A PROTESTÁNS ETIKA KÉZIKÖNYVE

Szerkesztette: Fazakas Sándor

Kálvin Kiadó
LUTHER

A protestáns etika kézikönyve

KÁLVIN KIADÓ

LUTHER KIADÓ

A protestáns etika kézikönyve

Szerkesztette

FAZAKAS SÁNDOR

A kötet megjelenését a Magyarország Kormánya által létrehozott Reformáció Emlékbizottság és a Debreceni Református Hittudományi Egyetem Szociáletikai Intézete támogatta.

Szaklektorok:

Reuss András
Szűcs Ferenc
Bölcskei Gusztáv

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás, illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás a kiadók előzetes írásbeli engedélyéhez van kötve.

Tanulmányok © Szerzők, 2017
© Kálvin Kiadó, 2017
© Luther Kiadó, 2017

Tartalom

Előszó 7
Fazakas Sándor

I. A protestáns etika feladata, alapjai, hagyományai és az erkölcsi meggyőződés kialakítása 13
Fazakas Sándor

II. A beszéd etikája 51
Visky S. Béla

III. A képi megjelenítés etikája 91
Rácsok Gabriella

IV. A házasság, a család és a szexualitás etikája 125
Kovács Krisztián

V. A születés és a halandóság etikája 179
Orosz Gábor Viktor

VI. Környezetetika 223
Béres Tamás

VII. A technika etikája 259
Kodácsy Tamás

VIII. A gazdaság etikája 297
Szabó B. András

IX. A közélet etikája 323
Borsi Attila

X. Az egyházi szolgálatok etikája 357
Füsti-Molnár Szilveszter

XI. Reménység és felelősség 405
Németh Tamás

Függelék 443
Névmutató 445
Tárgymutató 449
Bibliai helyek mutatója 454
A kötet szerzői 459

Előszó

A reformáció az élet valamennyi területén változást hozott. Az a folyamat, amelyet több mint öt évszázad lelki, szellemi és vallási megújulási mozgalmaként tart számon az utókor, nem korlátozódik az egyházi élet és a teológiai gondolkodás belterjes világára. A felismert hitigazságok és az értük folytatott szenvedélyes viták, valamint az ily módon tudatosított egyéni és közösségi felelősségvállalás formái gyökeres változást eredményeztek a társadalmi élet valamennyi területén: a gazdaságban és a politikában, a társadalmi együttélés jogrendjének kialakításában, a kultúrában és a művelődésben, az oktatásban és a nevelésben, a magánélet és a közélet megítélésében, a tudomány fejlődése és a tudományos eredmények alkalmazása terén, a technika vívmányaihoz, illetve az emberi élet feltételeit biztosító környezethez való viszonyulás tekintetében. Mind olyan terület, amely egyúttal az erkölcsi felelősségvállalás színtere is, ahol a részletkérdések etikai reflexiókra várnak.

Az utóbbi évtizedek gyors társadalmi fejlődése, valamint a technikai civilizáció vívmányai is állandó változást eredményeznek életünkben: az emberi cselekvés olyan területei és lehetőségei nyíltak meg, amelyek kérdésessé teszik a korábbi világszemlélet és morális elképzelések hatékonyságát. A korábbi erkölcsi válaszok helyén tanácstalanság, elbizonytalanodás vagy – jobb esetben is – az etikai tájékozódás iránti fokozottabb igény figyelhető meg. Ezért a reformáció örökségéhez való méltó viszonyulás – bármennyire jogos és nélkülözhetetlen az emlékezés és a történeti visszatekintés – nem nélkülözheti annak a kérdésnek a tisztázását, hogy az isteni kijelentés reformátori tanítás szerint felismert igazsága, a hit és az élet, illetve a szabadság megélésének és a felelősség felvállalásának összhangja hogyan érvényesülhet itt és most, korunk erkölcsi döntéseket igénylő kihívásainak összefüggéseiben.

Tény, hogy napjainkban felértékelődött az etikai tájékozódás iránti igény. A technikai civilizáció áldásai és kockázatai, az életformák pluralizálódása, a globális gazdasági és politikai érdekek érvényesíté-

se, a kommunikáció új formái elkerülhetetlenné teszik a mindennapi életet érintő kérdések és jelenségek tudatos reflektálását, a szabad és kényszer nélküli erkölcsi vélemény megfogalmazását. Ezt a törekvést az értékek és megoldási lehetőségek iránti tájékozódás sokfélesége jellemzi: a vallási hagyományoktól független, szekuláris erkölcsi minták és megoldások igénye éppúgy jelen van társadalmunkban, mint az új vallási mozgalmak és spirituális élmények élet- és világszemlélete által inspirált moralitás. Mindenkinek van valamilyen etikája – hangzik gyakran a megállapítás, azzal a nem titkolt szándékkal, hogy a morális konfliktusok megoldásában a személyes meggyőződés, egyéni tapasztalatok, értékek és preferenciák vagy éppen a tetszőlegesség mint rendező elv normatív módon kerüljenek érvényesítésre erkölcsi kérdések megítélésében. Másfelől pedig éppen az erkölcsi relativizmustól való félelem, a rend óhajtása vagy az egyértelmű válaszok szabályozó funkciója iránti igény vezet megfellebbezhetetlennek vélt értékek, tekintélyelvű morális elvárások, gyakran fundamentalista színezetű és türelmetlen követelések megfogalmazásához. Éppen ezért elkerülhetetlen, hogy a protestáns keresztyénség, közelebbről annak reformátori teológiai valóságértelmezése újra megszólaljon ebben a folyamatban, méghozzá a reformáció 500. jubileumi évében.

Az évforduló kapcsán bizonyára számos konferencia, emlékülés, visszatekintés, kiadvány, emlékmű- vagy szoboravatás teszi emlékezetessé az ünnepségek sorozatát. De míg a mementók egy-egy értelmezést rögzítenek és öntenek formába – annak minden előnyével és hátrányával –, addig az etika azt a dinamizmust hivatott megjeleníteni, amellyel a hit és a hívő értelem viszonyul a megélt valóság, illetve az ember életét meghatározó világ kérdéseihez, irritációihoz, kihívásaihoz vagy éppen örömeihez. Így az etikai tájékozódás állandóan reflektálni kényszerül, az erkölcsi döntés pedig relevánssá teszi a hit és az értelem összetartozását a világ valóságának és a társadalmi élet realitásainak horizontján.

Az etika iránt jelentkező fokozott igény nem jelentheti azt, hogy a morál tekintélyével, közelebbről egyfajta protestáns vallási erkölcsiség autoritásával kívánnánk kész válaszokat adni a felmerülő kérdésekre és erkölcsi kihívásokra. Egyetlen etika sem rendelkezik minden helyzetre alkalmazható megoldásokkal vagy lehívható erkölcsi mintákkal. A reformátori etika sem! Így e könyvnek és az egyes fejezeteknek a célja nem az elvárás, még kevésbé valamely vallási vagy erkölcsi tekintélynek való engedelmesség munkálása, hanem segítségnyújtás az erkölcsi értékítélet kialakításához, adott helyen, időben és szituációban. A reformátori etika nem elvár, hanem gondolkodtat, nem gyámkodni akar, hanem kérdéseket fogalmaz meg, s arra apellál, hogy bizonyos kritikus döntéshelyzetekben az egyén és a közösség merje felvállalni kezdeti

tanácstalanságát, legyen bátorsága kérdezni – igen, kritikus kérdéseket is megfogalmazni –, próbálja meg elemezni helyzetét, valamint a bibliai-reformátori erkölcsi elvek tisztázásával és a várható döntés következményeinek átgondolása mellett keresse az erkölcsileg vállalható s egyben legoptimálisabb megoldás megfogalmazását. Ugyanakkor az etika – mint az élet és a tapasztalatok reflexiójának tudománya – nem veheti át az erkölcsi döntés súlyát sem az egyéntől, sem pedig egy-egy közösségtől. Viszont képes impulzusokat és módszertani segítséget nyújtani a saját erkölcsi ítéletalkotás megfogalmazásához.

Éppen ezért könyvünkben nem különül el élesen az etika és a szociáletika, az erkölcsi hagyományok és rendszerek leírása, valamint az egyes területekre és ágazati etikákra (mint például bioetikára, gazdasági etikára, politikai etikára stb.) vonatkozó normatív kritériumok megfogalmazásának igénye. Ugyanakkor nem is támasztja e könyv azt az igényt vagy hamis illúziót, hogy ha valaki áttanulmányozza az egyes fejezeteket, etikai szempontból teljesen felvértezhetné magát minden eshetőségre, s kész válaszok birtokában szembesülhet majd minden kihívással. Ilyen értelemben nem is lép fel a kötet a teljesség igényével, bár átfogó módon igyekszik kitekintéssel lenni az élet és az erkölcsi cselekvés nagyobb területeire. Sokkal inkább az etikai kompetenciák elsajátításához kíván segítséget nyújtani a könyv – ahhoz, hogy az ember legyen képes minden helyzetben mérlegelni, a szituációra reflektálni, a következményekkel számolni, s cselekedeteinek erkölcsi szempontból értékelhető irányultságot adni.

Így a kötet a protestáns etika feladatának és alapjainak tisztázása, valamint az etikai, illetve szociáletikai érvelés főbb sajátosságainak bemutatása után javaslatot tesz az etikai döntéshozatal módszertani lépéseinek alkalmazására, nem hanyagolva a már kialakult és megélt ethosz és az intuíció szerepét az erkölcsi cselekvésre nézve. Ezt követően a lehető legszélesebb körben mutatják be az egyes fejezetek az emberi élet alapvető kapcsolataihoz és feltételeihez való viszonyulások etikai szempontjait és lehetséges megoldásait. A beszéd és a képi kommunikáció síkján jelentkező erkölcsi dilemmák és megoldásra váró kérdések tisztázása után az emberi élet, érzelmek és kapcsolatok megélésének legelemibb és legintimebb köre (a házasság, család és szexualitás etikája) kerül tárgyalásra, majd a további fejezetek – koncentrikus körök kiterjedésének mintájára – az életet körülvevő további feltételekhez, úgymint a technikához, a környezethez és a gazdaság világához való viszonyulást elemzik, és a politikai közösséghez való tartozás megélésének etikai vizsgálatát szélesítik. Tekintettel arra, hogy a keresztyén teológiai etika, illetve szociáletika elsődleges kontextusa az egyház, így az egyházi szolgálatok etikája sem maradhat el, de e fejezet azok számá-

ra is releváns szempontokat tartalmaz, akik nem az egyházzal állnak szolgálati jogviszonyban, ugyanakkor egy-egy „professzió” vagy szakma etikai tartalmára szeretnének rákérdezni. S mivel minden erkölcsi döntés és cselekvés relatív és ennek a földi életnek az összefüggéseiben érvényes, végül nem maradhat el az eszkatológiai dimenzió sem. Isten országának reménysége, várása és az ő (itt és most) jelenvalósága nem pusztán evilágivá teszi az etikát, sokkal inkább annak lényegi meghatározottságára mutat rá: arra, hogy a reménység a világhoz köt, ugyanakkor felszabadít és felhatalmaz a világ iránti felelősség felvállalására. A keresztyén etika tehát, mint „bátor vállalkozás” (Bonhoeffer), olyan komplex látásról tesz bizonyságot, amely képes szembesülni a jelen világ problémáival, s egyszerre látja a kegyelemre szoruló embert és Isten szeretetét. Így a kijelentésről mint a reformátori etika legfőbb forrásáról való bizonyságtétel és ismeret, valamint a világ felelősségteljes formálására felszabadító reménység keretbe foglalja mindazt, amiről a protestáns etikának beszélni lehet és beszélnie érdemes.

Illesse köszönet azokat a kollégákat, református és evangélikus teológiai tanárokat, illetve az egyház tanítói szolgálatában a protestáns teológiai tudományművelés iránt elkötelezett lelkipásztorokat, akik a fenti összefüggések felismerése és felvállalása alapján az egyes fejezetek megírására vállalkoztak, s egy-egy terület etikai reflektálásának igényes feladatába bevezetik az olvasót. Az elmélyült tanulmányi és kutatómunka, valamint a rendszeres szerzői konzultációk igazi szakmai műhellyé formálták ezt az együttműködést, a szakmai lektorok részvételével együtt. A közös munkát az a szándék vezette, hogy az így elkészült kötet mint etikai kézikönyv egyaránt használható legyen a teológiai oktatásban, a továbbképzésben és a gyülekezetek tanításában, ugyanakkor a reformátori teológia iránt érdeklődő olvasó is igényes, tudományosan megalapozott, ugyanakkor közérthető stílusban nyerjen rálátást a protestáns etika művelésének módszertani kérdéseire, egyes témaköreire, a reflexiók és érvek sajátosságaira, a megoldási javaslatokra. Nem utolsósorban további szakmai párbeszédet remélünk más szakterületek képviselőivel az interdiszciplinaritás szellemében, hiszen az etikai kompetencia elsajátítása és az erkölcsi ítéletalkotás kialakítása elképzelhetetlen állandó párbeszéd, a körülmények elemzése, megértése, más tudományok eredményeinek megismerése és reflektálása nélkül.

Bár a kötet felépítése igyekszik átfogó képet nyújtani az etikai reflexiók lehetséges területeiről és az erkölcsi ítéletalkotás törvényszerűségeiről, egy ilyen vállalkozás mégis reprezentatív marad, és korántsem törekedhet a teljesség igényére. Már csak azért sem, mert az életkérdések állandóan változnak, újabb tudományos eredmények és technikai megoldások születnek. Ezért örvendetes, hogy a közelmúltban egy hasonló

igényű, de célkitűzésében eltérő és metodikailag célkitűzésének megfelelő munkamódszerű tanulmánykötet már megjelent, az *Értelmes szívvel – Etikai témák az evangélikus oktatásban* című kötet, dr. Kodácsy-Simon Eszter szerkesztésében, a Luther Kiadó gondozásában. Ez nemcsak a protestáns erkölcsi tájékozódás iránt megnövekedett örvendetes igényt jelzi, de azt a lehetőséget is, hogy az eredmények és a módszerek komplementer alkalmazásával még elmélyültebb és átfogóbb képet alkothatunk a reformátori teológia etikai relevanciájáról.

Végül, de nem utolsósorban illesse köszönet a Reformáció Emlékbizottság miniszteri biztosát, dr. Hafenscher Károlyt, aki felismerte, hogy egy ilyen vállalkozásnak nemcsak a végterméke, vagyis a kötet megjelenése bír jelentőséggel, hanem az a protestáns szakmai teológiai műhelyé formálódás is, amely a tanulmányok megírását megelőzte és a kötet koherenciáját biztosította. Az emlékbizottság nagyvonalú támogatása nélkül elképzelhetetlen lett volna ez a munka, ugyanakkor jelzi a közös protestáns teológiai tudományművelés és tudományszervezés már eddig is bizonyított igényét és remélt, ígéretes folytatását. A Magyarországi Református Egyház Doktorok Kollégiuma és annak rendszeres teológiai szekciója szintén keretét biztosította a szerzői konzultációknak. A Luther Kiadó a kiadványszerkesztés és a nyomdai előkészületek terén végzett pótolhatatlan szolgálatot. Az a körülmény, hogy a kötet a Luther és Kálvin Kiadó közös gondozásában jelenhet meg a reformáció félezer éves jubileumi évében, szintén jelzés értékű a reformátori teológia közös örökségként való felvállalása, illetve a protestáns ökumené megélése számára.

Debrecen, 2017. március

Fazakas Sándor

I.

A protestáns etika feladata, alapjai, hagyományai és az erkölcsi meggyőződés kialakítása

Fazakas Sándor

1. Bevezetés 15

2. A protestáns etika és a bibliai kijelentés 18

3. A kijelentés és a természet (a törvény és a természetjog újragondolása) 23

4. A protestáns szociáletikai érvelés főbb irányvonalai 27

5. Protestáns etika az egyház, a modern társadalom és a tudományok kontextusában 32

6. Az erkölcsi meggyőződés kialakításának lépései 35
   6.1. A helyzet elemzése 36
   6.2. Lehetséges cselekvési opciók mérlegelése 38
   6.3. Morális elvek és etikai normák számbavétele 40
   6.4. Döntés, illetve a saját álláspont kialakítása 42
   6.5. Implementáció, visszacsatolás 43

7. Az intuíció és a racionális érvelés 46

Felhasznált irodalom 48

1. Bevezetés

Ennek a könyvnek a célja a reformátori társadalometika alapjainak, módszerének és témáinak bemutatása a felelős etikai döntésre segítés, illetve erkölcsi véleményformálás nem titkolt igényével. E kötetnek tehát nem a protestáns egyházak erkölcsi hagyományainak történeti rekonstrukciója vagy etikai rendszerek monografikus igényű bemutatása a feladata. Nem a visszatekintő megbizonyosodás, hanem az előre tekintés felelőssége az, amely az egyes fejezetekben tárgyalt témakörök kifejtését, a felmerülő problémák megoldásának igényét s a felelős döntés meghozatalának segítését igyekszik lehetővé tenni. Hogyan nyilvánul meg és válik konkréttá az etika – azaz a keresztyén ember, a keresztyén közösség és egyház világban való felelősségvállalása? Miként alakítható ki egy olyan életvitel, amely az élő és mesterséges környezethez való viszonyulásában, a tudomány eredményeivel és a technikai civilizáció lehetőségeivel való élés során kellő mértékletességet tanúsít? Lehetséges-e olyan életstílus, amely úgy tud élni a technikai tudás birtokában a világ javaival, hogy nem fosztja meg a következő nemzedékeket, de a természetet sem a méltóságát megillető életfeltételektől?

Nyilvánvaló, hogy a felelős megoldáskeresésben, illetve az erkölcsi értékítélet kialakításának folyamatában a zsidó-keresztyén vallási hagyomány, az egykori erkölcsi iskolák és rendszerek új megvilágításba kerülnek, egyes elemei felértékelődnek, új összefüggésekben nyernek majd értelmet, vagy éppen további reflexiókra, következmények átgondolására köteleznek.

A zsidó-keresztyén vallás és hitélet legjellemzőbb sajátossága minden időben az volt, hogy az ember Istennel való kapcsolata nem szorítkozhatott csupán a kultusz szűk körére vagy a hívő ember spirituális igényeinek megélésére. A hit mint egzisztenciális élmény és tapasztalat, valamint az erre adott tudományos reflexió, a teológia nem maradhatott következmények nélkül az emberi együttélés rendjére nézve. Mind az ószövetségi kor prófétái, mind pedig a korai keresztyén egyház tanítói

és vezetői nem győzték állandóan hangsúlyozni: a hit megfelelő cselekedetek nélkül halott hit (Jak 2,26). Az Istennel való kapcsolat, illetve kapcsolatkeresés az adott élethelyzetnek megfelelő és konkrét, egyéni és társadalmi együttélésre tekintő következmények nélkül üresjárat marad. A hit és az erkölcs, az Isten és az ember közötti kapcsolat kölcsönösen határozza meg és feltételezi egymást. Mégis az idők során hol a hívő ember vagy hívők egy-egy csoportja kereste a bensőséges istenkapcsolat megélésének lehetőségét a világgal való közösségvállalás kötelezettsége nélkül – hol pedig a társadalom kívánt kiutalni a vallási élet számára egy szerinte azt megillető helyet, mondván: a hit magánügy. Pedig az európai társadalmak egykori és mai arculatáról nem lehet letörölni a bibliai hagyomány és a keresztyén vallás által meghatározott kultúra vonásait, a jelenkori modern társadalom pedig olyan komplex összefüggéseket és megoldásra váró problémákat mutat, amelyek szintén nem nélkülözhetik a bibliai értékrendet és a teológiai valóságértelmezést.

A modern és pluralisztikus társadalom számára – amelynek globális összefüggései és komplexitása messze meghaladja a társadalmi együttélésnek az egyházak által korábbi évszázadokban tapasztalt valóságát – még kevésbé lenne hatékony egy belterjes keresztyénség vagy a világ realitásaitól elzárkózó vallási szubkultúra. Egy ilyen bezárkózás az evangéliumi igénynek – *„Ti vagytok a föld sója [...] Ti vagytok a világ világossága”* (Mt 5,13–14) – sem felelne meg. A keresztyén etika, közelebbről a protestáns szociáletika be kíván avatkozni a világ rendjébe, az emberi társadalom együttélésének alakításába, miközben a társadalmi erőkkel és a tudomány eredményeivel keresi a konstruktív párbeszéd lehetőségét az ember méltóságának leginkább megfelelő életfeltételek és struktúrák kialakítása érdekében. Mint látni fogjuk, ebben a folyamatban a reformátori társadalometika a korábbi korszakok morális rendszereitől és etikai módszereitől eltérő megoldásokat kénytelen alkalmazni. Ennek oka egyrészt az, hogy a gyorsan változó világ egyre újabb problémákat generál, a modern társadalomban korábban nem ismert gyorsasággal változnak a technikai lehetőségek, az egyéni és közösségi életvitel formái, az értékrendbeli különbözőségek, a biztonságra és kiszámítható életkörülményekre való igény. Ezért az évszázadokkal vagy akár csak néhány évtizeddel korábban kipróbált és bevált megoldások, kielégítőnek tűnő etikai válaszok nem alkalmazhatók minden további nélkül az új kihívások kezelésére. Nyilvánvalóan nem lehet eltekinteni e korábbi megoldások és válaszok ismeretétől, hiszen a jelen kihívásai és újabb problémái nem érthetők meg a kialakulásuk történetének ismerete nélkül: továbbra is elemzésre vár a kérdés, hogy milyen összefüggések, törvényszerűségek és korábbi, akár akkori erkölcsi meggyőződés alapján meghozott döntések vezettek a most kialakult helyzethez.

A történelem, azaz az etikai tradíciók ismerete ilyen értelemben is jó tanítómester. De amennyire elengedhetetlen ez az elemzés, annyira fontos annak hangsúlyozása, hogy az egykori kérdésekre adott egykori válaszokkal a mai problémák nem orvosolhatók. A „régi szép idők" emlékezete, illetve a nosztalgikus múltba tekintés nem nyújt megoldást mai erkölcsi dilemmákra, csupán valamely szociálromantika jegyében felvázolt utópisztikus társadalmat vizionál. A ma élő nemzedék nem kímélheti meg magát attól a fáradságtól és kötelezettségtől, hogy mai kérdésekre adekvát válaszokat találjon, s ezeknek megfelelő döntéseket vállaljon fel a jelen és a jövő felelősségteljes alakítása érdekében. Az egykori és mai döntések kritikai igényű elemzése és mérlegelése pedig nem csupán valamely öncélú, elméleti rekonstrukciós kísérlet lehet, hanem eminensen etikai érdek: annak megvizsgálása, hogy a keresztyén hit hogyan valósult meg vagy valósul meg konkrét élethelyzetekben, döntéshelyzetekben és cselekedetekben, vagy legalábbis történt-e erre kísérlet – vagy csupán látszat volt minden morálisnak tűnő erőfeszítés? A protestáns szociáletika története számos példát szolgáltat arra nézve, hogy mennyire nem egyértelmű a hit és a teológia kritikai reflexiója a felelős erkölcsi döntések meghozatalának vagy éppen azok elnapolásának terén. Jóllehet az ószövetségi próféták vagy Jézus felhívása a szegények és a hátrányos helyzetűek védelmére minden időben közismert volt, mint ahogyan az is, hogy a szenvedés és a nyomor kezelésére nem elégséges csak egyéni kezdeményezés és együttérzés (nyilván ez is elengedhetetlen), hanem olyan struktúrákra is szükség van, amelyek a probléma kialakulását megelőznék; bizonyos gazdasági vagy politikai érdekek időnként mégis hatékonyan akadályozták e struktúrák kialakítását, nyilván az együttérzés, illetve a moralitás látszatának fenntartása mellett. Másfelől viszont a protestáns társadalometikának is szüksége van a társadalmi közegre, s egyúttal realitásérzékre, hogy érvelésében hiteltelenné ne váljon. Nem elég megmaradni csak a kritikai elemzésnél az erkölcsi felelősségvállalás időnkénti deficitjének feltárása során. A keresztyénség sorsközösséget vállal a világgal, ezért a protestáns etikának olyan impulzusokat kell adnia a társadalom számára, amelyek képesek bizonyítani az Evangélium életet formáló dinamizmusát, s hozzájárulhatnak az együttélés ethoszának jobbításához.

Ugyanakkor nem lehet nem tudomást venni arról a körülményről, hogy a keresztyén egyházak társadalmi helyzetének megváltozásával, illetve térvesztésével összefüggésben az erkölcsi értékek közvetítésének módjában is változás állt be. Mert míg a törvényre, Isten parancsára vagy megfellebbezhetetlen rendre való hivatkozással évszázadokon keresztül egyértelmű morális igény került bejelentésre az ember felé, amellyel szemben csak engedelmeskedni lehetett (időnként ma is fellépnek keresztyén vallásos

közösségek hasonló igénnyel), napjainkban az etika argumentatív közvetítésében érdekelt az ember, ahol a józan *belátás* és a *szabad véleményformálás* igénye kap teret. Ennek alapján az etika kulcsszava többé már nem az „engedelmesség", hanem a „felelősség" lesz. Nyilvánvaló, hogy ebben az összefüggésben nem egy objektív-külső hatalom, hanem a szubjektív belső meggyőződés kap teret. Ennek megfelelően az erkölcs közvetítésének módja is változik: a tanítás helyét elfoglalja a motiválás, az elvárás helyett a felelősségre való apellálás; nem kész megoldásokat vár az ember, hogy azok felett gondolkodjon és azokat elsajátítsa, hanem érvelés útján kíván belátásra jutni, engedi magát meggyőzni: vagyis tanácsot akar, és nem gyámkodást! Az etika feladata tehát nem állapotleírás, és nem valamely világnézeti-ideológiai rendszer kialakítását célzó s az ennek való engedelmesség munkálását szolgáló szellemi erőlködés,[1] hanem képviselhető erkölcsi meggyőződés kialakítása, ennek segítése és közvetítése.

2. A protestáns etika és a bibliai kijelentés

Mi sem természetesebb, mint az az elvárás, hogy a reformátori *sola Scriptura* elv igénye a protestáns etika megalapozása és tartalma kapcsán is érvényesüljön. Az időközben klasszikusnak számító magyar nyelvű etikai szakirodalom éppen az Írással való kapcsolatában látja a teológiai etika sajátosságát a bölcseleti etikával vagy más vallások erkölcsi tanításával szemben. Ez az etika „anyagát [...] az isteni Kijelentésből veszi",[2] a „Bibliában megszólaló Igén épül fel",[3] „a dogmatika ikertestvéreként az Ige tudománya",[4] amely „a teljes Szentírás bizonyságtétele alapján azt vizsgálja, amit Isten cselekszik értünk [...], és amit ő akar cselekedni általunk"[5] – állapítják meg egybehangzó módon a különböző nemzetközi teológiai tradíciók által inspirált 20. századi magyar szerzők. Tartalma e

[1] 1989-ben, a tekintélyelvű politikai rendszerekből a szabad demokratikus társadalomba való átmenet reményének napjaiban Vályi Nagy Ervin figyelmeztet arra – George Orwell *1984* és Aldous Huxley *Szép új világ* című könyvére hivatkozva –, hogy a 20. század negatív utópiái „éppen [...] a normalitásban, vagyis a közvélemény által diktatórikusan előírt normákhoz való teljes igazodásban látják az ember emberségét fenyegető legnagyobb veszélyt". Ha megfélemlítéssel vagy a propaganda más eszközeivel kikényszerített „norma preskriptívvé válik, ha abból a megállapításból, hogy »így van«, az a diktátum következik, hogy »márpedig ennek így kell lennie«, akkor a normának való megfelelés válik a legfőbb ideává és értékké [...]. Ez a norma nem érték – és ez az igazodás nem etikus tett" – szögezi le VÁLYI NAGY Ervin (1993, 187. o.).

[2] SEBESTYÉN 1993, 18. o.

[3] TÖRÖK 1988, 67. o.

[4] NAGY 1998, 28. o.

[5] SZŰCS 1993, 10. o.

bibliai alapoknak az a felismerés, hogy Isten Jézus Krisztusban odafordult az emberhez, s ez az Isten által kezdeményezett találkozás az ember számára mélyreható változást jelent: az emberi egzisztencia megújítását. Erre az ember hittel válaszol, s hit által értheti meg. Isten a Szentlélek teremtő ereje által nemcsak megújítja, de igénybe is veszi az embert (megigazulás, megszentelődés), ugyanakkor elkötelezi egy olyan életforma mellett, amelyben az Isten szeretete és az embertárs szeretete egy egységet alkotnak, s ahol a személyes hit és az emberi együttélés tudatos és felelős alakítása elválaszthatatlanul összetartozik. Az élet vallásos és szociális dimenziói nem választhatók el egymástól – a szociális dimenzió pedig nem egyszerűen a világi színtér, mintha az kívül esne Isten hatalmi körén, s azt az embernek csupán racionális felismerései mentén kellene alakítania. Ez a szociális dimenzió (is) Isten teremtett világának és e világ realitásai között megmutatkozó országának része, ezért az Isten igazsága, valamint az ember és környezete iránti több igazságosság érvényesítésének dinamikus megfeleltetését kell hogy keresse a hívő ember.[6]

Az erkölcsi értékítélet megalapozása során és az etikai érvelés kapcsán a Bibliára való hivatkozás mégsem problémamentes. Az etika ugyanis nem állapotleírás, hanem irányultság, lelkiismereti beállítottság, meggyőződés, a keresztyén hit és az értelem alapján kialakított értékítélet és reflexió mindarról, ami a szociális környezetben körülvesz. Erre tekintettel az erkölcsi érvelés célja nem más, mint képviselhető morális meggyőződés kialakítása és közvetítése. Viszont az erkölcsi meggyőződés két tekintetben különbözik a megismerés más formáitól: 1. Az erkölcsi vélemény nem tekinthető olyan objektív tényállásnak, mint például a természettudományos ismeret, amely kutatáson, megfigyelésen, bizonyíthatóságon alapszik. Nem független annak az embernek személyétől, tapasztalataitól, aki képviseli. Mivel objektív bizonyítékokra nem támaszkodhat, *hitele* az érveléstől és igazságtartalmától függ. 2. Ugyanakkor az erkölcsi vélemény nem egyszerűen ízlés dolga – az erkölcsnek *igazságigénye* van! Ez az igazságtartalom határozza meg a morális meggyőződés átütő erejét, integráló képességét,[7] érvényessége pedig attól függ, hogy milyen külső tekintélyre, objektív valóságra, megkerülhetetlen normára hivatkozik. Ennek kapcsán a hívő ember számára minden időben megkerülhetetlen volt a kérdés, hogy milyen tekintélye

[6] Ezen a helyen nem kerülhet sor a bibliai igazságosságfogalom valamennyi teológiai, jogi és etikai aspektusának kimutatására. A további fejezetek nyilvánvalóvá teszik, hogy mind az ember, mind pedig az ember környezete számára ennek az igazságosságnak az érvényesítése elengedhetetlen erkölcsi követelmény, s tetten érhető ott, ahol az ember kész az elnyomottat a maga jogainak érvényesítéséhez hozzásegíteni (lásd Hägglund 1984, 433–443; Bondolfi 1990, 258. o.).

[7] Lásd Huppenbauer–Bernardi 2003, 48–49. o.

van önmagában a Bibliának. Közismert, hogy az őskeresztyénségtől kezdve semmi nem osztotta meg jobban úgy az egyházat és a teológiát, mint az a kérdés, hogy ki mit tart a Bibliáról. Szinte az igazhitűség tesztkérdésévé vált és az maradt napjainkig, hogy ki mit hisz a Szentírásról.[8]

Nem véletlen, hogy az etikai szakkönyvek – köztük a magyar protestáns művek – szerzői a reformátorok felismeréséhez híven nem az egyes bibliai könyvekre vagy isteni tekintéllyel bíró és egységes könyvként számon tartott Szentírásra hivatkoznak, hanem a Bibliában megszólaló Igére, Isten kijelentésére.[9] A reformátori teológia szerint ugyanis az Írás nem önmagában szemlélendő, hanem az isteni *kijelentés megértésének* és továbbadásának folyamatában, a *Szentlélek megvilágosító* hatalma és feltétele alatt. Mindkettő egyformán hangsúlyos: a kijelentés összefüggésében és a Szentlélek hatalma alatt! Ez azt is jelenti, hogy a Biblia tekintélye és hitelessége nem az Írás értelmezőinek, az egyháznak vagy az egyház szolgáinak tekintélyétől függ[10] – az Írás tekintélyének alapja maga Isten, aki az Íráson keresztül szól az emberhez. Igaz, hogy Isten szava a Szentlélek inspiráló munkája által, emberi gondolatok és fogalmak által kerül közlésre, az emberi beszéd, illetve gondolatrendszer összefüggésein keresztül értelmezik és adják tovább – de mégis Isten Igéje marad! Ugyanakkor hangsúlyozni kell: ez az út csak egyirányú. Az emberi beszéd és bizonyságtétel csak Isten ígérete felől és a Szentlélek által lesz Isten akaratának kijelentő eszköze. Az irány nem cserélhető fel: emberi vélemény és bölcsesség nem azonosítható minden további nélkül a kijelentéssel, ember nem birtokolhatja Isten Igéjét.[11] E különbségtétel, amelyet már elöljáróban le kell szögeznünk, nem mellékes. E nélkül ugyanis a Biblia tetszőleges hivatkozási alap lehet minden morális igény vagy meggyőződés szolgálatában!

Minden ethosz hátterében ott található a valóság megtapasztalásának egy formája, ennek értelmezése és az erről való meggyőződés (ez egyaránt igaz a filozófiai, a vallásos, illetve a keresztyén etika esetén). Keresztyén értelemben nincs olyan vallásos önértelmezés vagy meggyőződés, amelynek ne lenne etikailag értékelhető konzekvenciája. A keresztyén önazonosság hátterében a bibliai kijelentés, annak áthagyományozott formája, az Írás

[8] Ezt a történetet a verbális inspiráció védelméért folytatott ádáz küzdelem, az üldöztetések borzalmai és a máglyák fénye, majd a *sola Scriptura* reformátori elv hangsúlyozása vagy éppen a bibliai szövegekkel való tudománytalan visszaélések sora kíséri egy vélt igazhitűség jegyében.

[9] Wilhelm H. Neuser szerint Kálvin például feltűnő módon a lehető legritkábban használja önmagában a Biblia szót Isten Igéjének megjelölésére. Számára ugyanis nem az Írás betűje vagy egy-egy szava, hanem a Szentírásból kihallatszó igehirdetés volt hangsúlyos. Mindig szenvedélyesen és határozottan utasította el azt az elképzelést, hogy Isten a Biblia egy-egy szavát összefüggéseiből kiragadva közölné az emberrel (lásd Neuser 1976, 18–22. o.).

[10] Greef 2009, 97. o.

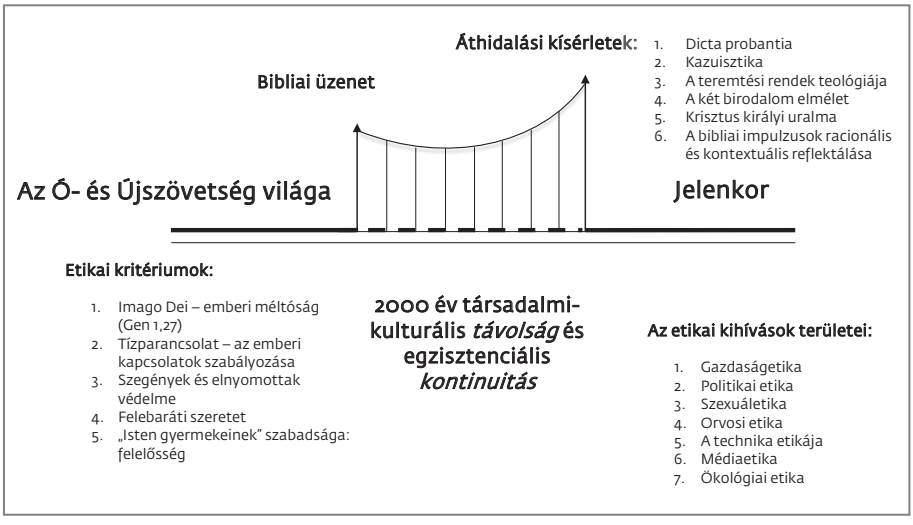
[11] Vö. Barth, KD I/1, § 4; Weber 1987, 199, 203–210. o.

értelmezésének és az erre irányuló hitvallások kialakulásának története és ennek egy adott korban elfogadott érvényessége áll. Mégsem tekinthető a Biblia olyan normagyűjteménynek, amely minden történelmi kor és kontextus általi meghatározottságtól függetlenül átültethető lenne a jelenre. A *sola Scriptura*-elv ugyanis nem azt jelenti, hogy az Írás minden kijelentése és az abban ábrázolt vagy áthagyományozott magatartásformák egyszer s mindenkorra rögzítettek lennének. A reformátori elv eredetileg az egyházi tanítói hivatal kizárólagos tekintélye ellen irányult. A reformátorok írásértelmezése viszont arról tesz bizonyságot, hogy ők is képesek voltak különbséget tenni már az Íráson belül megnyilvánuló, a Biblia erkölcsi és szociális normáinak adott szituációban jelentkező formái között. Így más-más szinten kellett kezelni az elsődleges és hittapasztalatból fakadó elvi erkölcsi felismeréseket (pl. a szeretet kettős parancsa vagy a Tízparancsolat), az adott szituációra vonatkozó intelmeket (pl. szociális viszonyulások szabályozása az Ószövetségben) vagy a kontextus és kulturális meghatározottság által indokolt követelmények (pl. asszonyok hallgatása a gyülekezetben) sajátos formáit.[12] A bibliai könyvek jelentősége a keresztyén ethosz számára abban áll, hogy az Írás olvasóit és az írásmagyarázat hallgatóit a maguk önértelmezése és világlátása szempontjából Isten elé helyezi. Ebben az értelemben viszont minden bibliai bizonyságtétel és műfaj valóban egységes abban a tekintetben, hogy mint az Istennel való találkozásnak és az ő jelenléte megtapasztalásának, valamint az Isten megszólítására adott válasznak a dokumentumai az embert a maga Isten előtti meghatározottságában szemlélik, s ily módon erkölcsi tájékozódása számára a legfőbb alapot képezik.

Mindezt előrebocsátva mégsem feledkezhetünk meg arról, hogy a Biblia világa és a modern társadalom realitásai között olyan történelmi és kulturális távolság feszül, amely még inkább megnehezíti a mai etikai kihívásokra alkalmazni kívánt bibliai válaszok megtalálását, gyakran tévútra vezetve az áthidalási kísérleteket. Ugyanakkor a hittapasztalatok egzisztenciális kontinuitása is jellemzi ezt az állapotot: ott is, itt is ugyanaz az élő Isten szólítja meg az embert, s az erre a megszólításra adott válasz, illetve megtapasztalás számára adekvát erkölcsi döntés teheti biblikussá a hívő ember ethoszát. Az alábbi – Karl-Wilhelm Dahm szemléltetése által inspirált és némiképpen módosított – ábra segít vizualizálni ezt a távolságot, illetve az áthidalás teológiatörténeti és hermeneutikai kísérleteit.[13]

Egyik oldalon láthatók a Szentírás főbb etikai normái és az ezekből nyerhető erkölcsi impulzusok: 1. Az istenképűség (Imago Dei) és ezzel

[12] Vö. Reuter 2015, 76. o.
[13] Vö. Dahm 1996, 111. o.



1. ábra. Teológiatörténeti és hermeneutikai áthidalási kísérletek

összefüggésben az ember méltósága (1Móz 1,27); 2. A Tízparancsolat (az ember közösségi életének regulái); 3. A szegények és elnyomottak védelme; 4. A felebaráti szeretet; 5. „Isten gyermekeinek" szabadsága és felelőssége. A másik oldalon korunk etikai kihívásai találhatók a gazdaságetika, szexuáletika, politikai etika, orvosi és bioetika, valamint technika-, média- és környezetetika terén. A kettőt kétezer vagy – ha az Ószövetség legrégebbi szövegeit vesszük alapul – több mint kétezer év választja el. Minden időben megpróbálta az ember és a keresztyén egyház tanítása a bibliai normák társadalmi-gazdasági, illetve spirituális-vallási keretei és a mai ember élethelyzete közötti mélységet áthidalni – az áthidalási kísérletek, illetve hermeneutikai módszerek teológiatörténetileg nézve viszont meglehetősen széles skálát mutatnak.[14]

Nem célunk itt a megoldási kísérletek hatástörténetét nyomon követ-

[14] Ezek közül a legismertebbek: 1. *Dicta probantia,* vagyis bibliai idézetek bizonyító helyként való használata; 2. *Kazuisztika,* azaz általános bibliai igazságok és dogmatikai tételek alkalmazása egy-egy esetre, hasonló helyzeteket idézve hivatkozási alapul; 3. *A teremtési rendek teológiája,* amely az élet természetes kereteit és az emberi együttélést biztosító társadalmi adottságokat (pl. állam, munka, kultúra, házasság, egyház stb.) Isten teremtő akaratára vezeti vissza; 4. *A két birodalom elmélet,* amely két egymástól megkülönböztetendő legitim kormányzást ismer: a világi kormányzást a politikai közösség terén és a lelki kormányzást az egyházban; 5. A *Krisztus királyi uralmá*ról szóló tanítás (analogia fidei), amely az előbbivel szemben az élet minden területét (a társadalmi-politikai kormányzást is) Krisztus hatalma alá rendeli; 6. *A bibliai impulzusok racionális és kontextuális reflektálása,* azaz társadalomtudományi ismeretek bevonása, folyamatok tárgyilagos elemzésére való törekvés az interdiszciplinaritás alapján (lásd Frey–Dabrock–Knauf 1997, 174–178., 253–256. o.; Dahm 1996, 111. o.; Bölcskei–Lenkey 1991, 28., 52. o.).

ni,[15] mint ahogy az sem lehet feladatunk, hogy latolgassuk, exegetikai szempontból mi a helyesebb: Ámószra vagy Jeremiásra hivatkozni az egyház társadalomkritikai programjának megfogalmazása kapcsán. Közös bennük viszont az, hogy az érvelés szintjén keresik a Bibliára való hivatkozás adekvát lehetőségét. Van ugyanis a Szentírás idézésének legitim módja: amikor az Isten és a nép, Isten és az ember szövetségének történetéből olyan normákra emlékeztetjük magunkat és egymást, amelyek új értelmezés által érvényesek lehetnek a mi korunkra nézve is.[16] Ez az, amit nem nélkülözhet a keresztyén egyház szociáletikai érvelése, még ha a kifejtés módszerei időnkét különböznek is.

3. A kijelentés és a természet (a törvény és a természetjog újragondolása)

A reformátori etika elsősorban nem általános és elvont erkölcsi elvek érvényesítésében érdekelt, hanem *az ember teológiai értelmezéséből* indul ki. Ez az értelmezés az embert Isten színe előtt kívánja szemlélni, méghozzá Istennel kapcsolatban. Isten kijelentése határozza meg az ember helyét a világban, s ezt a valóságot az ember hit által ismerheti fel. Az emberi élet minden viszonyulása és cselekvési lehetősége e reláció – azaz az Isten és az ember, s ennek következményeként az ember és az ember közötti kapcsolat – felől nyer értelmet. Színtere ennek a hit által értelmezett és megújított életvitelnek nemcsak az egyház vagy a politika területe, hanem a hétköznapok világa, a munkát és a családi életet

[15] A Biblia és az erkölcsi véleményformálás igényének két közkedvelt, de a protestáns etika módszertana számára elfogadhatatlan megoldása a *dedukció* és a *biblicizmus*. A *dedukció* olyan „levezetést", leegyszerűsítő megoldás jelent, amely az emberi együttélés normáit bibliai elvekre és erkölcsi maximákra kívánja visszavezetni. Ilyen lenne például a szeretet kettős parancsolata (Lk 10,27) vagy az aranyszabály (Mt 7,12). Látszólag e téren minden a legnagyobb rendben van, hiszen a szeretet parancsa a jézusi etika summáját és az ősgyülekezet ethoszát foglalja össze, ugyanígy az aranyszabály is. Mivel az együttélés rendjének ilyen irányú igénye visszavezethető a Biblia tekintélyére, ezért igazságtartalom tekintetében helyesnek tűnik. Ez az érvelés viszont akkor ébreszt kétségeket, amikor kiderül: mindkettő fellehető a Biblián kívüli hagyományvilágban, sőt az aranyszabály az antik kor hétköznapi moráljának populáris darabja volt. A másik – ha lehet, még veszélyesebb – tévút a *biblicizmus*. Ez a megoldás úgy kívánja alkalmazni a bibliai normákat saját korának erkölcsi problémáira, hogy közben figyelmen kívül hagyja azt a történelmi-kulturális távolságot, amely a Biblia világát elválasztja az érvelő saját világától. Kiváló példa erre a Tízparancsolat reflektálatlan alkalmazása, illetve ráolvasása olyan etikai kihívásokra, amelyek a Dekalógus világában, de még néhány évtizeddel ezelőtt is ismeretlenek voltak (pl. a géntechnika, a biotechnológia vagy a médiaetika világában). Ez a módszer nem hagy helyet az értelemnek – a Biblia tekintélyéből halott bálványt csinál, amely nem tűri a kérdéseket.

[16] Frey–Dabrock–Knauf 1997, 253. o.

is beleértve. De az emberhez odaforduló Isten bibliai bizonyságtétele, illetve ethosza nemcsak *új életstílust* és elköteleződést vár az embertől, hanem *szabadság*ot is jelent; az ember közvetlenül áll Isten színe előtt, és nincsen már ráutalva földi tekintélyek, vallási intézmények, felszentelt személyek és szentségek kegyelemközvetítő funkciójára (a tisztségeknek és szentségeknek más szerepük lesz). Így az egyház küldetésének értelmezése is megváltozik: a hangsúly az Ige szolgálatán és küldetésének az élet valamennyi területére való kiterjesztésén lesz.

A megkerülhetetlen kérdés az, hogy az ember honnan merítheti az Isten akaratának megfelelő etikus életvitel alapvető kritériumait, vagyis milyen alapon tehet különbséget jó és rossz között. Képes-e az ember az értelem segítségével a világ rendjéből és a természet törvényeiből a személyes boldogulásához és az emberi együttéléshez szükséges erkölcsi cselekvés szempontjait levezetni? Vagy pedig erre csak és kizárólag a Krisztusban adott kijelentés, az Evangélium alkalmas, amelyet az ember hit által fogad el és ért meg? Meglepő, de a reformátorok ezt nem látták annyira egymással ellentétben lévőnek, mint ahogyan az utókor gyakran feltételezte. Luther, Melanchthon és Kálvin számára a mózesi törvényeknek a Tízparancsolatban található foglalata a keresztyének számára továbbra is érvényes, és azonos azzal a természeti törvénnyel (lex naturalis), amelyet az ember értelemmel felismerhet.[17] Luther Pál apostollal együtt vallja, hogy minden ember – még a bűnös is – kell hogy rendelkezzen a természeti törvény ismeretével, mert Isten azt minden ember szívébe beleírta (Róm 2,14–15). Ez a belső törvény, a lelkiismeret vezeti az embert arra, hogy eljusson saját bűneinek megismerésére és azok megbánására. Amit Luther nem tud elfogadni, az a természeti törvény skolasztikus interpretációja, amely a kegyelem elnyerését is e törvény ismeretéhez, betöltéséhez, s ezzel az ember lehetőségeihez köti.

A természeti törvény első igazi szisztematikusa Augustinus, aki az univerzális értelem (λόγος κοινός) sztoikus értelmezését az Isten törvényéről való bibliai kijelentéssel azonosítja. Isten akarata, a *lex aeterna* – szerinte – leolvasható a teremtett világ szépségén, békéjén és rendjén. Mivel ez a teremtettség jó, így a természet rendje is jó. Ez az abszolút, elsődleges, primer jogrend. Ezen csak a bűneset változtat, amelynek következtében az ember csak töredékesen képes felismerni ezt a rendet (szekunder természetjog). Be van ugyan írva az ember szívébe, az aranyszabályban (Mt 7,12) is tetten érhető – de rá van utalva arra, hogy a mózesi törvény,

[17] Luther szerint ott, ahol a mózesi törvények megfelelnek a természeti törvénynek, mint például az Isten és a felebarát szeretete, a keresztyénekre is érvényesek. Viszont ahol ellentétben állnak a természet rendjével, mint pl. a szombat megtartása, a körülmetélkedés, a ceremoniális törvények és más jogi előírások, ott e rendelkezések elvesztették érvényüket (ROHLS 1999, 257. o.).

majd a Krisztus törvénye elmélyítse, pontosítsa azt. Aquinói Tamás az augustinusi örökséget már arisztotelészi, római jogi és további bibliai gondolatokkal ötvözi, s arra a következtetésre jut, hogy a világban minden dolog e végső értelemre irányul; a világ örök törvénye adja meg a teremtés rendjét, amelyet az Isten sem kíván megkérdőjelezni vagy megváltoztatni. A világ így egy statikus, objektív jelleget kap, amelynek rendjét az ember veleszületett, az Isten és a világ rendjének megismerésére irányuló értelme által felismerheti – vagyis részesedik az örök törvényben, amennyiben az isteni bölcsesség áthatja az ember értelmét.[18]

Kétségtelen, hogy a természeti törvény, illetve a természetjog valóságát – úgy, ahogyan az aranyszabályban (Mt 7,12) vagy a szeretet kettős parancsában fellehető – Luther is vallja. Szerinte e két szabály minden ember számára kötelező érvényű és felismerhető.[19] A különbség a középkori természetjog-felfogással szemben az, hogy Luther egyrészt tud a bűn hatalmáról, ami miatt az erkölcsi irányultságnak a természet rendjéből való felismerése nem túl gyakori; másrészt a középkor, illetve a skolasztika statikus, *ordo*-metafizikai felfogásával szemben Luther a természetben adott jogrendet dinamikusan képzeli el. Szerinte ez nem idő feletti, változhatatlan és statikus rend, hanem olyan valóság, amely áthatja, és ha kell, szétfeszíti az adott kereteket és törvényeket. Funkciója nem a fennálló rend mindenáron való megőrzése, hanem kétes és eltorzult állapotok megváltoztatása. Erre éppen a természet rendje jogosít fel.[20]

Kálvin, bár talán a legenergikusabban követeli az Ige és a hit, az Írás és az élet közötti megfeleltetést, kora magasan képzett humanistájaként nem tagadja az értelem kiemelt fontosságát az erkölcs számára. Szerinte az értelem a Szentlélek ajándéka. Akárcsak Luther, nem vonja kétségbe a természeti törvény létjogosultságát – viszont azt nem kívánja a kijelentéssel és az ebből fakadó hitismerettel egyenrangúnak elismerni. A természeti törvény azt jelenti, hogy az ember még a Krisztusban adott kijelentés előtt is kapcsolatban állt az Istennel, vagy pontosabban: Isten kétségtelenül közel van az emberhez, ha az nem is tud róla. A bűn

[18] Honecker 1990, 114–115. o.

[19] Luther 1900, 271–274. o.

[20] Lásd Luther 1914, 214. o. Melanchthon már sokkal hangsúlyosabban kívánja érvényesíteni a természetjogot és az arisztotelészi filozófiai örökséget etikája számára, amelynek eredményeként nála a hangsúly egy egyetemi diszciplínaként értelmezett, oktatásra és ismeretanyag átadásra irányuló „morálfilozófia" megalapozására és közvetítésére kerül. Ennek értelmében az ember a veleszületett erkölcsi érzékével és a teremtés rendjéhez való alkalmazkodással autonóm erkölcsi lény. Ellenben okfejtése mentén valóban fennáll a kísértés, hogy ilyen érelemben a természeti törvény második evangéliumnak minősüljön vagy ugyanolyan kijelentésforrás legyen, mint az Evangélium. Kétségtelen viszont, hogy Melanchthon értelmezése, majd ennek későbbi recepciója pozitív impulzusokat adott a jogpozitivizmus kialakulásához (lásd Rohls 1999, 260–263. o.; Honecker 1990, 119–125. o.; Frey 1989, 44–57. o.).

viszont megfosztja az embert attól a lehetőségtől, hogy csupán értelme segítségével megtalálja az Istenhez vezető utat. Az emberben szunnyad a humanitás – de a természetes erkölcsi törvény nem szűnt meg. Csupán az ember értelme és látása homályosult el úgy, hogy a törvény mögött nem látja meg a törvényadót. De az emberi együttélés számára nem értéktelen ez a törvény – ezért nem keresztyének is képesek világi dolgokban értelmesen cselekedni, hiszen „nem teljesen vakok [...] életvezetés dolgában".[21] A természeti törvény célja az, hogy az ember megfelelően képes legyen különbséget tenni jó és rossz között, s hogy megfossza az embert a tudatlanság ürügyétől vagy a mentegetőzés kísértésétől. Továbbá a természeti törvénynek még egy olyan haszna is van, hogy megőrizheti az istenteleneket (akik között adott esetben keresztyének is lehetnek) a gonosz cselekvésétől. Az ember természeténél fogva társadalmi lény, és „minden ember lelkében megvan a polgári tisztesség és a rend általános lenyomata", illetve „természetében el van ültetve a polgári rend valamiféle általános lenyomata". Kálvin tehát optimista afelől, hogy a jelenvaló élet dolgaiban – a gazdálkodás, a kézművesség, a filozófia vagy a szabad művészetek terén (szintén a világ, illetve a polgári kormányzás színterén) – „nem hunyt ki teljesen az emberi ész világossága".[22] Kálvin viszont ezzel nem elégszik meg. Szerinte ha az ember Istennel való kapcsolata megváltozik, szükségszerűen átalakul az élete is. Ezért a kálvini etika eszménye ez: „...nem vagyunk a magunkéi, hanem az Úréi" (nostri non sumus sed Domini).[23]

A természeti törvény értelmezése és jelentősége körüli vita a későbbi századokban is végigkíséri a protestáns etika fejlődését, a természetjogra való fenntartás nélküli hivatkozástól a radikális tagadásig. Ennek a hatástörténetnek a bemutatására itt nem vállalkozhatunk. Viszont érvénye napjainkban újabb alkalmazási területeken jelentkezik – mint pl. az egyetemes emberi jogok, az igazságosság, a munka, a tulajdon és a javak elosztásának területén –, amely kérdések reflektálása elől nem térhetünk ki. E reflexiók során a kritikus kérdés az, hogy miként viszonyul egymáshoz az ember erkölcsi autonómiája és az individuumok feletti, egyénektől független társadalmi-gazdasági rendek adottsága, az ember és a struktúrák, az önmagára reflektáló felelős egyén és az élet valósága. Ez utóbbi ismét csak nem vonatkoztatható el az e valóságot előidéző és mozgásban tartó emberi cselekvés törvényszerűségeitől.

[21] Kálvin 2014, 210. o.
[22] Uo. 203. o.
[23] Uo. 521. o.

4. A protestáns szociáletikai érvelés főbb irányvonalai

Protestáns szociáletikáról mint önálló diszciplínáról a teológiai tudományok összefüggésében csupán a II. világháborút követő korszakban beszélhetünk. Ennek ellenére az iparosodással és a társadalmi modernizációval felmerülő szociális kérdések a 19. századtól kezdődően a reformátori egyházak és teológia számára is úgy jelentkeztek, mint a gyakorlati keresztyénség megélésére és egyben teológiai válaszokra váró kérdések. Úgy tűnt, hogy e problémák értelmezésére és kezelésére a teremtési rendek összefüggésében értelmezett lutheri *két birodalom elmélet,* illetve a kettős kormányzás elve bizonyult alkalmasnak. A lelki és világi dolgok keresztyénség előtti, elsősorban a platonizmusra visszanyúló megkülönböztetése elsősorban írásmagyarázati elv volt,[24] annak érdekében, hogy a hit számára értelmezhetővé váljon a keresztyén egzisztencia és a világ valóságának kapcsolata. Az egyház lelki valóságának és illetékességének, valamint az állam, illetve a világi felsőbbség feladatának megkülönböztetése egyrészt azt az alapfeszültséget igyekezett feloldani, amely abból a tapasztalatból származott, hogy a hívő ember egyaránt polgára a politikai és a keresztyén közösségnek, másrészt az egyházi és világi hatalom birtokosainak középkortól kezdődő kompetenciaharcát és hatalmi villongását kívánta rendezni. Az egyház feladata az Evangélium prédikálása, az örök élet hirdetése, a lelki igazságosság (iustitita spiritualis) munkálása azok között, akik kegyesek és hívők kívánnak maradni. A világi felsőbbség feladata pedig az együttélés rendjének fenntartása, a gonoszság megfékezése, a vétkesek megbüntetése, egyszóval a világi igazságosság (iustitia civilis) biztosí-

[24] A két birodalom, illetve a két regiment megkülönböztetése Luthernél még Augustinus szemléletét tükrözi, aki a *De civitate Dei* című munkájában a jó és a rossz társadalmi szinten megnyilvánuló ellentétét kívánta a *civitas Dei* (Isten városa) és a *civitas diaboli* (az ördög városa) szembeállításával leírni. S bár a latin *civitas* fogalom a görög *polis* megfelelője, itt mégsem olyan városról van szó, amely adott földrajzi területen közigazgatási formát ölt. Még csak nem is lehet az egyiket, a *civitas Dei*t az egyházzal, a másikat, a *civitas diaboli*t az állammal azonosítani. Sokkal inkább az emberi együttélés olyan közösségeit jelzik a *civitas* típusai, amelyek abban különböznek, hogy az egyik Isten törvénye szerint igyekszik élni, a másik pedig megveti azt, vagy hamis bálványokat imád. Ilyenek pedig vannak mind az egyházban, mind az egyházon kívül. Luther számára sem dogma és nem hittétel a két birodalom megkülönböztetése, hanem olyan értelmezési forma, amely a keresztyén egzisztenciát kívánja leírni a világ valóságában, s egyúttal tisztázni szeretné, hogy mivel tartozik a hívő keresztyén ember Istennek s mint a birodalom polgára a felsőbbségnek. Ugyanakkor Luther nyomatékosan hangsúlyozza, hogy mindkét kormányzási forma (lelki regiment és világi regiment) Isten rendelésén alapszik, csupán feladatuk különbözik (lásd ROHLS 1999, 158–161. o.; HONECKER 1995, 14–20. o.).

tása. A reformátori korban e kompetenciák és feladatkörök megkülönböztetése viszont nem elválasztást jelentett. Megkülönböztetésüket a kompetenciák összekeveredése és a hatalomért folytatott küzdelemben való kisajátításuk tette szükségszerűvé egy olyan társadalmi közegben, amely keresztyénnek minősült (a *corpus christianum* értelmében), s amely nem ismerte az egyház és politika mai értelemben vett elválasztását. A szétválasztás már a további társadalmi fejlődés és értelmezési kísérletek eredménye. Mindkét rend Isten teremtő akaratára vezethető vissza, a világi hatalom birtokosa is Isten jóvoltából kormányoz. A kérdés sokkal inkább az, hogy e megkülönböztetett funkciók hogyan viszonyulnak egymáshoz és miként egészítik ki egymást. Nyilvánvaló haszna ennek a megkülönböztetésnek a politika racionális megalapozása és a politikai tisztségek klerikalizálódástól való mentesítése. Csupán a reformátori kor után és a territoriális államok kialakulásával, majd a saját törvényszerűségeit követő, a hitről egyre inkább leváló természettudományos gondolkodás térhódításával kerül sor a világi hatalom és struktúrák önállóságának deklarálására.[25]

E fejlődés értelmében a fennálló társadalmi berendezkedés, a monarchikus állam, az adott gazdasági rendszer Isten teremtő akaratának megfelelő rendeknek minősültek, amelyeket éppen adott formájukban fogadtak el, tartottak tiszteletben vagy éppen tűrtek meg. Ebben az értelmezésben a rendek funkciója az emberi együttélés kereteinek biztosítása, amelyek között a hívő ember végezheti munkáját és gyakorolhatja hivatását. Egyszóval e rendek az emberi együttélés javát szolgálják, de azok forradalmi úton történő megváltoztatása Isten elleni lázadásnak minősülne. Így az egyháznak nem lehetett tiszte a kialakult struktúrák és világi intézmények radikális megváltoztatása vagy létjogosultságuk megkérdőjelezése. E rendek működését sem közvetlen, sem pedig közvetett módon az egyház nem befolyásolhatta: azok a világi törvények és illetékesség körébe tartoztak. Ennek következtében aztán a politika, a gazdaság és a technikai fejlődés olyan saját törvényszerűségekre tett szert, amelyek egy idő után leváltak az e területeket is átfogó keresztyén erkölcsi normák és morál rendszeréről. Az egyház teológiai meggyőződése szerint – ezen elmélet értelmében – nem a struktúrák, hanem az ember lett a keresztyén cselekvés és a felelősség tárgya, amely számára a hit és a szeretet a kritérium. A szegények, elesettek, elnyomottak és kisemmizettek e perspektívából csak mint egyének jöhettek számításba, akik rá voltak utalva az egyház karitatív és diakóniai szolgálatára. A nyomort kiváltó körülmények és igazságtalan gazdasági-társadalmi összefüggések megváltoztatása nem jöhetett szóba. Kétségtelen, hogy

[25] Lásd HONECKER 1995, 14–26. o.

az egyházak diakóniai-karitatív tevékenysége, az ispotályok, szegényházak, majd diakóniai intézmények alapítása és működése – mintegy a reformáció századától kezdődően – nem tagadható eredményeket mutatott és mutat mind a mai napig a segítségnyújtás kultúrájának megteremtése és megélése terén. De ezeknek az erőfeszítéseknek a fókuszában továbbra is „csak" a segítségre szoruló egyén állt, s az egyházak szociális érzékenysége és elkötelezettsége a két birodalom, a kétféle kormányzás, a lelki és világi szféra megkülönböztetése, majd elválasztása révén nem jutott el a társadalmi viszonyok kritikájáig vagy azok megváltoztatására irányuló strukturális reformok kezdeményezéséig.

A felsőbbségértelmezés normatív teológiai alapokról való leválásával és a társadalmi rendek öntörvényű struktúrák körébe való utalásával a két birodalom elmélet elégtelennek bizonyult a 20. század politikai és társadalmi problémáinak értelmezéséhez. Sőt úgy tűnt, hogy a fent ismertetett fejlődés vezetett részben vagy nagymértékben a társadalmi megrendülések kialakulásához.[26] Az elmélet kritikusai – elsősorban a *Barmeni teológiai nyilatkozat* felől, valamint Karl Barth és az újreformátori teológia képviselői – szerint a protestáns keresztyénség éppen a két birodalom önállóságára és megkülönböztetésére való hivatkozással nemcsak tehetetlenül szemlélte a diktatúrák kialakulását és a nacionalizmus térhódítását, hanem gyakran teológiai legitimálással is szolgált az ideológiák térhódításához vagy az önkényuralmi rendszerek kiépüléséhez. A német egyházi harc összefüggésében és annak hatásaként, de éppen a két birodalom elmélettel szemben került megfogalmazásra a 20. századi szociáletikai érvelés másik markáns formulája: a *Krisztus királyi uralmáról* szóló tanítás. E szerint Krisztus a világ ura, az ő hatalma átfogja az élet valamennyi területét, és Krisztus univerzális uralma szemben áll minden totális állam hatalmi igényével. Barth szerint az állam, a jog, a gazdaság krisztológiai megalapozással bír,[27] a keresztyén közösségtől pedig politikai cselekvést vár, nevezetesen azt, hogy az újszövetségi keresztyén gyülekezet élete legyen a minta és a kritérium – az

[26] Tagadhatatlan, hogy a két birodalom, illetve Isten kétféle kormányzásának elvéből nemcsak a politikai hatalommal szembeni távolságtartás hiánya, hanem adott esetekben és helyzetekben kritikus állásfoglalás is következett, amint azt a norvég egyházi harc feszültségében Berggrav püspök érvelése és helytállása is példázza. Luther teológiájának organikus egységét vallva a püspök annak a felismerésének adott hangot, hogy „a választóvonal nem az egyház és a világ között húzódik, hanem azok között, akik az igazság elvéhez való rendíthetetlen ragaszkodást szent kötelességnek tekintik, és akik nem tekintik annak" (idézi Reuss 2007, 88–89. o.). Vezetésével a norvég evangélikus püspökök annak a meggyőződésüknek adtak hangot a nemzetiszocialista megszállás időszakában, hogy „az egyháznak nem dolga, hogy az állam rendjét megszabja, de feladatuknak tartják, hogy szóljanak, ha az állam nem tölti be hivatását, tudniillik nem a jogot, igazságot és a jóságot valósítja meg" (uo.).

[27] Barth 1938.

analogia fidei módszere alapján – a polgári közösség politikai cselekvése számára.[28] Az *ordo*-teológiai értelmezéssel szemben ez az érvelés nem az Apostoli hitvallás első, hanem annak második artikulusa felől kívánja szemlélni a társadalmi viszonyokat: vagyis az olyan világi rendek, mint a politika vagy a gazdaság, nem a teremtés felől nyerik el értelmüket vagy kérdőjelezhetők meg, hanem Istennek a Krisztusban eljött és a világ realitásai között megmutatkozó országa felől.

Krisztus uralmának már elkezdődött és egyre inkább kiteljesedő reménysége alatt a világ társadalmi struktúrái ideiglenesnek minősülnek és relativizálódnak. Ez azzal a következménnyel jár, hogy ebből a szempontból már nem eleve adott és változhatatlan adottságnak kell őket tekinteni, hanem rá lehet kérdezni kialakulásuk történetére, jobbíthatóságuk és korrekciójuk kritériumaira. De ezzel együtt már nevén lehet nevezni e struktúrák öntörvényűvé válását, abszolutizálódásra való törekvésüket, illetve sor kerülhet „metafizikai megdicsőülésük és ön-bálványozásuk" leleplezésére.[29] Krisztus királyi hatalma, amely felől a hívő ember egyre bizonyosabb lehet, minden politikai és gazdasági hatalomnál erősebbnek bizonyul, s a struktúrákat a maguk átmeneti jellegében az embert szolgáló eszközöknek, illetve az életet segítő kereteknek minősíti.

Ez utóbbi érvelési modell pozitív visszhangra talált a háború utáni, elsősorban nyugat-európai protestáns egyházakban és társadalmakban,[30] miközben sikeresen párosult a kapitalizmus és a polgári erkölcsiség kritikájával, egyfajta *kritikai distanciával.*[31] Viszont továbbra is bizonytalanságot hagyott a tekintetben, hogy a társadalmi élet alakításához szükséges kritériumait konkrét helyzetekben hogyan vezeti le a Szentírásból. Fennállt a veszély, hogy a keresztyén közösség, illetve egyház bibliai idézetek tetszőleges kiragadásával és egyszerű, de önkényes levezetésekkel kíván mércét állítani a politikai közösség számára, vagy a hívők által megvalósított rendet azonosítja Krisztus uralmával. Továbbá a Krisztus egyetemes uralmára való hivatkozással ez az irányzat is kitermelte és kitermelheti

[28] Barth 1946.

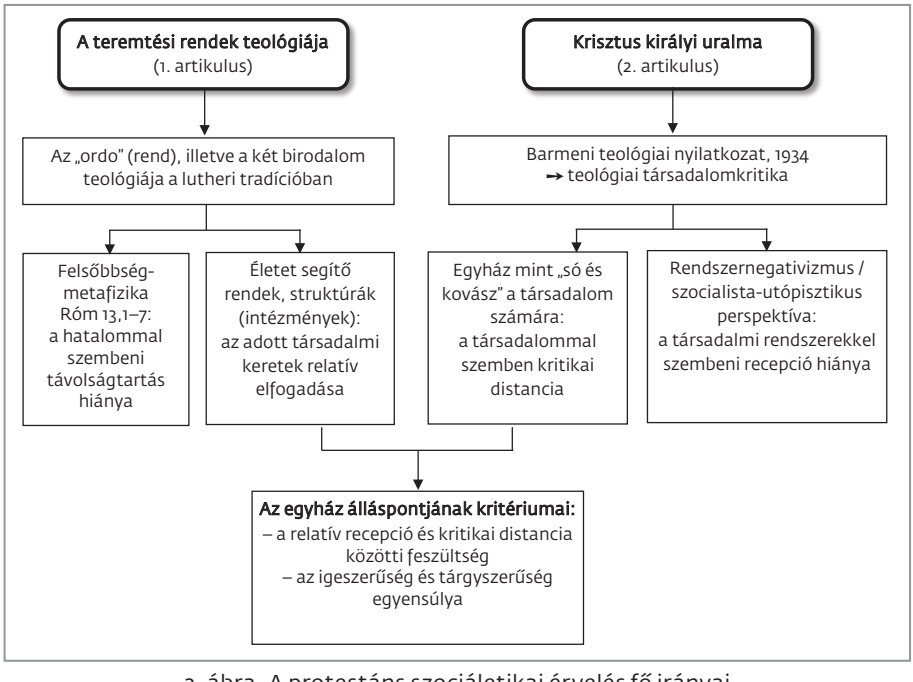
[29] Dahm 1996, 93. o.

[30] Ezzel párhuzamosan Közép-Kelet-Európában a szocialista-kommunista diktatúrák megerősödésével újból az adott politikai rendszer kritikátlan elfogadásának igénye alakult ki, nyilván ideológiai és pártpolitikai hatásra. Az egyházak részéről, főleg református oldalon, ehhez teológiai alapot már nem az *ordo*-teológia tézisei, hanem Istennek az adott társadalmi rendszerben megmutatkozó, általános, kívülről befelé is munkálkodó kegyelmének vélt felismerése szolgáltatta.

[31] Arthur Rich a „kritikai distancia" és a „relatív elfogadás" elvét a társadalmi igazságosság és az emberhez méltó gazdaság megvalósíthatóságának alapvető kritériumai között tartja számon, további szempontokkal együtt, úgymint a teremtményi mivolt, embertársi mivolt, relacionalitás elve, participáció stb. (lásd Rich 1984, 172–200. o.).

szélsőséges álláspontját, amely mindenféle rendszer és struktúra teljes elutasítását, az elfogadásra, valamint a megismerésre és a megértésre való hajlandóság teljes hiányát eredményezheti. Ennek következménye pedig az lesz, hogy csupán valamely szociális utópia helyettesíti majd az értelmet és az emberléptékűséget az érintett tártársadalmi rendszerekben. E torzulások miatt a módszer napjainkban már nem képezi az etikai reflexiók kizárólagos alapját.

E két modell alkalmazása, kombinációi, illetve hatástörténete[32] – nyilván kiegészülve további teológiai vagy filozófiai hangsúlyokkal (pl. a frankfurti iskola kritikai elméletével) – azt mutatja, hogy a kettős kormányzás elve inkább a fennálló társadalmi viszonyokat megőrizni kívánó politikai opciókhoz vezetett, a Krisztus királyi uralma modell a szociálkritikai álláspontok igénylését, a társadalmi viszonyok megreformálása iránti elköteleződést erősítette. A kettő egymáshoz való viszonyának tisztázása és komplementer alkalmazása viszont – a szélsőséges megnyilvánulásoktól és magatartásformáktól eltekintve – alkalmas lehet arra, hogy konkrét szituációkban segítse az erkölcsi ítéletalkotás folyamatát.



2. ábra. A protestáns szociáletikai érvelés fő irányai

[32] A kérdéshez lásd még a Lutheránus Világszövetség Teológiai Bizottságának munkatételeit (LVSZ Teológiai Bizottsága 1967, 530–541. o.).

5. Protestáns etika az egyház, a modern társadalom és a tudományok kontextusában

Hosszú időn keresztül az etika a helyes cselekvés és a boldog, elégedett élet feltételeinek megtalálására irányuló általános gyakorlati filozófiát, iletve teológiát jelentette. Arra a kérdésre kereste a választ, hogy milyen erények elsajátítására és begyakorlására, milyen kötelességek felismerésére, elvek és igazságok belátására, illetve normák tudatosítására van szükség ahhoz, hogy az ember a boldog életet megvalósítsa – lehetőleg a közösség boldogulását és jólétét szem előtt tartva. Ehhez a történelem, az irodalom és a művészetek, illetve a vallások világa szolgált példákkal. Napjainkban viszont történeti példák, minták és levezetések nem bizonyulnak elégségesnek: a modern társadalomban olyan problémákkal találkozik az ember és a közösség, amelyek megoldásokra várnak. A társadalmi élet területei, úgymint a gazdaság, a politika, a tudomány, a technika, a kultúra, a vallás olyan önálló, saját törvényszerűségeiket követő belső dinamikával rendelkező rendszerekké váltak,[33] amelyek fejlődésével és megnyilvánulásaival az erkölcsi ítéletalkotás alig tud lépést tartani. Az életformák pluralizálódása, a szegénység és a nyomor, a környezeti problémák és a technika lehetőségei, új tudományos eredmények és azok alkalmazhatósága mind olyan területeket jelent, amelyek felől az embert kihívások, irritációk és veszélyek érik, s amelyekkel szemben az ember megoldásokat keresni kényszerül: hogyan éljen az új eszközökkel és lehetőségekkel, miként biztosítsa a maga szabadságát a cselekvését behatároló törvényszerűségekkel szemben, és közben hogyan hozzon meg felelősségteljes döntéseket? A protestáns etika tehát a modern társadalom speciális problémáira irányuló, *megoldásorientált etika*.

Ha számba vesszük a lehetséges konfliktusterületeket és problémákat, a következő összefüggésekben merül fel az etikai reflexiók igénye:

1. *Érdekek ütközése* mentén jelentkeznek megoldásra váró etikai kérdések, amikor ugyanarra a tényállásra vagy ügyre a gazdaság vagy a társadalom különböző szereplői jelentik be morális igényüket (egy autópálya-építés esetében más etikai célt képvisel a beruházó, a befektetésre váró vállalkozó – pl. munkahelyteremtés, gazdasági fejlődés stb. – és megint mást a környezetvédelem mellett elkötelezett egyén vagy mozgalom).

[33] E megállapítás kapcsán a funkcionálisan differenciált, modern társadalom valóságát s annak rendszerszemléletű szociológiai, szociálfilozófiai és szociáletikai értelmezését tartjuk szem előtt. Lásd ehhez Niklas Luhmann, Eilert Herms stb. munkásságát.

2. *Erkölcsi értékek* közötti ellentétekkel ott kell számolni, ahol szembekerül egymással az egyéni önmegvalósításra való igény és a közösség érdeke, vagy ahol kulturális, vallási vagy más szocializációs tényezők egymástól eltérő morális értékrendet, illetve motivációkat eredményeznek a helyesnek vélt cselekvés, illetve a hasznosnak vélt cél elérése érdekében.

3. A technikai és tudományos fejlődésnek köszönhető *új alkalmazási területek és módszerek* nemcsak érvényesnek vélt erkölcsi normákat kérdőjeleznek meg, hanem korábban nem ismert kérdéseket vetnek fel. (Például míg korábban az orvoslás egyértelműen a gyógyításra és az életminőség jobbítására irányult, ma az élet kezdetén és végén jelentkező „beavatkozások" lehetősége bizonytalansággal, félelmekkel tölti el az érintetteket: mikor kezdődik valójában az élet, és meddig tart? Mit jelent a méltó élethez és a méltó halálhoz való jog kérdése?)

4. *Lelkiismereti* és *világnézeti* konfliktusok jelentkeznek új cselekvési szituációkban (pl. az egyéni autonómia és a meg nem született élet jogának egymáshoz való viszonya terhességmegszakítás esetén, vagy katonai szolgálat és jelenlét háborús övezetekben, illetve a menekültkérdés kezelésében tanúsítandó adekvát egyéni és közösségi döntések egyensúlyának megtalálása).

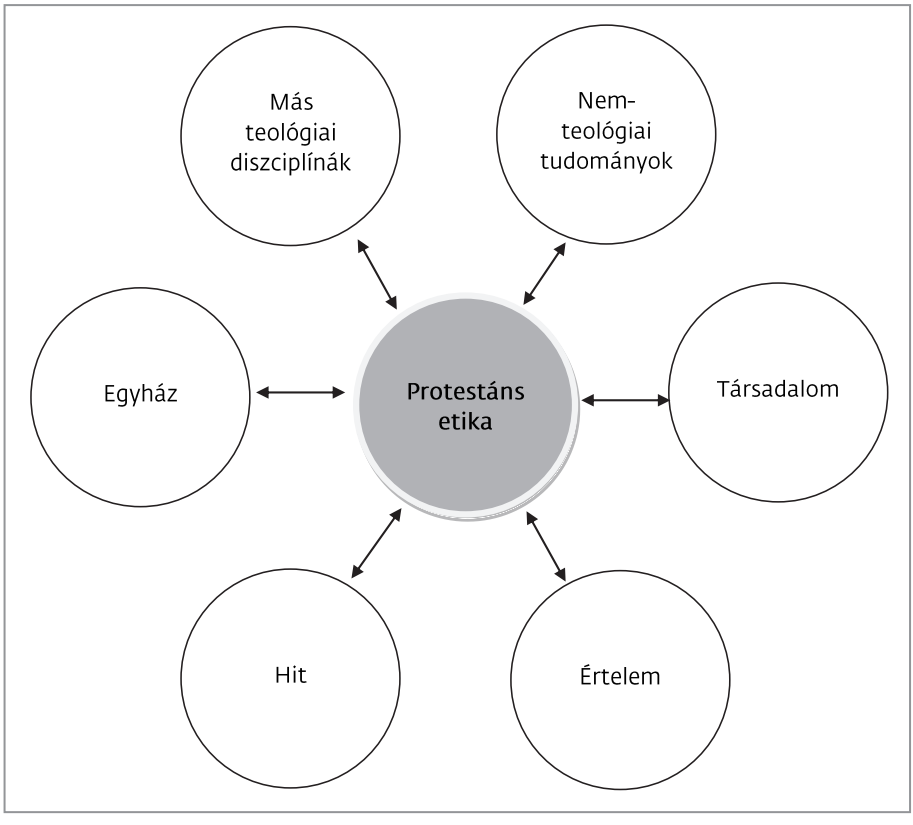
5. *Intézményekkel* szemben támasztott etikai követelmények. Míg korábban a társadalmi intézmények magától értetődő, Isten akaratából levezetett adottságoknak minősültek, hagyománnyal és autoritással rendelkeztek, napjainkban a tekintélyelvű intézmények megkérőjeleződnek, s egyre inkább növekszik az igény az intézményetikai követelmények iránt (pl. milyen belső struktúrára, intézményi kultúrára, humánerőforrás-gazdálkodásra van szükség ahhoz, hogy az államapparátus, a szociális rendszer, az oktatás- és egészségügy, a nemzeti vagy nemzetközi biztonságpolitikai szervek, s ezek között az egyházi intézmények megbízhatónak, hatékonynak, rentábilisnek bizonyuljanak, ugyanakkor szolgáló funkciójukat ne lehetetlenítsék el hatalmi-bürokratikus torzulások).

A modern technika fejlődésére és a gazdasági érdekek által meghatározott társadalomra jellemző, hogy a hagyományos értékrend és az ezeket közvetítő intézmények hatékonysága kérdésessé válik az érdekkonfliktusok összefüggésében. A korábban jól bevált erkölcsi válaszok és egyszerű megoldások elégtelennek bizonyulnak, a döntés előtt álló egyén vagy közösség új normák és megoldások után tájékozódik. A döntés pedig gyakran e tájékozódás kríziséről árulkodik. Az erkölcsök és az értékek sokat emlegetett krízise nem alaptalan – de nem azért, mert követendő normák és értékek tekintetében ne volna kínálat, hanem egyrészt azért, mert a régi minták már nem jelentenek adekvát válaszokat a mai problémákra,

másfelől a fejlődéssel és a kiszélesedett cselekvési lehetőségekkel párhuzamosan az erkölcsi megoldások iránti kereslet is állandóan növekszik. A morális konfliktus a modern társadalom fejlődésének elkerülhetetlen velejárója – a modernitás ára az állandósult morális krízis.

Továbbá a modern társadalmat az értékek pluralizmusa jellemzi. Kulturális, vallási, szocializációs tényezők és hatások nemcsak az életvitel tekintetében mutatnak sokszínűséget, de a morális problémák megoldására kínálkozó vagy választott értékek, normák, minták sokféleségét is eredményezik. Ezek a minták és értékek gyakran ellentétben állnak egymással – de hajlandók vagyunk megfeledkezni arról, hogy megoldások és válaszok tekintetében sokszor egyezés, illetve egyetértés tapasztalható. Az olyan értékek mentén, mint szabadság, igazságosság, szolidaritás, biztonság, nemegyszer konszenzus van, főleg, amikor ezek az értékek veszélybe kerülnek, az élethez és biztonsághoz való jog politikai vagy gazdasági érdekek mentén relativizálódik, illetve emberek az áldozat szerepébe kerülnek. Ilyenkor látható: a különbség és a sokféleség nem feltétlenül az erkölcsi értékekben rejlik, hanem azok megalapozásában vagy érvényesülésük speciális helyzetében. (Lehet, hogy különbség van például a tekintetben, hogy valaki az emberi méltóság gondolatát az istenképűségre vezeti vissza, másvalaki az autonómia gondolatára alapozza, de megegyeznek abban, hogy például a magzatot jogvédelem illeti meg, vagy hogy a büntetés-végrehajtás során az elítéltet is megilleti a méltó bánásmód, vagy hogy a fogyatékkal élő vagy a haldokló élete a leépülés fázisában sem értéktelen élet.) De az is előfordulhat, hogy azonos erkölcsi értékrendre vagy alapokra hivatkozva vitapartnerek vagy tudományágak képviselői eltérő gyakorlati következtetésekre jutnak (például a Bibliára vagy keresztyén erkölcsi alapokra hivatkozva az egyik fél nem tartja összeegyeztethetőnek az istenképűség gondolatával az embrióval való kísérletezést; a másik fél éppen a felebaráti szeretetre hivatkozva több szabadságot követel a kutatásnak, az embertárs életminőségének vagy egészségének jövőbeli javulása érdekében). Ezért a protestáns etika nem térhet ki a párbeszéd elől, s nem tekinthet el kontextuális meghatározottságától (amint az alábbi ábra is szemlélteti).

Nem csupán a kritikátlan elfogadás vagy az értelmetlen negáció szélsőséges álláspontjainak elkerülése végett, de az adekvát erkölcsi értékítélet megtalálása érdekében is – a kritikus távolságtartás és relatív elfogadás komplementer alkalmazásával – tudatosítani kell: a keresztyén társadalometika nem izoláltan kénytelen kifejteni álláspontját, hanem az egyház és a társadalom kapcsolatának horizontján, teológiai és nem teológiai tudományok felismeréseinek (állandóan változó vagy bővülő) eredményeivel való párbeszédében, az önmagára reflektáló hívő értelem és a racionális mérlegelés összefüggéseiben.



3. ábra. A protestáns etika kontextuális meghatározottsága

6. Az erkölcsi meggyőződés kialakításának lépései

Az erkölcsi véleményformálás teoretikusainak meglátása szerint tisztázandó a kérdés, hogy ebben a véleményformálásban hol és miként érvényesül a sajátosan keresztyén tartalom: a normák meghatározásának szintjén, a motiváció területén vagy a valóságértelmezés összefüggésében?[34] A reformátori etika szemszögéből azt kell mondanunk, hogy mindhárom területen: az igehirdetés és tanácsadás terén bibliai erkölcsi normáktól eltekinteni nem lehet, hiszen az a keresztyén tanítást és bizonyságtételt üresítené ki. A hálás életvitelre való indíttatás és motiválás terén a keresztyén tanításnak szintén elengedhetetlen része van.

[34] Lásd Härle 1999, 1634. o.

Valóságértelmezés tekintetében pedig nem titkolható, hogy a keresztyén teológiának és hitismereteknek köze van a valóság és a világ értelmezéséhez. A keresztyén gyülekezet ugyanis „igazságkereső közösség”.[35] Az etika és a további teológiai diszciplínák (pl. dogmatika, lelkigondozás) interakciójának jelentősége, valamint a filozófia és más tudományok eredményeivel való párbeszéd szükségessége az etikai reflexiók, illetve az erkölcsi véleményformálás kialakításának lépései során mutatkozik meg. E véleményalkotás folyamatában a leglényegesebb momentumok modellezésére számos koncepciót fogalmaztak meg a protestáns etikai szakirodalomban.[36] Az alábbiakban egy áttekinthetőbb, bibliai-reformátori alapelveket és egyházi meghatározottságot szem előtt tartó, más etikai hagyományokkal és tudományos eredményekkel folytatott párbeszéd számára kompatibilis, ugyanakkor megoldásorientált módszert mutatunk be, előrebocsátva, hogy az egyes momentumok csak metodikailag különülnek el egymástól. Az erkölcsi véleményformálás ugyanis olyan állandó *dinamikus* és *interaktív folyamat,* amelyben az egyes elemek egymást feltételezik, erősítik vagy kiegészítik, az etikai reflexió helyzetét és tárgyát új megvilágításba helyezik, eredményeit pedig a realitáshoz kapcsolják. Elképzelhető, hogy az egyes lépések a gyakorlatban való kipróbálás során nem ebben a sorrendben követik majd egymást, vagy éppen áthatják egymást (a határ elmosódik közöttük), illetve egy-egy momentumra többször is vissza kell térni egy etikai álláspont kialakítása során. Azt a hamis illúziót sem lehet táplálni, hogy ezzel a módszerrel az abszolút helyes erkölcsi döntést, illetve álláspontot dolgozzuk ki – mégis, a helyes erkölcsi döntés lehetőségeinek és határainak józan tudatosítása mellett nem kerülhetjük meg ama kötelezettségünket, hogy e határok között keressük az igazságosabb, Isten akaratának megfelelőbb, ember és világ számára életszerűbb és élhetőbb erkölcsi kritériumok valóságát.

6.1. A helyzet elemzése

Az etikai reflexiók kezdetén elsősorban deskriptív jellegű feladat áll: annak a helyzetnek, illetve kontextusnak a *tudatosítása* és leírása, amelyben az erkölcsi probléma és konfliktus előállt. Meg kell állapítani, hogy

[35] Welker 2012, 288. o.

[36] Lásd ehhez különösen Heinz Eduard Tödt, Dietz Lange, Christofer Frey, Hans-Richard Reuter stb. módszertani ajánlásait az erkölcsi vélemény kialakítására nézve (Tödt 1988, 21–48. o.; Lange 1992, 508–522. o.; Frey–Dabrock–Knauf 1997, 197–199. o.; Huppenbauer–Bernardi 2003, 83–85. o.; Reuter 2015, 112–116. o.). Az előbbiekhez hasonló, példákkal is modellezett, gyakorlatban hasznosítható és magyarul is olvasható sémát közöl Scott B. Rae *Erkölcsi döntések* című könyvében (lásd Rae 2015, 112–128. o.).

a felmerült kérdés mennyiben erkölcsi jellegű, *szereplői* milyen *érdekek* és *elvárások* által érintettek, és mi az a szélesebb összefüggés, amelynek a megoldásra váró etikai probléma a részét képezi. Ezt az összefüggést már az erkölcsi értékítélet kialakításának kezdetén tudatosítani kell, ugyanis a modern civilizációra, illetve a funkcionálisan differenciált társadalomra jellemző, hogy a problémákat általában szektorálisan kezeljük, csak technikai vagy pragmatikus megoldások szintjére utaljuk, s adott esetben nem is tudatosítjuk e problémák erkölcsi jellegét. Ezért helyénvaló, ha kiemeljük azokat szektorális meghatározottságukból, és igyekszünk lehetőleg az élet teljes összefüggésében szemlélni, hiszen látens, de valós összefüggés van az adott probléma egyes aspektusai között. H. E. Tödt szerint az *etikai kérdések észlelése* a teljesség észlelésének egy formája.[37]

A továbblépést a helyzet, illetve a *kontextus elemzése* segíti. Ezen a szinten kell lehetőleg minél átfogóbb módon a releváns és *empirikus* adatokat számbavenni, a társadalom-, humán- és természettudományok *eredményeire* figyelni, a *jogi* keretfeltételeket megvizsgálni (pl. orvos- és bioetikai kérdésekre adott válaszok terén). Nyilvánvaló, hogy míg az erkölcsi probléma észlelésénél a szélesebb összefüggés tudatosítása elengedhetetlen, addig az elemzés kapcsán a *tárgyszerűség* a követelmény: az adott szakterület jogi szabályozóit, a kérdés jellegéből fakadó és tárgyának megfelelő kritériumokat kell szem előtt tartani (pl. milyen jogi szabályozás érvényes egy adott országban a bioetikai kutatásokra, a reprodukciós medicina lehetőségeinek igénybevételére, az eutanázia legalizálására stb.). Arra is figyelni kell, hogy az adott kérdés vagy a megoldásra váró erkölcsi konfliktus szereplői milyen előfeltevésekkel, vallási és kulturális hagyományokkal, szocializációs és szociális meghatározottsággal, egyéni és kollektív tapasztalatokkal rendelkeznek, s ezek milyen mértékben befolyásolják érdekeiket, elvárásaikat, félelmeiket. Itt lesz nyilvánvaló, hogy minden etikai kérdés már egy *megélt ethosz* összefüggésében jelentkezik: ez a megélt ethosz és morális meghatározottság indokolja az első intuitív jellegű erkölcsi reakciót, magatartást, megoldásra irányuló elvárást, még a tudatos elemzés és erkölcsi ítéletalkotás folyamatát megelőzően (például egy fuldokló kimentésére irányuló indulat nem módszertani lépések által kiérlelt morális álláspont eredményeként születik meg; viszont egy társadalom vallási-kulturális hagyományai teszik érthetővé azt a kollektív elutasítást vagy félelmet, amellyel például az emberi sejtekkel való kísérletezésre vagy az aktív eutanázia legalizálásának lehetőségére reagál az egyén és a közösség). További szubjektív szempontok

[37] Vö. Tödt 1988, 30. o.

figyelembevétele – nevezetesen, hogy milyen korábbi tapasztalatokkal és előítéletekkel, morális elképzelésekkel, testi és lelki erőtartalékkal, milyen ismeretekkel, empatikus, intellektuális és gyakorlati készségekkel rendelkezik az érintett személy – szintén elengedhetetlen.[38] Ugyanakkor bármennyire igyekezzen is tárgyilagos maradni az erkölcsi kérdés megoldásában érintett egyén, és bármennyire igyekezzen is objektív képet kialakítani az adott problémáról a kontextus elemzése kapcsán, ez az objektivitás viszonylagos. De nem is lehet más, hiszen ha az erkölcsi döntésre készülő személy ignorálja az éppen érvényes közvélekedést, ha nem veszi figyelembe az adott jogi keretfeltételeket, valamint azokat az intézményeket és társadalmi szervezeteket (köztük az egyházakat), amelyek értékeket és morális elképzeléseket közvetítenek, akkor fennáll a veszély, hogy a társadalmi realitásoktól elszakadó erkölcsi véleményt alakít ki magának. Ez pedig nem lehet cél. A tárgyszerűségre való törekvés, az objektivitás viszonylagosságának elismerése, valamint a kritikai vizsgálódás igénye szükségszerűen és komplementer módon kell hogy viszonyuljon egymáshoz. A helyzetelemzés által tehát az erkölcsi probléma – kezdeti észlelése után immár bizonyos ismeretek és eredmények birtokában – újradefiniálást igényel, s egyben tudatosítani hivatott az ember elkerülhetetlen viszonyulását önmagához, a másik emberhez és az embert meghatározó valósághoz. A protestáns etika számára ezen a szinten már a bibliai-reformátori hitigazságok, a hitvallási alapok, a dogmatikai és teológia antropológiai ismeretek határozhatják meg a valóságértelmezés jellegét, s ezzel az erkölcsi döntés-előkészítés irányát.[39]

6.2. A lehetséges cselekvési opciók mérlegelése

Az erkölcsi döntést meghozni kívánó érintett személy vagy a döntést segíteni kívánó egyén maga is részese a kontextusnak, valós társadalmi-kulturális és szocializációs adottságokkal, egzisztenciális meghatározottsággal. Ezért tévedés lenne azt gondolni, hogy egy adott szituáció és annak elemzése önmagától kitermeli a kérdés megoldásához szükséges normákat és kritériumokat. Ezért minden helyzetelemzés egyben *szelektív* is: a döntést meghozó, illetve álláspontját kialakító egyén valóságlátása, érdeke és szándéka nagymértékben befolyásolja a lehetséges cselekvési opciók mérlegelését, majd választását. Vagyis nem lehetséges az egyértelműen jó és az egyértelműen rossz közötti választás, hanem az ember kénytelen egy adott helyzethez viszonyulni,

[38] Lásd Lange 1992, 520. o.; Hunold–Laubach–Greis 2000, 268–269. o.
[39] Vö. Frey–Dabrock–Knauf 1997, 199. o.

az előrelátás határait tudatosítani, s azzal számolni, hogy a relatív jobb megoldás melletti döntés nem kockázatmentes, illetve hogy egy másik elképzelhető döntés is lehet adott esetben legitim.

A cselekvési alternatívák mérlegelése egyrészt számba veszi a rendelkezésre álló *eszközöket,* megvizsgálja azok *technikai* vagy éppen *etikai* alkalmazhatóságát, másrészt számol a várható, rövid vagy hosszú távú, behatárolt vagy nagy kiterjedésű *következményekkel.* Tekintetbe kell venni a döntés és következményei által közvetlenül vagy éppen közvetett módon érintett személyek önazonosságát és méltóságát, testi-lelki-fizikai integritását vagy éppen az élő környezet integritását (pl. ökológiai következményekkel járó gazdasági, technikai döntések kapcsán). A lehetséges cselekvési alternatíva kiválasztása tehát nem mentesül ama követelmény alól, hogy a döntés tárgyára irányuló cselekvés összhangban legyen a cselekvő egyén vagy közösség erkölcsi és hitbeli meggyőződésével, vallásos vagy világnézeti beállítottságával. Az a kérdés sem kerülhető meg, hogy lehet-e legitim egy megvalósítandó cél, ha a hozzá vezető utak és cselekvési lehetőségek etikailag kérdésesek. Szentesíti-e a cél az eszközt? Milyen lelki-erkölcsi irányultságból, érzületből milyen felelősség következik?[40]

Adott esetben a döntésre készülő egyén vagy kollektíva történelmileg áthagyományozott vagy társadalmilag közvetített mérlegelési szempontok szerint veszi számba a lehetséges cselekvés indítékait, szempontjait, hatásait és várható következményeit. Az érvelés az egyik vagy másik opció mellett is különböző lehet. (a) A *tárgyszerűségre* szorítkozó érvelés például technikai és pszichoszociális szempontok szerint mérlegel, s arra kérdez rá, hogy milyen következmények, kockázatok vagy veszélyek várhatók az adott cselekvés által az egyénre vagy a közösségre nézve. (b) A *társadalompolitikai* érvelés a szociális kontextus felől indul ki, és gazdasági, politikai, valamint társadalmi előfeltételek és következmények mentén elemzi a morális döntés nyomán várható cselekvés hatása-

[40] Max Weber 1919-ben kelt, *Politika mint hivatás* című írásában az érzületi etika és a felelősségetika szembeállításával az utóbbi, a felelősség mellett teszi le a voksot. Az érzület eszményi tisztán tartásával szemben a felelősséget hangsúlyozza. Szerinte a világ nem annyira racionális, hogy jó eszközök megválasztásával csak jó célt lehessen megvalósítani; míg az érzületi etikus erkölcsi döntésének helyességét morális elveknek és princípiumoknak való megfelelésben látja, a felelősségetikusnak adott esetben azt is mérlegelnie kell, hogy a választott cél elérése érdekében a kevésbé jó is számításba jöhet, az így kiváltott, akár nemkívánatos következményekért és hatásokért viszont vállalni kell a felelősséget a történelem és a végső fórum előtt. Eszközeinek megválasztásában nyilván a felelősen dönteni kívánó cselekvő egyén is határok között mozog, főleg ahol a döntés önazonosságát, hit- és világértelmezését érinti. Itt derül ki, hogy az érzület és a felelősség nem abszolút ellentétek, adott esetben azt a kérdést kell feltenni, hogy milyen érzületből, vallási-erkölcsi-világnézeti meggyőződéből milyen felelősség következik. (Vö. Weber 2001, 551–559. o.; Tödt 1988, 34–35. o.)

it. (c) A *kategorikus* érv inkább kritikailag vizsgálja az erkölcsi cselekvés „szellemiségét", és elvi-normatív alapok felől teszi fel a kérdést: mi az, ami egyáltalán megengedhető, erkölcsileg elfogadható?[41]

H. E. Tödt figyelmeztet arra, hogy a cselekvési alternatívák mérlegelésében, illetve az etikai kérdésekhez való viszonyulásban a modern kori embert inkább a cselekvés aktivizmusa mozgatja. Az erkölcsi döntések meghozatalában viszont – mint az előzőeken túl lehetséges negyedik (d) szempont – a *szenvedés* testi-lelki megtapasztalása és elviselése nem hagyható figyelmen kívül. A szenvedés fájdalmas, szorító, frusztráló, félelemmel eltöltő tudata mellett tudatosítanunk kell, hogy az emberi élet a maga személyes és társadalmi meghatározottságában, természeti-környezeti beágyazottságában és kiszolgáltatottságában, teremtményi végességében, az idő és örökkévalóság feszültségében nem mentes a szenvedés realitásaitól.[42] Viszont ha az ember a másik ember szenvedésére nem úgy tekint, mint sajátjára, emberségében vall kárt. A szenvedés valóságának negligálása és az az igyekezet, hogy a szenvedéssel szemben az ember védje magát, torzított valóságértelmezést eredményez. Ezért a szenvedéshez való viszonyulás, annak lehetőség szerinti enyhítése, a szenvedés elszenvedésének szükségessége, illetve az elszenvedés segítése nem nélkülözhető az erkölcsi döntések és cselekvési opciók (vagy akár a cselekvésről való lemondás) mérlegelésének folyamatában.

6.3. Morális elvek és etikai normák számbavétele

Az erkölcsi értékítélet adott kontextusban és adott helyzetre nézve, tartalmát és jellegét tekintve különbözik más, például művészi, jogi, politikai vagy tudományos-empirikus állásponttól. Még akkor is különböznie kell, ha kialakításában és tárgyszerűsége érdekében ez utóbbi ismeretek bevonása elengedhetetlen.[43] A különbség leginkább akkor lesz szembetűnő, amikor erkölcsi döntések helyett megelégszünk például jogi vagy gazdasági szempontoknak való megfeleléssel s erre vezető intézkedések foganatosításával. (Például egy intézmény vezetése gyakran megnyugtatónak találja, ha biztosítja működésének jogkövető és gazdaságilag rentábilis feltételeit. Ez ahhoz a téves látszathoz vezet, hogy minden a legnagyobb rendben van – viszont megkíméli magát küldetése megvalósulásának időnkénti felülvizsgálatától, koncepcionális kérdések tisztázásától, esetleg rendszeren belüli kommu-

[41] Vö. Hunold–Laubach–Greis 2000, 270. o.
[42] Tödt 1988, 35–36. o.
[43] Vö. Reuter 2015, 113. o.

nikációs zavarok következményeinek feltárásától.) Ilyenkor a lehető legáltalánosabb vagy pártatlan megoldások részesülnek előnyben, azzal az illuzórikus elvárással, hogy egy ilyen döntéssel a legegyszerűbb azonosulni és a potenciális konfliktusokat kivédeni. Egy ilyen álláspontnak csupán az etikai tartalma lesz jellegtelen, tartalmatlan és semmire nem kötelező.

Ez utóbbi tendencia azért is ellentmondásos, mivel az ember – mint fentebb említettük – társadalmi-kulturális meghatározottsága, neveltetése és hitbeli-világnézeti meggyőződése révén már kialakult morális konszenzus összefüggésében tájékozódik, akaratlanul is igénybe veszi ennek értelmezési sémáit, mintáit. A szociális magatartásformák rendszerint – még ha a legszélesebb értelemben is – *normákat* követnek. E normák kapcsán az együttélés olyan szabályai jutnak kifejezésre, amelyek az egyén és a közösség mindennapjaiban, szerepek, társadalmi kapcsolatok, intézmények és interakciós folyamatok összefüggésében alakultak ki és szereztek érvényt maguknak. Éppen ezért nemegyszer feszültségben állnak egymással vagy morális konfliktusokhoz vezetnek. Ezek a hétköznapi normák és elvek társadalmi és történelmi tapasztalatokra támaszkodnak (például „mindig is így volt"), már kialakult érdekeket képviselnek, ezért az egyéni és közösségi élet torzulásaival, az igazságtalan társadalmi állapotokkal szemben érzéketlenek. Nem véletlen, hogy az ezekre való hivatkozás általában a *status quo* stabilizálását hivatottak biztosítani. Felmerülő erkölcsi konfliktusok és megoldásra váró helyzetek viszont nem nélkülözhetik az éppen érvényesnek tartott morális elvek és normák ismételt tisztázását, kritikai vizsgálatát vagy korábban helyesnek vélt erkölcsi kritériumok revízióját.

Az olyan kérdések felvetésében és megválaszolásában, hogy „mit cselekedjünk?" vagy „hogyan éljünk?", az ember és a közösség értelemszerűen folyamodik történelmileg áthagyományozott és relevánsnak bizonyult értékekhez, erényekhez, igyekszik szem előtt tartani elveket és kötelességeket. Etikai tradíciók ebben segítséget nyújtanak. Első lépésben nem vadonatúj normák és elvek bevezetéséről van itt szó, hanem annak vizsgálatáról, hogy e normák miként lehetnek egyszerre egyetemesek és az aktuális helyzetben érvényesek, immár új felismerések, kihívások vagy tudományos eredmények összefüggésében. De az olyan elveknek a tisztázása, mint az élet védelme, az ember méltósága, a testi-lelki sérthetetlenség biztosítása, biztonság, szegények védelme stb. nem absztrakt szinten, illetve az előbbi lépésektől elkülönülve történik, hanem az erkölcsi cselekvés és tájékozódás szituációjában, átfogva az ítéletalkotás valamennyi stádiumát, keresve annak érvényét a helyzet sajátosságára és az abban szereplő érintettek érdekeire nézve. Ilyenkor megtörténhet, hogy bizonyos kínálkozó megoldásokat *eleve kizárunk,*

mint amelyek nem egyeztethetőek össze erkölcsi hagyományainkkal és elveinkkel (például a lelkiismeret hangjával vagy egyértelműnek tűnő bibliai normákkal). Az sem kizárt, hogy az emberi *kreativitás* jut szóhoz: olyan megoldások körvonalazódnak, amelyekre korábban nem gondoltunk, de a mérlegelés folyamán új perspektívaként jelentkeznek. Mindeközben nem lehetetlen, hogy az egyetemesnek és érvényesnek vélt normák vizsgálata során adott helyzetben új erkölcsi elveket ismerünk fel és fogalmazunk meg – ahogyan Luther mondta: a keresztyének hit által fel vannak hatalmazva arra, hogy új dekalógust állítsanak fel, amely világosabb és egyértelműbb, mint a Mózesé.[44] Ugyanis az egyes normák nem egyszer s mindenkorra rögzített viselkedési direktívákat jelentenek, hanem jelzik azt a határt, amelynek keretei között az élet kiteljesedhet, de amelynek elhagyása, illetve áthágása által az ember önmagát és a másik ember életét veszélyezteti. Hogy adott esetben ez a norma milyen formában és sajátos akcentussal érvényesüljön (például milyen feltételeknek kell teljesülnie ahhoz, hogy a szegény védelme megvalósuljon, vagy hogy a felebarát szabadsága, vagyona, szeretetkapcsolatai és jó híre ne sérüljön), azt az adott szituáció függvényében, általános érvénnyel, mégis konkrét tartalommal kell meghatározni.

6.4. Döntés, illetve a saját álláspont kialakítása

Az előbbi lépések eredményeként – úgymint a helyzet tudatosítása, a morális probléma észlelése, a kontextus elemzése, a cselekvési lehetőségek és következmények mérlegelése, az elvek és normák számbavétele által – végül el kell jutni az erkölcsi álláspont megfogalmazásához. Vagyis a korábban mérlegelt cselekvési opciók közül kell most kiválasztani azt, amelyik a leghatékonyabbnak, ugyanakkor az erkölcsi elvekkel és meggyőződéssel leginkább összeegyeztethető megoldásnak tűnik. A felsorakoztatott érvek, erények, kötelességek rangsorolását le kell zárni, még ha marad is bizonytalanság a döntés helyességét illetően. De az sem kizárt, hogy e lépések egyfajta döntésképtelenségbe torkollnak. Szerencsés esetben viszont az előző momentumok interakciójának eredményeképpen létrejön a *kognitív belátás* és az *akarati elhatározás* összhangjából megszülető erkölcsi döntés. Az előbbi, a kognitív belátás tartalma tulajdonképpen egy tényállás feletti értékítélet – az utóbbiban pedig a morális cselekvés alanya határozza el a cselekvő döntést vagy éppen az arról való lemondást, illetve lehetséges viszonyulását az adott erkölcsi helyzethez.[45]

Legkésőbb ezen a ponton derül ki, hogy a döntést az érintett egyéntől

[44] Vö. Luther 1926, 47. o.; Tödt 1988, 39. o.
[45] Vö. Tödt 1988, 41. o.; Reuter 2015, 115–116. o.

senki és semmi nem veheti át. A döntésre segítő tanácsadásban részt vevő személy vagy kísérő csupán ajánlásokat tehet, perspektívákat nyithat, normatív kritériumokat tisztázhat, lehetséges következményekre vagy veszélyekre figyelmeztet – de a végső döntést nem veheti át, s nem is tanúsíthat olyan magatartást, amely a döntésre készülő szabadságát és méltóságát veszélyeztetné, fizikai és lelki erejét meghaladná (például terhességmegszakításra vagy válásra készülő érintettek esetén). Egy erkölcsi döntés arról szól, hogy a döntésben érintett egyén (vagy közösség) önmagát kötelezi el egy – az adott morális problémához való – olyan viszonyulásra, illetve kész az adott szituációban olyan cselekvésre vagy arról való lemondásra, amely összhangban áll saját önazonosságával és integritásával, ugyanakkor hajlandó felelősséget vállalni a döntés következményeiért. Nyilvánvaló, hogy egy ilyen erkölcsi döntés nem kockázatmentes: számolnia kell be nem látható következményekkel, rendelkezésre álló információk viszonylagosságával vagy hiányával, normák és elvek ellentmondásosságával, egyszóval olyan végkifejlettel, amely mind teológiai, mind pedig polgári jogi értelemben bűnnek minősül. Ilyen esetekben a bűn terhének és következményeinek elhordozása, feldolgozása, a jóvátétel lehetőségének keresése, a megbocsátás és a megbékélés folyamata jelentheti azt a horizontot, amelyen az erkölcsi döntések következményeit kezelnünk kell.

6.5. Implementáció, visszacsatolás

Végül felvetődik a kérdés: mi történjen az ily módon kialakított etikai döntés eredményével? Miként lehet azt visszacsatolni a realitásokhoz? Hogyan váljék az egyéni életvitel és a társadalmi élet számára meghatározó, elkötelező tényezővé? Egy erkölcsi értékítélet kialakítása ugyanis még nem jelenti minden további nélkül annak a potenciális érintettek részéről való elfogadását és gyakorlatba ültetését. Ehhez ismételten szükség van az érintett és érdekelt vagy akár a kiinduló erkölcsi konfliktusban szereplők egyetértésére és igenlő magatartására, hogy cselekvést meghatározó módon teret engedjenek a kialakított etikai álláspont érvényesítésének, s bekalkulálják annak elvi és gyakorlati következményeit.[46]

Ebben a fázisban egyrészt a visszatekintés szintjén kell megvizsgálni, hogy a kialakított etikai álláspont valóban megfelel-e a kilátásba helyezett, majd az elemzés eredményeként kiválasztott és erkölcsileg vállalhatónak ítélt cselekvési opciónak, hogy valóban *koherencia* van-e a *döntés* és a *normák között,* illetve hogy vállalható-e felelősen a döntés

[46] Vö. Reuter 2015, 116. o.

következménye. Másrészt számolni kell azzal, hogy az így kialakított erkölcsi vélemény, valamint a fennálló általános társadalmi normák, értékrend és tényszerűségek között ellentmondás alakulhat ki. Ez esetben az erkölcsi *konszenzus-* és *kompromisszumkeresés* lehetőségeit és határait s ezen belül az érintett szereplők mozgásterét kell megvizsgálni – tudva azt, hogy a kompromisszumkészség nem a korábbi mérlegelés és elemzés elvi szempontjai közé tartozik, hanem a cselekvés gyakorlati kivitelezhetőségének feltételei közé.[47] A kompromisszum nem erkölcsi elv vagy norma, hanem egy lehetőség ahhoz, hogy az erkölcsi véleményformálás folyamatában felismert jó vagy kevésbé rossz megoldás kivitelezhető legyen. Ehhez kapcsolódik végül a visszacsatolás és a gyakorlatba ültetés *eszközeinek* számbavétele és megválasztása. Itt a skála igen széles lehet: törvények, rendeletek és szerződések jogi érvényű szabályozó funkciójától az önkéntes megállapodások felvállalásán keresztül, pedagógiai módszerek, esetleg anyagi-gazdasági jellegű vagy egyéb motiváló eszközök igénybevételével, kommunikációs felületek és szimbolikus értékű gesztusok alkalmazásával lehet segíteni az etikai döntés eredményének szükség szerinti érvényesítését. De megtörténhet, hogy az implementáció némely eszköze etikailag kérdésesnek bizonyul vagy alkalmazása nemkívánatos eredményt hoz – ilyen esetben újabb elemzésnek és mérlegelési folyamatnak kell teret engedni az erkölcsi véleményalkotás szabályai szerint.

1. A helyzet elemzése (objektív és szubjektív tényezők számbavétele)	A morális probléma észlelése, megnevezése	A probléma erkölcsi kérdésként való tudatosítása. Első intuitív megközelítés
	Helyzetelemzés	A helyzet és a tények pontos ismerete, feltérképezése, empirikus adatok számbavétele. A kérdés kiemelése szektorális meghatározottságából, a lehető legszélesebb összefüggésben való szemlélése.
	Érdekek és elvárások	Az érintett felek érdekeltségének, motivációinak megismerése (empatikus készség is szükséges) – mi vezeti az érintetteket a döntésben?
	Konfliktusok	Milyen feszültségek keletkeztek, miért kell megoldani?
	Jogi háttér	Törvényi szabályozás számbavétele
	Más indikációk	Hagyományok, társadalmi-szociális tényezők számbavétele

[47] Uo.

2. Cselekvési opciók mérlegelése	A saját valósághatás szerepe	A döntésben érintett valósághatása, érdeke, meggyőződése már szelekciót jelent.
	Cselekvési alternatívák	A relatív jobb, kockázatmentesebb megoldás keresése
	Eszközök számbavétele	Eszközök és megoldások technikai és etikai alkalmazhatóságának megvizsgálása
	Várható következmény mérlegelése	Ne legyen ellentétben a kiinduló vallási és morális meggyőződéssel. A szenvedés realitásának elfogadása
3. Morális elvek és etikai normák számbavétele	Általános elvek, normák, magatartásformák, intuíciók tisztázása	Milyen történelmi és társadalmi tapasztalatok által kialakult nyilvánvaló elvek, egyetemesnek minősülő normák segítik a döntést? Mi az, ami rejtve van, íratlan szabály, hagyomány vagy „ráérzés" a helyesnek tartott morális döntés érdekében?
	Bibliai-teológiai normák számbavétele	Bibliai erkölcsi normák és alkalmazhatóságuk számbavétele (pl. istenképűség, méltóság, könyörületesség, szabadság, elfogadás, felebaráti szeretet stb.)
	Régi normák kritikája, új elvek megtalálása	Az új helyzetekben milyen – korábban nem ismert – új erkölcsi elveket ismerünk fel?
	Etikai álláspontok vizsgálata	Általában ismert álláspontok (pl. egyházi állásfoglalások) beazonosítása, lehetőségeinek és határainak megvizsgálása
	Etikai érvek számbavétele	Olyan érvek megvizsgálása és keresése, amelyek egy lehetséges álláspont megvédéséhez vagy megváltoztatásához vezethetnek. Felekezeti sajátosságok bemutatása
4. A döntés, illetve saját álláspont kiérlelése (moral point of view)	Választás a korábbi cselekvési opciók közül	A legjobb megoldás megkeresése: a lehető legkisebb rosszat, illetőleg az elérhető legnagyobb jót ígérő megoldás kiválasztása a már meghatározott szempontok értelmében. Összhangban vagy ellentétben van a választott megoldás a korábban mérlegelt normákkal?
	Mérlegelés	A konkrét szituációra tekintettel kell a lehetséges döntést és következményeit számba venni, figyelembe véve annak rövid és hosszú távú következményeit
	Állásfoglalás, döntés	Az előbbiek interakciójaként létrejön az erkölcsi döntés a kognitív belátás és az akarati elhatározás alapján. De számolni kell a döntés kockázataival, be nem látható következményeivel (a bűn valóságával és a felelősség súlyával).

5. Implementáció, visszacsatolás	Álláspont elfogadtatása	A kiinduló erkölcsi dilemmában vagy konfliktusban érintett korábbi érdekeltek, szereplők egyetértésének, igenlő magatartásának megszerzése. A konszenzus és/vagy kompromisszum lehetőségének megtalálása
	Alkalmazhatóság	Itt vizsgáljuk meg, hogy a kialakított álláspont hogyan alkalmazható a gyakorlatban. Valóban van koherencia a kialakított döntés és a normák között? Milyen akadályokkal kell számolni? Milyen perspektívát nyithat ez az álláspont?
	Segítő szempontok	A jog, a pszichológia és más tudományok támogató szempontjainak megkeresése a visszacsatoláshoz
	Kísérő szempontok	Milyen szimbolikus, jogi, gazdasági stb. szempontok „segíthetnek rá" az álláspont alkalmazására, elfogadtatására?

4. ábra. Az erkölcsi döntéshozatal sémája

7. Az intuíció és a racionális érvelés

Az erkölcsi véleményformálás, illetve az erkölcsi döntés meghozatalának útja nem szorítkozhat csupán a racionális mérlegelésre, érvelésre, módszertani levezetésekre. Vannak döntési helyzetek, amikor spontán cselekvésre van szükség, s nincs idő reflexiók kiérlelésére, a cselekvési opciók megalapozására (pl. egy fuldokló megmentése azonnali döntést igényel). Ez arra figyelmeztet, hogy az erkölcsi döntések meghozatalának van még egy döntő indítéka: ez az *intuíció*.[48] Johannes Fischer szerint nem tekinthetünk el attól a körülménytől, hogy a döntésre kényszerülő egyén egy bizonyos szituációban találja magát – ezt a helyzetet viszont nem feltétlenül racionális mérlegelés mentén tudatosítja, hanem egyszerűen megéli. Az ember ilyenkor egy eseménysor részeként észleli magát, benne képek, emlékek kelnek életre, amelyek döntéseket, cselekedeteket váltanak ki. Míg az értelem értékelő módon kiérlelt és megalapozott erkölcsi ítéletet parancsol, az intuíció a szituációt észleli, az imaginá-

[48] Ennek jelentőségét az erkölcsi cselekvés számára legújabban Johannes Fischer hangsúlyozza, aki a cselekvéselmélet képviselőivel szemben (miszerint minden cselekvés mögött jól beazonosítható indok van) úgy gondolja, hogy erkölcsi döntések mögött érzelmi, intuitív kiváltó okokat (is) kell keresnünk. Ennek kiaknázása az erkölcsi döntések számára nem mellékes, ugyanakkor e törvényszerűség arra is magyarázattal szolgál, miért kerülhetett sor a múltban olyan tömeges áldozatokat követelő döntésekre, amelyek racionális-morális értelemben szinte megmagyarázhatatlanok (Fischer 2002, 109–127. o.; 2012, 133–137. o.).

ció szintjén lesz aktív, s ennek megfelelő cselekedetekre ad indíttatást. Ebben az indíttatásban viszont meghatározó, hogy milyen emlékek, élmények, tapasztalatok, szocializáció során áthagyományozott vagy elsajátított ethosz vagy cselekvési minták kelnek benne életre.

A tapasztalathoz az is hozzátartozik, hogy az ember örököltnek vélt, hagyományok vagy neveltetése által kialakított erkölcsi meggyőződését nem szívesen adja fel, még akkor sem, amikor olyan helyzetben találja magát, amely annyira új jelenségeket és kihívásokat mutat, amelyre hagyományos erkölcsi válaszok egyszerűen nem léteznek. Ilyenkor az erkölcsi intuíciót megrendíthetetlennek és sérthetetlennek ítélik, nem gondolva arra, hogy az erkölcsi intuíciók korábbi tapasztalatokra adott reflexiók, etikai elméletek és módszerek, illetve megélt ethosz lenyomatát hordozzák magukon. A másik oldalon viszont nem kevés azoknak a száma, akik az intuíciót eleve gyanúsnak ítélik, s egyedül a felvilágosult értelem mérlegelésétől, racionális levezetésektől várnak minden kérdésre választ. Ők viszont a leegyszerűsítés hibájába esnek. Komplex erkölcsi kérdéseknek az értelmezés számára való redukciója vagy uniformizálása nem járható út, még ha adott esetben ígéretesnek is tűnik. Az adekvát erkölcsi meggyőződés kialakításában a gondos és körültekintő (érzéseket, intuíciókat is figyelembe vevő) elemzés nem kerülhető meg – ugyanakkor nem tagadható, hogy vannak olyan jelenségek, amelyek jogosan érdemlik ki az igazságérzet alapján a spontán elutasító reakciót vagy a jogos erkölcsi felháborodást. De a lét, a valóság, az élet és a tapasztalati megismerés komplexitása nem sűríthető bele egyetlen normába, elvbe vagy cselekvési direktívába – sem az intuíció, sem pedig a racionális elemzés felől.[49]

Az erkölcsi döntés számára a kettő együttes, egymásra utalt s egymást korrigáló összjátéka kívánatos: míg az értelem megvizsgálja és mérlegeli a különböző cselekvési opciókat, ezek az opciók az imagináció segítségével megfelelő intuíciókat váltanak ki, amelyekhez az értelem már újból reflexív módon viszonyul.[50] De amikor valaki egy bizonyos szituációban találja magát, ott nemcsak értelemmel megokolható és megalapozható döntések várhatók; s fordítva, amikor a döntési alternatívák közül kell választani, nemcsak az intuíció juthat szóhoz. A kettő kölcsönös viszonyulását, dialektikus feszültségét, egymást kiegészítő, korrigáló és motiváló hatását viszont lehetővé kell tenni – éppen a megfelelő erkölcsi döntések érdekében – a nevelés, a kommunikáció, a művelődés és művészetek (pl. irodalom, film és színház), a különböző narratívák, illetve az egyház, valamint a társadalmi, kulturális és politikai élet megfelelő intézményei által.

[49] Vö. Nida-Rümelin 1996, 60–63. o.
[50] Fischer 2002, 239–250. o.

Felhasznált irodalom

BARTH, Karl: *Christengemeinde und Bürgergemeinde.* Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1946.

BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* I/1. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1952.

BARTH, Karl: Rechtfertigung und Recht [1938]. In: uő: *Eine Schweizer Stimme. 1938–1945.* Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1945. 13–57. o.

BONDOLFI, Alberto: Gerechtigkeit. In: Hans Rotter – Günter Virt: *Neues Lexikon der christlichen Moral.* Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Wien, 1990. 257–261. o.

BÖLCSKEI Gusztáv – LENKEY István: *Idegen eredetű vallási szavak és fogalmak szótára.* Ethnica, Debrecen, 1991.

DAHM, Karl-Wilhelm: Von der Götzenkritik zum Gestaltungsaufgabe. In: Franz Furger – Andreas Lienekamp – Karl-Wilhelm Dahm (szerk.): *Einführung in die Sozialethik.* Lit Verlag, Münster, 1996. 89–114. o.

FISCHER, Johannes: *Theologische Ethik.* Kohlhammer, Stuttgart, 2002.

FISCHER, Johannes: *Verstehen statt begründen.* Kohlhammer, Stuttgart, 2012.

FREY, Christofer: *Die Ethik des Protestantismus von der Reformation bis zur Gegenwart.* Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1989.

FREY, Christofer – DABROCK, Peter – KNAUF, Stephanie: *Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie.* Hartmut Spenner, Waltrop, 1997.

GREEF, Wulfert de: Calvins Bibelverständnis und sein Bibelauslegung. In: Marton Ernst Hirzel – Martin Sallmann (szerk.): *1509–Johannes Calvin–2009. Sein Werk in der Kirche und Gesellschaft.* TVZ, Zürich, 2009. 95–118. o.

HÄGGLUND, Bengt: Gerechtigkeit VI–VII. In: Horst Robert Balz et al. (szerk.): *Theologische Realenzyklopädie.* 12. köt. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1984. 432–443. o.

HÄRLE, Wilfried: Ethische Urteilsbildung. In: *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft.* 2. köt. Szerk. Hans Dieter Benz et al. Mohr Siebeck, Tübingen, [4]1999. 1634. o.

HONECKER, Martin: *Einführung in die Theologische Ethik.* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1990.

HONECKER, Martin: *Grundriß der Sozialethik.* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995.

HUNOLD, Gerfried W. – LAUBACH, Thomas – GREIS, Andreas: *Theologische Ethik. Ein Werkbuch.* A. Francke Verlag, Tübingen–Basel, 2000.

HUPPENBAUER, Markus – BERNARDI, Jörg de: *Kompetenz Ethik für Wirtschaft, Wissenschaft und Politik. Ein Tool für Argumentation und Entscheidungsfindung.* Versus Verlag, Zürich, 2003.

KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere* [1959]. 1–2. köt. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.

LANGE, Dietz: *Ethik in evangelischer Perspektive.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992.

LUTHER, Martin: Auslegung des 101. Psalms [1534/1535]. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* 51. köt. *Schriften.* Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1914. 197–264. o.

LUTHER, Martin: Die Doktorpromotion von Hieronymus Weller und Nikolaus Medler 1535. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* 39/I. köt. *Disputationen 1935/38.* Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1926. 40–62. o.

LUTHER, Martin: Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei [1523]. In: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe.* 11. köt. *Predigten und Schriften 1523.* Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1900. 229–281. o.

LVSZ Teológiai Bizottsága: Isten kétféle birodalma és Krisztus uralma. *Lelkipásztor,* 42. évf. 1967/9. 530–541. o.

NAGY László: *Református keresztyén közösségi etika.* 1. köt. Református Egyház Misztótfalusi Sajtóközpontja, Kolozsvár, 1998.

NEUSER, Wilhelm H.: Theologie des Wortes – Schrift, Verheißung und Evangelium bei Calvin. In: uő: *Calvinus Theologus.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1976. 17–37. o.

NIDA-RÜMELIN, Julian: *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung.* Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996.

RAE, Scott B.: *Erkölcsi döntések. Bevezetés az etikába.* Harmat Kiadó, Budapest, 2015.

REUSS András: Berggrav oslói püspök teológiájának fő vonásai a norvég egyházi harcban. In: Korányi András – Orosz Gábor Viktor – Reuss András (szerk.): *A norvég egyházi harc. Küzdelem az ideológiával. 1940–1945*. Luther Kiadó, Budapest, 2007. 79–102. o.

REUTER, Hans-Richard: Grundlagen und Methoden der Ethik. In: Wolfgang Huber – Torsten Meireis – Hans-Richard Reuter (szerk.): *Handbuch der Evangelischen Ethik.* C. H. Beck, München, 2015. 11–123. o.

RICH, Arthur: *Wirtschaftsethik.* 1. köt. *Grundlagen in theologischer Perspektive.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1984.

ROHLS, Jan: *Geschichte der Ethik.* Mohr Siebeck, Tübingen, 1999.

SEBESTYÉN Jenő: *Református etika.* Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993.

SZŰCS Ferenc: *Teológiai etika.* Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993.

TÖDT, Heinz Eduard: *Perspektiven theologischer Ethik.* Chr. Kaiser Verlag, München, 1988.

TÖRÖK István: *Etika.* Free University Press, Amsterdam, 1988.

VÁLYI NAGY Ervin: Etikánk ma: érték és normarendszerünk [1989]. In: Vályi-Nagy Ágnes (szerk.): *Minden idők peremén. Válogatott írások*. EPMSZ, Basel–Budapest, 1993. 186–194. o.

WEBER, Max: Politik als Beruf [1919]. In: uő: *Gesammelte Werke. Schriften zur Politik*. Directmedia, Berlin, 2001. 505–561. o.

WEBER, Otto: *Grundlagen der Dogmatik.* 1–2. köt. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1987.

WELKER, Michael: *Gottes Offenbarung. Christologie.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2012.

II.

A beszéd etikája

Visky S. Béla

1. Bevezetés 53

2. A Szentírás szemlélete: A kezdetben lévő Ige mint az emberi beszéd ontikus rendjének meghatározója 56

3. A kérdés néhány szellemtörténeti állomása 60
3.1. Augustinus 60
3.2. Aquinói Tamás és a skolasztika öröksége 63
3.3. Immanuel Kant 65
3.4. Dietrich Bonhoeffer 67

4. Mai médiaetikai követelmények 70

5. Rendszeres teológiai értelmezés 75
5.1. Hazugság az Istennel való viszonyunkban – az iránta való bizalmatlanságunk jele 75
5.1. Hazugság a másokkal való viszonyban – az embertárs autonómiájának felfüggesztése, személyi létének tagadása és a vele való bizalmi kapcsolat felszámolása 78
5.3. Hazugság és önazonosság – önámítás, a szabadság és nyitottság elvesztése 80

6. Következtetés helyett, avagy vannak-e az igazmondás kötelezettsége alól felmentő kivételes helyzetek, és behatárolhatók-e ezek kazuisztikus módon? 82

Felhasznált irodalom 88

„Két ember közt a legrövidebb út az egyenes beszéd."
(Szilágyi Domokos)

1. Bevezetés

Aktuális szociáletikai dilemmák tömkelege ostromolja a ma emberét. Ezek többnyire olyan határhelyzetek kérdései, amelyekről feltétlenül szükséges kialakítanunk a Krisztus-követésnek és az élet védelmének megfelelő szemléletmódot. Tudjuk ugyanakkor, hogy ezekre a kérdésekre adott válaszok sok esetben olyan országos vagy éppen globális társadalmi tényezők és hatalmi struktúrák függvényei, amelyek működésébe a mindennapok emberének csak nagyon áttételesen van beleszólása (ökoetika, háború, makrogazdaság stb.), vagy egyáltalán nincs. Ez könnyen szülhet rezignációt és passzivitást. Azzal az etikatörténeti megállapítással kapcsolatosan, amely szerint a 19. század az individuáletika, a 20. a szociáletika, míg a 21. század a globális etikai kérdések kora, a módszertani klasszifikáció jogosságának elismerése mellett le kell szögeznünk, hogy ezeket a vonatkozásokat mindig is együttesen kell szemlélni. Korlátozott mozgásterünk a „nagy dilemmák" területén nem vezethet annak a felelősségnek a banalizálásához, amelyet mindenkire kiró a maga egyéni életköre. Éppen ellenkezőleg, ennek a komolyanvétele jelentheti – ahogyan azt Bonhoeffer is joggal hangsúlyozza *Etikájában* – azt a megújuló erőforrást, amelyből a társadalmi és globális szintű problémák kezelése közben is meríthetünk. Az individuáletika nem válhat a 21. század morális gondolkodásának Hamupipőkéjévé.

Nagy horderejű döntésekbe nem szólhat bele mindenki; beszélni viszont minden ember beszél. És az is kommunikál, akinek valamilyen betegség korlátozza beszédkészségét. A *homo loquens* tágabb értelemben a kommunikáló ember. Dolgozatunk elsősorban a beszéd etikájának az alapkérdéseit kívánja feltárni és kritikailag bemutatni, ezt azonban csakis ennek a tágabb kontextusnak a figyelembevételével tehetjük meg. Hiszen az etikai vizsgálódás tárgya sohasem csupán a vonatkozásaitól elmetszett tett, gondolat vagy beszéd, hanem minden esetben az ember, aki cselekszik, gondolkodik és beszél – mégpedig egy adott helyzetben, adott motivációk, célok vagy éppen kényszerpályák mentén. Az emberi

magatartás, viszonyulás, szándék jeleként értelmezett beszédbe ily módon nyilvánvalóan beletartozik adott esetben a hallgatás és az elhallgatás vagy éppen a testbeszéd nyelve és ennek megannyi dialektusa. Amikor a beszéd erkölcséről szólunk, magára az emberi kommunikációra kívánunk etikailag reflektálni egy olyan társadalom kontextusában, amelyet úgy át- meg átsző a mellébeszélés, a félreinformálás, a csúsztatás, az árnyalt, vaskos és gyilkos hazugságok tömkelege, hogy ember legyen a talpán, aki itt még tájékozódni tud, és amit sok kutató egyszerűen csak hazugságtársadalomnak *(Lügengesellschaft)* nevez.

Miért jelent etikai problémát a nyelv? Mert erkölcsileg meglehetősen problémás maga az ember, aki a nyelvet használja. Jakab apostol az emberi szív ambivalenciájának tükrét látja a nyelv drámai kettősségében: *„Ezzel áldjuk az Urat és Atyát, és ezzel átkozzuk az Isten hasonlatosságára teremtett embereket. Ugyanabból a szájból jön ki áldás és átok."* (Jak 3,9–10)

Ha pedig a szív és lélek kettősségének – vagy éppen százféle állapotának – a realitásához hozzáadjuk még a különböző emberi élethelyzetek rendszerbe alig fogható sokféleségét, akkor kezd csak igazán kirajzolódni az erkölcsi dilemmák végtelen tere.

Ha pedig a szív és lélek kettősségének – vagy éppen százféle állapotának – a realitásához hozzáadjuk még a különböző emberi élethelyzetek rendszerbe alig fogható sokféleségét, akkor kezd csak igazán kirajzolódni az erkölcsi dilemmák végtelen tere.

Kérdésünk bevezetéseként hadd álljon itt néhány példa. Beszéljük meg ezeket szemináriumi órán, és próbáljuk közben meghatározni a *collisio officiorum,* az erkölcsi kötelességek ütközésének a természetét, a veszélyeztetett értékek helyét, a szereplők motivációját, cselekvésük eszközét, lehetséges következményét, a személyes, a társadalmi, a bibliai mértékek relevanciáját a történetben, és más felmerülő kérdéseket.

„…hosszú ideig törvénytelenség és zűrzavar uralkodott Spártában. Ennek esett áldozatul Lükurgosz apja is. Éppen verekedőket igyekezett szétválasztani, amikor valaki egy nagy henteskéssel hátulról leszúrta. A királyság így idősebb fiára, Polüdektészre maradt. Nem sokkal később Polüdektész is meghalt, és mindenki azt akarta, hogy öccse, Lükurgosz legyen a király. Át is vette az uralmat, de ekkor kiderült, hogy fivérének özvegye áldott állapotban van. Mihelyt ezt megtudta, nyomban kijelentette, hogy a királyságot a gyermek fogja örökölni, ha fiú lesz, s ő csak a gyermek gyámjaként intézi az ország ügyeit.

A királyné titokban üzent Lükurgosznak, és azt az ajánlatot tette neki, hogy elhajtja magzatát, ha őt mint Spárta királya feleségül veszi. Lükurgosz visszaborzadt ettől az erkölcstelenségtől, de színleg helyeselte a királyné ajánlatát, s azt üzente neki, ne hajtsa el gyermekét, se egészségét ne kockáztassa káros és veszélyes gyógyszerek használatával

– neki majd lesz gondja rá, hogy a gyermeket eltétesse láb alól, mihelyt megszületik. Így áltatta a királynét lebetegedéséig. […] A királynénak fiúgyermeke született, s a szolgák azonnal Lükurgoszhoz vitték. […] Így szólt a vele vacsorázókhoz: »Királyotok született, spártaiak!« […] A jelenlevők mind nagyon örültek, dicsérve Lükurgoszt fennkölt szelleméért és igazságszeretetéért."[1]

Szent Atanázról (298–373), Alexandria zaklatott életutat bejárt püspökéről szól a beszéd etikájával kapcsolatban gyakran idézett történet, amely szerint üldözői, akik személyesen nem ismerték, éppen tőle érdeklődtek, hogy vajon hol lehet az a hitszegő. A válasz pedig úgy hangzott, hogy menjenek csak, hisz nincs messze az, akit keresnek. Hazudott-e a szent, miközben igazat mondott? „Emlékszik az első hazugságra? – Igen, és szörnyű történet kapcsolódik hozzá. Hétéves voltam, amikor a nyilasok letartóztattak mint zsidót. Nyilasházba kerültem, ahol valaki a szemembe világított, és megkérdezte, kölyök, te zsidó vagy? Azt válaszoltam, hogy nem. Szőke hajam és kék szemem volt, így a nyilas elhitte. Azt mondta, akkor semmi keresnivalóm nincs itt, és kidobott az utcára. Ez a hazugság mentette meg az életemet."[2]

Éva középiskolás diáklány, a konyhaasztalon hosszasan csörög a telefonja, míg ő éppen a fürdőszobában van. Édesanyja végül felveszi a készüléket és válaszol. Egy fiatalember a lányt keresi, aki ekkor lép be a konyhába, hallja a hangot, és heves integetéssel kéri anyját: mondd, hogy nem vagyok itthon. Anyja rövid habozás után megteszi. A telefonáló a lépcsőház bejáratához közeli fa mögött állva pár perc múlva látja, amint a lány elviharzik otthonról. A fiú, aki addig a gyülekezet és az ifjúsági csoport aktív tagja volt, egyszeriben elmarad ezekről az alkalmakról. Éva anyja történetesen a gyülekezet lelkésze.

Az egyetemi tanár egyik diákjával való személyes beszélgetése során érzékeli annak súlyos lelki krízisét, és hogy az illetőt öngyilkossági gondolatok gyötrik. Pár nap múlva a diákot holtan találják, és nem egyértelmű, hogy öngyilkosság történt-e, vagy pedig tragikus baleset. Az összetört, istenfélő anya számára gyermeke elvesztésén túl további gyötrelmet jelent annak lehetősége, hogy a fiú önkezével vetett véget életének, és így talán az üdvösségből sem lehet része. Találkozásuk alkalmával az asszony a tanárnak szegezi a kérdést: van-e tudomása arról, hogy fiának öngyilkossági gondolatai voltak? A tanár – egyébként ateista – az anyával való együttérzésből és megnyugtatásának szándékával egyértelműen tagadja ezt. Helyesen járt el?[3]

[1] Bok 1983, 195–196. o.
[2] Peter Stiegnitz magyar származású osztrák hazugságkutató, in: Laczkó 2014, 527. o.
[3] Hill 1984, 252. o.

A kárpátaljai háromgyermekes apa a család jövedelmének egyedüli biztosítója. Elkerülhetetlennek látszik, hogy behívót kap kötelező katonai szolgálatra. Lelkiismerete szerint soha nem fogna fegyvert, különösképpen nem egy olyan háborúban, amelyről úgy érzi, semmi köze hozzá. Arra kéri a járás egyik tekintélyes orvosát, aki a család régi bizalmas barátja, hogy segítsen neki egészségügyi felmentő igazolványt szerezni a hadkötelezettség alól, például fertőző betegséget igazoló bizonylattal. Az orvos olyan helyzetben van, hogy ezt súlyos kockázatvállalás nélkül meg is teheti. Az apát kell hát elárulnia, avagy az igazság eszméjét? Vétkeztek volna-e azok, akik a második világháború idején hamis igazolványok kiállításával zsidók életét mentették?

Tony Blair, az Egyesült Királyság korábbi miniszterelnöke nyilvánosan elismerte: az iraki háború társadalmi támogatottsága érdekében hamisan állították azt, hogy Szaddam Husszein rövidesen atomfegyver birtokába kerülhet. Gyurcsány Ferenc korábbi magyar miniszterelnök 2006 tavaszán, elhíresült balatonőszödi beszédében drámai módon ecsetelte kormánya hazugságait a magyar gazdaságra vonatkozóan, amit némelyek szerint a küszöbön álló választások esélyeinek alakítása indokolt. Bill Clinton korábbi amerikai elnök a hírhedtté vált Monica Lewinsky-ügy kapcsán pár napon belül harmadszor állt a nyilvánosság elé, hogy ismételten kijelentse: „Hallgassanak ide, újra mondom: nem volt szexuális kapcsolatom azzal a nővel."[4] Lehet-e kivétel nélkül mindenki haszonélvezője „a közügy érdekében" és „a *polis* javára" gyakorolt politikai hazugságoknak?

A fentiekhez hasonló példák sorát a végtelenségig folytathatnánk. Kezdjük hát vizsgálódásunkat a Szentírás tanításának rövid bemutatásával!

2. A Szentírás szemlélete: A kezdetben lévő Ige mint az emberi beszéd ontikus rendjének meghatározója

Az igaz beszéd bennünket az igaz ember cselekvéseként érdekel, az igaz ember pedig mint az igaz Isten képmása e földön; Istené, aki a maga szavával teremtette és hordozza a mindenséget. A Szentírás szemléletében a *Deus loquens* megelőzi a *homo loquens* valamennyi megnyilvánulását. Isten szavának teremtő ereje, súlya és dicsősége szükségképpen meghatározza az emberi beszéd minőségét, irányát és rendeltetését:

[4] Stone 2006, 102. o.

a valóságnak való megfelelést. Nyelvfilozófiai szempontból bármenynyire is vitatható a szójel és a jelzett dolog kapcsolata, az előbbinek az utóbbihoz viszonyított esetlegessége, ez a kapcsolat az isteni *dabar* és *logosz* horizontján sohasem oldódhat fel a végső jelentésnélküliség abszurditásában. Mindazáltal a nyelv leszakadhat a maga gyökeréről, kiléphet az Istentől nyert ontikus rendjéből – ebben az esetben zengő érc és pengő cimbalom lesz csupán. Az ilyen beszéd immár nem közvetítője az Isten országának, hanem egyenesen az ellentéte: nem beszédben áll az Isten országa – hanem erőben. A nyelv, amely arra rendeltetett, hogy ennek az erőnek a csatornája legyen, íme, jelképe lett az erőtlenség, a látszatvalóság valamennyi formájának. Méltán állapítja meg a francia vallásfilozófus, Michel Henry: „A hazugság nem a nyelv egyik lehetősége egy vele esetleg ellentétes másik lehetőséggel szemben – például azzal, hogy kimondja az igazságot. Nem: a hazugság lehetősége a nyelv mélyrétegeiben gyökerezik, és olyannyira átitatja azt, akár annak a lényege. Amíg csupán a nyelv van, az önmagában semmi más nem lehet, mint hazugság. Innen Krisztus haragja a nyelv szakembereivel szemben, akiknek a mestersége, hogy szövegeket bíráljanak és elemezzenek vég nélkül – írástudók és farizeusok. »Mérges kígyóknak fajzatai! Képmutatók! Hazugok!« (Mt 23,1–36) A nyelv erőtlenségéhez járul minden bűn, mely általában az erőtlenség sajátja: hazugság, képmutatás, az igazság elfedése, rosszhiszeműség, az értékek felforgatása, a valóság mindenféle meghamisítása, beleértve ennek a legszélsőségesebb módját, nevezetesen a valóságnak ismét a nyelvre való redukcióját, majd pedig – ezt a legrafináltabb zűrzavart beteljesítve – a kettő azonosítását."[5]

A gyalázatos beszéd (Kol 3,8) azért gyalázatos, mert nincs benne a logosz hatalma. Az egészséges beszéd attól egészséges, hogy benne van a logosz hatalma: ez a beszéd ugyanis a Krisztusé (1Tim 6,3).

Ily módon a csalárd, álnok, bolond, képmutató, nyájas, hitető, gyalázatos, hiábavaló, szentségtelen, üres, egyszóval: rákfekélybeszéd (sorrendben: Péld 12,21; 17,4; Préd 5,3; Dán 11,34; Róm 16,18; 1Kor 2,4; Kol 3,8; 1Tim 1,6; 6,20; 2Tim 2,17) ellenszere a *nyelv*től a *dünamisz*ig való jutás misztériumában lelhető fel. Ennek nyomán a beszéd gyönyörűséges, józan, egészséges, feddhetetlen lesz (Péld 16,24 [Zsolt 119,162]; ApCsel 26,25; 1Tim 6,3; Tit 2,8), azaz: üdvösségnek, kegyelemnek, evangéliumnak, ígéretnek, hitnek, bölcsességnek, tudománynak, igazságnak, életnek, örök életnek beszéde – Istennek élő és ható beszéde, amely által a világot is teremtette (ApCsel 13,26; 14,3; 15,7; Róm 9,9; 10,8; 1Kor 12,8 [kétszer]; Ef 1,13; Fil 2,16; Jn 6,68; Zsid 4,12; 11,3). Az újszövetségi szövegekben a „beszéd" alapszavai: a *logosz* (verbum, sermo, causa, ratio), a

[5] Henry 2000, 46. o.

réma (verbum), valamint a *glossza* (lingua, sermo, oratio) kifejezések váltakozva fordulnak elő.[6]

Az Ószövetségben a *kzb* igével és ennek névszói származékaival jelzett hazugság, csalás, álnokság teljes egyértelműséggel Isten tiltása alá esik. *„Ne lopjatok, ne hazudjatok, és senki se csalja meg honfitársát!”* (3Móz 19,11) A Példabeszédek bölcsessége szerint a hazug nyelv éppoly gyűlöletes és utálatos az Úr előtt, mint a gonosz terveket koholó szív, a testvérek közt viszályt szító ember vagy az ártatlan vért ontó kéz (6,16–19). Az Újszövetség szemléletében a hazugság (a *pszeüd*-tő igei, főnévi és melléknévi változatai) ugyanilyen súlyos bűn, amely mind az egyén Istennel való kapcsolatát, mind pedig a közösségi életet megrontja. János evangéliuma egyenesen a hazugságban látja a legradikálisabb Isten elleni valóság, a Sátán lényegét és sajátos jegyét: *„Amikor a hazugságot szólja, a magáéból szól, mert hazug és a hazugság atyja.”* (8,44) A Szentírásban gyakran előfordul a fogalom szoros értelme – egy esemény, helyzet, viszony és az azt kifejező beszéd egymásnak való megfelelése – éppúgy, mint annak tágabb, egzisztenciális, az istenkapcsolatra utaló jelentősége. Ez utóbbi értelmében például azok, akik a teremtményt imádták a Teremtő helyett, *„az Isten igazságát hazugsággal cserélték fel”* (Róm 1,25); ugyanígy hazugnak minősül az, *„aki tagadja, hogy Jézus a Krisztus”* (1Jn 2,22). E két vonatkozás, amely lényegében az emberek és Isten iránti igazságban járásnak felel meg, egymástól elszakíthatatlan egységet alkot: ha valaki azt állítja, hogy szereti Istent, miközben testvérét gyűlöli, *„hazug az”* (1Jn 4,20). A Krisztusban újjáteremtett ember lényegével összeférhetetlen minden hamisság: ne hazudjatok egymásnak, mert levetkőztétek a régi embert cselekedeteivel együtt, és felöltöztétek az új embert, aki Teremtőjének képmására állandóan megújul (Kol 3,9–10). Az ember tehát egyrészt azért nem hazudhat, mert ő immár Teremtőjének, az igaz Istennek a képmása e földön, nem pedig az, aki bukott állapotában éppen hazugsága révén bizonyul Teremtője ellentétének (*„Nem ember az Isten, hogy hazudnék”* – 4Móz 23,19). Másrészt pedig azért, mert az egy Krisztus testben szervesen kapcsolódik annak valamennyi tagjához, és így tudatában kell lennie annak, hogy minden hamisággal, amit a másik ellen elkövet, egyben a saját életét is pusztítja. *„Vessétek le a hazugságot, és mondjatok igazat, mindenki a felebarátjának, mivelhogy tagjai vagyunk egymásnak.”* (Ef 4,25) A Szentírás első hazugsága a testvérgyilkosság után kérdőre vont Kain tagadása: nem tudom, hol van a testvérem (1Móz 4,9). Egymás tagjaivá lenni a Krisztussal való egységben – ez jelenti minden hazugság melegágyának, az önző rivalizálásnak, az embertárstól való

[6] Vö. SCHMOLLER 1994.

elszakadásnak és a vele szembeni ellenségeskedésnek a felszámolását; ez maga a megbékélés állapota, amelyben fölöslegessé és értelmetlenné válik minden hazugság. A Jelenések könyve pedig minden „hazug embert" a gyávák, a hitetlenek, az utálatosak, a gyilkosok, a paráznák, a varázslók és a bálványimádók társaságába sorol, akiknek osztályrésze *„a második halál"* (21,8).

Van azonban a Bibliában néhány olyan határesetet jelentő esemény, amelyben nyilvánvalóan félrevezetés történik vagy hazugság hangzik el, anélkül azonban, hogy ez maga után vonná a szentíró – vagy pedig a szövegen belül Isten – elmarasztaló ítéletét.

Az életveszélyben mondott szükséghazugság klasszikus példái Ábrahám és Izsák történetei, akik saját feleségüket húgukként mutatják be az idegeneknek attól való félelmükben, hogy megölik őket (1Móz 12,10kk; 20,1kk, 26,7kk).

A héber bábák nyilvánvalóan istenfélelmük miatt dacoltak a fáraó parancsával, és nem ölték meg népük újszülött fiait. Amikor viszont erről számot kell adniuk, félrevezető választ adnak: azért történik így, mert a héber asszonyok életerősek, és mire a bába odaérne hozzájuk, már meg is szülnek. A fáraó gyilkos parancsával való szembeszegülés azonban – amellyel a nyilvánvalóan nem igaz magyarázkodás is együtt járt – kedves Isten előtt, aki ezért jót tesz a bábákkal (2Móz 1,20).

A honfoglalás során a parázna Ráháb elrejti Józsué kémeit Jerikó királyának őket kereső emberei elől, miközben azt állítja, hogy már eltávoztak tőle; a Zsidókhoz írott levél pedig a hit példaképei közé sorolja az asszonyt (Zsid 11,31).

A Dávid-történetek is példák sorával szolgál az életmentő hazugságok eseteire vonatkozóan. Dávid felesége, Mikal azzal küldi el Saul embereit, akik Dávidot halálra keresik, hogy férje éppen beteg. Majd újabb próbálkozásukra a házibálványszobrot helyezi az ágyba, hogy ezzel is becsapja és félrevezesse őket. Dávid azt kéri Jonatántól, hogy amennyiben Saul számon kéri hiányát a királyi asztalnál, mondja azt: az ő engedélyével ment el Betlehembe (1Sám 20,6).

A felsorolt esetek mindegyike ugyanazt az alaphelyzetet tükrözi: valakiknek a vélt vagy nagyon is valós gyilkos szándéka ártatlanok életére tör. Ilyen körülmények között még hangsúlyosabban mutatkozik meg, hogy a hazugság és csalás ellentéte bibliai értelemben nem valamilyen steril, életellenes, az éppen helyzetben és hatalmon lévők által meghatározott vagy a betű szerinti helyzet/beszéd megfelelésén tájékozódó igazságeszméhez való egyoldalú ragaszkodás, hanem az életmentő hűség, megbízhatóság és elkötelezettség *('amn, 'emet).* Az ilyen esetekben tanúsított jóságosság *(heszed)* a Szentírás szemléletében érthető, hallgatólagosan elfogadható vagy éppen dicséretre méltó.

Hangsúlyozzuk, hogy a fenti példákban határhelyzetekről van szó, és semmiképpen sem lehet ennek a szemléletnek a nem igaz beszéddel kapcsolatban valamilyen értéksemleges álláspontot tulajdonítani, mintha a hazugságot csakis akkor tekintené bűnnek, ha annak nyilvánvaló az élet- és közösségellenes jellege, egyébként pedig a „szabad-e hazudni?" kérdésre azt a választ adná, hogy ez mindig az adott helyzettől függ, ahogyan ezt M. Rösel állítja.[7] Emellett is természetesen maradnak nehezen értelmezhető történetek és megválaszolatlan kérdések, például az, hogy miképpen sikerül Jákóbnak csalással megragadnia Isten ígéretét és áldását. Ám ez esetben is nyilvánvaló, hogy a Szentírás nem a pátriárka hamisságát tekinti dicséretesnek, hanem azt az eltökéltséget, amellyel ragaszkodott az áldáshoz.

Kétségtelen, hogy kérdésünkkel kapcsolatban a Szentírás zsinórmértékét az a Jézus foglalja össze a Hegyi beszédben megfogalmazott axiomatikus igényében, *„akinek szájában álnokság nem találtatott"* (1Pt 2,22): *„A ti beszédetekben az igen legyen igen, a nem pedig nem, ami pedig túlmegy ezen, az a gonosztól van."* (Mt 5,37)

3. A kérdés néhány szellemtörténeti állomása

3.1. Augustinus

Augustinusnak az igaz, illetve hamis beszédről vallott felfogását a *De mendacio* (A hazugságról, 395) és a *Contra mendacium* (A hazugság ellen, 420) című írásaiból ismerjük. Az első munka hátterét az a körülmény képezi, hogy szerzője olvassa Jeromos Galata-kommentárját, és megdöbben annak a résznek az értelmezésén, amelyben Pál leírja, hogy Antiókhiában kénytelen volt megdorgálni Pétert a törvényeskedő zsidókeresztyének nyomására tanúsított képmutató magatartásáért (Gal 2,11kk). Jeromos ugyanis úgy véli, hogy Pál csak megjátszotta ezt azért, hogy a pogánykeresztyének előtt igazolja irántuk való elkötelezettségét. Ágoston levelet ír e kommentár szerzőjének, és ezzel kezdetét veszi az egy évtizedig tartó (394–404), sok bonyodalommal és félreértéssel terhelt levelezésük, amelyben különbséget tesz aközött a kérdés között, hogy „Vajon szabad-e a jó embernek olykor hazudnia?", illetve aközött, hogy „Vajon a Szentírás írójának kell-e hazudnia?" Míg a későbbiekben az előző kérdésre adott választ Augustinus körültekintően elemzi, addig ez utóbbi „egyáltalán nem is kérdés. Mert ha a tekintély eme magasla-

[7] Rösel 2005, 5. o.

tain csak egy kénytelen hazugságot is megengedünk, a Szent Írásoknak egyetlen részlete sem fog megmaradni."[8] Egyik beszédében pedig a Pál hiteles beszámolóját kétségbe vonókkal szemben kijelenti: „Egy apostolról azt állítani, hogy hazudik vagy képmutató, olyan, mintha molylepke kerülne a Szentírás szekrényébe: lárvái úgy falják fel a kinyilatkoztatott igazság teljes szövegét, mint a gyolcsot."[9]

Meghatározása szerint a hazugság lényege nem is annyira a szóban vagy más módon történő közlés önmagában vett igazságtartalmától függ, hanem a beszélő/cselekvő tudatos megtévesztési szándékától *(voluntate ad fallendum, fallendi voluntas):* „Nem mindenki hazudik, aki téves dolgot állít, ha azt hiszi vagy véli, igaz az, amit mond. Az hazudik, akinek más van a lelkében és mást fejez ki szavaival vagy bármiféle jellel. Ezért is mondjuk, hogy a hazugnak kettős szíve van, azaz kettős gondolata [...] Lelke *szándékából* kell megítélni a hazugot vagy a nem hazugot, *nem maguknak a dolgoknak az igazságából* vagy tévedéséből. Ezért az, aki a tévedést igaznak állítja, igaznak véli, tévedőnek vagy meggondolatlannak mondható, de hazugnak nem mondható igazoltan, mivel nincs állításában kettős szíve, nem is akar megtéveszteni, hanem téved. A hazugnak pedig vétke, hogy a megtévesztés kívánsága van lelke állításában, akár megtéveszt, ha hitelt adnak megtévesztő kijelentésének, akár nem téveszt meg, ha nem talál hitelre; vagy ha igaznak állítja a megtévesztés akaratával azt, amit nem gondol igaznak."[10]

Ágostonra a teológia- és filozófiatörténeti értékelés úgy tekint, mint aki semmilyen helyzetben és semmilyen indokkal nem tartja elfogadhatónak a félrevezető, hamis beszédet. Ez lényegében így is van, az viszont nem igaz, hogy a hippói püspök a mindenkori élethelyzettől idegen és attól elszakított idealisztikus igazságeszmét képviselne a *fiat veritas et pereat mundus* (igazságot akár a világ pusztulása árán is) jelszó értelmében. Nyolc különböző hazugságfajtát sorol fel, amiből a későbbiekben kialakul az Aquinói Tamás által is alkalmazott hármas osztályozás az ártó, a segítő és a tréfás hazugságra vonatkozóan. Fenntartja, hogy „annak az embernek a bűne, aki azért mond hazugságot, hogy segítsen a másikon, nem olyan utálatos, mint azé, aki azért hazudik, hogy bajt okozzon a másiknak".[11]

Ágoston másik említett írásának *(A hazugság ellen)* a hátterét immár nem a bibliai szövegben, hanem a 4–5. század fordulóján a keresztyénség zaklatott történelmében jelentkező színlelés problémája képezi. Priscil-

[8] Frenyó 2014, 286. o.
[9] Uo. 287. o.
[10] *Szent Ágoston-breviárium,* 405–407. o. Idézi Frenyó 2014, 287. o.
[11] Frenyó 2014, 288. o.

lianust, aki 380-ban lett Avila püspöke, gnosztikus manicheizmus, mágia, Krisztus valóságos halálának a tagadása vádjával 385-ben Trierben kivégzik. Üldözött követői életveszélyes helyzetükben jogosnak tartották az eretneküldözőkkel szemben a hazugság és félrevezetés alkalmazását. Ugyanakkor hithű katolikusok szivárogtak soraikba tettetett priszcilliánus magatartással, hogy a hatóságok kezére juttathassák őket. Augustinus erre a helyzetre reagál, és elutasítja a hazugság valamennyi formáját: „Aki azt mondja, van néha jogos hazugság, el kell hogy fogadja: van néhány jogos bűn, következésképp néhány dolog, amely nem jogos, az mégis jogos."[12] Miközben ismét egyértelművé teszi, hogy „az Isten városában nincs hazugság", továbbra is különbséget tesz a súlyos és kevésbé súlyos, a bocsánatos és nem bocsánatos hazugság között: „Természetesen különbség van aszerint, hogy milyen okból, milyen céllal és milyen szándékkal tette, bármit tett valaki (7/18). A testi vágyból mondott hazugság rosszabb, mint a szükségből tett, s a saját érdekből mondott rosszabb, mint a másik érdekében mondott. Bárhogy van is, még a legjótékonyabb hazugság esetében is az a helyzet, hogy jobb nem mondani. De ha mégis mondjuk, nem jár érte dicséret, csak – legjobb esetben – könnyű bocsánat. A bűnbánatnak, a bocsánatkérésnek van helye ilyenkor, nem a dicsőség, az érdem keresésének. (17/35)"[13]

További nyugtalanító kérdés, hogy vajon fönntartható-e következetesen szerzőnk részéről bármilyen félrevezető beszédnek a bűnös jellege, miközben a jogos háborúban való részvételt a keresztyén ember számára is megengedhetőnek tartja (elutasítva természetesen minden egyéni indíttatású gyilkosságot), mégpedig azzal az indokkal, hogy ez esetben ő tulajdonképpen Isten cselekvésének eszköze. Úgy tűnik, hogy szemléletében, míg az igazságos hatalom joggal veszi igénybe alattvalói kezét akár a gyilkosságra is, ugyanezen alattvalók nyelvétől még ez a hatalom sem követelhet hazugságot.[14]

A fent jelzett két körülményen kívül azonban Ágostonnak van még egy harmadik nyomós oka is arra nézve, hogy kárhoztasson minden hazugságot, mégpedig az a Platóntól származó engedékeny szemlélet, amely igencsak polgárjogot nyert a korabeli görög nyelvű keleti teológiában. Platón az *Állam* második könyvében (382 cd) arról elmélkedik, hogy a hazug beszéd alkalmasint hasznos gyógyszerként *(hos pharmakon)* alkalmazható az ellenséggel vagy éppen az olyan barátokkal szemben, akiket a téboly valamilyen gonosz cselekedetre ragadtat. A harmadik könyvben pedig (389 cd) kijelenti, hogy a kormányzó *pharmakon*ként

[12] Uo. 290. o.
[13] Uo. 291. o.
[14] Vö. Decosimo 2010.

használhatja a hazugságot mind az ellenség, mind pedig a saját polgárai megtévesztésére, amennyiben a *polis* érdeke azt úgy kívánja. Jeromosnál és Aranyszájú Szent Jánosnál a jótékony megtévesztés platóni gondolata némiképp krisztológiai igazolást nyer: Krisztusban a Logosz a bűnös emberi testhez hasonló formát ölt, amely álruhaként takarja mintegy az ő igazi lényegét. Ezért beszélhet ez utóbbi szerző a „nagyszerű csalásról" *(kalé apaté),* amely azonban nem *hupocrisis,* hanem Isten *oikonomiá*ja, illetve alászállása. Így vált a keleti teológiában a jó cél érdekében bevetett hamisság egyenesen az isteni cselekvés eszközévé! „A jó szándékkal és alkalmas időben véghezvitt csalás – *eukairos apaté* – olyannyira hasznos, hogy sokszor éppen amiatt sújtott némelyeket büntetés, mert nem éltek vele. […] De nem csupán a háború alkalmával mutatkozik meg a csalás nagyszerűsége és szükséges volta, hanem a béke idején is; és nem is csak akkor, amikor a város ügyeiről van szó, hanem odahaza is férj és feleség, apa és fiú, barát és barát, sőt a gyermekek és apjuk viszonyában is."[15] Ez a fajta gondolkodásmód – amely a nevezetteken kívül kézenfekvő volt Alexandriai Kelemen, Órigenész, Kaiszareiai Baszileosz számára is – roppant módon zavarta Hippó püspökét. Vannak, akik a keleti és nyugati szemlélet kettéválásának, sőt a majdani szkizmának is egyik gyökerét éppen ebben az alapvető véleménykülönbségben vélik felfedezni, amely a beszéd etikája kapcsán a két tradíció között egyre inkább elmélyült – talán teljes joggal.

3.2. Aquinói Tamás és a skolasztika öröksége

Tamás értelmezésében a korábban említett három hazugságtípus közül csak az ártó hazugság *(mendacium perniciosum)* számít halálos bűnnek, míg a tréfás lódítást *(mendacium jocosum)* és a segítő szándékú hamis állítást *(mendacium officiosum)* a bocsánatos bűnök közé sorolja. Szemlélete sok tekintetben követi Augustinus magyarázatát; a hazugság bármely formájának szigorú elvetésével nagy elődje harcostársának számít. Számára a nem igaz beszéd szöges ellentétben áll a szó természetjogi rendeltetésével, amely nem más, mint az igazság kifejezése. Ezért a hazugság már önmagában véve, természeténél fogva *(ex genere)*[16] *kárhozatos dolog, és a körülménytől függetlenül bármilyen használata rendetlenséget fejez ki (ex sua inordinatione).*[17] *Ágostonhoz képest azonban nála a hazugság meghatározásánál háttérbe szorul a megtévesztés szándékának a személyes eleme, az intentio fallendi.* A hazugság számára

[15] *De sacerdoce,* idézi Sinapi 1993, 68. o.
[16] *STh* II/II, 110 a3.
[17] *STh* II/II, 110 3,4.

a tudatosan tett *(causa formalis)* hamis tartalmú kijelentés *(causa materialis),* miközben a megtévesztés sikere járulékos kérdés, következmény csupán *(causa efficiens);* Tamás számára itt a tudatos hazugság és a nem tudatos tévedés közötti különbségtétel a fontos. „A megtévesztés szándékának a kikapcsolásával háttérbe szorul az erkölcsi döntés szubjektív, személyes, kívülről nem ellenőrizhető eleme."[18] Ily módon a félrevezető kijelentés elemzésénél a korábbi etikai hangsúly helyét az ismeretelméleti motívum veszi át. Amennyiben a beszélőnek sikerül betartania az igaz kijelentés formális követelményeit, ezentúl az, hogy a hallgató félreérti-e azt vagy sem, hogy ez a beszéd becsapja-e őt vagy sem, immár az ő dolga és felelőssége. Ez a szemlélet utat nyitott a kétértelmű beszédmód, valamint a *reservatio mentalis* gyakorlatának az igazolása előtt. Egy adott kijelentés többféleképpen értelmezhető, amennyiben abban akár csak egy olyan szó is szerepel, amely különböző jelentéssel bír *(aequivocatio),* vagy éppen a mondat szerkezete, netán a beszédhelyzet többértelműsége teszi ezt lehetővé (*amphibologia* – például Atanáz említett esete). A *reservatio pure mentalis* mintegy fönntartja az elme jogát arra nézve, hogy a beszélő gondolatban kiegészítse saját mondandóját. Ha például valakire rákérdeznek, hogy „pap vagy-e?", és az illető a hamis állítást jelentő „nem vagyok…" tagadásához gondolatban hozzáfűzi: „…Apolló papja", úgy a hazugság rögtön igazsággá változik. Ezt a fajta okoskodást XI. Ince pápa már 1678-ban elítélte, miközben engedélyezte a *reservatio late mentalis* alkalmazását, amely egyfajta konvenció beszélő és címzett között: ez utóbbi is tudja, hogy a hallottakat nem kell feltétlenül szó szerint értelmezni (például az udvariassági formulák, dicséretek esetében).

Miről van itt szó? Talán arról, hogy azok a meghatározó gondolkodók, akik feladhatatlannak vélték az igazmondás eszméjéhez való kompromisszummentes ragaszkodást, maguk is jól látták: a rendkívüli helyzeteket produkáló valós élet olyan nyomás alá helyezi ezt a zárt gondolati rendszert, hogy arra a robbanásveszély elkerülése végett szükségképpen helyezni kell valamilyen szelepet. Ezt a célt szolgálta a *reservatio* gondolatköre, noha a gyakorlatban az eredeti jó szándék igen gyakran vált önmaga groteszk karikatúrájává, amely túl könnyen megnyugtatta a csalót, és biztosította őt eljárása formális igazságosságáról.

[18] Denecke 1973, 87. o.

3.3. Immanuel Kant

Hadd álljon itt az etikatörténet leghíresebb példája, amely a köztudatban meglehetősen elnagyoltan van jelen. Ezt a közszájon forgó változatot közvetíti Bonhoeffer is, amikor *Etiká*jában így ír: „Kant az igazságosság eszméjéből arra a groteszk következtetésre jut, hogy még akkor is kötelességem őszintén válaszolni, ha éppen a házamba törő gyilkos kérdezné, hogy a barátom, akit ő üldöz, vajon nálam rejtőzködik-e."[19] *Az erkölcs metafizikájá*ban ez szó szerint így szerepel: „Például a háziúr megparancsolta, hogy ha egy bizonyos személy érdeklődne utána, tagadják le. A cseléd így is tesz, de ennek az lesz a következménye, hogy a háziúr kereket old, és súlyos bűntettet követ el, amelyet egyébként az érte kiküldött őrség megakadályozhatott volna. Ki itt a bűnös az etikai alaptételek szerint? Természetesen a cseléd, aki hazugságával megszegte önmaga iránti kötelességét – a következményekért immár a lelkiismeretével kell elszámolnia."[20]

A königsbergi gondolkodó nevéhez tehát leggyakrabban ezt a határhelyzetre utaló esetet kapcsolják, de figyeljük meg a két változat közötti lényeges különbséget! Az első, népszerű változatban a házamba törő gyilkosról van szó, Kant tulajdonképpeni példájában viszont nyilvánvalóan olyan hatósági – tehát a jogrendet képviselő – személyről, aki megakadályozhatna egy további bűntettet. Jól tükrözi ez a gondolkodó alapvető érdeklődését, akit elsősorban nem az élet forgatagában jelentkező kivételek lehetősége foglalkoztat, hanem a mindenkori morális magatartás pozitív tartalma; az, hogy ennek kritériuma nem lehet más, csak az, hogy e magatartás alapelve egyetemes törvényhozás fundamentuma lehessen.

Immanuel Kant a hazugság minden körülmények között való elutasításának a filozófusa, aki immár nem teológiai alapokon lényegében Ágoston és Tamás álláspontját képviseli. Ez azonban nála sem jelenti azt, hogy a kérdés megítélésében ne kellene körültekintően mérlegelni minden lehetséges összefüggést és kölcsönviszonyt. A pályája vége felé tartó filozófus a francia gondolkodóval, Benjamin Constant-nal való disputája nyomán írja meg 1797-ben néhány oldalas eszmefuttatását ezzel a sokatmondó címmel: *Annak a vélt jogáról, hogy az emberszeretettől indíttatva hazudjunk (Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu Lügen).* Fő kérdése nem is az, hogy lehet-e az emberszeretet okán valakinek az érdekében hazudni, hanem sokkal inkább az, hogy vajon ezt a gyakorlatot lehet-e egyáltalán jogilag kodifikálni, a törvényes

[19] Bonhoeffer 2015, 168. o.
[20] Laczkó 2014, 13. o.

eljárás szintjére emelni. A problémát ugyan leegyszerűsítve, de úgy véljük (Rehbock nyomán), hogy míg gondolkodónk az első kérdésre hallgatólagosan igent mond, a második kérdésre adott pozitív válasz lehetőségét határozottan elutasítja. Maga is úgy véli, hogy az igazmondás erkölcsét nem kérheti rajtunk számon bárki, ugyanolyan joggal. „Ha valaki megcsal engem, majd ezt követően én is megcsalom őt, ezáltal nem követek el jogtalanságot az illetővel szemben, hiszen ő az, aki becsapott, így nem emelhet panaszt ellenem."[21] Ez esetben – folytatja Kant – az illetővel szemben ugyan nem követtem el igazságtalanságot, ám „az emberiség jogával szemben", valamint „magának a kötelességnek a jogával szembeni jogtalanságot követtem el mégis". Az egyetemesen érvényes etikai mértékkel vagy magával az emberiséggel, illetve a cselekvő saját méltóságával szemben álló tett esetén a gond éppen az, „hogy használhatatlanná teszi a jog forrását".

Rechtslehre című munkájában szerzőnk ugyanezt a kettős szempontot érvényesíti. Két hajótörött esetét írja le: életét mentve az egyik a deszkaszáltól, amelybe kapaszkodik, eltolja a másikat, hisz kettejüket már nem tartaná meg a fadarab. Az így megmenekült ember nyilván nem vonható felelősségre bíróság előtt, tehát ilyen értelemben nem büntethető – *impunibile*.[22] *Nem állítható azonban, hogy egyben inculpabile* is volna emberünk, tehát erkölcsi értelemben kifogástalan, nem elmarasztalható. Cselekvése némiképpen a törvényen kívüliség *ex lex* állapotában mozog. „Nem létezik olyan parancs vagy szükség, amely törvényessé tehetné azt, ami jogtalan és igazságtalan."[23]

Etika előadásában *(Vorlesung über Ethik)* még pontosabban körvonalazza azt az aggodalmát, hogy a szükséghelyzet miatti kivételek polgárjogának a túl könnyed elismerése veszélyezteti az igaz beszéd mint elsődleges morális kötelezettség alapelvét, amellyel mindenekelőtt önnön emberi méltóságunknak tartozunk. „Mivel az emberek gonoszak, nyilvánvaló, hogy bizonyos esetekben az igazság gyakorta veszélybe kerül. Innen származik a szükséghazugság fogalma, amely igen kényes pont egy morálfilozófus számára. Ha már most kimondjuk, hogy szükséghelyzetben lehet lopni, ölni és csalni, úgy ez a szükség romba dönti az erkölcsiség teljes épületét. Amikor valaki azt állítja, *ez szükséghelyzet*, ennek az eldöntése egyedül az ő megítélésétől függ. Minthogy nincsen pontos körülhatárolása a szükséghelyzet fogalmának, ezért az erkölcsi szabályok bizonytalanná válnak."[24]

[21] Kant 1990, 243. o. Idézi Rehbock 2010, 109. o.
[22] Kant 1793, 236. o. Idézi Rehbock 2010, 110. o.
[23] Uo.
[24] Kant 1990, 244. o. Idézi Rehbock 2010, 114. o.

3.4. Dietrich Bonhoeffer

Kérdéskörünkkel kapcsolatos megnyilatkozásaiban a mártír teológus a Luther szerinti szabad lelkiismeret eszméje örökösének bizonyul. Amikor a reformátor fél évezreddel ezelőtt meghirdette tételeit, és Pál apostol újrafelfedezése nyomán az Istennel való kapcsolat lényegét a törvény cselekvésével szemben az emberi egzisztencia egészét igénybe vevő hitben rögzítette, akkor ezzel nem csupán a dogmatikai, hanem az erkölcsi gondolkodás világában is kopernikuszi fordulatot hozott. Alapvetően érintette ez a „szükséghazugság" kérdését, amelyet addig semmiféle elvi-teológiai megfontolás nem igazolhatott. A hangsúly egy adott kijelentés ismeretelméleti értelemben vett igazságtartalmáról a felebarát iránt felelős és szeretetteljes cselekvés körébe kerül. Ez azonban korántsem jelenti a korábbi elvi álláspont feladását. „Úgy tűnik nekem – mondja Luther –, hogy nincs is pusztítóbb nyomorúság a földön, mint amikor valaki hazugnak és hűtlennek bizonyul, mert ez szétrombolja az emberi közösséget. A hazugság és hűtlenség összetöri a szívet."[25] Ugyanakkor a hazugságnak egy olyan új, a görög atyák álláspontjára emlékeztető meghatározását adja, amelyben döntő szerepet kap, hogy ezt ártó vagy segítő szándékkal mondja valaki. „Azt a félrevezetést nevezzük hazugságnak, amivel a felebarátunknak kárt okozunk. […] Mert ezzel a magam előnyét és a másik kárát keresem […] Ha azonban úgy hazudok, hogy azzal nem ártok, hanem használok, segítek, és mások javát szolgálom, akkor ezt jámbor hazugságnak nevezem."[26] A szív és a szándék tisztasága a döntő kritérium: „Mert nem hazugság az, amit tiszta szívből teszek […] mert eközben a szív hűséges és barátságos, és nincs benne képmutatás."[27]

Nem véletlen, hogy az 1943 tavaszán letartóztatott Bonhoeffer ez év őszén a tegeli börtönben a hazugság és igazmondás problémájával foglalkozik, hiszen Manfred Roeder vizsgálóbíró gyakorta vallatja, és cinikus módon természetesen a színtiszta igazságot várja el éppen egy lelkésztől. A fogoly teológus a *Mit jelent igazat mondani?* című pár oldalas elemzésében foglalja össze a kérdéssel kapcsolatos alapszempontjait. Tulajdonképpen az igaz beszéd három létszintjét különbözteti meg (ha nem is tételesen). Először: a hagyományos értelmezés szerinti azonosság a gondolat és a szó, a valóság és az arra vonatkozó kijelentés között valóban része az igaz beszéd fogalmának, de semmiképpen sem lehet annak kizárólagos kritériuma. Ez egy olyan leszűkített igazságértelmezés, amellyel igen könnyen vissza lehet élni: például a nem

[25] A Luther-forrás megjelölése nélkül, Paulsenre hivatkozva idézi Denecke 1973, 89. o.
[26] WA 16: 15.
[27] Uo. Idézi Denecke 1973, 89. o. Vö. Köhler 1912.

megfelelő helyen és időben mondott „igaz” információk összetörik az ember teljes valóság-összefüggésének – ez a második szint – a lényegi igazságát. Ezen a szinten figyelembe kell venni, hogy más természetű igazsággal és őszinteséggel tartozunk egymásnak a családon belül például, mint mondjuk az iskolában vagy más társadalmi térben. Aki csupán az igazság formális meghatározásához ragaszkodik, mellőzve az éppen érintettek valóság-összefüggéseit, az elvéti az igazságot. Aki pedig „cinikusan mondja ki az igazságot, az hazudik”.[28] Jól szemlélteti mindezt Bonhoeffer dolgozatának alábbi részlete.

„Hogy egy példával éljünk: egyik gyermeket osztálytársai előtt arról kérdezi a tanár, igaz-e, hogy az apja gyakran megy haza részegen. Igaz, de a gyermek tagadja ezt. A tanár kérdése olyan helyzetbe kényszeríti, melyhez még nem elég érett. Csak azt érzékeli, hogy itt jogtalanul törtek be a család rendjébe, melyet neki el kell hárítania. Nem tartozik az osztálytársakra az, ami a családban történik. A családnak megvan a maga titka, amelyet neki védenie kell. A tanár figyelmen kívül hagyta ennek a rendnek a valóságát. A gyermeknek feleletében olyan megoldást kellett volna találnia, hogy azzal mind a család, mind az iskola rendjét megvédje. Erre azonban ő még nem alkalmas. Hiányzik a tapasztalata, az ismerete és annak a képessége, hogy a megfelelő kifejezést megtalálja. Amennyiben a tanár kérdésére egyszerűen tagadó választ ad, felelete ugyan nem igaz, mégis kifejezésre juttatja azt az igazságot, hogy a család egy sajátos alaprend, és a tanárnak nincs joga ahhoz, hogy ebbe behatoljon. Lehet ugyan hazugságnak minősíteni a gyermek feleletét, mégis ez a hazugság több igazságot tartalmaz – azaz a valóságnak inkább megfelel –, mint az, ha a gyermek kiszolgáltatta volna apja gyengeségét az osztálytársai előtt. Korlátozott képességéhez viszonyítva ez a gyermek helyesen járt el. A hazugság bűne egyedül a tanárra hárul vissza. Egy tapasztalt ember a gyermek helyében a kérdező rendreutasítása mellett megtalálta volna annak is a módját, hogy válasza formálisan se tartalmazzon valótlan állítást; a »megfelelő szóval« élt volna az adott helyzetben. A gyermekek és általában a tapasztalatlan emberek hazugsága gyakran oda vezethető vissza, hogy olyan helyzetbe hozzák őket, amelyet képtelenek átlátni. Ezért kérdéses, hogy értelmes dolog-e a hazugság fogalmát – melyen valami nyilvánvalóan elvetendőt értenek és kell is érteni – úgy általánosítani és kitágítani, hogy azt teljesen azonosítsuk a formálisan valótlan állításokkal. Igen, ennyiből is látszik, milyen nehéz megmondani, hogy mi is tulajdonképpen a hazugság.”[29]

A hazugság mindig a teljes valóságot sérti, annak valamennyi di-

[28] Bonhoeffer 2015, 283. o.
[29] Uo. 287. o.

menzióját, így a vallási vonatkozást is; amennyiben ugyanis Istentől elszakítva beszélnénk egy emberről, egy fikcióról szólunk csupán, hisz a teremtmény meghatározás szerint Isten előtt – *coram Deo* – álló lény (Augustinus a korábban említett nyolcféle igazság/hazugság vonatkozás között szintén beszél a valóságnak erről a legtágabb összefüggéséről). Hasonló értelemben állapítja meg szerzőnk: „A hazugság mindenekelőtt annak az Istennek a tagadása, aki kijelentette magát a világnak. »Ki a hazug, ha nem az, aki tagadja, hogy Jézus a Krisztus?« (1Jn 2,22) A hazugság ellentmondás Isten igéjével szemben, ahogyan ő azt Krisztusban kijelentette, és aki a teremtés fundamentuma. A hazugság ily módon annak a valóságnak a megsemmisítése, tagadása, tudatos és szándékos szétrombolása, amelyet Isten teremtett, és amely Őbenne áll fenn – függetlenül attól, hogy ez szavak vagy pedig hallgatás révén történik. Beszédünk arra rendeltetett, hogy Isten igéjével való egységben kimondja a valóságot, ahogyan az Istenben fennáll; hallgatásunknak pedig a korlát jelének kell lennie, amelyet az Istenben fennálló valóság jelent a szavak tartománya számára."[30]

Gondolkodónknak a hazugsággal kapcsolatos etikai szemléletébe szervesen beépült az az alapvető kérdés, amelyet eredetileg a 17. századi protestáns jogász és államférfi, Hugo Grotius (1583–1645) tett e vita fontos szempontjává, és amely az igazsághoz való jogra vonatkozik. Bonhoeffer megfogalmazásában: „Fel kell tenni a kérdést, hogy joga van-e egy embernek, és milyen mértékben, másoktól az igazságnak megfelelő beszédet igényelni."[31] A kérdést (talán óvatossági szempontok miatt – a hallgatáshoz való jog is tiszteletben tartandó!) nem viszi itt tovább, de nyilván a következő esetről van szó: ha egy gonosz szándékú ember azért követel bizonyos információkat, hogy azt fegyverként használja mások – alkalmasint ártatlanok – ellen, akkor ezzel elveszíti jogát bármilyen igazság kiderítéséhez. Ennek alapján Grotius megkülönbözteti a *falsiloquium* és a *mendacium* fogalmait; az előbbi lehet ugyan a tényeknek nem megfelelő beszéd, de ha maga a címzett nem jogosult ahhoz, hogy az igazság birtokába jusson, akkor ez hamis beszéd ugyan, de nem hazugság. Ezzel az Augustinus óta oly erőteljes szempont mellett – a beszélő szándéka – mellőzhetetlen kritérium lett a címzett szándékának a figyelembevétele is.

Bonhoeffer számára egyértelmű, hogy az etikai cselekvés alanya nem tájékozódhat kizárólag a törvény betűjén; de ugyanígy nem vezetheti az olyan lelkiismeret sem, amely a körülményektől elvonatkoztatva úgy véli, hogy kizárólag önmagának tartozik számadással. A végső

[30] Uo. 288. o.
[31] Uo. 284. o.

tájékozódási irányt a felelős életgyakorlat számára nem határozhatja meg más, csakis az élő Krisztus előtt álló lelkiismeret, akinek a szava egyszerre törvény és evangélium. Aki adott esetben saját lelkiismeretének a formális tisztaságát többre tartja az ártatlanok életénél is akár, annak a lelkiismerete – Bonhoeffer ítéletes szavai szerint – „galád gőggé fokozott önigazság" csupán, „mely akadályként tornyosul a felelős cselekvés előtt".[32]

4. Mai médiaetikai követelmények

Bonhoeffer és kortársai – a kommunista diktatúra áldozataihoz hasonlóan – az élet és halál mezsgyéjén egyensúlyozva jutottak arra a következtetésre, hogy semmi sem írhatja felül az embertárs élete védelmének etikai parancsát. A határhelyzetekkel való szembesülés jelentette számukra a mindennapi tapasztalatot. A globális kommunikáció kortárs világában – a ma is előforduló kivételektől eltekintve – nem ilyen élesek az etikai döntések kontúrjai. Sok esetben eleve jelentéktelennek és tét nélkülinek tűnik a beszéd tisztaságához való következetes ragaszkodás – éppen ezért bármikor feladható. Az apró csúsztatások, a szenzációhajhász nagyotmondások, a politikai manipulációk azonban a társadalmi nyilvánosság felszíne alatt makacsul egymásba kapcsolódnak, és előbb vagy utóbb olyan nagy hazugságok, félrevezetések, korrupciós botrányok korallszigeteiként lepleződnek le, amelyek éppúgy veszélyeztetik az életet, mint annak nyílt, erőszakos pusztítása.

Amikor a kommunikáció tisztaságát, illetve ennek hiányát próbáljuk tetten érni a bennünket körülvevő médiaközeg különböző megnyilvánulásaiban, jó ismételten szem előtt tartanunk a beszéd igazságának hármas szintjét. A *tényigazság* fogalmán a tények és az azt kifejező közlés egymásnak való megfelelését értjük. A *humán igazság* (erkölcsi igazság) azt a szemléletet jelenti, amely ezen túlmenően komolyan veszi a helyzet szereplőinek pszichoszociális adottságait, értékrendjét, kapcsolatrendszerét, egészségi állapotát, érzékenységét stb. Az *egzisztenciális-hitbeli igazság* iránti érzékenység és annak tiszteletben tartása pedig azt a viszonyulást és értékelési módot fejezi ki, amely a kérdéses szituáció résztvevőit minden adottságukkal együtt létezésük végső összefüggésében, *coram Deo* állapotukban látja.

A világi médiától ez utóbbi szempont nem kérhető számon, az első kettő viszont annál inkább! Örvendetes, hogy a magyar médiaetikai szabá-

[32] Uo. 168. o.

lyozások ezeket a követelményeket következetesen érvényesítik. Több újságírói testület tekinti mértékadónak és önmagára nézve kötelezőnek a *Közös etikai alapelvek* (KEA) című dokumentumot, amely igazságfogalmunk első két szintjének megfelelően megkülönbözteti a hírt és a véleményt. Az előző a bárki által ellenőrizhető tényállás közlése, amelyre nézve egyértelmű az alapelv: „Nem szabad hazudni!”[33] A szubjektív véleményformálás igazságmagvát pedig az a követelmény képezi, hogy ennek kifejezése minden körülmények között etikus formában történjen, tehát a humán igazság teljes körű figyelembevételével.[34] Az emberi kommunikáció nagy paradoxona, hogy lehet úgy tényeket helyes módon közölni, hogy közben az igazságkövetelmény e második szintjén mégis hazudunk: nem vesszük figyelembe a valóság minden vonatkozását, miközben egy torzképről állítjuk, hogy helyesen fejezi ki azt.

A média szócsöve tehát egyszerre tájékoztat a tényekről, ugyanakkor alakítja is a közvéleményt. Nem közömbös azonban, hogy milyen értékek mentén teszi mindezt. Örvendetes, hogy a médiaetikai szabályozások következetesen képviselik azt az álláspontot, hogy amint egyetlen emberi tevékenység sem különíthető el az erkölcsi tartalmaktól valamilyen szélsőségesen értelmezett szakszerűség nevében, ugyanúgy a tömegtájékoztatás képviselőinek a munkája sem lehet független ettől. Ennek értelmében „az újságíró etikai kötelessége, hogy ne terjessze az erőszak dicsőítését, a nemiség profanizálását és öncélú megjelenítését, a »pénzért minden lehetséges« szélsőséges szemléletet”.[35]

Végső soron minden médiatermék – tudatosan vagy sem – kettős követelmény feszültségterében nyeri el a maga formáját: egyfelől a megnyilatkozó autonómiáját tükröző szólásszabadság és önkifejezés joga, másfelől pedig az erkölcsi értékek mentén történő felelős öncenzúra közötti térben. Aki ez utóbbit nem gyakorolja, megfeledkezik arról a sajátosan emberi közegről, amelyben – és amelyért – a kommunikáció történik. Önrendelkezés, illetve az élet feltétlen tisztelete, védelme és szolgálata – két olyan alapelv, amelyekhez az újságírónak való személyes viszonya mindegyre kifejezésre jut, sokszor még a legszikárabb információk közlése esetén is (lásd a Belgiumban kiskorú betegen először végrehajtott eutanázia közlését a médiában).

A szólásszabadság nevében az újságíró nem népszerűsítheti az egészséget károsító életmódot vagy önpusztító szerek használatát;[36] az öngyilkossággal kapcsolatos „felelősségteljes és etikus” tudósítások pedig

[33] KEA 5a.
[34] Uo. 5c.
[35] Uo. 8b.
[36] Magyar Újságírók Romániai Egyesülete: *Etikai kódex.* http://mure.ro/statikus/etikai-kodex. 8. §.

azért fontosak, „mivel az ilyen jellegű tudósítások hatással lehetnek sebezhetőbb embertársainkra, utánzásra késztethetik őket. A felelősségteljes tudósítás általános ismereteket közvetít az öngyilkossággal kapcsolatban, bátorítást adva a veszélyeztetett személyeknek, hogy segítséget kérjenek."[37] A „bátorítás" nyilván már nem szoros értelemben vett szakmai magatartás, nem hír- és nem is véleményközlés, hanem emberi gesztus, felelős cselekedet, amely az életvédelem mint legmagasabb rendű etikai érték komolyanvételéből következik. Ugyanígy „fokozottan ügyelni kell valamennyi újságírói műfaj esetében a bármilyen betegségben szenvedő védelmére, jogaira. Az újságíró nem használhat a jó hírnevet csorbító, a becsületet sértő kifejezéseket."[38] Továbbá: „Az újságírónak tiszteletben kell tartania az emberi jogokat. Nem kelthet gyűlöletet, nem szólíthat fel rasszista megkülönböztetésre népek, nemzetek, nemzetiségek ellen. Vallása, felekezeti hovatartozása, neme, testi, szellemi vagy lelki állapota, mássága, életkora, életmódbeli, életviteli különbözősége miatt senkit sem becsmérelhet, nem terjeszthet senkiről előítéletet kifejező rágalmakat."[39] Amikor egy politikai kurzus saját pozíciója megszilárdítása érdekében ilyen eszközökhöz folyamodik, miközben, példának okáért, megengedhetetlen általánosítással a kollektív bűnösség stigmáját üti minden bevándorlóra „a terroristák bevándorlók, tehát minden bevándorló terrorista" logikája mentén, akkor ezzel a retorikával hazugságot sulykol a választópolgárokba, és visszaél a maga hatalmával.

A szoros értelemben vett erkölcsi tartalom mellett, amelynek mellőzésével a véleményt nyilvánító személy embertársai ellen véthet, beszélhetünk magával a nyelvvel szembeni vétségről is – amelynek természetesen szintén az emberek látják a kárát. A nyelvhasználat módja, annak szépsége és eleganciája vagy ellenkezőleg bárdolatlansága és trágársága nem csupán esztétikai kérdés: akarva-akaratlan egy szemlélet- és viszonyulásmód kifejezője. Ezért „az újságíró etikai kötelessége őrizni a magyar nyelv és a Magyarországon élő kisebbségek anyanyelvének szépségét, tisztaságát. Nem használhat öncélúan, szükségtelenül illetlen, trágár szavakat, kifejezéseket. Kötelessége fellépni a nyelvi, a stílusbeli igénytelenség, a silányság ellen."[40]

A különböző elektronikus felületeken megjeleníthető posztok, bejegyzések, kommentek anonimitása (álnéven vagy „nickname" alatt történő közlés) nagy kísértést jelent a nyelvvel, az erkölcsi értékekkel,

[37] Uo. Preambulum.
[38] Uo. 2. §.
[39] Magyar Újságírók Országos Szövetsége: *Újságírói etikai kódex*. https://muosz.hu/archive/kodex.php?page=etikai. 2.1.1.
[40] KEA 8c.

végső soron pedig az embertárs tiszteletével való visszaélésre. Joggal szögezi le ebben a vonatkozásban a MÚRE etikai kódexe: „A szabad véleménynyilvánítás és szólásszabadság nem jelenti azt, hogy erőszakos, mások zaklatására, gyűlöletkeltésre alkalmas bejegyzések, hozzászólások jelenhetnek meg a médiában. Ezért a média etikusan cselekszik, ha a kommenteket és a sajtóalkotásokhoz fűzött véleményeket, megjegyzéseket moderálja, azok közlését regisztrációhoz köti. […] Ajánlott, hogy az adott sajtóorgánum közölje: fenntartja a jogot arra, hogy a média érdekeivel, céljaival nem egyező, annak jó hírnevét sértő, avagy az etikai és jogszabályokba ütköző kommenteket és a sajtóalkotásokhoz fűzött véleményeket, megjegyzéseket, posztokat, bejegyzéseket eltávolítsa, az etikai szabályokat megsértőket kizárja a médiafelületen történő megjelenésből."[41]

Valakinek a nyilatkozata, előadása vagy bármilyen keretben történő megszólalása számtalan módon közölhető, attól függően, hogy abban hová kerül a hangsúly, illetve hogy milyen szövegkörnyezetbe vagy képi összefüggésbe helyezik. „Végre kiderült Hosszú Katinka mélységes titka!" – szól a szenzációhajhász bulvárcím, és a szövegből megtudjuk: a jeles sportoló nyilatkozata szerint sikerének titka a következetes munka. Az olvasottsági arány emelése érdekében megengedhetőnek tűnik a csúsztatás, a kíváncsiság felcsigázása, különben egy ilyen mindennapi bölcsességért senki nem kattintana a cikkre. A nevekkel, személyekkel, jó hírnévvel való visszaélés terén végtelen változatosság, elképesztő találékonyság és kreativitás mutatkozik meg a sajtótermékek sokaságában.

A mások tollával, illetve laptopjával való ékeskedés szintén örök probléma nem csupán a média világában, hanem a tudományos életben is. A plágium – amitől a legtekintélyesebb akadémiai vagy politikai körök sem mentesek – olyan vétség, amely egyszerre lopás és hazugság is, hiszen elkövetője nem csak eltulajdonítja mások szellemi termékét, de hamis módon – sokszor hallgatólagosan – úgy tünteti fel, mintha az jogszerűen a sajátja volna. Ezért „az újságírói etikába ütköző cselekedetnek minősül, ha a média munkatársa más – akár nyomtatott, akár elektronikus –, sajtóban megjelent írást, hang- vagy képanyagot (vagy ezek kombinációját) saját szellemi termékeként jelentet meg, illetve az átvétel ténye nem derül ki egyértelműen a közleményből."[42]

A „világosságban járás" bibliai követelménye azért szól olyan erőteljesen, mert minden hamisság fészke és melegágya az Isten és emberek tekintete előtti leplezettség; ebben a térben fogannak a „sötétség cselekedetei". A média sok tekintetben prófétai tisztet tölt be akkor, amikor a

[41] MÚRE etikai kódex, A4. §.
[42] MÚOSZ etikai kódex, 2.4.2.

nyilvánosság terébe emel olyan kérdéseket – társadalmi, politikai, gazdasági, katonai és egyéb jelenségeket –, amelyeket szívesen tartanának titokban azok, akiknek érdekeit sérti ez a nyilvánosság. Ugyanakkor a „mindent megmutatni és kimondani, bármi áron" elvének határt szab sok minden: a magánélethez való jog, a kegyelet morális parancsa, az információszerzés eszközeinek a tisztasága, hiszen „a cél az újságíró szakmában sem szentesíti az eszközt. Információt kizárólag törvényes és etikus eszközökkel, módszerekkel lehet megszerezni. Sérti az újságírói etikát a lehallgatás, a rejtett kamera, rejtett magnetofon alkalmazása, a magánéletet érintő nem engedélyezett információ."[43] Ám még itt is lehetnek kivételek, ha például a felvétel valamilyen társadalomellenes tevékenységről készül. (Tanulságos lehet ebben a tekintetben a Biszku Béláról – az '56-os forradalom után megtorló ítéleteket hozó egykori belügyminiszterről – készült dokumentumfilm körüli vita, amely az érintett bizonyos félrevezetésével készült; ezt követően törvényjavaslat született arra vonatkozóan, hogy a magyar történelem szempontjából fontos dokumentumfilmek és adatok közzétételét ne lehessen személyiségi okokra hivatkozva akadályozni vagy megtagadni.)

A fentiekben jelzett etikai szempontok – a MÚOSZ etikai kódexe értelmében – a következő négy alapelvre épülnek: tisztesség, függetlenség, megbízhatóság és érzékenység. Ez az elvárás azonban nem korlátozható csak a médiában elhangzó vagy megjelenő beszédre – minden emberi megnyilatkozás kritériumaként is érvényesnek tekinthetjük. A függetlenség alapvetően érdekmentességként értelmezhető: ne váljon a beszéd az önzés, a bármilyen szinten pozícióban lévők kiszolgálásának silány vagy éppen nevetséges eszközévé. A megbízhatóságra számot tartó megnyilatkozás vegye figyelembe az igazságnak való megfelelés teljes spektrumát. Az érzékenység pedig olyan emberi jelenlétet feltételez a mindenkori szituációban, amelyet immár sem jogi, sem pedig etikai kódexekkel nem lehet biztosítani: az odafigyelés, a mások iránti tisztelet és szeretet erényét. Értelmezésem szerint e három követelményt mintegy összefoglalja a „tisztesség" oly nehezen meghatározható, mégis evidens morális tartalma.

A szakmai etika tételesen is elvárja, hogy „az újságíró mint közszereplő és közvélemény-formáló munkaidőn kívül sem fogalmazhat meg, illetve nem tehet közzé a közbeszédben, újságírásban, közösségi oldalakon vagy akár a blogszférában az emberi méltósággal összeegyeztethetetlen, etikailag vállalhatatlan, az elfogadható közösségi megnyilvánulással ellentétes, uszító, kirekesztő, diszkrimináló gondolatokat,

[43] Uo. 3.2.4.

nem élhet a gyűlöletbeszéd eszközével."[44] Ez a körülmény – az, hogy semmilyen egyoldalúan értelmezett profizmus nem engedélyezheti a *homo communicativus* és a *homo moralis* szétválasztását – arra utal, hogy a hivatásszerűen közlő ember a többi, hagyományosan is hivatásnak tekintett orvosi, pedagógusi vagy papi szolgálat rangját és méltóságát hordozza; megszólalása közepette nem menekülhet az erkölcsi tartás követelménye elől valamilyen privátszféra fedezékébe.

5. Rendszeres teológiai értelmezés

5.1. Hazugság az Istennel való viszonyunkban – az iránta való bizalmatlanságunk jele

Lehet-e Istennek hazudni? Szó sem lehet róla, válaszolnánk rögtön, hisz meghatározás szerint Isten az, aki mindent lát és aki mindenen átlát; akinek igéje és tekintete *„áthatol az ízületek és a velők szétválásáig, és megítéli a szív gondolatait és szándékait. Nincsen olyan teremtmény, amely rejtve volna előtte, sőt mindenki mezítelen és fedetlen az ő szeme előtt."* (Zsid 4,12–13) Az emberek közötti hazudozás, ravaszkodás, csalás, hamisság, képmutatás és átverés valamennyi formáját éppen az teszi lehetővé, hogy a mi szemünk és érzékelésünk teremtményi végességünknél fogva nem rendelkezik ennek az isteni röntgentekintetnek a képességével. Pedig mit nem adnánk azért, hogy legalább életbevágóan fontos helyzetekben mi magunk is így láthassunk! De ez nem adatik meg számunkra soha egyetlen pillanatig sem a maga teljességében. Ez pedig azt jelenti, hogy a *homo sapiens* minden bölcsessége, előrelátása, gyanakvása, életösztöne és önvédelme ellenére is egyszersmind félrevezethető lény: *homo in errorem inductibilis*. Mert nincsen olyan teremtmény, aki tökéletes fedezékben élhetne; aki rejtve volna a szív mélyén tenyésző és egyszer csak ilyen vagy olyan formában lecsapó gonosszal szemben. Ha a 20. század történelmi tanulsága az, hogy az ember olyan lény, aki bármikor, bárhol, bármilyen okkal vagy ok nélkül megölhető (Kertész Imre), ezt pedig a mai terrorizmus vaskosan igazolja, akkor ehhez hozzá kell adni a másik ugyanilyen súlyú egzisztenciális felismerést: az ember bármikor becsapható.

Isten viszont nem az; őneki – a sikeres félrevezetés értelmében – nem lehet hazudni. Az ember viszont végességénél fogva szüntelenül ki van téve annak a lehetőségnek, hogy élete valós helyzetére nézve félreve-

[44] MÚRE etikai kódex, A3. §.

zessék és becsapják. Nehezen feloldható feszültség van aközött, hogy egyrészt Jézus részesül a szenvedő ember sorsának minden tapasztalatában; másrészt viszont őt semmilyen módon nem lehet becsapni: Jézus maga tudta, mi van az emberben (Jn 2,25). Júdás árulása, Péter tagadása, a tanítványok gyávasága emberként őt is sújtja ugyan, ám mentes lenne-e ez az isteni fájdalom a *meglepetésnek* és a *csalódásnak* attól a mérgétől, amely közös emberi tapasztalat?

Bárhogy is lenne, igaz marad: az ember védtelen torkú lény. Bizonyos szempontból Isten is az – a Lélek „kiolthető", az ő igazsága is elfojtható és megölhető e világban az ember számára –, a Léleknek viszont nem lehet hazudni.

Amennyiben azonban Augustinus nyomán a hazugság lényegét szorosan a megtévesztés szándékával azonosítjuk, függetlenül attól, hogy sikerül-e félrevezetni a címzettet vagy sem, akkor igen, Istennek is lehet hazudni. „Hol van Ábel, a testvéred?" „Nem tudom!" – felelte Káin. Kétségtelen, hogy az Istennek címzett hazugság, bármily abszurd is a próbálkozás, létező jelenség. A bűnös embernek azt a titkos vágyát juttatja kifejezésre, hogy bárcsak Isten is ember volna: kijátszható és becsapható. Azt a végtelen emberi vágyat fejezi ki az Istennek való tudatos hazugság – az őstörténetben elhangzó *nem tudom* ennek a példája –, hogy ne legyen fölöttem végső szó; hogy korlátlan autonómiámban magam ülhessek a Bíró és Teremtő helyére, hogy a nem létező helyzetet létezőnek deklaráljam. Pszichológiai szinten nyilván szoros összefüggésben van ez az önáltatással és a valóságra emlékeztető hang elfojtásával. Amikor Istennek tudatosan hazudok, akkor magamat is becsapom; a tudatosság arányát pedig elfojtással igyekszem a minimálisra csökkenteni, lehetőleg nullára. Ekkor már magam is hiszem az Istennek és magamnak címzett hazugságot.

Anániás és Szafira nem tudta, hogy csalásukkal „nem embereknek hazudnak, hanem Istennek". Az első pünkösdöt követően megalakult gyülekezetben ez a házaspár a birtokuk eladásából kapott pénz egy részét úgy ajánlotta fel az őskeresztyén vagyonközösség számára, mintha ez lett volna a teljes összeg (ApCsel 5,1–11). Péter ítéletes beszéde szerint „a Sátán szállta meg a szívüket, hogy hazudjanak a Szentléleknek". (Figyeljük meg a Sátán munkája és a hazugság, árulás, csalás szoros összefüggésének hangsúlyozását a Szentírás igen sok helyén!) Hogyan értsük ezt? Úgy-e, hogy az emberekkel szemben tanúsított minden hamisság a Szentléleknek való hazugság is egyben, hiszen az adott személynek vagy közösségnek okozott sérelmen túl Isten egyetemes igazságrendjét is sérti? Ez általános meghatározásként bizonyára igaz, de az értelmezés körét itt szűkebbre kell vonnunk. A Cselekedetek könyve legelején arról olvasunk, hogy a Feltámadott a róla való tanúságtevők közösségeként

határozza meg a tanítványok seregét; Jeruzsálemtől kezdve a föld végső határáig ez a megbízatásuk. Azok, akik erre a seregre néznek, nem egyszerűen jó emberek kellemes és tisztességes társaságát kell hogy lássák, hanem Isten elközelített országának jeleit: a világ sóját és világosságát. Akik pedig Krisztusról neveztetnek, azoknak immár nem csupán az általános értelemben vett humanitás és moralitás követelményeinek kell megfelelniük, ami megóvja őket attól, hogy emberi méltóságukon csorba essék. A tét sokkal nagyobb: visszaigazolják-e életükkel és szavaikkal, hogy az a reménység, amelyet a Mester szavai, élete, halála és feltámadása alapozott meg ebben a világban, nem földiekkel játszó égi tünemény csupán, hanem olyan egyéni és közösségi életforma, amely az Isten által meghirdetett új teremtés elővételezett jele; első zsenge a bukott teremtés feltételei közepette? Keresztyén ember nem hazudhat és nem vétkezhet úgy, hogy ezzel egyúttal ne Isten ügyét árulná el – beszéde és cselekedetei nem értelmezhetők immár csupán horizontális síkon, a mindenkori emberi életjátszmák részeként; ezt jelenti a fenti történetben, hogy a két tragikus sorsú szereplő az emberek becsapásán túl „Istennek hazudott".

Ezek után mit is árul el Istennel való viszonyunkról, ha – az apostoli intéssel ellentétben – nem mondunk igazat embertársainknak?

Amikor hazudunk – most nem a kötelességkonfliktusok kohójában hozott döntés határhelyzetéről beszélek –, akkor arról teszünk tanúságot, hogy nem bízunk Istenben, aki e valós világ alkotója, fenntartója, megváltója és beteljesítője: magunk kívánunk botcsinálta teremtőként egy olyan világot alkotni, amelyben más a dolgok konfigurációja, mint a valóságban. Minden hazugságban ott munkál valamiféle – ösztönös, tudatos, tudatalatti elemekből keveredő – önfenntartási kényszer; a hazugságot szóló és abban élő ember abszolút értelemben önmagára utalt lényként tételezi magát, aki ilyenként viszonyul a világhoz és embertársaihoz. Képtelen elszakadni az önmaga megtartására irányuló kisstílű vagy éppen nagy ívű hazugságok kényszeres reflexeitől: lehetetlen számára, hogy tekintetét az égi madarakra emelve vagy a mezők liliomaira vetve, Isten és a valóság iránti ősbizalmat tanuljon tőlük. A cselekvés végső alanyaként lép be a világba, hogy ott – szóval, tettel, elhallgatással, ámítással – átrendezze a dolgokat: az árnyékot választja a tárgyak helyett, a látszatot inkább, semmint a realitást. A valóság elleni lázadása, az attól való menekülése a tények átírásának a formáját ölti – a magánszféra intimitásában éppúgy, mint egyetemes távlatokban, ahogyan azt az Orwell által megjelenített önkényuralom történelemhamisításának groteszk víziójában szemlélhetjük. Aki hiszi és vallja, hogy a „valóság a Krisztusé", az nem kíván árnyképekbe kapaszkodni.

5.2. Hazugság a másokkal való viszonyban – az embertárs autonómiájának felfüggesztése, személyi létének tagadása és a vele való bizalmi kapcsolat felszámolása

Immanuel Kant az igazmondás kérdését alapvetően az emberi méltósággal kapcsolta össze, mégpedig úgy, hogy azt a cselekvő alany, a beszélő szempontjából vizsgálta; következtetése szerint a nem igazat szóló ember feladja saját méltóságát. De mi történik a címzettel? Amennyiben az ember mások elleni vétke súlyosabb elbírálás alá esik, mint az önmagával szembeni cselekedet (a gyilkossági kísérletet elítéli a jogrend, az öngyilkossági kísérletet nem), úgy a másik ember méltóságának semmibevétele, nem létezővé nyilvánítása szintén súlyosabb, mint saját méltóságunk feladása. Márpedig a másik elleni hazugság éppen azt teszi lehetetlenné, ami az emberi méltóság elsőrendű joga: az önrendelkezést a tényleges valóság szövetében. Aki félrevezet, csal, hazudik, az a címzett gondolkodásában kialakít egy olyan imaginárius világot, ami valójában nem létezik; a beszélő alapvető érdeke viszont éppen az, hogy a másik ne a valósághoz viszonyuljon, hogy lehetősége se legyen erre. A hazugság ily módon alapvetően manipuláció: a valóság mozgás- és cselekvésteréből szorítja ki a másikat, miközben bezárja azt egy olyan kvázivalóság ketrecébe, amelynek rácsait éppen a hamis információk jelentik, és ahonnan az illető már nem nyúlhat bele a saját tényleges életébe. Ily módon a hamis beszéd a másik embernek a valóságból való kiűzetését jelenti, cselekvési szabadsága részleges vagy teljes korlátozását és személyi méltósága semmibe vételét.

A felebarátunk kezét tehát félrevezetéssel, ködösítéssel, az őt megillető igazság részleges vagy teljes elfedésével, egyszóval hazugsággal éppen úgy meg lehet kötni, mint bilinccsel és kötelekkel. Ha tudomásom van arról, hogy a munkatársamnak ég a háza, de szándékosan nem mondom el neki, természetes magatartásommal azt sugallva, hogy minden rendben van, ezzel lehetetlenné teszem számára a közbeavatkozást; mintha azt követően, hogy tudomást szerzett róla, összekötném kezét-lábát, hogy moccanni se tudjon. Ugyanaz a magatartás, ami számtalan más esetben autentikus, a valóságegésznek megfelelő volt, a hirtelen megváltozott helyzetben immár pusztító hazugságnak bizonyul.

Emmanuel Lévinas gondolkodásában a másik ember személyi méltósága – metaforikus kifejezéssel: „arca" – az immanencia és transzcendencia találkozási felülete. Isten arca tükröződik a másik ábrázatán; ezért az hozzánk képest egészen más valóság, olyan személy, akit sohasem tekinthetek a saját énem valamiféle kiterjesztésének, velem mindenben egyneműnek, hanem teljes tisztelettel elfogadom annak

tőlem végtelenül különböző idegenségét és másságát. Számomra nem rivális ez a tőlem különböző, ellenkezőleg, szükségem van rá, mint a falat kenyérre.

Az én személyi mivoltom ugyanis csak az iránta való felelősségvállalásban konkretizálódik. Ez a felelősségvállalás pedig mindennek az origója, mindent radikálisan megelőz. Mert nem arról van szó, hogy végtelen autonómiámban és mindeneket megelőző szabadságomban felelősséget vállalok a másikért, hanem éppen fordítva: mivel felelősséget vállaltam érte, ezért és ily módon rátaláltam emberségem legteljesebb szabadságára. Az ember ugyanis „nem azért felelős, mert szabad, hanem azért szabad, mert felelős".

Nem eszközként van azonban rá szükségem, hanem személyként. Aki hazudik felebarátjának, egyszerűen nem veszi őt emberszámba: nem ismeri el, hogy ő olyan lény, aki érzelemmel, értelemmel, akarattal rendelkezik, és mint ilyen szeretne viszonyulni a valóság egészéhez.

Aki megnyílt szemekkel tekint a másik arcára, az nem valamiféle jeltelen pergament lát csupán, hanem felfedezi azon az örökkévalóság életet oltalmazó betűit: ne ölj! Hisz minden arc néma kiáltás a másik felé: kérlek, ne ölj meg, ne csalj meg, ne lopj meg, ne verj át, ne kívánd azt, amivel éppen a sors kegyéből rendelkezem, tisztelj! Ez a szeretet minimuma.

A hazugság a címzett személyi létének radikális tagadása: aki csalárdul szól és cselekszik, az nem ismeri el társa végtelen másságát, egyediségében és egyszeriségében hordozott értékét; nem vállal érte felelősséget; tárgyként manipulálja ahelyett, hogy személyként tisztelné, és teljességgel vak annak a meglátására, ami az illető arcára a teremtésben íratott.

A hazugság egy vagy több személlyel vagy közösséggel való bizalmi kapcsolat megsértése, részben vagy teljes egészében történő felszámolása. A hatóanyag nélküli gyógyszer, a placebo pszichés alapon jótékony hatást gyakorolhat ugyan, hisz a beteg azt egy olyan orvos tanácsára szedi, akiben feltétlenül megbízik. De mi marad ebből a bizalomból, ha kiderül az igazság?

Hogyan érinti a diákot, ha véletlenül fültanúja lesz annak, hogy egyik általa igen tisztelt tanára a kollégájának éppen az ő hiányosságait ecseteli maró gunyorossággal? Mit kezdjen a gyülekezeti tag a zavarával és csalódottságával, amelyet akkor érez, amikor lelkészéről – akiben feltétlenül megbízott – kiderül, hogy sikkasztott?

Azok az emberek, akikkel különböző családi és társadalmi szerepeinknek köszönhetően személyesen vagy áttételesen kapcsolatban állunk, nem egyforma relacionális távolságra vannak tőlünk. Koncentrációs körökként ölelnek át minket ezek a szerepek. A legbelsőbb kör nyilván

az, amelyik a legbensőségesebb is egyben: a házastársi kapcsolat. A szülő–gyerek, a testvér–testvér viszony újabb és újabb kört képez. Ez a kör a baráti kötelékeken, a szoros munkatársi kapcsolaton át a közelebbi, távolabbi és még távolabbi ismerősökig – a Barabási Albert-László által leírt hálózatelméleti kapcsolódások révén – szinte a végtelenségig tágul.

A bizalomvesztés törvényszerűen annál súlyosabb, minél személyesebb: minél közelebb áll hozzánk az, aki visszaél a bizalmunkkal – márpedig minden hazugság bizalommal való visszaélés –, annál traumatikusabb számunkra a bizalom megtörésének vagy teljes elvesztésének a tapasztalata. Nem azon döbbenek meg igazán, hogy becsaptál, hanem azon, hogy már nem vagyok képes bízni benned – mondja Nietzsche. Egy házastársi hűtlenség – ami aligha képzelhető el tételes hazudozás nélkül – maga is hazugság: élethazugság. Egy ilyen szintű bizalomvesztés más a maga sötét dinamikájában, tartalmában, következményében és pusztító erejében, mint mondjuk az, ha egy távoli kolléga nem válaszol a levelünkre, majd pedig azt állítja, hogy „nem volt gépközelben".

Akár tudatában vagyunk ennek, akár nem, minden igaz beszéd a címzett embertárs autonómiájának elismerése, személyi létének állítása és a vele való bizalmi kapcsolat további megerősítése, míg a hazugság éppen ennek ellenkezőjét végzi el – következetesen és kérlelhetetlenül.

5.3. Hazugság és önazonosság – önámítás, a szabadság és nyitottság elvesztése

Az identitás összefüggésében a hazugság problémája alapvetően a személyi koherencia, a belső szabadság, valamint az egyént kiteljesítő igazi nyitottságra és közösségre való képesség hiányának a kérdéseként merül fel.

Hazudhat-e az ember önmagának? A tényigazság szintjén aligha; a diák egy elbukott vizsga után jelentheti ugyan a szüleinek, hogy sikeresen vette az akadályt, de ő maga ezt sohasem fogja elhinni és tényként kezelni. Az önmagunknak való hazugság sokkal inkább a tetteink értékelésében, erkölcsi megítélésében következik be; úgy ítélünk, hogy az ne zavarja túlságosan pozitív énképünket. Ebben a történésben azonban – amelybe a tévedés, a csökevényes értéktudat, önmagunk felmentésének a szándéka, a tetteink valós súlyával való szembenézés képtelensége, szégyen és még sok minden belevegyül – mindig marad valami, ami megkülönbözteti az „igazi" hazugságtól, amelyhez legkevesebb két fél szükséges. Az önámítás folyamatában viszont – a patológiás esetektől eltekintve – sohasem szakad ténylegesen két külön szubjektummá az énünk úgy, hogy az egyik becsaphatná a másikat. Az ember egy bizonyos fokú ismerettel rendelkezik az őt körülvevő dolgokra vonatkozóan

– ehhez képest hazudik akkor, amikor a megtévesztés szándékával nem mond igazat, bár meglehet, hogy ez az ismeret igen hiányos. Valóban „kutya nehéz úgy hazudni, hogy az ember nem ösmeri az igazságot" (Esterházy Péter) – egy bizonyos szubjektív igazság és erkölcsi mérce azonban, amelyhez viszonyítva hazudik, mindig a rendelkezésére áll. Az önámítás folyamatában azonban még ennek a figyelmeztető hangját is igyekszik elfojtani az ember. Amikor a zsoltáríró kimondja, hogy *omnis homo mendax*, minden ember hazug (Zsolt 116,11), akkor ezzel bizonnyal nem csupán saját csalódásának és kiábrándultságának ad hangot, hanem valamit objektív módon is elmond a mindenkori emberi természetről.

Különös antropológiai mélységeket feltáró orvosi megfigyelés, hogy a bennünket érintő dolgok információhalmazának a tényigazsága menynyire belénk kódolódik, átitatva álmainkat, memóriánkat, agyi funkcióinkat. Ezen alapul a poligráfos hazugságvizsgálat. Az ilyen berendezések megkonstruálói méltán építenek arra a feltételezésre, hogy testünk és idegrendszerünk „ismeri az igazságot"; reakcióiban nem hazudik és nem is tud hazudni. Bizonyos kérdésekre a vizsgált személy nem tudatos reakciói másként válaszolnak, mint a kontroll alatt tartott tudata: ez utóbbi hazudhat, az előbbi nem. Hazugság esetén gyorsulhat a szívverés, a pulzusszám, bizonyos agyi funkciók másképp aktiválódnak, mint az önkontrollt nem igénylő egyszerű igazmondásnál. Az arckifejezést még lehet bizonyos mértékben vagy éppen tökéletesen uralni, az idegrendszeri funkciókat viszont – amelyek intenzitását és lokalizációját az ilyen berendezések mérik és kijelzik – már sokkal nehezebben vagy egyáltalán nem. Ez a technika a jelenlegi fázisban még nem alkalmas arra, hogy perdöntő bizonyítékul szolgáljon a kriminalisztikában és az igazságszolgáltatásban (más pszichés tényezők is kiválthatnak olyan reakciókat, mint a hazugság, valamint egyéb okok miatt).[45] Ez viszont semmiben sem kisebbíti a tényt: az információk igazsága tényleg belénk íródik, és attól való minden szándékos eltávolodás külön befektetett energiát igényel azért, hogy az ily módon hasadásnak induló tudat két felét valamiképpen áthidalja. A mellébeszélések újabb és újabb ámításokat követelnek, amellyel a kitalált konstrukció hiányosságait mindig pótolni kell.

Ezért a hazug ember sohasem lehet igazán szabad: nem ismeri a gyermekek gondtalanságát. Foglya marad ugyanis annak a kényszernek, hogy uralja és egyensúlyban tartsa azt az általa teremtett, mérhetetlenül labilis világot, amit a tapasztalat minden egyes eleme cáfol. Egyedül kell birkóznia a valóság valamennyi evidenciájával szemben.

A másoknak hazugságot szóló ember valamilyen fokon szükségképpen bezárkózik, hiszen valamit mindig titkolnia kell. De a folyamatos

[45] Vö. Szendi 2014, 359. o.

önámítás is éket ver közé és környezete közé, hiszen az, ahogyan hazug módon önmagát látja, egyre inkább eltávolodik attól, ahogyan őt mások értékelik. Elveszíti lényének azt a rugalmasságát és nyitottságát, amelylyel úgy fordulhat mások felé, hogy az számára is személyiségkonstituáló mozzanat legyen. Hazugságaival saját sorsszerű szolipszizmusának a kovácsa lesz. Kain gyilkos tettével egyedül marad, majd hazugságával – „nem tudom, hol a testvérem" – száműzi magát egy olyan világba, amely nem is létezik: nincsen a létezésnek olyan formája, amelyben ő ezt ne tudná.

Ebből az imaginárius világból vissza a valóságba egyetlen út vezet: a bűnvallás útja. A hazugságspirálból aligha van kiszállás – hacsak nem az isteni kegyelem erejével.

A másik embernek mondott hazugság önmagunk ámításától eltérően mindig konkrét és meghatározható, noha ezernyi árnyalata és természetében rejlő ködszerűsége éppen ezt a meghatározást és megnevezést kívánja lehetetlenné tenni. A felebarát autonómiáját, méltóságát, személyi voltát megtagadó, a vele való bizalmi viszonyt felszámoló és létét fenyegető hazugságnak az átka mindenekelőtt ennek szerzőjére hull vissza: minden hazugsággal saját szerves és egységes öntudatának, személyi koherenciájának a szövetét szaggatja meg, miközben elveszíti szabadságát és azt a természetes nyitottságát embertársai felé, amelynek révén saját maga is kiteljesedik. Ily módon fokozatosan ő maga is kiszorul a valóságból abba az irreális világba, amelybe saját áldozatát kényszerítette. Csak a félrevezetettekkel való őszinte szembesülés és bűnbánat révén találhat vissza Istenhez, és fordítva: csak Isten kegyelme révén juthat el hozzájuk; ez a kettős mozgás szükséges ahhoz, hogy a valóságos világ visszafogadja a maga tékozló fiát.

6. Következtetés helyett, avagy vannak-e az igazmondás kötelezettsége alól felmentő kivételes helyzetek, és behatárolhatók-e ezek kazuisztikus módon?

A hazugság és igazmondás problémája tárgyalásának a történetében megfigyelhető egy bizonyos arányeltolódás: sok esetben túlsúlyba kerül az igaz beszéd követelménye alóli kivételekkel való foglalkozás és ennek igazolási lehetősége magának a hazugságnak a mélyreható, fenomenológiai elemzésével szemben. Erre a veszélyre figyelni kell, ugyanakkor nem kerülhetjük meg a határhelyzetekkel való foglalkozást sem.

A „vannak-e kivételek?” dilemmájára végső soron kétféle eljárással válaszolnak azok, akik ezzel viaskodnak. Vagy úgy, hogy a hazugság fogalmát a beszélő szándékától függetlenül minden félrevezetésre alkalmazzák, miközben fenntartják, hogy az igazmondás kötelezettsége alól vannak igazolható, sőt szükséges kivételek. Vagy pedig úgy határozzák meg a hazugságot, hogy ezek a lehetséges kivételek eleve nem tartoznak a fogalom körébe – ez esetben *falsiloquium*ról, nem pedig *mendacium*ról beszélünk –, és ennek árán tartható az a követelmény, hogy sohasem szabad hazudnunk. A lényeg mindkét esetben ugyanaz: annak elismerése, hogy a lüktető élet olykor szétfeszíti etikai gondolkodásunk keretét.

Vajon vannak-e olyan tipikus élethelyzetek, amelyekre nézve tételesen is kimondható a hazugság morális igazolása vagy egyenesen annak erkölcsi szükségszerűsége? A kivételt nem ismerő elvi igazság követelése, illetve a döntést mindig az egyén lelkiismeretére bízó szituációetika szabadsága között vannak-e olyan sajátos esetek, amelyekre nézve behatárolt érvényű etikai normák állapíthatók meg? Ezek olyan „regionális igazságok”, amelyek nem tartanak igényt valamilyen abszolút egyetemességre, mégis sokkal nagyobb területet fednek le az egyes szubjektum lelkiismeretére bízott pontszerű döntéseknél? Joggal feszegetik ezeket a kérdéseket kortárs protestáns szerzők, hisz etikai tradíciónk túl sok esetben magára hagyja a döntéshelyzetben vergődő embert az általános jó elvével és a szabad lelkiismerettel, anélkül, hogy bármilyen konkrét útmutatással szolgálna. Ebben a tekintetben ideje felülvizsgálni a kazuisztikához való viszonyunkat, amelyet a protestantizmus – mint a katolikus morálteológia sajátosságát – mindig is gyanakvással kezelt, és újra felfedezni annak pozitív szándékát: az alkalmi valóságot a lehető legkonkrétabb módon figyelembe vevő etikai mérce meghatározását. Ezt nem valamilyen törvényeskedő-legalisztikus módon, hanem az emberi szenvedésre és az élethelyzetek ezernyi változatára figyelő lelkigondozói érzékenységgel kell tennünk.

Ha az abortusszal kapcsolatos indikációk (szexuális erőszak miatti terhesség, az édesanya súlyos veszélyeztetettsége stb.) adott esetben kazuisztikus „kivételeket” jelenthetnek az általános érvényű életvédelem szabálya alól éppen az élet védelme érdekében, vajon ehhez hasonlóan körülhatárolhatók-e a személyes és társadalmi kapcsolatok szövetének azok a foltjai, ahol engedélyezett a hazugság? Igen nehéz feladat ez, mégsem szabad eleve lemondani róla! Az alapelv és az élet követelményeinek az ütközése, a felülről lefelé közelítő mérték és a valóság felfelé tájékozódó darabjainak az összecsapódása gyakran szikrákat vet.

Axel Denecke egy témánkba vágó tanulmánya (2014) arra emlékeztet, hogy az ilyen ütközések nyomai az alapvető bibliai szövegekben is megmutatkoznak. Jézus a farizeusokkal folytatott vitájában a házassági elválásról (Mk 10,1–12) Isten teremtő szándékára mutat: amit ő egybeszer-

kesztett, ember el ne válassza. A szív keménysége miatt azonban „Mózes megengedte a válólevél írását". Mózes ezzel a már megsértett isteni rend kárvallottainak, az elbocsátott asszonyoknak kívánt védelmet biztosítani, tudomásul véve a tényt, a szabálytól való eltérést, a kivételt. Csakhogy a farizeusok ebből a kivételből ismét szabályt kívántak alkotni, felülírva azt, ami kezdettől fogva volt. Az ősgyülekezetben nyilván a jézusi mérték érvényesült; előfordulhattak azonban olyan esetek, amikor feleségek követtek el súlyos házasságtörést. Ennek nyomaként értelmezhető a házasfelek közötti bizalom végső megtörésének a határhelyzetét tudomásul vevő, azt az ősrend szabálya alóli kivételként kezelő engedmény: „…aki elbocsátja feleségét, *paráznaság esetét kivéve*" (Mt 5,32). De vajon lehet-e ebből ismét *minden* hasonló helyzetre vonatkozó szabályt képezni? 1Kor 7,10-ben Pál megismétli a jézusi axiómát a válás tiltásáról. De rögtön hozzátesz egy arra az esetre vonatkozó tanácsot, ha az asszony mégis elválik: maradjon házasság nélkül, vagy béküljön ki a férjével. Igazolná ezzel a válást? Szó sincs róla, csak nem kívánja cserbenhagyni őket, hanem további támogatással a lehető legjobbat kívánja kihozni az elrontott helyzetből. Hogyan lehet ez releváns az igazmondás és hazugság kérdésére vonatkozóan? Segíthet abban, hogy jobban megértsük a mérték és a kivételek dinamikáját, és igyekezzünk nem összekeverni a kettőt.

Tanulságos továbbá, ahogyan az említett szerző Augustinus klasszikus példáján keresztül keresi egy „protestáns kazuisztika" lehetséges fogódzóit. Miről is van szó? Egy fiatalasszony a szülés utáni órákban igen kritikus állapotban, élet-halál között van. Az újszülött közben meghalt, de ő ezt nem tudja. Mit tegyen az orvos, amikor az édesanya azt kéri, hogy karjaiba vehesse gyermekét? Ha megmondja az igazat, abba az asszony is belehalhat; ha valamilyen hazugsággal kitérő választ ad, növelheti életesélyeit. Az egyházatya átérzi a dilemma súlyát: „Ki hallgathatná közömbösen azok érvelését, akik szerint súlyos hiba volna az embergyilkos igazságot választani az üdvös hazugság helyett? Nagy hatással vannak rám ezek a szembeállítások." Ám nyomban megszólal benne egy másik hang is. „De talán mégsem helyes ez; amikor benső látásom elé idézem annak az igazságnak a szépségét, akinek szájában álnokság nem találtatott […], úgy már nem is annyira megrendítő az, hogy embergyilkos igazságról hallok." A mentő hazugságot azonban csak mint az emberi gyengeség megnyilvánulását tudja elfogadni, nem pedig jó lelkiismerettel vállalt döntésként: „Mivel azonban emberek vagyunk, és a hasonló kérdések meg ellentmondások közepette az emberi érzések gyakran felőrölnek és legyőznek minket, ezért hát Pál is rögtön hozzáfűzte: »Ezekre pedig kicsoda alkalmas?«"[46]

[46] *Contra mendatium*, in: DENECKE 1973, 86. o.

Mit válaszolhatnánk hát a tanácstalan orvosnak? Dönts úgy, ahogyan a lelkiismereted diktálja; feltétlenül mondd meg az igazat; alkalmazd a *reservatio mentalis* módszerét, és miközben azt mondod, hogy „a gyermeked él", gondolatban tedd hozzá: „Istennél" – így sorjáznak a különböző választípusok. A lelkigondozói szándékú kazuisztika tovább kérdez, hogy a helyzetet a lehető legpontosabban megértse: Milyen bizalmi viszony van az orvos és páciens között? Istenben és az örök életben hívő asszonyról van-e szó, és ha igen, mennyire teherbíró ez a hit? Milyen az orvos kommunikációs készsége? Kimondhatjuk-e „regionális igazságként", hogy amennyiben az orvos képes az igazságot megfelelő módon kommunikálni, és a beteg teherbíró képessége is valószínűleg elviseli azt, akkor mondjon igazat, ellenkező esetben viszont hazudhat? De lehet-e tipizálni az ilyen helyzeteket? Hiszen ennek döntő tényezői – „bizalmi viszony", „kommunikációs készség", „teherhordozó képesség" – olyannyira szubjektív és egyedi tartalmak!

Igen nehéz feladattal birkózik, aki ma valamilyen morális kazuisztikát kíván körvonalazni az erkölcsi dilemmák tömkelegével kapcsolatban, mégsem lehet feladni ezt az igényt. Próbáljunk hát összegzésként felsorakoztatni néhány alapelvet!

Sohasem igazolható a rossz szándékú, ártó, romboló hazugság. Csakis a (magunkat, másokat, közösséget, nemes ügyet) segítő hazugság esetében képzelhető el bármilyen erkölcsi igazolás – anélkül azonban, hogy ebből arra az általános következtetésre juthatnánk, miszerint „segítő szándékkal mindig lehet hazudni"; ez a szempont csak az esetlegesen igazolható hazugság erkölcsi minőségét és intencióját jelzi.

A mások érdekében történő füllentés, elhallgatás, félrevezetés vagy hazugság mindig elfogadhatóbb, mint amikor ezt saját érdekünkből tesszük – ebből viszont nem juthatunk arra a következtetésre, hogy „mások érdekében mindig lehet hazudni"; ez a szempont csak azt jelzi, hogy kinek jó az esetlegesen igazolható hazugság, azzal a céllal, hogy a hazugságok sorából eleve kizárja azokat, amelyek önös érdeket szolgálnak.

A Szentírás néhány esete (Ábrahám és Sára, egyiptomi bábák, Ráháb, Dávid és Jonatán), valamint a hagyományos teológiai és filozófiai értelmezés példái arra utalnak, hogy a „hazugság megengedhetőségének" a lehetősége csakis egyetlen kontextusban merülhet fel egyáltalán, és jelenthet tényleges erkölcsi dilemmát, illetve kivételt az igazmondás kötelezettsége alól: ha emberek élete forog kockán. Akkor menthető, fogadható el, igazolható vagy tekinthető erkölcsileg szükségszerűnek a hazugság, ha az életveszélyben lévő személyek védelmét szolgálja (fizikai fenyegetettség, szexuális erőszak vagy más olyan súlyos bántalmazás veszélye, amely maradandó károsodást okoz).

Ilyen határhelyzetben ez erkölcsi szempontból joggal gyakorolható úgy a saját élet védelme céljából, mint mások érdekében.

A fentieket a következő megfontolások alapján állíthatjuk. Az önvédelem, illetve mások élete védelmének az érve szerint, ha adott esetben jogosan alkalmazunk erőszakot önvédelem vagy szeretteink védelme céljából, ugyanígy – védelmi eszközként – a félrevezetés pajzsa is használható. Egyetérthetünk továbbá Bonhoeffer figyelmeztetésével is, miszerint saját lelkiismeretünk tisztasága nem válhat bálvánnyá: nem lehet számunkra drágább, mint embertársaink élete. A Hugo Grotius nevéhez fűződő érv joggal bizonyult maradandó szempontnak ebben a vitában: aki rajtunk az igazságot pusztító szándékkal követeli, annak nincs joga ehhez az igazsághoz. Megfontolandó végül az az érv, amelynek értelmében magának az életnek mint a legátfogóbb empirikus valóságnak a védelme az erkölcsi cselekvés hierarchiájának a csúcsán áll; fontosabb megmenteni valakinek az életét, mint formálisan igazat mondani.

Ez az argumentum alapvetően helyes, de le kell szögeznünk: minden érv és minden kazuisztikus körülírás újabb és újabb pontosításokra szorul. Így – csupán példaként – ehhez is rögtön hozzá kell tennünk két megszorítást. Egyrészt ne becsüljük le a „formális" igazmondás erényét, mert mindig ez képezi a tulajdonképpeni igazmondás magvát: a kijelentés és a valóság megfelelése. Ez az, ami kapcsolatban tart a realitással és bizonyos értelemben Istennel is. Másrészt pedig még az életvédelem sem lehet minden esetben abszolút etikai norma. Különösen így van ez a saját életünk óvásával. Péter tagadása nagycsütörtök éjszakáján érthető ugyan, hisz valós életveszélyben volt, de mégsem menthető, és végképp nem igazolható vagy dicsérendő. Az egyszerű, formális igazság kimondása – igen, én is a Galileaihoz tartozom – ebben az esetben az életmentés stratégiájánál is fontosabb lett volna. További kérdés: vajon hogyan ítélte volna meg a Szentírás és a keresztyén hagyomány azt, ha Péter nem a saját, hanem például János tanítványságát tagadja a főpapi udvarban, megmentve ezzel a társa életét? És János megköszönte volna-e neki, és örült volna-e az ily módon zsákmányba kapott életnek?

Csupán jelezni kívánjuk ezzel, hogy szigorú értelemben talán egyetlen olyan alapszituáció létezik, amely kivételt képez az igazmondás kötelezettsége alól: felebarátunk súlyosan veszélyeztetett életének a védelme. Fontos ehhez ragaszkodni egy olyan világban, amely eddig példátlan módon képes a maga globális apparátusával nap mint nap beteljesíteni saját szavainak és kijelentéseinek az inflációját. De még egy ilyen végsőkig csupaszított kázusmeghatározásban is további kérdések sora merül fel: Mit jelent az, hogy „súlyosan veszélyeztetett"? Ha csak „kevésbé súlyosnak" tűnik például egy erőszaktétel, egy visszaélés veszélye, akkor már nem alkalmazható ennek az etikai kivételnek megfelelő

eljárás? A kettő között hol a határ? És lehet-e jogtalanul is védelmezni egy veszélyben forgó életet, például a bűnüldöző szervek elől menekülő barátunkét? Elég-e itt, ha kimondjuk, hogy demokráciában, „normális körülmények között" ez nem elfogadható, míg diktatúrában igen? És „puha diktatúrában"?

Miközben világosan látjuk, hogy meglehetősen reménytelen vállalkozás ez a fajta behatárolási kísérlet, mégsem adható fel erre a tulajdonképpen egyetlen kivételre, az életveszély esetére vonatkozó engedmény tétele.

A kivételes szükséghelyzetekben gyakorolt hazugság mint a lehető legjobbnak mutatkozó pillanatnyi megoldás soha nem képezheti egy általános szabályozás alapját.

Minden hazug beszéd rombolja az emberek közötti bizalmi kapcsolatok szövetét, ám mégsem tekinthetjük ezt a következményetika logikája szerint kiindulópontnak: nem mondhatjuk, hogy csak az a hazugság elvetendő, amelyiknek ilyen a hatása. Hisz a hatás mindig utólag következik be; a beszéd és a cselekvés pillanatában mindig *előzetes* mércére van szükségünk.

Az egyházban – sokszor a palást fedezékében – előforduló hazugságok a legpusztítóbbak, mégpedig azért, mert ennek terében még mindig erőteljesebb a mintegy hivatalból megelőlegezett bizalom, mint másutt, így az azzal való visszaélés keserűbb és mélyebb kiábrándulást okoz nemcsak az egyház tagjának vagy felkent képviselőjének személye iránt, hanem az általa hirdetett „egyetlen vigasztalás" iránt is. (Például: fiktív gyülekezeti adatok, nem létező tevékenységek jelentése, feldicsérés, az éppen pozícióban lévők kritikátlan kiszolgálása, pénzügyi visszaélésekkel, szenvedélyfüggőséggel, családi és hivatali hűtlenséggel, konfirmandusmolesztálással kapcsolatos hazugságok. Továbbá mindaz, amit a kálvini álláspontot sűrítő *Heidelbergi káté* 112.-ik kérdés-felelete tilt: „kollegiális rágalmak", egymás beszédének félremagyarázása, könnyelmű kárhoztatás, magam jó hírének védelme és megerősítése a felebarát jó hírének kétségbe vonásával stb. Egyszóval, a szükségképpen hazugságba bújtatott nem hiteles élet).

A keresztyén ember megszólalásának bármilyen helyzetben papi beszédnek kell lennie, mégpedig nem az üres semmitmondás, hanem a *logosz* tisztaságát, igazságát és gyógyító hatalmát hordozó szó közvetítésének az értelmében. *„Semmiféle rothadt beszéd ne jöjjön ki a szátokból, csak ami jó, alkalomhoz illő és építő, hogy áldásos legyen a hallgatóknak. (…) Beszélgessetek egymás között zsoltárokban, dicséretekben és lelki énekekben."* (Ef 4,29; 5,19)

„Az igazat mondd, ne csak a valódit, / a fényt, melytől világlik agyunk" – így követeli József Attila az igaz beszédnek a tények valóságánál is magasabb igazságát és megvilágító hatalmát. Az erdélyi evangélikus költő,

Reményik Sándor pedig a Trianon után kisebbségbe szorult magyarságot éppen a beszédnek erre a papi méltóságára és feladatára emlékeztetve ébresztgeti halálos dermedtségéből. Erkölcsi igénye semmit sem veszített időszerűségéből, sőt ma, a beszéd teljes deszakralizációjának korában sürgetőbb, mint valaha:

„Vigyázzatok ma jól, mikor beszéltek,
És áhítattal ejtsétek a szót,
A nyelv ma néktek végső menedéktek,
A nyelv ma tündérvár és katakomba,
Vigyázzatok ma jól, mikor beszéltek!
[...]
Úgy beszéljen ki-ki magyarul,
Mintha imádkozna,
Mintha aranyat, tömjént, myrrhát hozna!" *(Az Ige)*

Pilinszky János pedig méltán figyelmeztet arra, hogy „aki a szavakban csal, nem az életét sikkasztja, sinkófálja el, hanem a vallomás lehetőségét..."

Felhasznált irodalom

BARNHILL, Anne – MILLER, Franklin G.: Placebo and Deception: A Commentary. *Journal of Medicine and Philosophy,* 40. évf. 2015. 69–82. o.

BETTETINI, Maria: *Eine kleine Geschickte der Lüge. Von Odysseus bis Pinnocchio.* Klaus Wagenbach Verlag, Berlin, 2003.

BOK, Sissela: *A hazugság. A köz- és magánélet válaszútjai.* Gondolat, Budapest, 1983.

BÖTTRICH, Christfried: Leugnen und Lavieren. Die Gestalt des Petrus im Spannungsfeld zwischen „Lüge" und „Wahrheit". In: DEPENHEUER 2005, 21–44. o.

BRUDER, Klaus-Jürgen – VOSSKÜHLER, Friedrich: *Lüge und Selbsttäuschung.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009.

CARSON, Thomas L.: *Lying and Deception. Theory and Practice.* Oxford University Press, Oxford, 2010.

DECOSIMO, David: Just Lies: Finding Augustine's Ethics of Public Lying in His Treatments of Lying and Killing. *The Journal of Religious Ethics,* 38. évf. 2010/4. 661–697. o.

DENECKE, Axel: Evangelische Kasuistik – entwickelt am Modell Notlüge. *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* 17. évf. 1973. 75–96. o.

DEPENHEUER, Otto (szerk.): *Recht und Lüge.* LIT Verlag, Münster, 2005.

DERRIDA, Jacques: *Histoire du mensonge. Prolégoménes.* Éditions de L'Herne, Paris, 2005.

DIETZ, Simone: *Der Wert der Lüge.* Mentis Verlag, Paderborn, 2002.
DIETZ, Simone: *Die Kunst des Lügens. Eine sprachliche Fähigkeit und ihr moralischer Wert.* Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 2003.
EENKHOORN, Piet – GRAAFLAND, Johan J.: Lying in Business: Insights from Hannah Arendt's „Lying in Politics". *Business Ethics: A European Review,* 20. évf. 2011/4. 359–374. o.
FAINZANG, Sylvie: Secret et mensonge dans le discours médical. *Cités, Presses Universitaires de France,* 2. évf. 2006/26. 27–36. o.
FALLIS, Don: Are Bald-Faced Lies Deceptive After All? *Ratio,* 28. évf. 2015/1. 81–96. o.
FISCHBACH, Ruth L. – FISCHBACH, Gerald D.: The Brain doesn't Lie. *The American Journal of Bioethics,* 5. évf. 2005/2. 54–55. o.
FRENYÓ Zoltán: A hazugság megítélése Szent Ágoston gondolkodásában. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz.* 12. köt. *A hazugság.* Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2014. 297–306. o.
HENRY, Michel: *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creștinismului.* Ford. Ioan Ică Jr. Deisis, Sibiu, 2000.
HETTLAGE, Robert (szerk.): *Verleugnen, Vertuschen, Verdrehen. Leben in der Lügengesellschaft.* UVK, Konstanz, 2003.
HILL, Thomas E.: Autonomy and Benevolent Lies. *The Journal of Value Inquiry,* Jan 1, 1984. 18/4. 251–267. o.
JECKSON, Jennifer: On the Morality of Deception – Does Method Matter? A Reply to David Bakhurst. *Journal of Medical Ethics,* 9. évf. 1993. 183–187. o.
JANKÉLÉVITCH, Vladimir: Le mensonge. *Revue de Métaphisique et de Morale,* 47. évf. 1940/1. 37–61. o.
KANT, Immanuel: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. In: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. / Die Metaphysik der Sitten.* Georg Reimer, Berlin, 1793. (Akademieausgabe 6.) 205–374. o.
KANT, Immanuel: *Eine Vorlesung über Ethik.* Frankfurt am Main, 1990.
KÖHLER, Walther: *Luther und die Lüge.* Rudolf Haupt, Leipzig, 1912.
LACZKÓ Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 12. A hazugság,* Szeged: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, Státus Kiadó, 2014.
LEONHARDT, Rochus: Omnis homo mendax (Ps 116,11)? Das Problem der Lüge aus der Sicht der evangelischen Ethik. In: DEPENHEUER 2005, 228–249. o.
LIESSMANN, Konrad P. (szerk.): *Der Wille zum Schein. Über Wahrheit und Lüge.* Paul Zsolnay Verlag, Wien, 2005.
METZINGER, J.: Falschaussage oder Lüge? *Zeitschrift für katholische Theologie,* 94. évf. 1972/3. 311–319. o.
MÜLLER, Jörn – NISSING, Hanns G. (szerk.): *Die Lüge. Ein Alltagsphänomen aus wissentschafftlicher Sicht.* WBG, 2007.
Magyar Újságírók Országos Szövetsége: *Újságírói etikai kódex.* https://muosz.hu/archive/kodex.php?page=etikai. (Megtekintés: 2017. február 2.)
Magyar Újságírók Romániai Egyesülete: *Etikai kódex.* http://mure.ro/statikus/etikai-kodex (Megtekintés: 2017. február 2.)

NORTH, Lionel J.: Paul's Protest that He Does not Lie in the Light of His Cilician Origin. *The Journal of Theological Studies,* 47. évf. 1996/2. 439–463. o.
O'NEIL, Collin: Lying, Trust, and Gratitude. *Philosophy & Public Affairs,* 40. évf. 2012/4. 301–333. o.
RAMSEY, Boniface: Two Traditions On Lying And Deception In The Ancient Church. *Thomist: A Speculative Quarterly Review,* 49. évf. 1985. 504–533. o.
REHBOCK, Theda von: Moral und Sprache. Ist das Verbot der Lüge sprachphilosophisch begründbar? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 58. évf. 2010. 105–125. o.
RÖSEL, Martin: Zwischen dem 8. Gebot und Abrahams Lüge. Das Alte Testament und die Frage nach der Lüge. In: DEPENHEUER 2005, 1–19. o.
SCHMETKAMP, Susane: Was ist falsch an der Lüge? Lüge als Verletzung von Achtung und Vertrauen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 58. évf. 2010. 127–143. o.
SCHMOLLER, Alfred: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament.* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994.
SCHOCKENHOFF, Eberhard: Das Recht der Wahrheit. Begründung und Reichweite der Wahrheitspflicht aus der Sicht der katholischen Moraltheologie. In: DEPENHEUER 2005, 211–227. o.
SINAPI, Michéle: La question du mensonge officieux dans la correspondance Jérome-Augustin. *Rue Descartes,* 1993. november, 8–9. sz. 63–83. o.
STIEGNITZ, Peter: *Mindenki hazudik.* OK, Budapest, 2012.
STONE, M. W. F.: Truth, Deception and Lies. Lessons From The Casuistical Tradition. *Tijdschrift voor Filosofie,* 68. évf. 2006/1. 101–131. o.
STRUDLER, Alan: The Distinctive Wrong in Lying. *Ethical Theory and Moral Practice,* 13. évf. 2010/2. 171–179. o.
SZENDI István: Csillagot az égről. A hazudásvizsgálat tudományos törekvései. In: Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 12. A hazugság.* Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, Szeged, 2014. 359–378. o.
Szent Ágoston-breviárium. Szerk. Kecskés Pál. Szent István Társulat, Budapest, 1960.
TURGONYI Zoltán: *Etika.* Kairosz, Budapest, 2012.
VISKY S. Béla: *Játék és alap. Teodicea-kísérletek a kortárs teológiában.* Koinónia, Kolozsvár, 2006.
WOOD, Allen W.: *A hazugságról.* Ford. Erdélyi Ágnes. *Holmi,* 21. évf. 2009/2. 184–205. o. Web: http://www.holmi.org/2009/02/allen-w-wood-a-hazugsagrol. (Megtekintés: 2017. február 2.)

III.

A képi megjelenítés etikája

Rácsok Gabriella

1. A kérdés aktualitása és jelentősége 93

2. Bibliai tájékozódás a láttatás kérdéskörében 97
2.1. Látás, láttatás, kijelentés 97
2.2. Kívánságvezérelt céltévesztés 99

3. A képek két funkciójának vizsgálata a kérdéskör történetében 100
3.1. A kiszakítás és az értelmezés hatalma 100
3.2. Identitáshoz kötődő funkció: önértelmezés, elhatárolódás, dehumanizálás 103
3.3. A felebaráti küldetésteljesítés eszköze 106

4. Két külső szempont etikai vizsgálódásunk kiszélesítéséhez 108
4.1. Jogi megközelítés: a képmáshoz való jog 108
4.2. Viselkedésökológiai megközelítés 110

5. Témákra lebontott kérdésfelvetések 112
5.1. A fájdalom és szenvedés képi megjelenítése 112
5.2. Az „igazság" bemutatása: tények vagy vélemények? 115
5.3. Redukált magánvilágok kérdése 117

6. A további kérdésfelvetések szükségessége és nehézsége 120

Felhasznált irodalom 121

„…bár a képi reprezentáció problémája mindig is velünk volt, most már elkerülhetetlenül sürget…”[1]

1. A kérdés aktualitása és jelentősége

„Korunk vizuális kor. Reggeltől estig képek bombáznak bennünket.”[2] Amit Ernst Gombrich művészettörténész az 1970-es évek elején még csak egy olyan történeti korszak kezdetének nevezett, amelyben a kép átveszi az írott szó helyét, azt Thomas Mitchell irodalomtudós az 1990-es években már a képi fordulat folyamataként írta le: világunkat és identitásunkat nemcsak leképezik, hanem egyre inkább alakítják is a bennünket körülvevő képek, következésképpen egyre meghatározóbb szerepet játszanak társadalmi valóságunk konstrukciójában.[3] Szerinte a képi fordulat önálló képelméletet *(picture theory)* igényel, ugyanis a képek nem értelmezhetők az irodalmi műalkotások, a kultúrák, a társadalmak és a tudatalatti mintájára.[4] A képi fordulat bekövetkezésének látható jeleivel nem csupán a filozófusok és a társadalomtudósok szembesülhetnek, hanem a hétköznapi emberek is.

A vizuális tér további változásokon ment keresztül. A képek egyre élesebbek: folyamatosan növekszik a pixelek száma. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy valóban jobban látunk. Szemünk szinte korlátlan vizuális információhoz fér hozzá. Nem érzékeli, hogy mi a tiltott, hogy mi az, ami nem nézésre, nem megmutatásra szánt. Szemünk szinte mindent fogyaszt és keretbe helyez: az emberi brutalitástól az áruházak polcain megjelenő legújabb termékeken keresztül egészen saját arcunkig. Szemünk közelről szemlélheti a Mars felszínét, messzi távolból a

[1] Mitchell 2012, 136. o.

[2] Gombrich 1972, 85. o.

[3] Mitchell elméletének kifejtéséhez Richard Rorty filozófiáját veszi alapul, aki olyan fordulatok sorozataként jellemezte a filozófia történetét, amelyek során „új problémák halmaza merül fel, miközben a régiek kezdenek elenyészni”. Szerinte az ókori és a középkori filozófia a *dolgokkal,* az újkori az *ideákkal* foglalkozott, a kortárs felvilágosult filozofálás pedig a *szavakat* helyezi a középpontba. Rorty ezt az utolsó szakaszt nevezi „nyelvi fordulatnak” (1980, 263. o.). Mitchell szerint ezt váltotta fel a képi fordulat (2008, 131–133. o.).

[4] Mitchell 1994, 417–418. o.

Földet, az anyag végtelenül apró részecskéi között barangolhat, óceánok legmélyére és az emberi szervezet belsejébe hatolhat. Minden percben és minden irányból képek árasztanak el bennünket. Szemünk hozzászokott ahhoz, hogy fókusz és rangsor nélküli képsorok között szörfözzön. Úgy tűnik, hogy a szemünk mindent elbír. A jelenlegi politikai-technikai-gazdasági térben a szemünk folyamatos manipulációnak van kitéve, amely nemcsak gyengíti éleslátását, és elvonja figyelmét attól, ami valóban fontos, hanem már kitörölte annak a lehetőségnek az emlékét is, hogy a piac diktálta szabályoknak ellent is lehet mondani. Jóllehet a borzalom és erőszak képi megjelenítése soha nem látott méreteket ölt napjainkban, szinte már semmilyen látványt nem találunk megrázónak. Szemünket elárasztják a képek, amelyet beteges éhség – már nem is vágy – hajt, amely már nem a jelentést keresi a vizuálisban, hanem csak az izgalmat. A digitális képek és a *high-speed* kommunikáció korában az emberi szem az izgalmak függőjévé vált. Az izgalom lett a mérce, de a nézőt már szinte semmi sem hozza izgalomba.[5] Ezzel mintegy együtt járó folyamatként az elsődleges, közvetlen tapasztalatok kezdenek háttérbe szorulni, jelentéktelenné válni. A képi reprezentációk egymásnak ellentmondanak és egymással keverednek abban, ahogyan az egyén önmagában kialakítja elképzelését a megjelenített világról. Posztmodern képkultúránkban az olvasók egyben nézők is. Olvasásunkra, bármilyen szövegről van is szó, hatással vannak a festményekből, filmekből, tévéreklámokból és egyéb médiatermékekből szerzett benyomásaink.

Jelentős változás az is, hogy amíg korábban a képek csupán értelmezték a valóságot, úgy a jelen posztmodern kultúrában inkább birtokolják azt, mivel sok esetben csak a képeken keresztül tapasztaljuk meg a valóságot, mindeközben a jelek (képek) és közvetítők (médiumok) kiszolgáltatottjává válunk. Megváltozott a jel és a jelzett dolog viszonya: a korábbi hagyományos kapcsolat megkérdőjeleződik.[6] Jean Baudrillard egyenesen azt állítja, hogy a mai kor embere a szimulációk világában él, amelyben a média gerjesztette képek bármilyen rajtuk kívül álló valóságtól függetlenül léteznek, ezért az egyén számára a realitás egyre bizonytalanabb, és világát olyan jelek/képek (szimulákrumok) népesítik be, amelyek helyettesítik és elpusztítják a valóságot.[7]

A képi fordulat tehát egyfajta paradox helyzetet teremt. Amíg a technika fejlődésének köszönhetően korábban el nem képzelt új vizuális megje-

[5] Keenan 2013, XV–XVI. o.

[6] Gondolhatunk itt René Magritte *A képek árulása* című festménysorozatára (1929), amelynek egyik darabján egy pipa látható. A pipa alá ezt írta: *„Ez nem egy pipa" (Ceci n'est pas une pipe),* ami ellentmondásnak tűnik, de gyakorlatilag igaz – a festményen nem egy pipa van, hanem a pipa képe.

[7] Baudrillard 1996, 161–193. o.

lenítési formák (szimulációk és illúziók) kápráztatják el a nézőket, ezzel egy időben újraéledt a képektől, a képek pusztító hatalmától való félelem.[8]

Az így létrejött, átalakult kontextusban törvényszerűen új etikai kérdések keletkeznek, amelyek olyan válaszokat igényelnek, amelyek nem esetileg, hanem egy etikai egység – és emiatt törvényszerűen egy koherens világlátás (ethosz) – részeként nyújtanak támaszt konkrét viszonyulási és döntési helyzetekben. Ahhoz azonban, hogy megfogalmazhassuk, milyen etikai kérdésekkel foglalkozik ez a tanulmány, fontos tisztáznunk néhány fogalmat. A képen elsősorban az analóg és digitális mechanikus állóképet értjük: „…amit a közvetlen látványvilágból kiragadunk, elkülönítünk, elhatárolunk, egyfajta határ-képzet, konstrukció."[9] A képnek éppen azáltal tulajdonítunk valamilyen jelentést, hogy a valóságos látványból kivágunk egy részletet. Ez három további dolgot is jelent: 1. a kép nem az, amit ábrázol; 2. a kép valami új valóság (jelentés), a látványvalóság egy részletének valamilyen nézőpontból történő szándékos kiemelése, következésképpen szubjektív; 3. önmagán túlmutató valami.[10] Vizsgálódásunk a képi megjelenítésre mint külső reprezentációra szorítkozik, megkülönböztetve azt a belső, mentális képalkotástól – jóllehet a kettő egymástól elválaszthatatlan. A reprezentáció fogalmán a kép és a leképezett dolog közötti viszonyt értjük: a kép valamilyen alkotás formájában megjeleníti a (külső) világot. Jóllehet a technikai képek természetesebbnek, valódibbnak és a művészi ábrázolástól függetlenebbnek tűnnek, mégsem beszélhetünk esetükben egy tárgy mechanikus leképeződéséről, azaz az objektív valóság visszatükrözéséről, hiszen a különböző (kulturális, technikai, szimbolikus) kódok[11] használatával itt is jelentésalkotás (konstruálás) történik, sokszor a „média logikája" hatására.[12] A képi megjelenítést

[8] Főként protestáns egyházi, teológiai vonalon érződik ez a félelem: pl. ELLUL 1985; MUGGERIDGE 2003; BUSCH 2007, 129–150. o.; JUHÁSZ 2012, 111–120. o.

[9] *Képi fordulat. Beszélgetés Peternák Miklóssal.* A beszélgetés a 2002 áprilisa és júliusa között Müchenben *Iconic Turn – A világ új képe* címmel megrendezett szeminárium honlapján olvasható: http://exindex.hu/print.php?page=3&id=418. (Megtekintés: 2017. február 2.)

[10] NAGY 2000, 230. o.

[11] Lehetséges kulturális kódok: faji, szociokulturális, etnikai kontextus; technikai kódok: a digitális technika adta szerkesztési lehetőségek a kép készítése közben, illetve után; szimbolikus kódok: tárgyak, környezet, berendezés, metakommunikáció, ruházatszín. (Vö. O'SULLIVAN–DUTTON–RAYNER 2003, 68–77. o.) Mindhárom típusú kóddal találkozhatunk Balogh László Pulitzer-díjas sajtófotóján, amelyet 2015 szeptemberében a bicskei vasútállomáson készített egy menekült családról és a rendőrökről. A sok vitát kiváltó képen első látszatra rendőri intézkedésnek tűnik, hogy a menekült család a sínek közé került, ám később kiderült, a férfi saját magát vetette oda és húzta magával a családját is. A fotó és a hozzá írt képaláírás („*Rendőrök állnak egy menekültcsalád mellett, akik el akartak szaladni az állomás területéről*") is félreértésekre adott okot.

[12] Lásd TASNÁDI 2014, 73–85. o. Vizsgálódásunk továbbá azért szorítkozik a fényképek-

tehát elsősorban kommunikációként értelmezzük, így vizsgálódásunk a képi közlés folyamatának néhány etikai kérdésébe vezet be bennünket.

Jelen írás mindezekből fakadóan olyan etikai kérdésekkel foglalkozik, amelyek a külső reprezentációként értelmezett (elsősorban) technikai képek készítésekor merülnek fel. Például a hírmédiumok képi megjelenítései hogyan alkalmaznak olyan kulturális, technikai és szimbolikus kódokat, amelyek eltávolítják vagy éppen közelebb hozzák a nézőt (befogadót) bizonyos emberekhez vagy csoportokhoz? A másik ember képi megjelenítése hogyan segíthet elő vagy akadályozhat bizonyos etikai választadást a nézők (befogadók részéről)? Mikor igazolható etikailag, hogy a másik emberről védtelen, sebezhető állapotában képet készítsünk, és azt megosszuk másokkal? Ezek a kérdések a képekkel kapcsolatba hozható, aktívnak nevezhető cselekvésekkel foglalkoznak, az éremnek azonban két oldala van, vagyis a befogadás etikájáról is gondolkodnunk kell. Ebben az esetben a látással vagy nézéssel mint etikai jelleggel bíró cselekedettel[13] foglalkozva a következő kérdések merülhetnek fel: Hogyan befolyásolják a képek etikai reakcióinkat és erkölcsi magatartásunkat?[14] Etikai reakcióink milyen mértékben történnek meg előzetesen, belső, mentális képek hatására, még mielőtt a külső képek elérnének tudatunkhoz (kulturális percepció)? Itt olyan kulcsszavak kerülhetnek a figyelem középpontjába, mint sztereotípia, interperszonális és intraperszonális kommunikáció, énkép, a valóság konstruálása, virtuális valóság, percepció. Hogyan hozunk létre és használunk képeket a másokkal és önmagunkkal való kommunikációban? Többről van itt szó, mint digitális etikáról, reklámetikáról, PR-etikáról vagy fotóriporteri etikáról. Nemcsak arra kell keresnünk a választ, hogyan kerülhetjük el például a sztereotipizáló és megalázó képi megjelenítést, hanem arra is, hogy tiszteletben tartjuk-e a másik ember önmaga közlését, hogy annak az ismeretnek a fényében megfelelően cselekedhessünk.

re, mivel napjainkban azok váltják ki a legtöbb etikai természetű érzelmi konfliktust. Egy újságíró gyakran a legnagyobb részletességgel tudósíthat egy esetről anélkül, hogy egyetlen olvasói választ is provokálna, míg a cikket kísérő fénykép hamar vihart kavarhat. A statikus képeket továbbá a sokkal egyértelműbb, időben történő mozgóképek „határeseteiként" kezeljük (Nyíri 2011, 57–82. o.), nem tágítva vizsgálódásunk körét például a filmmel vagy videóval.

[13] Kimberly Vrudny a vizuális kommunikációból ismert férfi, illetve női néző elméletek *(male/female gaze)* mintájára egyfajta etikus nézőpont *(ethical gaze)* lehetőségéről beszél (2013, 20–34. o.).

[14] A képeknek a megismerési, kommunikációs és érzelmi folyamatokban betöltött szerepe kapcsán John McIntyre a képek episztemológiai, ontológiai, hermeneutikai, konstruktív, univerzalizáló (kommunikációs vagy kérügmatikus), megvilágosító, szabályozó (előíró), metodikai, argumentáló, evokatív, megerősítő, újrateremtő funkcióit különbözteti meg, amikor hit, teológia, kép és képzelet összefüggéseit elemzi (McIntyre 1987, 168–176. o.).

A képekkel kapcsolatos etikai kérdések nagyon tág körét a fentiekből következően szűkíteni kényszerülünk. Nem térhetünk ki részleteiben az Isten kiábrázolásának tilalmára a második parancsolat alapján (következésképpen a képvitákra sem), nem szólunk a szó vagy az írás és a kép harcáról, nem adhatunk sem esztétikai sem képfilozófiai iránymutatást, ugyanakkor ennek mintegy ellenpontjaként nem törekszünk valamilyen „protestáns" etikai kódex megalkotására sem. A témához az adott terjedelmi keretek között teológusként nyúlunk, nem filozófusként, esztétaként, kommunikációs szakemberként, bár az árnyaltabb látás kedvéért segítségül hívjuk más tudományágak egyes kérdésfelvetéseit, megállapításait.[15]

2. Bibliai tájékozódás a láttatás kérdéskörében

A képi megjelenítéssel kapcsolatos bibliai alapú etikai gondolkodásunk egyik kiindulási pontja lehet, ha a képeket a láttatás eszközeként, módjaként értelmezzük, és együtt vizsgáljuk a látás egyébként kiemelt szerepű fogalmával. Jelen dolgozatban nincs mód átfogó bibliateológiai fejtegetésre, mégis megkerülhetetlen a látással és láttatással kapcsolatban legalább néhány fontosabb jellemző átgondolása, amelyekből pozitívan és negatívan megfogalmazható etikai elvek egyaránt felismerhetők. Ehhez pedig szükséges első renden a pozitív megközelítés – mi a látás, és mi lehet(ne) a láttatás –, majd az ettől való eltérés etikai szempontú megfontolása.

2.1. Látás, láttatás, kijelentés

Amire nem emlékszünk: teremtettségünkben nem vált szét a dolog képe és jelentése. Sajátos – ma megfejthetetlen módú – volt Isten jelenléte is, akinek közvetlen látása a bűneset után lehetetlenné vált. Az értelmezés Istentől származott, ahogyan az a „fa" megtiltásából kiviláglik. A világértés és látás saját kézbe vonása után az értelmezés olyan cselekvésekhez vezet, amelyeket „a bűn elterjedése" címmel szoktunk folyamatként leírni, és amelyek folyton újabb bűnt, erőszakot, halált hoznak. Nem véletlen, hogy a láthatatlan Isten ezek után szavával jelenti ki magát, a hallást téve kapcsolódási ponttá. A látás általi megértés lehetőségét sajátosan hasz-

[15] Köszönöm a vizuális kultúra területén is otthon lévő Nagy Károly Zsolt kollégám segítő megjegyzéseit, kritikáit, amelyeket részben sikerült is megfogadnom és érvényesítenem a kidolgozás során.

nálja. Egyfelől bizonyos tárgyak kiválasztásával, például a szent sátor kinézetét meghatározva (2Móz 25,40; 26,30; 5Móz 4,35), vagy az érckígyót (4Móz 21,9), amelyre rátekinteni is elég a megtartatáshoz. A másik fontos mód az, hogy cselekvésekben láttatja önmagát, vagyis a látható dolgok értelmezését veszi vissza és mutatja meg. Nem véletlen, hogy Izrael népe abban sajátos és különleges, hogy amit más népek nem láthatnak, azt ő értheti: történések és események mögött Jahve cselekvéseit. Ennek láttatása és felmutatása Izrael feladata. Ez a mozzanat teljesedik ki a próféták látásaiban vagy eseményértelmezéseiben, tegyék azt a múltra, a jelenre vagy a jövőre vonatkozóan. Istentől kapott értelmező látást mutatnak meg, gyakran képszerű beszéddel. A képek itt nem megjelenített, tárgyakként megfogható képek, hanem szavakkal leírt, mégis szinte „látható" beszédek. Ez a gondolkodásmód nem ragad az Ószövetség keretei között, láthatjuk Jézus példázataiban, Pál szimbolikus fogalmazásaiban vagy akár a Jelenések látomásaiban. A fontos számunkra ebben, hogy az Istentől jövő, az ember számára kijelentett értelmezések ezek. A látás és a láttatás nem embertől eredő életet szolgáló megnyilvánulásai. A látáshoz pedig szorosan kapcsolódnak a cselekvések, vagyis az etikai helyzetek.

Amit Isten kijelentett népe számára, az a teremtésben megmutatkozó szándék fel nem adása, beteljesítésének részletei, illetve majdani beteljesülése. Ebben a tervben az élet teljesedik ki. Az ember feladata pedig a teremtéskor az őrző és művelő feladatok elrendelése által az élet és az áldás növekedésének szolgálata. A látás erről szól, és a láttatás is erről kell hogy szóljon. Ez látszik – mivel a nép cselekvése messze elmarad az eredeti célnak megfelelőtől – a próféták számon kérő kijelentéseiben, például Ézs 6,10-ben: *„Tedd kövérré e nép szívét, tedd süketté a fülét és kösd be a szemét, hogy szemével ne lásson, fülével ne halljon, szívével ne értsen, és megtérve meg ne gyógyuljon."* Ez ismétlődik az evangéliumokban (Mt 13,5; Mk 4,12; Lk 8,10; Jn 9,39) vagy akár Pál tanításában (Róm 11,8.10). A cél a megtérés és gyógyulás, a kulcs a látás és a láttatás. Krisztus halálából egészen újfajta látás és viszonyulás következik: a Krisztus-központú életre jellemző, hogy *„senkit nem ismerünk test szerint"* (2Kor 5,16), hanem az új teremtésben felöltött új ember ismeri a másik új embert (Kol 3). Ez a gondolatkör pedig egymás látásának, ismeretének és végső soron láttatásának ideálját mutatja meg.[16]

[16] Ezen a ponton érdemes utalnunk arra, hogyan függ össze Isten kiábrázolásának tilalma a másik ember hamis reprezentációjának tilalmával, és hogyan válhat a másik emberről alkotott belső vagy külső képünk bálvánnyá, amelynek vakon engedve a valóságot is arra kényszerítjük, hogy a hamis képnek megfelelően alakuljon (LOCHMAN 1993, 48. o.; BUSCH 2007, 140–141. o.).

2.2. Kívánságvezérelt céltévesztés

A látás, megértés/értelmezés és cselekvés hármasában a kívánság jelentkezik már kezdetben céltévesztésként, ami nem véletlenül nevezhető lázadásnak, mivel az isteni „egyen" kívül helyezi szándékai irányát, tárgyát, illetve a megvalósítás módját. A tiltott fa gyümölcse kívánatos, vágyott, mint ahogy a pusztában Isten jelenléte és vezetése ellenére a vágyott élet a szolgaság háza, vagyis Egyiptom (4Móz 11,4–5). Az élet fenntartásának, a jólétnek és az áldásnak feltétele a munka, az ettől eltérően látó és vágyakozó ember ideálja azonban a munka nélkül megszerzett javakra irányul (Péld 21,25–26). A kívánság nem önmagában rossz (Péld 11,13), jóra is lehet vágyakozni, legtöbb esetben azonban a kívánság ugyanazt a szerepet tölti be, mint a bűnesetben. Példa erre Dávid története Betsabéval (2Sám 11–14). A két történet összehasonlításából kiderül, hogy van valami, amit az ember kívánatosnak lát. A vágyott dolog mögött valami többet, vágyott többletet is érzékelnek a szereplők. Informálódnak, tudják, hogy nem jó, amit szeretnének. Tiltott dolgot akarnak. A következményekkel azonban nem számolnak, és amikor lelepleződnek, válaszuk a rejtőzködés. A kísértésbe esés, a rossz kívánságnak való engedés általános folyamata ez, legyen szó más vagyonáról, házastársáról, életéről, pozíciójáról, tehát fizikai vagy szimbolikus javakról vagy a bosszúról, torz lelki igényeink mások kárára való kiéléséről. A folyamatot és annak végső eredményét Jakab levele a következőképpen összegzi: *„Mert mindenki saját kívánságától vonzva és csalogatva esik kísértésbe. Azután a kívánság megfoganva bűnt szül, a bűn pedig kiteljesedve halált nemz."* (Jak 1,14–15) Vagyis az ember vagy Isten által meghatározottan cselekszik, és akkor az életet szolgálja, vagy a saját kívánságainak enged, és a halált szolgálja.

Mindezt a jánosi iratok szépen kidolgozott rendszerben tárják elénk, az egy Istennel szembeni „másiknak" a „világot", az „istenszeretet" ellentétének pedig a „világ szeretetét" tartva. Ennek oka a következő: „Mert a világ szeretete a sötétség (Jn 3,19), önmagunk lelke (Jn 12,25) és a dicsőség (Jn 12,43) szeretete."[17] A mögöttes motívumokat árnyalja 1Jn 2,16–17: *„Mert mindaz, ami a világban van, a test kívánsága, a szem kívánsága és vagyonnal való kérkedés, nem az Atyától, hanem a világtól van. A világ pedig elmúlik, és annak kívánsága is; de aki Isten akaratát cselekszi, megmarad örökké."* A test kívánsága ebben az esetben a szexualitással vagy egyéb hedonista viselkedéssel kapcsolatos hajlamok kiélésére vonatkozhat, míg a szemek kívánsága – ahogyan Bolyki Augustinusra hivatkozva megállapítja – a „cirkusz, színház, mágia iránti

[17] Bolyki 2008, 117. o.

igény”.[18] A világ kérkedése az „életmóddal való dicsekvés”, amelyre szintén könnyű ráismerni korunkban is. Újabb fontos adalék a torz, kívánságvezérelt motivációk szempontjából Pál apostol írásaiban a pénz és a gazdagság iránti vágy: *„Akik pedig meg akarnak gazdagodni, kísértésbe, csapdába, sok esztelen és káros kívánságba esnek, amelyek az embereket pusztulásba és romlásba döntik.”* (1Tim 6,9) Ebben az esetben pedig már az is érdekes, hogy ennek a magatartásnak nemcsak az adott egyénre van hatása, hanem hatással van a többi emberre is: pusztulásba és romlásba dönti azokat.

Témánk szempontjából mindez nemcsak azért érdekes, mert ennek bemutatása önmagában akár pozitív, előrevivő, életet segítő tevékenység lehet, hanem saját vágyaink miatt is, amikor saját – különféle és rejtetten vagy nyíltan minket meghatározó – kívánságaink kielégítése, felébresztése és ébren tartása vagy a megszerzés vágyának fokozása érdekében készítünk és használunk képeket.

Még egy fontos mozzanatot érdemes mindezekhez kapcsolódva megemlítenünk. A kívánságról leírtak abban az esetben is érvényesek, ha a felszíni, látszólagos motiváció Isten szolgálata. Amikor például egy próféta már nem Isten küldő szavának pontosan engedve, hanem saját prófétasága kedvéért szólal meg, akkor azt a Szentírás hamis prófétának nevezi. Amikor templomi ajándékra hivatkozva nem gondoskodik valaki a szüleiről (Mk 7,11), vagyis az intézményesült szent célokra lecseréli az egyes emberért viselt felelősséget, azt Jézus képmutatásnak nevezi, és Ézsaiás szavait alkalmazza: *„Ez a nép csak szájával közeledik hozzám, és ajkával dicsőít engem, de szíve távol van tőlem.”* (Ézs 29,13) Ez abban az esetben nyújt tájékozódási pontot témánk szempontjából, amikor magasabb rendűnek ítélt egyéni vagy közösségi egyházi célok érdekében lépünk át az egyén jogain és érdekein a képek készítésében vagy felhasználásában. Ez ugyanis sajátos módon a saját kívánság beteljesítése.

3. A képek két funkciójának vizsgálata a kérdéskör történetében

3.1. A kiszakítás és az értelmezés hatalma

A Szentírás tanítását vizsgálva láthattuk, hogy az ember bármely cselekvése, így a látás-láttatás kettőse is kettős motivációjú és irányú lehet: vagy Isten kijelentett akarata mentén az életet szolgálva, vagy saját

[18] Uo. 119. o.

kívánságai által vezérelve a halált szolgálva. Ebben a vizsgálódásban központi szerepbe kerül a kívánság fogalma, amely magában foglalja a birtoklás vágyát, többek között – ami témánk szempontjából kiemelten fontos – az értelmezés birtoklásáét.[19]

A képek történetét vizsgálva már annak legkezdetibb időszakában azt láthatjuk, hogy a képek készítése és értelmezésük birtoklása önmagán túlmutató célkitűzés. Vannak elméletek, amelyek szerint az emberi kultúrtörténet korai képi ábrázolásai arra engednek következtetni, hogy a kép kezdetben a mágia, a varázslás világának eszköze volt: a vadászattal, az életben maradással függött össze. Ezekről a barlang falán rögzített állat- és emberábrázolásokról úgy vélték, hogy akinek vagy aminek a képét birtokolták, megjelenítették, rögzítették, a fölött hatalmat gyakorolhattak. A képek készítéséből alakultak ki az első írások, amelyek fokozatosan távolodnak el a konkrét képektől. Az írás megjelenésével a képek és a hozzájuk kötődő gondolkodásmód megváltozott, Vilém Flusser cseh származású filozófus így mutatja be ezt a folyamatot:

„Úgy tűnik, hogy egyszer már, a Kr. előtti második évezredben, kritikus méreteket öltött az embernek ez az elidegenedése a saját képeitől. Ezért néhány ember megpróbált visszaemlékezni a képek mögötti eredeti szándékra. Megkísérelték szétszaggatni a képfelületeket, hogy szabaddá tegyék az utat a mögöttük rejtőző világhoz. Az volt a módszerük, hogy a felületről kiszakították az egyes képelemeket, és sorokba rendezték őket: feltalálták a lineáris írást. És ezzel a mágia cirkuláris idejét átkódolták a történelem lineáris idejévé. Ez volt a »történelmi tudat« és szűkebb értelemben a »történelem« kezdete. Ettől fogva a történelmi tudat a mágikus ellen irányult – ez a harc még érzékelhető a zsidó próféták és a görög filozófusok (különösen Platón) elkötelezett képellenességében."[20]

A fenti idézet végső megállapításában törvényszerűen belekeveredik a vallási-teológiai értelmezés világába, bár mögöttes oksági viszonyaiban – mivel a szerző nem teológus – nem feltétlenül egyezik a református teológiával. Abban azonban igen hasznos, hogy megértesse: a kézzel készített képekkel való foglalkozás, egyfelől a kép, képmás készítése nem magától értetődő és természetes dolog, másrészt készítése, hasz-

[19] A téma szemiotikai megközelítése rámutat arra, hogy a kép mindig komplex viszonyban áll a tárgyával. Charles Sanders Peirce jelelméletét alkalmazva egy kép mint jel (reprezentáns) ikonikus, indexikus vagy szimbolikus kapcsolatban állhat a jelölt valósággal, és általában egy másik jelre (interpretánsra) épül, ezért az értelmezése a kontextustól függ (vö. PEIRCE 1975, 20–41. o.).

[20] FLUSSER 1990. Nem érzékelhető ugyanakkor a jellegzetesen keleti egyiptomi és az írás másik bölcsőjeként számon tartott mezopotámiai kultúrákban.

nálata, alkalmazása különösen is erősen kapcsolódik az élet egészét átható szakralitáshoz.

Az európai (nyugati) gondolkodásban a történeti újkor hozott alapvetően új képfelfogást, mivel ekkor elválik a szakrális jelleg az egyéb funkcióktól. Ezt egyrészt a reneszánsznak a térbeliség érzetét keltő perspektivikus ábrázolása generálta, másrészt a hagyományos képkultusszal szembeforduló protestantizmus. Luther például kétféle képet különböztetett meg: „A zsidók parancsot kaptak ugyan, hogy ne készítsenek képeket, ám túlságosan szó szerint értelmezték azt. Hiszen Isten azokat a képeket tiltja, amelyeket az emberek emelnek, imádnak, és Isten helyére helyeznek. Kétféle kép van, s Isten különbséget tesz közöttük. […] Nem más kép tilos tehát, hanem csakis Isten képe, amelyet az ember imád."[21]

A kép értelmezését tehát a bemutatásának a helye határozta meg: a kultikus gyakorlat céljából készített kép tilalom alá esett, a profán képhasználat viszont nem. Kálvinnál szintén hasonló kettéválasztást találunk, amikor a képeknek művészi és ismeretközlő jelleget tulajdonít:

„…nem tartok annyira ettől a babonától, hogy mindenféle képet elvessek. A kép és a szobor Isten ajándéka, ezért elvárom, hogy azokat célszerűen és rendeltetésüknek megfelelően használják. Amit tehát Isten a maga dicsőségére és a mi javunkra ajándékozott, azt ne fertőzzük meg téves visszaéléssel, és ne fordítsuk a magunk kárára. […] csak azt szabad megfesteni vagy szoborba önteni, amit képes felfogni a szem, Isten fenségét pedig ne rontsuk meg méltatlan képekkel, hiszen szemmel az legkevésbé érzékelhető. Az érzékelhetők körébe tartoznak egyrészt a történelmi vagy meglett dolgok, részben a képek és testi formák, történeti vonatkozás nélkül. Az előbbiek tanításra vagy emlékeztetésre alkalmasak, az utóbbiakról pedig nem látom, hogy alkalmasak lennének másra, mint kizárólag gyönyörködtetésre."[22]

Azokban az országokban, ahol nem gyakorolt erős hatást a protestantizmus, szintén megfigyelhető egyfajta elmozdulás abban, ahogyan a művészi-esztétizáló jelentésalkotás átszövi a szakrális kép műfaját is: nem kétféle képet, hanem a kép kettős arcát különböztették meg, attól függően, hogy szakralitással, szakrális aurával és/vagy művészi-esztétikai értékkel rendelkezett.[23]

A 19. század közepén a képek történetében újabb fordulatot jelentett a technikai kép születése, amelynek lényege a kiemelés és az így

[21] *Predigt über das 2. Buch Moses* [1525]. WA 16: 441. A prédikációrészlet magyar fordítását Hans BELTING *Kép és kultusz* című könyvének függeléke közli (2000, 583. o.).
[22] *Institutio,* I.11.12.
[23] BELTING 2000, 485. o.

létrejövő távolság, amelyen keresztül a kiemelt rész új jelentést kap. Ugyanezt a folyamatot vehettük észre az írás kialakulásánál: kiszakítás és a jelentéshez való viszony megváltozása. A technikai képek esetében ezt a kiemelést egy apparátus végzi el, egy olyan intelligens eszköz, amely automatikusan állítja elő a képet. A valamikor elsősorban vallási, művészeti, ismeretközlési, ideológiai eszköz így válik egyre inkább fogyasztási cikké, amely a digitális fotózásnak és a felhasználói interfészeknek köszönhetően ma már mindenki számára elérhető. Vannak azonban, akik a posztmodern kor képi fordulatával együtt egy újfajta mágikus gondolkodás megjelenéséről beszélnek, amely érdekes módon visszavezet a képkészítés legkorábbi időszakához. Flusser például úgy írja le ezt a folyamatot, hogy a világ és az ember között közvetítő képek funkciójukban megváltoznak, a világ bemutatása helyett meghamisítják a világot, ezáltal az embert bezárják az általa létrehozott képek világába. Az ember ezáltal „abbahagyja a képek megfejtését", és passzívvá válik a képekkel szemben. Ebből pedig az következik, hogy „a körülöttünk mindenütt jelen lévő technikai képek kezdik a »valóságunkat« mágikusan átstrukturálni és egy globális képszcenáriummá változtatni. Itt lényegében »felejtésről« beszélhetünk. Az ember elfelejti, hogy ő volt az, aki a képeket létrehozta azért, hogy segítségükkel a világban tájékozódhasson. De már nem tudja megfejteni őket, és ettől fogva a saját képeitől való függésben él: az imagináció[24] hallucinációba csapott át."[25]

3.2. Identitáshoz kötődő funkció: önértelmezés, elhatárolódás, dehumanizálás

A zsidó, keresztyén és iszlám vallásban az ún. képviták nemcsak arról szólnak, ki lehet-e Istent valamilyen módon ábrázolni, vagy hogyan romboljuk le az istenkáromlónak számító képeket, hanem arról is, hogy milyen képet alkossunk a „másikról" mint egyénről és mint közösségről. A kérdés itt nem a tanbeli tisztaság, hanem az elhatárolódás. Az, ahogyan egy közösség jellemez „másokat", sokat elárul arról, milyen képet is alkot saját magáról: úgy tűnik, a saját határok kijelöléséhez és a belső összetartozás fenntartásához szinte elengedhetetlen az ellenfél, a más meggyőződésen lévő vagy egyszerűen csak másmilyen ember elítélése és kárhoztatása. Ez a vallási közösségekre is ugyanígy jellemző lehet,

[24] Flusser azt a képességünket nevezi imaginációnak, amellyel „a téridőből síkokat absztrahálunk, és ezeket újra kivetítjük a téridőbe". Ez előfeltétele a képek előállításának és megfejtésének. Egyszerűbben megfogalmazva az a képességünk, amellyel „a jelenségeket kétdimenziós szimbólumokkal fejezzük ki, és ezeket a szimbólumokat leolvassuk" (Flusser 1990).

[25] Flusser 1990.

a Könyv vallásai közül egyik sem mentes a „másik” sztereotipizáló megjelenítése alól, s ez a vallásos sztereotipizálás gyakran szélesebb kulturális elfogultságot és előítéletet tükröz.

Történelmének egyes szakaszaiban a keresztyén egyház is igyekezett kiaknázni a képi megjelenítés propagandisztikus voltát a „mások” elleni küzdelemben.[26] Stratégiája és koncepciója egyértelmű volt: aki veszélyt jelentett az egységre, az a „másik” oldalhoz tartozott: a gonoszhoz, az ördöghöz és társaihoz, az Antikrisztushoz és Isten minden ellenségéhez – eretneknek számított. Ezt az eretnekséget képekkel tudták megmutatni, „közhírré tenni”, ezért az eretnekeket gyakran ábrázolták farkas, kígyó vagy szörny képében.[27] A keresztes háborúk alatt elterjedt volt a keresztyén templomok oltárára vizelő mohamedánok képi megjelenítése. Mint ahogyan találkozunk gyermekek vérét ivó zsidókat, állatok (főként macskák) végbélnyílását csókolgató templomos lovagokat és katarokat vagy poligám anabaptistákat ábrázoló képekkel. A cél az, hogy úgy mutassák be ezeket a csoportokat, mint amelyek aláássák az isteni törvényeket és az azokon alapuló társadalmi értékeket. A misszionálandó pogányoktól még az istenképűséget is elvitatták. Az ilyen módon bemutatott „másik” a szó legszorosabb értelmében eltér az emberi természettől, létezésének semmi köze nincs az emberi egzisztenciához, sokkal inkább az ember sötét oldalának a megtestesülése. Nem kérdéses tehát, hogy az állatok képében történő ábrázolás tűnt a legalkalmasabbnak a „másik” bemutatására. A cél a „másik” dehumanizálása, sőt démonizálása, a kulturális fölény reprezentálása, ezzel együtt a saját identitás vagy a képviselt plauzibilitási struktúrák erősítése.[28]

Ez a jelenség két okból is érdekes témánk szempontjából. Egyfelől mivel nem szűnt meg, csak technikailag átalakult: árnyalódott, színesedett, célirányossá és ezáltal hatékonyabban manipulatívabbá vált. Másfelől pedig azért fontos, mert egy általánosan emberi vonásra épít, amely a gondolkodás kategóriaalkotásával, valamint az előzetes ítéletalkotással és az előítéletességgel ragadható meg. Ez azt jelenti, hogy a környező világból áradó információk feldolgozására, az előzetes ítéletalkotás érdekében a gondolkodásunkban kategóriákat hozunk létre, amelyek könnyítik a dolgok azonosítását. Hajlamosak vagyunk továbbá – ahogyan Walter Lippmann már a 20. század elején megfogalmazta – a lehető legtágabb kategóriákat megalkotni, ezeken belül pedig Gordon W. Allport szerint a kategóriához tartozó minden tárgyat azonos érzel-

[26] Például VII. Gergely pápa a katarok elleni küzdelmében.

[27] A reformáció korában a katolikus és a protestáns oldal is előszeretettel alkalmazott képeket a különböző nyomtatott röplapokon a másik fél lejáratására.

[28] Müller 2007, 111–121. o.

mekkel kötünk össze, illetve hajlamosak vagyunk arra, hogy bizonyos kategóriáinkat egyre inkább érzelmekkel töltsük meg. Így jönnek létre előítéleteink, amelyeknek képszerű alkotóelemei a sztereotípiák. A sztereotípiákat a kategóriákhoz kapcsolt túlzáson alapuló nézeteknek is tekinthetjük, amelyek szerepe és feladata az adott kategóriával kapcsolatos nézetek és viselkedés egyfajta racionalizálása.[29] Egy kategóriához többféle, akár egymásnak teljesen ellentmondó sztereotípia is kötődhet, amelyeket szituációktól függően alkalmazunk. Mindez a kívülről érkező manipulációs szándékokkal szemben védtelenné teszi az embert, hiszen ezek a folyamatok részben nem tudatosak. Elegendő egy általában nagy érzelmekkel telített kategória egy jellegzetes pontját megcélozni, és nagy valószínűséggel a várt érzelmi reakciók mentén indul el az egyén véleményalkotása és formálódik viselkedése.

Vannak olyan nagy kategóriák, amelyek gondolkodásunkban jelentős teret nyernek, érzelmileg pedig az átlagosnál jobban telítettek, vagyis irracionális tartalmuk nagyobb és erősebb, mint a racionális. Allport ezeket úgy jellemzi, hogy „annyira jelentősek, hogy a bizonyság és az ész rendszerint meghátrálni kényszerül előlük".[30] Ilyen nagy kategória például az emberi rasszoké vagy etnikai csoportoké. A faji különbségek látható jelei könnyen az ellenségeskedés, a másságtól való félelem, az idegen gyűlöletének locusává válhatnak. Az idegenekkel szembeni ellenséges érzületünk az a központi mozgató erő, amelynek mentén a társadalmak szerveződnek. Egy társadalom vagy közösség bárkiből ellenséget alkothat, amikor magát veszélyben érzi. Ez a jellemző viszonyulás és viselkedés az egyén önértelmező, világlátást konstruáló belső folyamataihoz köthető, amelynek legalapvetőbb egysége a „mi" *(ingroup)*, aminek a határát az „ők" *(outgroup)* adja. A kettő közti megkülönböztetés identitásképző tényező, ezért lényeges témánk szempontjából. A két csoport között nem feltétlenül keletkezik feszültség, ám a saját és a másik csoport közötti viszony sok esetben ellentmondásos, és ritkábban támogató vagy kiegészítő. A feszültség mértéke nagyban függ attól, hogy az egyén vagy csoport mennyire érez a másik csoport részéről akár szimbolikus, akár fizikai fenyegetettséget.[31] Ebben ismét tetten érhetjük a képek hatalmát, amelyek kiválóan alkalmasak olyan kategóriaelemek felvillantására, esetleg sugalmazására, amelyek aztán erős érzelmeket képesek kiváltani például a fizikai vagy szimbolikus fenyegetettségérzés mentén. A korábban leírt történelmi példákhoz visszakapcsolódva, az érzelmi reakciókat és a viselkedés megváltozását

[29] Allport 1999, 50–56., 245. o.
[30] Uo. 56. o.
[31] Walter–Oscar–Rios 2009, 43–59. o.

összekapcsolva azt is érdemes végiggondolnunk, hogy a másik olyan módon történő képi megjelenítése, ami állatiasságot, brutalitást sugall, a kontrollálás szükségét hívhatja elő a nézőben, és a másikkal való dehumanizáló bánásmódra ösztönözhet. A másik dehumanizálása pedig már túlmutat a sztereotípiákon és stigmákon: metaforikus utalásaival (vadállat, féreg, vérszívó) megfosztja a másikat az emberitől.[32]

3.3. A felebaráti küldetésteljesítés eszköze

Láthatjuk tehát, milyen természetes és gyakorta nem is tudatos módon válhatott és válhat a képek készítése és megjelenítése a másik ember ember volta megsértésének eszközévé, extrém esetben a dehumanizáció eszközévé. Ezzel szemben a képek pozitív eszközök is lehetnek az emberek egymás közötti viszonyában, ám ezzel kapcsolatban aprólékos etikai kérdések sokaságába ütközünk. Interperszonális szinten éppen ezért teológiai múltunk tárházából Karl Barth egy gondolatsorát hívjuk segítségül, szociális síkon pedig a felszabadításteológiát.

Barth szerint az ember létének rendeltetése az, hogy a másik emberrel együtt legyen: önmagában, kiszakított absztrakcióban tehát nem értelmezhető valóságos emberként. Az emberi élet humanitását, vagyis lényegét a „találkozásban-lét" fogalmával írja le, a „te létével" való találkozás nélkül pedig az embertelenség, emberellenesség kategóriájával jellemezhető a lét.[33] Ebből következik, hogy – a felebarát fogalmához kötötten – a másik ember képi megjelenítésével a másik emberrel való találkozás valósul meg; a képi módon megjelenített embertárs etikai helyzetbe hozza a kép készítőjét és nézőjét is. A találkozásban értelmezett humanitásnak szintjei, kategóriái vannak. Az első az egymással való szembenézés, amelyben az egyének láthatóvá és meglátottá lesznek, és amelyben ennek a két mozzanatnak együtt kell megvalósulnia.[34] A második szint a kölcsönös szólás és meghallgatás, ha ugyanis csak látjuk egymást, akkor magunkra vagyunk utalva a másikról való képalkotásunkban, és nem érthetjük meg őt saját, látással meg nem ismerhető mércéje szerint. A beszéd, a megszólítás már több mint egyszerű semleges szemlélés, általa „létünkkel kopogtatunk a másik embernél, bebocsátást kérünk hozzá", és arra bátorítjuk, hogy immár ne csak önmagáért, hanem értünk is tegye, amit tesz.[35] Erre épülhet a harmadik szint, amelyen már egymás érdekében cselekszünk, létünkkel egymás

[32] STEUTER–WILLS 2011, 44. o.
[33] KD III/2: 45.2. Magyar nyelven is megjelent *Ember és embertárs* címmel Szathmáry Lajos fordításában: BARTH 1990, 20–22., 76–77. o.
[34] Uo. 83–84. o.
[35] Uo. 90–100. o.

létét támogatjuk, így megjelenik a segítségnyújtás fogalma. A segítségnyújtásban pedig, bár nem szabadíthatjuk meg a másikat, terhein mégis könnyíthetünk.[36] Így valósulhat meg a humanitás alapvonása, a szív szerintiség, így válik immanens titokká a találkozás, amely kényszer nélküli, belülről fakadó.[37]

Barth gondolatsora magyarázat lehet sok, a gyakorlatban felmerülő problémára, és irányt mutathat etikai elvek megfogalmazásában. Rengeteg probléma adódik ugyanis a három szint elválasztásából, esetenként csak az egyik kiválasztásából a másik kettő kárára. Praktikusan azt tapasztalhatjuk, hogy ha mégoly magasztos szándékkal készítek is vagy mutatok is be képet a másik emberről, etikai csapdába kerülök, ha ő nem lát engem, vagyis a találkozás nem jön létre, nincs kölcsönösség. Ugyanez igaz, ha nem ismerem meg a másikat úgy, ahogy ő akarja magát megismertetni, és saját képemről állítom, hogy ez a másik ember ilyen, vagyis megfosztom az önértelmezés lehetőségétől. Példa lehet erre a korunkban és egyházi körökben is oly divatos „érzékenyítési" szándék, amelynek során hátrányos helyzetű emberekről készült fotókat mutogatunk úgy, hogy ezzel saját értelmezésünkhöz kötjük létüket, és megfosztjuk őket önértelmezésüktől; vagy példa lehet a fogyatékkal élő embertársainkról – megértett és megélt találkozás nélkül – készített képek felhasználása például egy egyházi egyszázalékos vagy adománygyűjtő kampány részeként. A hivatkozások minden esetben szépek és magasztosak.

Barth hármas felosztásából érdemes nyomatékosítani azt is, hogy a képek mégis lehetnek a felebaráti szeretet és segítségnyújtás eszközei. A szenvedés és a társadalmi igazságtalanságok felmutatása nincs távol Isten népe küldetésteljesítésétől, így a keresztyén embertől sem. Amennyiben ez a képek segítségével történik, sajátos kérdések, kételyek és etikai igények jelennek meg. Egyoldalúsága és kontextuális jellege ellenére a felszabadításteológia részéről például komoly kérdésfelvetésekkel szembesülhetünk témánk kapcsán, elsősorban a társadalmi igazságtalanságokat bemutatni igyekvő dokumentarista fotózás (fotóriportok, szociofotográfia) területén. Alapvető kérdéssé teszi ez a teológia például, hogy a társadalmi igazságosság alapelvei milyen hatással vannak a fájdalmat és szenvedést ábrázoló képek készítésére és terjesztésére. A fényképek milyen módon tájékoztathatnak bennünket az elnyomó rendszerekben uralkodó hatalom és kiváltság dinamikájáról és az azok alóli felszabadulás lehetőségéről? Hogyan alakíthatják a szenvedésről alkotott teológiai felfogásunkat az emberi szenvedést ábrázoló képek? A kereszthalálnak a megváltás és feltámadás felőli értelmezése nem

[36] Uo. 112–115. o.
[37] Uo. 124–125. o.

vezet-e a szenvedés dicsőítéséhez? Vajon a szenvedést ábrázoló képek bármivel is hozzájárulhatnak-e az emberi állapot és az emberi méltóság jobb megértéséhez? Az ember együttérzésre és irgalmasságra való képességének vagy e képesség hiányának megértéséhez? Isten irgalmának és igazságának és a kettő kapcsolatának jobb megértéséhez? A Szentlélek világban való jelenlétének és cselekvésének megértéséhez? Annak a valóságnak a jobb megismeréséhez, amelyben reménykedünk?[38]

Ezekből a kérdésekből konkrét alapelvek következnek, amikor a másik szenvedéséről, fájdalmáról készítünk képeket: ellenszegülés a stigmáknak, a szenvedővel való közösség felvállalása, a tárgyiasítás kerülése, az emberi méltóság tiszteletben tartása, tartózkodás a voyeurizmustól, a fotóalanyok kizsákmányolásának megakadályozása, az exhibicionizmus megakadályozása, a sztereotípiák elleni küzdelem, felelősségvállalás, a kiváltságok csökkentése.[39]

4. Két külső szempont etikai vizsgálódásunk kiszélesítéséhez

4.1. Jogi megközelítés: a képmáshoz való jog

A korábbiakban többek között azt láthattuk, hogy a képkészítéssel kapcsolatos etikai megfontolások mögött kulcsfontosságú az emberről való gondolkodás, az emberi méltóság kérdése, amely keresztyén teológiánkban a teremtményi és a képmás mivolthoz, valamint a felebarát védelmének isteni parancsához köthető. A képmás kifejezés a jogi gondolkodásban természetesen nem az isteni képmásra utal, hanem az emberről készített képre, amely a magyar fogalom szerint az adott ember „mása", vagyis az adott ember megjelenítése és „értelmezése" is egyben.

Az európai jogi gondolkodásban a képmáshoz való jog a személyhez fűződő jogok (személyiségi jogok) közé tartozik, és azt az önrendelkezé-

[38] VRUDNY 2012, 17. o.

[39] VRUDNY 2013, 20–34. o. Kimberly Vrudny római katolikus rendszeres teológus és fotográfus 2010-ben kiadott fotóesszéjével *(30 Years / 30 Lives: Documenting a Pandemic)* a HIV-fertőzés terjedésének harminc évét követte végig harminc olyan személy élettörténetének bemutatásával, akiket valamilyen módon érintett a betegség (betegek, családtagok, ápolók, szociális munkások Észak-Amerikából, Dél-Afrikából, Thaiföldről, Mexikóból). Összeállításának célja az volt, hogy a nyilvánosság elé kerüljenek a statisztikák mögött rejtőző arcok, akiknek élettörténete prófétai szóként hívja fel a nyilvánosság figyelmét olyan társadalmi igazságtalanságokra, mint a szegénység, az éhezés, a vallási fundamentalizmus, az idegengyűlölet, a nők elleni erőszak, az írástudatlanság, az emberkereskedelem és a politikai erőszak. Vrudny fotóesszéje online is megtekinthető: https://30years30lives.org/

si jogból, az emberi méltóságból vezetik le.[40] Ez elsősorban azt jelenti, hogy minden ember alapvetően maga dönthet arról, hogy milyen képet készíthetnek és milyen összefüggésben hozhatnak róla nyilvánosságra. A képmás ugyanis az ember külső megjelenése, a személyiség megnyilvánulása a külvilág felé.[41] Mindenkinek jogában áll tehát hozzájárulni ahhoz vagy éppen megakadályozni azt, hogy róla felvétel készüljön, illetve hogy ez a felvétel nyilvánosságra kerüljön. A közszereplés bizonyos esetei és a tömegfelvételek kivételével az adott személy hozzájárulása szükséges ahhoz, hogy róla felvétel készülhessen és az nyilvánosságra kerülhessen.[42] Ez a megállapítás nem etikai megítélés, filozófiai vagy hitbeli hozzáállás kérdése, vagyis ezek által érvénytelenné nem tehető. A legjobb szándékkal sem lehet ezt felülírni úgy, hogy ne ütköznénk bele a törvényekbe.

Az egyén személyisége fölötti önrendelkezési jog mellett számos érv sorakoztatható fel,[43] amelyek tovább árnyalhatják a megértést és végső soron a megértettek alkalmazását:

a) A kanti *személyiségi elmélet*en alapuló érvelés szerint a képmáshoz fűződő jog az emberi méltóság védelme érdekében szükséges. Az egyén méltóságának egyik lényeges eleme az, hogy képes akarata szabad gyakorlására. Amikor egy személy külső megjelenését hozzájárulása nélkül használják fel, ezzel az egyén méltóságát sértik meg, hiszen megakadályozzák abban, hogy személyiségét szabadon, saját akarata szerint alakítsa ki.

b) A hegeli *tulajdonelmélet*ből kiinduló érvelés szerint az egyén külső jegyei (képmás, hang, név) a személyiséghez fűződő tulajdonjogként védelmezhetők a legjobban. Ezek az egyénen kívül álló jegyek akkor jelentenek lehetőséget az egyén autonóm lényként történő önmegvalósítására, ha az illető bizonyítani tudja, hogy az ő akaratának megtestesülései.

c) A John Locke tulajdonelméletén alapuló *munkaelmélet* szerint a képmás (külső megjelenés) az ember saját erőfeszítéseinek, idejének és anyagi áldozatvállalásának az eredménye, tehát annak létrehozásáért tulajdoni jellegű jog illeti meg.

[40] Az észak-amerikai vagy angolszász jogi gondolkodásban a „békén hagyás jogát", a magánszférához, a magánélethez való jogot *(privacy)* az alkotmányosan védett magánszféra körébe tartozónak tekintik, amelyet négy módon lehet megsérteni: zaklatás, megszégyenítés, elferdítés (hamis megvilágítás) és eltulajdonítás (Gross–Katz–Ruby 1988, 7–17. o.).

[41] 8/2014. (IX. 29.) AB-határozat.

[42] 2013. évi V. törvény a Polgári Törvénykönyvről: „2:48. §. A képmáshoz és a hangfelvételhez való jogról (1) Képmás vagy hangfelvétel elkészítéséhez és felhasználásához az érintett személy hozzájárulása szükséges. (2) Nincs szükség az érintett hozzájárulására a felvétel elkészítéséhez és az elkészített felvétel felhasználásához tömegfelvétel és nyilvános közéleti szereplésről készült felvétel esetén."

[43] Corbett 2014, 208–227. o.

d) A *gazdasági elmélet* szerint a képmáshoz való jog a szerzői jog védelmének igazolásával áll szoros összefüggésben. Az érvelés szerint a társadalom számára kulturális értéket hordozó személyiségek kialakítása a cél, akiket viszont kizárólagos jog illet meg a képmásukhoz kötődő alkotás vagy tevékenység vonatkozásában.

e) A *fogyasztóvédelmi elmélet* a reklámetika területére vezet bennünket. Az érvelés lényege abban áll, hogy a fogyasztónak jogában áll meggyőződnie arról, hogy egy adott híresség hozzájárult-e ahhoz, hogy egy termékkel összekapcsolják a képmását. Ennek híján a fogyasztó téves benyomást szerezhet egy termék minőségéről.

A jogi megközelítésből kitűnik, hogy egy (fény)kép készítésekor és nyilvánosságra hozatalakor is merülnek fel etikai kérdések. Ebből gyakran etikai kódexek megalkotása következik, amelyekben egyes szervezetek mintegy paragrafusokba rendezik és az aláírók számára kötelezővé teszik etikai elveiket. Ezek rendszerint magukban foglalják a szakmai színvonal iránti elvárásokat, a megrendelő elvárásainak való megfelelést, a képek alanyai iránti felelősséget és a befogadók/nézők iránti felelősséget. Ezek belső viszonyait természetesen egy etikai kódex nem taglalhatja, mivel műfajából fakadóan egyértelműen végrehajtható megállapításokra szorítkozik. Egy etikai kódex megalkotása és alkalmazása egyházi szempontból általában abba a kritikába ütközik, hogy van Szentírásunk, elegendő az; ugyanakkor pozitív hozadékai elvitathatatlanok az általánosan elfogadott kötelező minimum megfogalmazásában, valamint a tudatlanságból és félreértelmezésekből fakadó rossz megoldások elkerülésében.

4.2. Viselkedésökológiai megközelítés

A jogi megközelítés éppen az egyszerűsítési kényszer miatt egy folyamat mozzanatait, elemeit képes vizsgálni, mivel akár egy összetett folyamatot is elemeire bontva kell értelmeznie. Ennek ellenpontja lehet a képi megjelenítés viselkedésökológiai megközelítése, amely a képi módon történő jelentésalkotás dinamikus folyamatára összpontosít. A hangsúly ebben az esetben a megjelenítés folyamatára nem mint produktumra vagy médiumra esik, hanem mint cselekedetre és viselkedésre. Ez az elméleti megállapítás egy gyakorlati példa végiggondolásával könnyen lefordíthatóvá válik. Egy mezítelen férfit ábrázoló kép kapcsán például az elemző számára nem az lesz a kérdés, hogy művészi aktfotóról vagy sértő pornográf felvételről van-e szó,[44] hanem a képet az azzal kapcsolatos emberi cselekedetek és viselkedések szövevényének részeként

[44] Vö. NAGY 2000, 230–234. o.

elemzi. Egy ilyen elemzés során többek között a következő jellegzetes kérdések merülhetnek fel: Hogyan és miért pózolt a férfi? Ki és miért készítette a képet? Milyen viszonyban áll ez a kép mezítelen embereket ábrázoló más képekkel? Milyen kontextusban készült a kép? Milyen kontextusban került bemutatásra? Mit mond a kép általában a férfiakról? Mivel járul hozzá vagy miben akadályozza a kép az emberi testről való felfogásunkat?[45]

Etikai tájékozódásunkat az emberi viselkedés ökológiai rendszerébe helyezve megkülönböztethetjük egymástól az előállás, valamint a jelentésalkotás folyamatának az etikáját. A kettő ugyanis eltérő szándékok mentén egybecsenghet, ellentmondásba kerülhet, vagy mindkét oldalon önmagában is árnyalódhat. Ha például egy gyászoló anyáról a gyermeke temetésén készít valaki képet, akkor az egyik oldalon az előállás etikájának kérdései merülnek fel, mint például, hogy a kép készítője méltánytalanul viselkedett-e a gyászoló anyával szemben azzal, hogy lefényképezte gyermeke temetésén. A kép készítője hogyan viszonyult ehhez az érzékeny helyzethez, miért döntött úgy, hogy képet készít a gyászoló anyáról, beleegyezett-e az anya a kép készítésébe, valóban szüksége van-e arra a nyilvánosságnak, hogy egy anyát ennyire kétségbeesett állapotban lásson? A másik oldalon a jelentésalkotás etikáját illetően olyan kérdés merülhet fel, hogy például mit jelent az anya sírásáról készült kép. Jelentheti-e azt, hogy „Nézzétek, mindenki megérti a fájdalmát”? Vagy: „Nézzétek, milyen ügyesen tudósít a fényképész az ilyen nehéz eseményekről!”? Vagy: „Szülők, ne engedjétek, hogy ez történjen a gyermeketekkel!”? Vagy: „Nézzétek, ugye megveszitek ezt az újságot?”?[46]

Akár az előállás, akár a jelentésalkotás felől közelítjük a kérdést, mindkét esetben sérülhet a kép készítője, a képen megjelenített személy(ek), bárki, aki része az eseményeknek, maga az üzenet, a kép nézője vagy nézői. Egy etikátlan folyamat etikus és etikátlan üzenethez is vezethet – ugyanez mondható el az etikus folyamatokról is. Az etikátlan üzenetek ugyanakkor etikus vagy etikátlan folyamatokhoz is vezethetnek – ahogyan az etikus üzenetek is. Egy kép tehát nem eredménye, hanem része cselekedetek és viselkedések (viszonyulások) szövevényének, része a jelentésalkotás folyamatának. Ennek a megközelítésnek köszönhetően a képi megjelenítés ereje éppen abban rejlik, hogy láthatóvá teszi valamilyen módon azt, ami addig láthatatlan volt: olyan elképzeléseket, gondolatokat, nézeteket, véleményeket és történeteket, amelyek máskülönben rejtve maradtak volna.[47]

[45] Newton 2005, 434–435. o.
[46] Uo. 437. o.
[47] Uo. 437–441. o.

5. Témákra lebontott kérdésfelvetések

„A nyilvános helyen történő fényképezést illetően alapelvként lefektethetjük, hogy bárkinek joga van lefényképezni bármit, amit joga van látni." A fényképezés etikájáról és etikettjéről 1907-ben megjelent könyvecske[48] akkor világosan és egyszerűen megfogalmazott alapelve a mozgóképek, a videokamerák és a digitális technikák nyújtotta lehetőségek következtében jóval árnyaltabb etikai megközelítést tesz szükségessé. A következőkben néhány lehetséges területet mutatunk be.

5.1. A fájdalom és szenvedés képi megjelenítése

Korunkban szinte elkerülhetetlen, hogy ne szembesüljünk a fájdalom és szenvedés képeivel televízióban, újságokban, közösségi oldalakon, segélyszervezetek oldalain vagy éppen díjnyertes fotók[49] között. A fotópályázatok és díjak esetében szinte már úgy tűnik, egy fotográfus csak akkor lehet szakmailag a csúcson, ha minél intenzívebb érzelmi hatású képeket készít, mindegy, milyen áron, és mivel világunkban elárasztanak bennünket ezek a képek, egyre mélyebbre kell menniük és hatniuk, hogy elérjék az emberek mint potenciális nézők ingerküszöbét. Ezekben az esetekben a képek elkészítésének szándéka valójában elhelyezhetetlenül kettős: kimondva és elvileg gondolkodtatni, láttatni, változtatni, vagyis segíteni akarnak, ugyanakkor rejtetten vagy nyilvánvalóan jelen vannak az egyéni motivációk is, amelyek a fénykép készítőjének személyét helyezik előtérbe, vagyis azt teszik hangsúlyossá, hogy „én készítettem a képet".

Hogyan viszonyuljunk a fájdalmat és szenvedést ábrázoló képekhez? A kérdés megválaszolásakor ahhoz a Susan Sontaghoz fordulunk segítségért, akinek írásai a mai napig sokat vitatottak, de megkerülhetetlenek a fényképezésről és annak etikai vonatkozásairól, hogy a fényképeknek hatalmuk van erős érzelmek kiváltására. Sontag a fényképek nézőre gyakorolt lehetséges érzelmi hatásáról egy saját élmény alapján ír. 1945

[48] *The Ethics and Etiquet of Photography,* idézi GROSS–KATZ–RUBY 1988. V. o.

[49] A Magyar Református Szeretetszolgálat *Nincsen számukra hely* című fotópályázatának nyertes képei megtekinthetők a Szeretetszolgálat Facebook-oldalán: https://www.facebook.com/MRSZeretetszolgalat/photos/?tab=album&album_id=10152038786420446. Az 1968 óta kiosztásra kerülő Pulitzer-díjas képek (Pulitzer Prize for Feature Photography – kiemelkedő fekete-fehér vagy színes fotó, fotósorozat vagy fotóalbum egy jelenségről, illetve 2000-től Pulitzer Prize for Breaking News Photography néven kiosztásra kerülő díj híreseményről készített kiemelkedő fekete-fehér vagy színes fotóért, fotósorozatért vagy fotóalbumért) többsége is megrendítő képeket tartalmaz.

júliusában egy Santa-Monica-i könyvesboltban véletlenül pillantott meg bergen-belseni és dachaui fényképeket.

„Se fénykép, se élő látvány soha így belém nem hasított, ilyen élesen, ilyen mélyen, ilyen hirtelenül. […] Amikor megláttam ezeket a képeket, valami összetört. Elérkeztem valaminek a végső határához – és nemcsak az iszonyatéhoz; feloldhatatlan keserűséget éreztem és gyógyíthatatlan sebeket, de lelkem egyik fele megkeményedett; valami meghalt, valami azóta is sír."[50]

Ez a megrázó élmény segít Sontagnak megérteni, miért lehet veszélyes, ugyanakkor potenciális jelentéssel bíró emberi megtapasztalás a fájdalom és a trauma megjelenítése. Ahhoz, hogy az ilyen felkavaró képek által kiváltott érzelmek összekapcsolódjanak az erkölcsivel, és ahhoz, hogy felébresszék a lelkiismeretet, a nézőnek mint befogadónak olyan kontextussal kell rendelkeznie, amelyben azokat elhelyezheti. Megfelelő ismeretek és tudatosság híján „a történelem mészárszékét ábrázoló fényképek minden bizonnyal vagy egyszerű képtelenségnek tetszenének, vagy az érzelmekre mért kiábrándító csapásnak".[51] Megmagyarázhatatlan összefüggés létezik tehát ismeret és érzelem között abban, ahogyan a fényképekre reagálunk. Ha a megfelelő ismeret híján szembesülünk egy traumát ábrázoló képpel, „[a] fénykép formában látott felkavaró eseményekkel olyan módon sebezhető az ember, ahogyan a valósággal nem. Ez a sebezhetőség annak az embernek a passzivitásából fakad, aki kétszeresen is szemlélő, olyan esemény szemlélője, melyet előre megformáltak számára: előbb a résztvevők, aztán a kép készítője." A képi megjelenítésre jellemző, hogy „csakis az érdekes részeket mutatja be érdekesnek, azaz úgy, hogy fölkavarjanak, vagy megrázzanak. Az elrendezés és a vágás didaktikájával teszi drámaivá a drámait."[52] Nem hazudik a kép, de manipulálja érzelmeinket, hiszen nincs meg az az ismeretünk, amely érthetővé tenné. Más esetében pedig éppen a rendelkezésünkre álló ismeretek növelik az érzelmeket: „Azokra az érzelmekre, melyek Roman Vishniacnak[53] a lengyelországi gettók mindennapjairól készült 1938-as képei láttán ébrednek bennünk, erőteljesen rányomja bélyegét az, hogy tudjuk, ezek az emberek hamarosan mind odavesznek."[54] A fájdalom és a horror kívül esik a képeken, itt az a párbeszéd ruházza fel érzelmi töltettel a képeket, amely aközött folyik, amit tudunk

[50] Sontag 1999, 29–30. o.
[51] Uo. 28–29. o.
[52] Uo. 209–210. o.
[53] Roman Vishniac orosz származású amerikai fotográfus, aki közép- és kelet-európai zsidó közösségekről az 1930-as évek második felében készített fényképeivel vált híressé. (Képei online megtekinthetők a http://vishniac.icp.org/ oldalon.)
[54] Uo. 93. o.

és amit a képeken látunk. Sontag számára is egyértelmű, hogy egy kép hatása és jelentése erősen függ bemutatásának kontextusától: „Mivel minden fénykép töredék, erkölcsi és érzelmi súlya attól függ, hol jelenik meg. A fénykép aszerint változik, hogy milyen környezetben látjuk."[55]

Nemcsak a kontextusok, a manipuláció, az értelem és érzelem párbeszéde kérdés Sontag számára, de egy nagyon fontos, általános ellenhatásra is felhívja a figyelmet. A fájdalom és szenvedés képáradata kifárasztja a nézőt, aki igyekszik kezelni érzelmi reakcióit, így kisebbítve saját fájdalmát és erkölcsi felháborodását.[56] Ez a képektől való kimerültség jellemzi korunkat, amelyben mindenáron igyekszünk elkerülni „a nélkülözés, a kudarc, a nyomor, a fájdalom, a rettegett kór élményét…" Sontag érvelése szerint ha elsősorban képeken találkozunk az emberi szenvedéssel, és nem a valóságban, akkor könnyebbnek találjuk azt, hogy elfordítsuk tekintetünket, ami ezután szokássá is válhat. Valami miatt azonban újból és újból visszahívják tekintetünket ezek a képek: azért keressük a fájdalom és borzalom képeit, hogy biztonságban érezhessük magunkat a tőlük való távolságban: „A megpróbáltatások elleni védettség érzete felszítja az érdeklődést a lehangoló képek látása iránt; s ezek látása táplálja és erősíti az emberben a védettség érzetét."[57]

Ezt a gondolatsort érdemes megfontolni akkor, amikor csupa „segítő szándékból" mutatjuk be más ember szenvedését. Márpedig egyes médiaetikusok szerint bármilyen sajtófotót csak azzal a szándékkal szabad bemutatni, hogy a kép nézőit törődésre indítsa, és segítse a biztonságosabb tájékozódást a mindennapi életben.[58] A tájékozódás ebben az esetben kulcsfogalom. Egy demokratikus társadalomnak joga van a tájékoztatáshoz, még akkor is, ha a szenvedés és a fájdalom képi megjelenítése sok esetben társul a szenvedést okozó erőszak megjelenítésével is, ezáltal kérdésként merül fel, hogy szükség van-e az erőszak képi megjelenítésére. Határozottan ki kell jelentenünk, hogy ezek a képek nem reklámozhatják az erőszakot, ugyanakkor bizonyítékként,

[55] Uo. 136. o. Sontag az amerikai Eugene Smith minamatai (Japán) sorozatával érzékelteti, hogy a higanymérgezés áldozatairól készített képek hatása hogyan változhat attól függően, hogy milyen környezetben látjuk azokat: kiállítóteremben, politikai tüntetésen, rendőrségi nyilvántartásban, fotómagazinban, képes napilapban, könyvben (a fotográfus szavakkal is kísért fotóesszéjében) vagy a nappali falán. Ugyancsak érdemes megnézni, milyen kontextusokba került a vérző fejű ötéves szíriai kisfiúról készült fénykép 2016 augusztusában: http://index.hu/kultur/2016/08/19/ez_az_a_foto_amit_nem_kene_megmagyarazni/

[56] Harminc évvel később Sontag így tekint vissza erre a témára: „Az emberek nem a rájuk zúdított képek *mennyisége* miatt edződnek hozzá ahhoz – ha ugyan ez az ige írja le a történést –, amit megmutatnak nekik. A tétlenség tompítja el az érzelmeket." (SONTAG 2004, 107. o.)

[57] SONTAG 1999, 208–209. o.

[58] LESTER 2006, 141. o.

emlékeztetőként szükségünk van rájuk.[59] Így válhatnak prófétai szóvá, felhívhatják figyelmünket a nem látható és nem hallható dolgokra, emlékeztethetnek a múlt egyéni és közösségi szenvedéseire. Korunk „felejtésbe szerelmes" emberének[60] ezek a képek a szenvedés és a bűn valóságát egészen sajátos módon idézhetik emlékezetébe.

5.2. Az „igazság" bemutatása: tények vagy vélemények?

Szinte megbocsáthatatlannak tartjuk, ha kiderül egy képről, hogy „hazudik", mert a képen „annak bizonyítékait fürkésszük, amit a saját szemünkkel látni vélünk. Ahol ez nem lehetséges, ott abban várjuk a képek segítségét, hogy valamiről legalább elképzelésünk lehessen." A „hiteles" vagy „valódi" képtől tehát azt várjuk el, hogy a „valóságot olyanként adja vissza, amilyen". A fénykép ugyanis mint fényleképezési technikai produktum eredetileg azt ígérte, hogy azt mutatja be, ami „van", mindenféle szubjektív absztrakciótól, torzítástól mentesen. A fotográfia fejlődése azonban folyamatosan felülírta a létező (látható) valóságról alkotott elképzelésünket. A digitális technika megjelenése és fejlődése pedig egyenesen megkérdőjelezte, hogy vajon a valóság hiteles reprodukálásának lehet-e tekinteni az így létrehozott képet. Eredetileg tehát a kép volt a hiteles a szóval szemben, ma azonban ha nem hiszünk a képnek, paradox módon a szóhoz vagyunk kénytelenek fordulni.[61]

Belting szerint ugyanakkor a „modern idolátria" korában élünk, amikor úgy hiszünk jobban a képnek, mint a szónak, hogy hamis képeket tisztelünk, amelyek a láthatatlant kívánják láthatóvá tenni. De amíg a klasszikus értelemben vett idolátria feltételezi, hogy megkülönböztethetők igaz és hamis képek, ma éppen ez a különbségtétel kérdőjeleződik meg: elveszítettük az igaz és hamis megkülönböztetéséhez szükséges végső fórumot.[62]

Belting eljátszik azzal a felvetéssel, hogy a képi megjelenítés esetében ne a realitás, hanem egy „esemény" leképezéséről és tudatosításáról (állításáról és leírhatóvá tételéről) beszéljünk, hiszen a képek hagyományosan eseményeket reprodukáltak, hogy azok számára is hozzáférhetővé, elképzelhetővé tegyék, akik nem vettek részt rajtuk. Kénytelen azonban megállapítani, hogy sok esetben mesterségesen előidézett (ál)eseményekről van szó, amelyeket „a fogyasztói világ számára rendeznek meg", illetve hogy mára maga a kép vált eseménnyé:

[59] Nagy 1999, 25–28. o.
[60] Metz 2004, 147. o.
[61] Belting 2009, 9–10. o.
[62] Uo. 17–18. o. Belting itt Baudrillard-ra hivatkozik.

„Úgy produkálunk képeket, hogy megszervezünk egy olyan tényállást, amely csak a képben válik valósággá, vagyis kizárólag a kép létrehozatala érdekében rendezzük az egészet."[63] A cél pedig már egyáltalán nem az, hogy a képek meggyőzzenek bennünket az esemény valóságáról, „hanem arra szolgálnak, hogy hatást gyakoroljanak ránk".[64] A képek az elbódítás szándékával keltik fel figyelmünket, ezzel biztosítva azt, hogy ne lássunk keresztül rajtuk.

Ennek tudatában azonban *a helyes viszonyulás a felelősségünk: a képeket pusztán képeknek tartsuk, ne ablaknak,* amelyen keresztül megpillanthatjuk a valóságot, hanem a valóság szubjektív értelmezésének,[65] amely minden esetben nézőpontot tükröz.[66] Azért fontos ez, mert korunk embere sok esetben azért tart valamit valóságosnak vagy olyannak, amilyen, mert azt úgy mutatták a televízióban vagy osztották meg közösségi oldalakon. Látta a képet, tehát tudja az igazságot. Mindez természetesen szorosan összefügg a hatalom kérdésével, hiszen a hatalom dönti el, hogy valami vagy valaki látható vagy láthatatlan, és hogyan lássuk azt, ami vagy aki látható. Egyszerű példaként gondolhatunk azokra a hírekre, amikor bizonyos médiumokban nem jelenhetnek meg bizonyos témák, mások pedig csak egyfajta értelmezésben. Ráadásul a tények és vélemények közötti határ elmosódik, igen gyakran pedig vélemények jelennek meg tényekként. A kép és az igazság viszonya leginkább a sajtó- és hírfotók[67] esetében merül fel, ahol sokszor találkozunk a műfajok keveredésével: sajtó- és hírfotó kategóriába kerülnek szubjektív véleményeket megjelenítő fotóglosszák, az objektivitás látszatát keltve.[68] Mindezek mögött egy sokkal átfogóbb társadalmi jelenséghalmaz húzódik meg. Korunkban a közhatalom, a társadalom és a média erőtényezői között az államhatalom és a média közötti viszony sok esetben áttekinthetetlen: „A hatalom birtokosainak hatalma átszállt arra a médiára, amelynek segítségével hatalmat akarnak gyakorolni", a média állítja elő az otthonokba eljutó képeket. Mindeközben a közönséget megfosztják hatalmától azzal, ahogyan a tájékoztatónak mondott képek valódi célja a hatalomgyakorlás, illetve ahogyan „feltűnésük, majd újbóli eltűnésük tempója révén befészkelik magukat a tudatalattinkba".[69]

[63] Uo. 21. o.
[64] Uo. 29. o.
[65] Lásd Flusser 1990.
[66] Sontag 1999, 31. o.
[67] Ugyanígy említhetnénk a reklám- és divatfotókat is, amikor például a Barbie-féle test a szépségideál: olyan testeket tesznek kívánatossá, amilyenek nincsenek, sosem voltak vagy lesznek. Ez a másikról alkotott kép meghamisításának és a hamis önkép kialakulásának etikai kérdéseit veti fel.
[68] Vitéz 2012.
[69] Belting 2009, 33. o.

Ezt a kusza összefonódást – amelyben nem lebecsülhető szerepe van a gazdaságnak is – a ma mediatizált társadalmában élő ember közvetlen információhiánya és a közvetett információkra való ráutaltsága tartja fenn. „A rendszer abból a jogos várakozásból él, hogy mivel a képekben mint szemmel látható bizonyítékokban megbízunk, továbbra is hitelt adunk nekik […]. A nagy tömegek azonban minden eddiginél jobban ki vannak szolgáltatva a képhitnek, amelyet csak tovább erősít a várakozás, hogy a képek olyan információkkal látnak el bennünket, amelyekhez másként nem férnénk hozzá."[70]

5.3. Redukált magánvilágok kérdése

Bárhová megyünk, mindenhol, mindenki kezében fényképezésre alkalmas telefon van. Turisztikai látványosságoknál ez természetes. Természetellenességét akkor érzi az ember, amikor rohanó embereket lát, akik miután elkészítették a megfelelő számú fotót, meg sem néznek semmit, hanem rohannak tovább, annak igénye pedig fel sem merül, hogy megpróbálják átélni a pillanatot, megérezni a hangulatot. Az átélés a fénykép elkészítésében, és mint látni fogjuk, megosztásában merül ki. A redukálás a kulcsszó ebben az esetben. Ugyanezt tapasztaljuk, amikor emberek teljesen hétköznapi helyzetekben készítenek fotókat – akár a megvásárolt üdítőről, akár tömegközlekedési eszközökön, akár utcán jártukban-keltükben, akár újonnan vásárolt fogyasztási cikkeik esetében –, és mindez azt erősíti, hogy számukra valós élménnyé az válik, amiről fotót készítenek, vagy másképp fogalmazva az élmény és a történés hitelesítője és igazolója, valódiságának garanciája a kép. Ahogyan azt Somogyi Zsófia megfogalmazza: „A privátfotókon mindaz megjelenik, amire büszkék vagyunk, amit magunkról és környezetünkről gondolunk – és azt szeretnénk, hogy azok is ezt gondolják, akiknek megmutatjuk őket." A fotók témáit érintő megállapítása elgondolkodtató: a magyar privátfotókban az ételeknek és étkezéseknek kiemelt jelentőségük van, amely nyugatabbra fekvő országokban nem ennyire jellemző, míg „igen alulreprezentált ezzel szemben a kemény munkát ábrázoló fénykép, ahogyan olyat sem nagyon találunk, amely egy emlékezetes veszekedést vagy kiadós duzzogást örökítene meg. […] A privátfotók alapvető funkciója, hogy vágyainkat vagy saját magunkról alkotott tapasztalatainkat erősítsék és egyben megkreálják."[71]

Korábban a képek jelentősebb események alkalmával készültek, a család vagy barátok, tehát szűkebb közösségek számára emlékeztető-

[70] Uo. 34. o.
[71] Somogyi 2010.

ként,[72] közkedvelt jelenetei pedig az ünnepek, születésnapok, avatási szertartások, utazások, kirándulások és családi nyaralások voltak.[73] Most már – a képek készítése szempontjából – nem képes elválni a hétköznapi, triviális és az ünnepi, vagyis különleges. A képek hatására tehát a képek által rögzített pillanatokra redukálódik a valóság jelentős része, az élet pedig a megmutathatóság irányába szűkül. Párhuzamos ez azzal a folyamattal, ahogyan az ember „képfogyasztó" jellege felerősödik. E két folyamat Tasnádi Róbert értelmezésében kompenzációs módon kapcsolódik egymásba: „Képfogyasztóvá tette a nézőt a bármikor, bárhol keletkező, hatalmas mennyiségű instant kép. A képfalóvá degradált néző látóvá válásának esélye minimálissá zsugorodott, de hogy ne érezze magát annyira rosszul az ember, lehetővé vált, hogy mindenki készíthessen képet, szinte akármivel, így a képiesítési folyamat termelőjeként jelenjen meg. Mindannyian nézők és képkészítők vagyunk, a huszonegyedik század képiesítési folyamatának alanyai, állítmányai és tárgyai."[74]

A képkészítés szerepének megnövekedése automatikusan vezet nemcsak az élmények, de az élmények és megélések helyett ezerszám készített képek leértékelődéséhez is. Olykor úgy tűnhet, hogy maga a képkészítés mintegy a létezés érzetét nyújtja, ami az imént jellemzett folyamat extrém kicsúcsosodása. Az a tudat válik fontossá, hogy a pillanat örökké lett, vagyis „megörökíttetett", tehát nem múlhat el. Miközben a valóban megélt valódi pillanat az, ami nem múlik el, úgy hagy nyomot lelkünkben. A megélés és átélés miatt örökké emlékezetes dolgok így redukálódnak megörökített pillanatokká.

A magánvilág redukálódásának másik jellegzetes tendenciája az individualizáció. Ezzel kapcsolatban Gellér Judit arra hívja fel a figyelmünket, hogy korábban a fényképek általában otthonok falára vagy családi albumokba kerültek, és „elsősorban a család mint csoport kollektív narratíváját örökítik meg, miközben lehetőséget adnak az egyén számára a múlt strukturálására". Ezzel szemben azáltal, ahogyan a mai gyakorlat szerint a privát fotókat az internet segítségével nyilvánosságra hozzuk, azok „kikerülhetnek a család szűkebb kontextusából, hozzáférhetőkké és felhasználhatókká válhatnak, s ettől kezdve nemcsak a hozzájuk tartozó érzelmi és emlékkapcsolatok változnak meg, de a jelentésük is módosulhat". Ennek a redukciós folyamatnak a része, hogy az egyént ugyanígy redukálja: mások és saját fényképeinek tükrében kezdi láttatni, látni és értelmezni önmagát is. Ennek alapja és eszköze, hogy

[72] Gellér 2014.
[73] Szegő 1998.
[74] Tasnádi 2012.

technikailag képessé váltunk arra, hogy önmagunkról is bárhol, bármikor fényképet készíthessünk, a nem megfelelőket azonnal töröljük, a megfelelőnek ítéltet pedig azonnal nyilvánosságra hozzuk.[75] Sürgeti ezt a késztetést az, hogy „mások privátfotóin olyasmit láthatunk, ami velünk is megtörténhet(ett), és olyan módon, ahogy azt mi is láttatni kívánnánk magunkról. Az azonosulás, magunkra ismerés lehetősége a személyes fotó befogadásának is az egyik kulcsmozzanata. Ahogy a készítésének is az."[76] Az Ady által egykor megfogalmazott sokszínű és sokszerű emberi vágy redukált megélése ez:

„Szeretném magam megmutatni,
hogy látva lássanak,
látva lássanak.

Ezért minden: önkínzás, ének:
szeretném, hogyha szeretnének,
s lennék valakié,
lennék valakié."[77]

A probléma ráadásul egy mögöttes, ám lényegi tendenciát takar: az egyén önértelmezése és önreprezentációja passzívvá, követővé, reakcióvá válik. Külső elvárásoknak kíván megfelelni, külső ingerek hatására cselekszik az átfogó megfontolás és tudatosság igényének részleges vagy teljes feladásával. Ilyenformán a képek készítése és maguk a dokumentáló és élményhelyettesítő képek folyammá és folyamattá válnak. Valójában, ahogyan arra Flusser felhívja a figyelmünket, egy amatőr fotós albumait lapozgatva nem az egyén felismeréseit és élményeit rögzíti, hanem azt, hogy „hol mindenütt járt a fényképezőgép, és mit csinált ott".[78] Ekkor pedig már a mindenkori elképzelt „másik" szemével látjuk önmagunkat, az elképzelt véleményekhez igazodunk, ez pedig elvezet a képmutatás után az önáltatás és az önbecsapás kategóriáihoz. Mindezek azonban már önálló kutatásokat igénylő területek, amelyekre mélyebben betévedni már nincs módunk.

[75] Gellér 2014.
[76] Somogyi 2010.
[77] Ady Endre: *Sem utódja, sem boldog őse…*
[78] Flusser 1990.

6. A további kérdésfelvetések szükségessége és nehézsége

Ahogyan láthattuk, vannak olyan alapelvek, amelyeket a Szentírás vagy az abból fakadó teológiai megállapítások alapján tájékozódásunk tág kereteként megfogalmazhatunk a kép etikai megközelítése tárgykörében. Azt is láthattuk, hogy a képek szerepe és funkciója úgy változott meg napjainkban, hogy nem csupán mennyiségi robbanás történt, mivel bárki bármiről készíthet és nyilvánosságra hozhat saját fotókat, de a kép maga mintegy beszippantotta az emberi gondolkodást, és összetett módon meghatározójává vált annak.

A képek készítéséről és nyilvánosságra hozásáról képesek vagyunk etikai helyzeteket leírni, etikai elveket megfogalmazni, kérdés marad azonban, hogy mennyire vagyunk képesek ezt úgy átadni egyháztagjainknak, intézményeinknek, hogy azok egyértelműek és megfoghatóak legyenek. Nem feltétlenül egy etikai kódex megalkotását sürgetjük ezzel a gondolattal, de tény, hogy a legjobb szándékunk ellenére vagy amellett is rendre megsértünk személyiségi jogokat, és cselekvésünk pozitív szándékát fölérendeljük egyébként megfogalmazott vagy megfogalmazható etikai elveinknek.

A képek megváltozott jellegére elsősorban mennyiségi és eszközbeli szempontból gondolunk, a digitális kor kihívásaihoz többnyire utólagosan, követően, felhasználhatóság szempontjából viszonyulunk. Ezen a ponton nem egy konzervatív, újításellenes szélmalomharc meghirdetése lenne szükséges, amely elsősorban a képekkel szemben a beszéd becsületét igyekszik visszaállítani. Sokkal inkább feladatunk lehetne olyan rivális képek állítása, amelyek hitelesek, építőek, gyógyítóak. Ez nehezebb és fáradságosabb út, mint az egyszerű képtilalom. Meg kell ismernünk más tudományterületek eredményeit, szempontjait, hogy azokat felhasználva felismerhessük és megérthessük az új helyzeteket, azonosíthassuk a bennük rejlő etikai kérdéseket, hogy végső soron megfogalmazhassuk teológiai válaszainkat. A redukciós folyamatokkal (is) jellemezhető átalakulásnak számtalan egyéb tendenciája, jellemzője csak egy a megfontolni való kérdések sorában, amelyek komoly kutatásokat igényelnek, hogy adekvát kérdéseket tudjunk megfogalmazni, és az életet segítő válaszokat legyünk képesek felmutatni. A redukció mibenléte ugyanis meghatározza annak megítélését, az pedig a viszonyulás módját. A folyamatok felismerése, egymásra hatása meghatározza az értelmezés pontosítását, a válaszok árnyaltságát, megfelelő teológiai toposzok bekapcsolását. Ugyanilyen kihívást jelent például az ember önmagáról alkotott képének és önértelmezésének, ebből fakadó-

an pedig a másikról alkotott képének és a másikhoz való viszonyának a képdömping és képmánia által történő megváltozása. Az önmagunk és a másik iránti felelősséget érő erők is olyan változást idéznek elő, amelyek továbbgondolást sürgetnek. Ebben a formában tehát azt kell állítanunk, hogy még a célszerű kérdésfelvetések is kutatást igényelnek. Látszólag ellentmond ennek, hogy gondolkodásunkban mégsem kárhoztathatjuk magunkat passzív, kiszolgáltatott szerepre, vagyis a kérdések megfogalmazásában nem fogadhatjuk el, hogy azok csak a külső helyzetből fakadhatnak. Maga a Szentírás is kérdez, nekünk pedig ezeket a kérdéseket kell meglátnunk és felmutatnunk.

Várjuk azt, amikor hallás és látás, szó és kép, látvány és élmény, kép és jelentés ismét összhangban lesznek. A nekünk adott ígéret szerint ezt – amiről eddig csak halhattunk – látni is fogjuk, *„színről színre”* (Jób 42,5; 1Kor 13,12).

Felhasznált irodalom

ALLPORT, Gordon W.: *Az előítélet.* Osiris, Budapest, 1999.

BAUDRILLARD, Jean: A szimulákrum elsőbbsége – részlet. Ford. Gángó Gábor. In: Kis Attila – Kovács Sándor – Odorics Ferenc (szerk.): *Testes könyv. 1. köt.* Ictus/JATE, Szeged, 1996. 161–193. o.

BARTH, Karl: *Ember és embertárs.* Ford. Szathmáry Lajos. Budapest, 1990.

BELTING, Hans: *Kép és kultusz.* Ford. Schulcz Katalin – Sajó Tamás. Balassi, Budapest, 2000.

BELTING, Hans: *A hiteles kép. Képviták mint hitviták.* Atlantisz, Budapest, 2009.

BOLYKI János: *A tanúvallomás folytatódik. Kommentár János leveleihez.* Osiris, Budapest, 2008.

BUSCH, Eberhard: A képtilalom tanulságai. Ford. Szabó Csaba. In: uő: *Református.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2007. 129–150. o.

CORBETT, Val: A képmáshoz fűződő jog és az elvi megalapozás nehézségei. *In Medias Res,* 3. évf. 2014/2. 205–234. o.

ELLUL, Jacques: *The Humiliation of the Word.* Eerdmans, Grand Rapids, 1985.

FLUSSER, Vilém: *A fotográfia filozófiája.* Ford. Veress Panka – Sebesi István. Tartóshullám – Belvedere – ELTE BTK, Budapest, 1990. Web: http://www.artpool.hu/Flusser/flusser.html#foto.

GELLÉR Judit: Barcza Gergely QR code című munkája kapcsán. Privátfotók bekódolva. *Fotóművészet,* 2014/2. http://www.fotomuveszet.net/korabbi_szamok/201402/barcza_gergely_qr_code_cimu_munkaja_kapcsan.

GOMBRICH, Ernst H.: The Visual Image. *Scientific American,* 227. évf. 1972/3. 85–96. o. Magyarul: A látható kép. Ford. Pléh Csaba. In: Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció.* 2. köt. *A kommunikáció világa.* General Press, Budapest, 2003. 92–107. o.

GROSS, Larry – KATZ, John S. – RUBY, Jay: *Image Ethics. The Moral Rights Of Subjects In Photographs, Film, And Television.* Oxford University Press, Oxford, 1988.

HJARVARD, Stig: The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as an Agent of Religious Change. *Northern Lights,* 6. évf. 2008/1. 9–26. o.

JUHÁSZ Tamás: Kép és bálvány. A második parancsolat az ige egyházában. *Sárospataki Füzetek,* 16. évf. 2012/3–4. 111–120. o.

KÁLVIN János: *Institutio. A Keresztyén vallás rendszere.* 1. köt. Ford. Buzogány Dezső. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.

KEENAN, Hagi: *The Ethics of Visuality. Levinas and the Contemporary Gaze.* I. B. Tauris, London – New York, 2013.

LESTER, Paul M.: On Mentors, Ethics, and Weapons. *Visual Communication Quarterly,* 12. évf. 2006/3. 136–45. o.

LIPPMAN, Walter: *Public Opinion.* Transaction Publishers, New Brunswick – London, 1998.

LOCHMAN, Jan M.: *A szabadság útjelzői. Etikai vázlatok a Tízparancsolathoz.* Ford. Huszti Kálmán. Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.

MCINTYRE, John: *Faith, Theology and Imagination.* The Handsel Press, Edinburgh, 1987.

METZ, Johann B.: Emlékezés és felejtés között: a soá a kulturális anamnézis korában. Ford. Görföl Tibor. In: Johann Baptist Metz: *Az új politikai teológia alapkérdései.* L'Harmattan, Budapest, 2004. 143–147. o.

MITCHELL, W. J. Thomas: A képi fordulat. Ford. Tóth Zsófia Anna. In: *A képek politikája. W. J. T. Mitchell válogatott írásai.* JATE Press, Szeged, 2008.

MITCHELL, W. J. Thomas: *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation.* The University of Chicago Press, Chicago–London, 1994.

MUGGERIDGE, Malcolm: *Christ and the Media.* Regent College Publishing, Vancouver, 2003.

MÜLLER, Daniela: Our Image of 'Others' and Our Own Identity. In: Willem van Asselt – Paul van Geest – Daniela Müller – Theo Salemink (szerk.): *Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity.* Brill, Leiden–Boston, 2007. 107–123. o.

NAGY Károly Zsolt: Etikai kérdések a fotográfiában. *Theologiai Szemle,* 42. évf. 1999/1. 21–28. o.

NAGY Károly Zsolt: Az emberi mezítelenség fotográfiai ábrázolásának etikai aspektusai a Biblia szemszögéből. A pornográf, szex, akt és erotikus fotográfia keresztyén szemmel. *Theologiai Szemle,* 43. évf. 2000/4. 230–234. o.

NEWTON, Julianne H.: Visual Ethics Theory. In: Ken Smith – Sandra Moriarty – Gretchen Barbatsis – Keith Kenney (szerk.): *Handbook of Visual Communication. Theory, Methods, and Media.* LEA, Mahwah, 2005. 429–443. o.

NYÍRI Kristóf: *Kép és idő.* Magyar Mercurius, Budapest, 2011.

O'SULLIVAN, Tim – DUTTON, Brian – RAYNER, Philip: *Médiaismeret.* Korona, Budapest, 2003.

PEIRCE, Charles S.: A jelek felosztása. Ford. Szegedy-Maszák Mihály. In: Horányi Özséb – Szépe György (szerk.): *A jel tudománya.* Gondolat Kiadó, Budapest, 1975. 20–41. o.

RORTY, Richard: *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton University Press, Princeton, 1980.

SOMOGYI Zsófia: Személyes fotó. Egy kutatás tételkérdései. *Fotóművészet*, 2010/1. http://www.fotomuveszet.net/korabbi_szamok/201001/szemelyes_foto.

SONTAG, Susan: *A fényképezésről.* Ford. Nemes Anna. Európa, Budapest, 1999.

SONTAG, Susan: *A szenvedés képei.* Ford. Komáromy Rudolf. Európa, Budapest, 2004.

STEUTER, Erin – WILLS, Deborah: The Dangers of Dehumanization. Diminishing Humanity in Image and Deed. In: Susan Dente Ross – Paul Martin Lester (szerk.): *Images That Injure. Pictorial Stereotypes in the Media.* Praeger, Santa Barbara, 2011. 43–54. o.

SZEGŐ György: *Privátfotó szimbólumszótár.* Theater Art Fotó, Budapest, 1998.

TASNÁDI Róbert: Miről szólnak a képek? *Médiakutató,* 2012 tél. 73–85. o.

VITÉZ Ferenc: Hazudik-e a sajtófotó? A kép és a valóság viszonyának értelmezése, avagy a fotó valóságértelmezése médiakontextusban. *Médiakutató,* 2012 nyár. 7–24. o.

VRUDNY, Kimberly: Seeking the Well-Being of the City. Future Directions for Visual Ethics. *ARTS*, 23. évf. 2012/3. 15–18. o.

VRUDNY, Kimberly: An Ethical Gaze? Behind the Scenes with 30 Years / 30 Lives. *ARTS*, 24. évf. 2013/1. 20–34. o.

WALTER, Stephan G. – OSCAR, Ybarra – RIOS, Morrison, K.: Intergroup Threat Theory. In: Nelson D. Todd (szerk.): *Handbook of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination.* Psychology Press, New York, 2009. 43–59. o.

IV.

A házasság, a család és a szexualitás etikája

Kovács Krisztián

1. A család, házasság és a kapcsolatok pluriformitása 127

2. A házasság 130
2.1. Bibliai megközelítés 130
2.1.1. A házasság teremtésteológiai megközelítése 131
2.1.2. A „Ne paráználkodj!" parancsolat érvénye 133
2.1.3. A házasság mint szövetség 133
2.1.4. A házasság gyakorlata az Ó- és Újszövetségben 134
2.2. A reformáció házasságértelmezése 135
2.3. Modern társadalmi igények és etikai normák 138
2.3.1. Krízisben a házasság? 138
2.3.2. Az emancipáció spirálja 140
2.4. A válás 142
2.4.1. A megbélyegzéstől a megbékélésig 142
2.4.2. A lelkipásztor válása 144
2.4.3. Az elváltak újraházasodása 145
2.5. Etikai állásfoglalás 146

3. Család, szülők és gyermekek 149
3.1. A család teológiai értékelése 149
3.1.1. A Szentírás családmodelljei 149
3.1.2. Történelmi családmodellek 150
3.1.3. Teológiai értelmezések 151
3.1.4. Római katolikus családértelmezések 152
3.2. Szülők és gyermekek kapcsolata 153
3.2.1. A szülő–gyermek kapcsolat alapja: az Istentől akarata 154
3.2.2. Hosszú távú felelősség 154
3.2.3. Felnőtt gyermekek és gyermek felnőttek – Kötődés és elengedés 155
3.2.4. Gondoskodás és felvállalás 156
3.3. Etikai álláspont 157

4. Homoszexualitás 159
4.1. Bibliai megközelítések 161
4.2. A homoszexualitás elfogadásának lehetőségei és határai 163
4.3. A homoszexuális kapcsolatok megáldásának és a gyermekek örökbefogadásának kérdése 167

5. A szeretet, az intimitás és a hűség princípiuma 169
5.1. A szeretet alapelve 169
5.2. Az intimitás ajándéka 170
5.3. A hűség struktúrája 173

Felhasznált irodalom 173

1. A család, házasság és a kapcsolatok pluriformitása

A házasság, család és szexualitás protestáns etikai megközelítése a sokszínűség és széles spektrumú értelmezések figyelembevételével történhet meg. A témával kapcsolatos véleményformálás során több – egymástól eltérő – megközelítési, értelmezési és érvelési szemponttal kell számolni, s nem egy esetben annak a különböző mértékű elfogadása is szükséges, hogy az adott szinten (pl. teológiai, jogi, társadalmi valóság) is plurális és heterogén érvelések együttesen alkotják az etikai vagy morális narratívát, és kínálnak fel több választási lehetőséget is. Az etikai döntéshozatal során szembesülni kell azzal is, hogy alkalmanként más irányú véleményformálásra késztet a Szentíráson tájékozódó teológiai felismerések, a politikai narratívák és jogi normák figyelembevétele, illetve a társadalmi igények vagy feszültségek felmérése. A témával való foglalkozás problematikáját tovább mélyíti, és az egységes, egyöntetű etikai állásfoglalás kialakítását nehezíti, hogy a különböző modellek párhuzamos jelenléte a társadalomban sok esetben elfogadott és erkölcsileg nem kifogásolt. Ennek mindenekelőtt két következménye lehet a protestáns etika számára. Egyrészt az, hogy a korábbi társadalmi normákat már nem lehet evidenciának tekinteni; másrészt az, hogy tovább mélyül a távolság a bibliai felismeréseken nyugvó etikai álláspont és a társadalmilag elfogadott normák között. Ezzel együtt jár az a veszély, hogy az egzakt etikai vélemény kifejtése könnyen moralizálássá és kazuisztikus megbélyegzéssé válhat. A témánál éppen ezért elengedhetetlen az etikai tanácsadás és véleményformálás lelkigondozói és segítő aspektusának figyelembevétele és alkalmazása.

A család és házasság etikája figyelembe veszi a társas együttélések pluralitását, amely főként a posztmodern társadalom számára kurrens és releváns jelenség, valamint probléma egyszerre. Míg a korábbi család- és házasságmodellek jól karakterizálható képet mutattak (többgenerációs együttélési forma; apa, anya és gyermekek; egy férfi és egy nő egy életre szóló tartós és kizárólagos életközössége), addig mára ez az

evidencia megszűnt. Egyaránt meg lehet tapasztalni a családmodellek sokféleségét (csonka család, gyermektelen, „patchwork" család stb.)[1] és a házassággal egyenértékűnek igényelt vagy ahhoz hasonló együttélési formákat. Az etikai állásfoglalás szempontjából további kérdéseket vet fel a házassági (együttélési) és családmodellek jogi és gazdasági megközelítése, amely sok esetben opciója és alternatívája a teológiai meggyőződésnek, nem pedig komplementere. A klasszikus családi modell evidenciájának eltűnése és a különböző alternatívák ekvivalenciájának megjelenése egyaránt jelenti a család és a házasság krízisét az értelmezések egyik, ugyanakkor a modellek sokszínűségét a másik oldalán.

Jogi szempontból Magyarországon a család és a házasság védettséget élvez az alkotmány (L. cikk 1–3), valamint a 2011. évi CCXI. a családok védelméről szóló törvény értelmében. Az alkotmányos alapvetés és a törvényi szabályozás egy hagyományos és keresztyén értékeken nyugvó házasság- és családértelmezést tükröz, amely megfelel egy konzervatív politikai ideológián tájékozódó *politikai* kurzusnak, amely azonban már nem mindenhol érvényes az európai jogalkotás számára.[2] Mindemellett figyelembe kell venni, hogy baloldali és liberális pártideológián tájékozódó politikai erők és civil kezdeményezések egyre erőteljesebb offenzívát folytatnak az alternatív együttélési modellek és formák egyenjogúságáért. Így etikailag felvetődik annak a problémája, hogy a házasság és a család védelme, értelmezése esetlegesen a politikai kurzus eszközévé degradálódik. Ugyanebbe az irányba mutatnak azok a politikai kezdeményezések és törekvések is, amelyek *gazdasági* (családi adókedvezmény, kedvezményes hitelek, otthonteremtési program stb.) előnyök juttatásával kívánják motiválni a családalapítást és a gyermekvállalást; etikailag még komplexebb lesz a kérdés, ha ez egy konzervatív nemzeteszme politikai interpretálásával kerül összefüggésbe. Ugyanakkor a házasság és család etikai értékelésénél nem lehet figyelmen kívül hagyni azt az egyre szélesebb körben tapasztalható jelenséget, miszerint a gazdasági érdekek[3] nagyobb mértékben határozzák meg a családi életet annak szeretetközösségi, nevelő és szocializáló jellegével és funkciójával szemben. A szülők egyikének vagy mindkettőjüknek lakóhelytől távol, sok esetben külföldön vállalt munkájával a nevelés csak

[1] Mühling–Rupp 2008, 77. o.

[2] Pl. Németország alkotmányának 6. cikkelye már nem konkretizálja a házasságot úgy, mint „férfi és nő között… létrejött közösséget", mint Magyarország alaptörvénye.

[3] Általánosan megfigyelhető tendencia, hogy míg a szülők igyekeznek minél magasabb keresettel a család jobb életszínvonalát biztosítani, s így többek között a gyermekek iskolán kívüli tanulásának, fejlesztésének (pl. sport, művészetoktatás, nyelvtanulás) anyagi hátterét megteremteni, addig sokszor ez az igyekezet a családi élet és együttlét kárára is történhet.

az egyik szülőre (legtöbbször az anyára) vagy a nagyszülőkre hárul, így a családértelmezés nagymértékben a gazdasági stabilitás biztosításában merül ki, mellőzve az érzelmi, nevelési, szocializációs funkciókat, amelyek a teljes és klasszikus családmodellekben könnyebben elérhetők. Ez a jelenség még akkor is problémákat vet fel a családi életen belül, ha a modern technikai kommunikációval szinte naponta tudnak egymással kommunikálni az egymástól távol élő családtagok. A csonka családok társadalmi elfogadottsága egyrészt reflektál annak megjelenési gyakoriságára, ugyanakkor rehabilitálja a gyermeküket egyedül nevelőket az erkölcsi megbélyegzés alól. Mindamellett, hogy a protestáns etikának fel kell mutatnia a tradicionális családi élet értékét az alternatív modellekkel szemben, akceptálnia kell azok intenciója alapján az utóbbiakat, és kerülni kell a kazuisztikus véleményformálást. Különösen kritikus kérdés ez a keresztség sákramentumát kiszolgáltató lelkipásztor és az istentiszteleti közösségben részt vevő gyülekezet számára.

Az *azonos neműek együttélése,* annak jogi ratifikálása, az örökbefogadás és gyermeknevelés lehetősége, jóllehet eltérő jogi szabályozásokkal és különböző morális fogadtatással, de egyre gyakrabban tapasztalható meg a posztmodern társadalomban (főként Nyugat- és Észak-Európában, valamint Észak-Amerikában). A protestáns etikai véleményalkotás és az ezen tájékozódó egyházi gyakorlat szintén széles spektrumon mozog, és sok esetben ökumenikus viták alapját képezi. A különböző teológiai felismerések és interpretációk közötti feszültségek éppúgy megtapasztalhatók, mint az egymástól eltérő (főként liberális és konzervatív) politikai ideológiák között fellépő érdekellentétek és meggyőződések közti különbözőségek.

A *szexualitás*ról alkotott etikai állásfoglalásnak számolnia kell a szexualitás emancipációjával, amely ezáltal függetlenedett a házasság és törvényes együttélés hagyományos kategóriáitól, s amely önmagában képvisel egyfajta értéket és értékelhetőséget a szekuláris interpretáció és filozófiai etika számára. Ugyanakkor a téma etikai értékelését tovább árnyalja, hogy a szexualitást és annak mediális (mindenekelőtt internetes) jelenlétét nagymértékben gazdasági érdekek és tényezők motiválják; azaz napjainkra a prostitúció és pornográfia egyenesen iparággá és gazdasági faktorrá nőtte ki magát.

2. A házasság

A házassággal kapcsolatos társadalmi tapasztalatok sokszínűek. Egyrészt a válások magas száma, a házasság előtti tartós együttélések elterjedése, valamint a fiatalok egyre idősebb korban való összeházasodása és a tudatos szinglilét felvállalása a házasság krízisét mutatja. Ezzel szemben még mindig erkölcsi és társadalmi értéke van a házasságnak, főként a hagyományos és konzervatív normákon tájékozódó vidékeken. Viszont etikailag problematikusak a házasságkötésnek vagy éppen tudatos mellőzésének gazdasági motivációi. Társadalmilag ezen a téren egyfajta morális flexibilitás és empátia tapasztalható az anyagi érdekek mérlegelésével kapcsolatban. A törvényi szabályozás és az állami intervenciók (CSOK) juttatása itt ismét egyfajta morális előjellel látja el a jogalkotást, azaz az állam erkölcsi elismerés mellett anyagilag is jutalmazza a házasságban élőket, s ezzel motiválja a főként fiatal párokat kapcsolatuk törvényesítésére.[4] A bejegyzett élettársi kapcsolat jogilag kívánja rendezni az együttélés alternatív formáját úgy, hogy bizonyos erkölcsi elköteleződést nem vár el a felektől. A legveszélyesebb etikai véleményformálás itt ismét a moralizálás és a kazuisztikus megbélyegzés. Az etikailag helyes társadalmi, egyházi és teológiai megatartásforma a házasság értékének hiteles felmutatásában állna.

2.1. Bibliai megközelítés

A házasság, a család és a szexualitás bibliai teológiai alapvetése az egész témakör számára olyan impulzusokkal szolgál, amelyek figyelembevétele – társadalmi, földrajzi és erkölcsi meghatározottságoktól és sajátosságoktól függetlenül is – meghatározó kell hogy legyen. A teremtésteológiai értelmezés a férfi és a nő kizárólagos kapcsolatát hangsúlyozza az azonos neműek kapcsolatával szemben. A „Ne paráználkodj!” parancsolat tiltó elve a házasság lezárt keretét emeli ki a szexualitás emancipációjával szemben, valamint a szövetség teológiája a kitartó hűséget erősíti a válással és el nem köteleződéssel szemben. Végül lényeges, hogy a házasság bibliai olvasata segítségül legyen a házasság abszolutizálásával szemben.

[4] Ez azonban nem minden esetben problémamentes, hiszen egykönnyen az anyagi előnyszerzés lehet a házasságkötés motivációja; minden valószínűség szerint ez is szerepet játszott az elmúlt év (2015) házasságkötési mutatóinak növekedésében.

2.1.1. A HÁZASSÁG TEREMTÉSTEOLÓGIAI MEGKÖZELÍTÉSE

Férfi és nő kapcsolatának kizárólagossága az azonossággal szemben

1Móz teremtéstörténetei explicit módon nem beszélnek a házasságról mint jogi kategóriáról, hanem nagyon gyakorlatias szempontok alapján írják le a férfi és a nő kapcsolatát, hangsúlyozva azt, hogy „a nő a férfi tökéletes segítőtársa, aki megfelel a férfinak, nem azonos ugyan vele, de mégis kiegészíti őt".[5] Helmut Thielicke szerint a házasság az egyedüli teremtési rend, míg minden más a megtartási rend kategóriájába tartozik.[6] Teremtésteológiailag nézve a férfivá és nővé, valamint az egymásnak való teremtés egy olyan isteni szándékot tükröz, amelyben a hangsúly a teremtés és a teremtett ember funkcionalitásán van. Nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy ez az egyetlen pont a teremtéstörténetben, amely negatív megállapítást tartalmaz, és a pozitív fordulatot a nő megteremtése hozza. A hozzá illő társ megteremtése egyaránt jeleníti meg azt, hogy „az ember eleve egymásra utalt lény, élete csak közösségben teljesedhet ki", illetve, hogy a másneműségben az Isten mássága, a „transzcendens másság" köszön vissza.[7] Antropológiailag tehát lényeges, hogy „a férfi és a nő csak együtt jelentik az egész embert".[8] Claus Westermann szerint az ember lényegéhez hozzátartozik a kétneműség, e nélkül a kettős egzisztencia nélkül nem lehet az ember meghatározottságáról beszélni; és 1Móz 2,23 úgy beszél az ember teremtéséről, mint amely a férfi és a nő együttlétében éri el a célját.[9] A hozzáillés továbbá egy olyan technikai fogalom, amely a ko- és proegzisztencia alapjává lesz, és azt is bizonyítja, hogy az ember önmagában, egyedül gyámoltalan és tehetetlen.[10] A házasság teremtésteológiai olvasata továbbá a házasságot úgy látja, mint amely kizárólag egy féri és egy nő kapcsolatán nyugszik. Az érvelés azonban nem állhat meg a bibliai szöveg narratívájánál (*„férfivá és nővé teremtette őket"*, 1Móz 1,27), hanem meg kell látni a mögötte meghúzódó teológiai és logikai elképzelést. Eszerint az ószövetségi gondolkodás legtöbbször ellentétpárokban fejezi ki a teljességet és tökéletességet (ég-föld; világosság-sötétség; nappal-éjjel stb.), így az ember csak mint nő és mint férfi értelmezhető teremtettségként. Barth szerint: „…elsődleges értelemben a férfinak a nő, a nőnek a férfi a másik embertárs."[11] Ugyanígy érvel a

[5] Rad 2000, 127. o.
[6] Thielicke 1964, 595–598. o.
[7] Blocher 1998, 96–104. o.
[8] Wolff 2003, 212. o.
[9] Westermann 1966, 221., 316. o.
[10] Rad 1981, 57. o.
[11] KD III/2: 347. o. Magyarul: Barth 2006, 73. o.

római katolikus teológia is. Eszerint az ember férfiként és nőként való létezésének a lényege, hogy az ember „kettős egzisztenciája a másikra irányulóan van megalkotva".[12] Az egyneműség (és annak preferálása a házasságban) a teremtettség komplexitásának elvetését jelentené. Ugyanakkor a biológiailag kialakult nemiség tudatos megváltoztatása, átalakítása, elnyomása vagy a másik nem identitásként való felvétele szintén e teremtési renddel szembeni korrekcióként értelmezhető. A keresztyén etika még a sokszor tetszetős ellenalternatívák és értelmezések szerint sem mondhat le arról a genuin felismeréstől, hogy a teremtettség és a teremtés hitvallásként való elfogadásával igent mond az ember Istentől való függőségére. Ez magában foglalja azt, hogy az ember születésénél és veleszületett nemiségénél fogva szociálisan is determinált, tehát nemi identitása nem tetszőleges, hanem egy természeti előfeltétel.[13] Nyilván árnyalja a teremtéssel kapcsolatban kialakított etikai véleményt az, hogy az 1Móz szerzője egy olyan szociokulturális meghatározottságban fogalmazta meg a teremtéstörténetet, amelyben már egy kialakult és társadalmilag elfogadott férfi–nő viszony létezett, s ezt a funkcionalitáson és konvenciókon nyugvó álláspontot adoptálta történetté és hitvallássá. De éppen ez kapcsolja össze a keresztyén ember számára a funkcionalitást a hitvallással és fordítva. Azaz szigorúan véve a férfi és a nő házassága nem csupán etikai, hanem dogmatikai kérdés is egyben. Közvetve tehát a zsidó-keresztyén kultúrán tájékozódó ember identitásának része. (Ha az egyneműség és a gender kérdését posztmodern kulturális kérdésként interpretálják, akkor a heteroszexualitás és az egy férfi és egy nő kapcsolatán nyugvó házasság megfelel az említett kultúra erkölcsi normáin való tájékozódásnak!) A teremtésteológia tehát magában foglalja az Istennek azt a teremtői akaratát, amely a férfi és női nem kettősségében, másságában, mégis egymásrautaltságában és egymást kiegészítésében realizálódik. A teremtéstörténeten tájékozódó szexuáletika ezért nem mondhat le arról a felismerésről, hogy a nemi identitás és a nemi különbség, a másság a teremtés része és a Teremtő akarata, s így érdemes megfontolni az etikai véleményformálásnál Henri Blocher Róm 1,22–27 kapcsán kifejtett gondolatát, miszerint „ahogy a természetes tárgyát elvető nemi eltévelyedés a másik elutasítása, a bálványimádás is ugyanez Isten és ember viszonyában: a Másik elutasítása, egyidejűleg a hasonlónak, vagyis a teremtménynek az istenítése. Mivel a szexualitás érzékeny pontja az emberi életnek, egyéb elfajulásai ugyanígy a lélek romlottságának szomorú tükrei lehetnének."[14]

[12] Nocke 2002, 381. o.
[13] Körtner 2012, 275. o.; vö. Tillich 2002, 155–158. o.
[14] Blocher 1998, 104. o.

2.1.2. A „NE PARÁZNÁLKODJ!" PARANCSOLAT ÉRVÉNYE

A házasság lezártsága a szexualitás emancipációjával szemben

A házasság bibliai értelmezésénél megkerülhetetlen a „Ne paráználkodj!" parancsolat értelmezése. Mindenekelőtt két lényeges szempontból. Egyrészt mert e parancsolat és annak értelmezése körül a farizeusokkal folytatott viták során kristályosodott ki leginkább Jézus házasságértelmezése; másrészt e parancsolat határozta meg hosszú évszázadokon át a keresztyén teológia és a protestáns etika házasság- és szexualitásértelmezését. Az ószövetségi értelmezés szempontjából fontos tisztázni a héber szó (נאף) eredeti jelentését, amelyet többek között a német fordítás a magyartól eltérően pontosabban ad vissza, azaz: ‚ne törj házasságot'. A parancsolat eredeti intenciója elsősorban jogi esetekre reflektált, ami azonban a korabeli értelmezés alapján egyfajta „patriarchális deformációt" eredményezett,[15] abból a joggyakorlatból kiindulva, hogy csak a szexuális érintkezésben érintett nő jogi státusza minősítette a házasságtörést; azaz a férfi nem a saját maga házasságát, hanem csak a felebarátjáét törte meg, s így a kérdés a tulajdonjog területén nyert elsősorban értelmet.[16] Ugyanakkor pozitív olvasatban a korabeli szociális kötődéseket figyelembe véve, miszerint a házasság a családi élet alapja volt – hiszen a házasság általában egy új „házat" alapított –, a parancsolat sokkal inkább a szociális kötődést és biztonságot védte, s kevésbé hordozott magán egyfajta szexuáletikai jegyeket.[17]

Jézus radikális törvényértelmezése azonban túlmutat a (tulajdont illető) jogi megközelítésen, és Isten akarata felől közelíti meg a parancsolatot. Már a szívben elkövetett házasságtörést és a tisztességtelen vágyat is kifogásolja etikailag, egyúttal védelmébe veszi a szociálisan is kiszolgáltatott asszonyokat is.[18]

2.1.3. A HÁZASSÁG MINT SZÖVETSÉG

A kitartó hűség a váltással és válással szemben

A házasság szövetségként való interpretálása főként Kálvin teológiája alapján vázolható fel. Eszerint Jahve Izraellel kötött szövetségét gyakran hasonlítja az Ószövetség a férj és a feleség kapcsolatához. Ez a metafora aztán több prófétai igehirdetésben is visszaköszön.[19] Különös élt kap a

[15] Lásd LOCHMAN 1993, 107. o.
[16] DOUMA 1994, 186. o. Vö. 3Móz 20,10.
[17] WASCHKE 1989, 90–91. o.
[18] GNILKA 2001, 258–259. o.
[19] Pl. Hós 2,2–23; Ézs 1,21kk; 54,5–8; 57,3–10; 61,10; 62,4–5; Jer 2,2–3; 3,1–5.6–25; 13,27; 23,10; 31,32; Ez 16,1–63; 23,1–49.

szövetség gondolata Péld 2,17-ben és Mal 2,14–16-ban. Kálvin az idézett igehelyek alapján terjesztette ki a szövetség gondolatát a vertikális Isten–ember kapcsolatról a házastársak közötti horizontális viszonyra.[20] A házassági szövetség bibliai-teológiai megalapozása ezek alapján a hűség garanciája, és a hűtlen elhagyás és válás elleni legerősebb érvek egyike lehet. Mindemellett érdemes a házasságot olyan szövetségként értelmezni, amelyben éppoly fontos szerepe van annak, hogy azt a hatóság szentesítse – fenntartva a társadalmi rendet –, és annak, hogy a felek önként kötelezzék el magukat a közös életre és a nemi kapcsolatra.[21]

2.1.4. A HÁZASSÁG GYAKORLATA AZ Ó- ÉS ÚJSZÖVETSÉGBEN

Figyelemre méltó, hogy sem az Ó-, sem az Újszövetségben nem párosul a házasságkötéssel vallásos aktus; nem templomban vagy más kultuszhelyen, és nem egy civil tekintély előtt köttetett. Vallásos ceremóniáról még abban az esetben sem lehet beszélni, ha a megkötött házasságot a családfő megáldotta, hiszen az Isten áldása nem alapítója, hanem kísérője a házasságnak. Viszont a házasság társadalmi eseménynek számított, s a menyegzői ünnep biztosította a házasság nyilvánosságát.[22] Hagyományos módon a házasságkötés jogi aktusként értelmezendő, amelyhez mindenekelőtt az apa mint családfő beleegyezésére volt szükség.[23] Az Újszövetség házasságértelmezésére (Bultmann szerint) hatással volt egyrészt nyilvánvalóan az ószövetségi zsidó tradíció, másrészt viszont a sztoikus morál befolyása, amely a házasság tisztasága iránti igényben és a házasságtörés elutasításában konkretizálódott.[24] A családi élet relativizálásához hasonlóan a házasság intézményét sem abszolutizálja sem Jézus maga, sem pedig az apostoli igehirdetés. Ennek oka elsősorban az Isten országának elsőbbsége minden földi kategóriával szemben, másrészt pedig az, hogy a feltámadás után érvényét veszíti a házasság mint szociális kategória.[25] Jézus számára nem abszolút érték a házasság; Mt 19,11–12 szerint ennek a lehetősége nem mindenkinek adatott meg. Ezt erősíti meg Pál is 1Kor 7,1–16-ban.

Az újszövetségi házitáblák (Ef 5,21kk; Kol 3,18kk) azt mutatják, hogy a keresztyénség új, sajátos tartalommal töltötte meg azokat a már meglévő struktúrákat, amelyekben élt.[26] Arthur Rich Ef 5,21kk-ra hivatkozva kifejti, hogy a férfi és a nő közötti hűségi kapcsolat Isten és a gyülekezet

[20] Witte 2008, 451. o.
[21] Blocher 1998, 108. o.
[22] Uo. 107. o.
[23] Surall 2015, 470. o.
[24] Bultmann 2003, 459. o.
[25] Bolyki 1998, 39. o.
[26] Surall 2015, 471. o.

kapcsolatára mutathat, amely Krisztusban lett nyilvánvalóvá. Azaz a házasság intézményében „a férfi és a nő közötti erósz egy olyan embertársi alakot ölthet, mely által a keresztyén ember tanúbizonyságot tesz egyenesen embertársával arról, hogy Krisztus követésében áll". Rich fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy ez nem jelenti a monogám házasság felmagasztalását, hiszen az erósz itt is teljesen tönkremehet, ugyanakkor éppen a Krisztus szeretetéből levezett hit tölti meg igazi tartalommal és fogadja el csak a monogámiát.[27] Ez egyben a házasság krisztológiai meghatározottságát is magában rejti, mert a Krisztus és a gyülekezet közötti kapcsolat a férfi és a nő közötti házassági kapcsolatnak a megalapozása, de legalábbis normája. S a Krisztussal való szövetség karaktere a mérvadó a keresztyén házasság számára, nem pedig az az általános elképzelés, miszerint a keresztyén házasságot magasabb erkölcsisége különböztetné meg a nem keresztyén házasságtól.[28]

2.2. A reformáció házasságértelmezése[29]

A reformáció teológiai áttörésének lehet nevezni, hogy a római katolikus szentségtan felőli értelmezést felváltotta a házasság gyakorlati olvasata, így a dogmatikai megközelítést felváltotta az etikai interpretáció. Az *Ágostai hitvallás* a házasság egyfajta Isten általi kötelezettségéről beszél,[30] az *Apologia Confessionis Augustanae* pedig egyenesen a Szentlélek parancsának tartja.[31] Magától értetődik, hogy maga Luther sem tekintette a házasságot szentségnek, s ezt mindenekelőtt egy-egy teológiai, fenomenológiai és exegetikai érvvel támasztotta alá: mivel nem tartalmaz jelet; mivel a pogányok is házasodnak; és mivel a Vulgata az Újszövetség *mysterion* kifejezését a *sacramentum*mal adta vissza.[32] Továbbá azért sem szentség a házasság, mert nem áll mögötte Krisztus rendelése, mint a keresztség és az úrvacsora esetében, valamint nem közvetítője az örök kegyelemnek.[33] Viszont Luther úgy tekint a házasságra – konfrontálódva a szerzetesi aszketikus-nőtlen életmód ideájával –, hogy az az Isten szerinti szent állapot, hiszen abban konkretizálódik az ember elhívatása *(vocatio)*.[34] Kálvin egyfajta humorossággal veti el a házasság szentség voltát, eszerint az Isten rendelése még nem teszi

[27] Rich 1962, 122–123. o.
[28] Wolf 1975, 188., 191. o.
[29] Vö. Kovács 2016, 507–509. o.
[30] „Isten teremtése és rendje is a házasságkötésre kötelezi mindazokat, akik külön isteni adottság nélkül kivételt nem alkotnak…" CA XXXVII, 20.
[31] AC 392,25. Vö. Bockmühl 1987, 171. o.
[32] WA 6: 484–573; vö. Thielicke 1966, 113–114. o.
[33] Barth 2009, 435. o.; WA 2,168,13k.
[34] Honecker 1995, 161. o.

sákramentummá a házasságot, mert „Isten rendelése a földművelés, az építészet, a varga- és borbélymesterség is, de ettől még nem sákramentumok."[35] Ugyanakkor a wittenbergi reformátor hangsúlyozza, hogy mivel a házasság a nem keresztyének és nem hívők esetében is gyakorlat, ezért nem lehet csak keresztyén előjellel interpretálni,[36] de nem függetleníti az isteni rendeléstől. A házasság ezek szerint Isten teremtési rendjéhez tartozik, nem pedig Krisztus megváltói munkájához – mely utóbbi a sákramentumokkal van kapcsolatban, ám mégis Krisztus és a gyülekezete közötti bensőséges szeretetkapcsolat ábrázolódik ki benne, ugyanakkor a házassági szeretet és szerelem a hűségen alapszik, hiszen az a hűség szövetsége.[37] Így a házasság egyszerre világi és lelki, valamint egyszerre természeti és Isten által akart dolog.[38] Egyértelmű tehát, hogy Luther kijelentése, miszerint a házasság „világi" dolog, nem annak a teológiai tartalmától és intenciójától való megfosztását jelenti, hiszen a házasságot Isten alapította, s egy férfi és egy nő közötti kapcsolat az isteni jog része.[39] Luther számára jogi szempontból volt fontos, hogy a házasság jogi rendezését függetlenítse az egyházi jogtól (kánonjogtól), és a világi felsőbbség hatáskörébe utalja, s így a házassággal kapcsolatos ügyeket világi, nem pedig egyházi bíróság előtt kell intézni. Ez persze nem jelenti azt, hogy a világi felsőbbség függetleníti a maga akaratát az Isten rendjétől a házassággal kapcsolatban. Hiszen a világi felsőbbség autoritását Istentől kapja, és törvénykezésében az isteni jogrendet is kell követnie.[40] A házasság így kettős mérce alatt áll mint Istentől rendelt életközösség, amely azonban a világi felsőbbség jogrendszere által realizálódik. Ezt a kettősséget erősíti meg az a szokás, hogy még Luther idejében is a templom előtt került sor a házasságkötés megáldására.[41] Ugyanígy Kálvinnál is találkozhatunk a házasság jog és politika felőli megközelítésével, amikor a magisztrátus, mint aki Isten földi hatalmának kardját kezében tartja, felelős a házasságokért úgy, hogy regisztrálja az érintetteket, biztosítja a szövetség törvényességét, és védi a személyek közösségét és azok vagyonközösségét. Az 1546-os házassági rendtartásban azután rögzítette a házasságkötés rendjét. Eszerint a házasságkötéshez mindkét fél kölcsönös beleegyezése, a szülők

[35] *Inst.* IV. 19. 34. Kálvin 2014, 506–507. o.
[36] Barth 2009, 435. o.; WA 6,550,33kk.
[37] Althaus 1965, 94. o.
[38] Suda 2006, 162. o.
[39] Barth 2009, 435. o.; WA 6,555,4k.
[40] Witte 2008, 70. o.
[41] Althaus 1965, 95. o.

hozzájárulása, két tanú, civil regisztráció és egyházi (templomi) áldás volt szükséges.[42]

Luther számára jelentős élettérnek minősül a keresztyén ember házassága. Így nem csupán a két birodalom tanáról vagy két térről lehet beszélni, amelyben az ember áll, hanem három állapotról *(drei Stände),*[43] úgymint a papi hivatás, a házasság és a felsőbbség – ahogyan *A Krisztus úrvacsorájáról* című írásában mondja,[44] illetve *ecclesiá*ról, *politiá*ról és *oeconomiá*ról beszél a Genezis-előadásában.[45] A három élettér tehát teljes mértékben lefedi a keresztyén ember minden cselekvését, életének minden megnyilvánulását minden irányban. Azzal, hogy a házasságot mint *status oeconomicus*t látja a reformátor, egyrészt kiemeli annak szociális, gazdasági intencióját, de ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy függetlenítené a teológiai meghatározottságától, hiszen „a házasság Luther számára minden más állapot *(Stand)* kiindulópontja, mert a polgári közösségi élet *(civitas)* nem más, mint a családok sokaságának halmaza *(congeries domorum).* És fordítva is igaz: a maguk házában a szülők püspökök és királyok; s nem tudnak jobbat tenni annál, mint hogy a saját húsukat és vérüket felneveljék. S ha eltüntetnék a szülők regimentjét, úgy minden uralom összedőlne a földön. Ezt a következő idézet teszi egészen világossá: »Mert a házasság állapota az a forrás, amelyből minden más állapot kinő«" – írja Lutherre hivatkozva Titus Vogt.[46] Így a házasság egyben az élet-istentisztelet helyszínévé is lesz, ahol teret kap az Istennek való szolgálat, s a gyermekeit és háza népét istenfélelemre nevelő apa (Hausvater) lelki, boldog és szent állapotba kerül, ugyanúgy, ahogyan annak az asszonynak, aki gondoskodik a gyermekekről, nem kell kutatnia a szent és Istennek tetsző állapot után.[47]

Kálvin határozottan etikai olvasatban és a bűn elkerülésével kapcsolatban beszél a hetedik parancsolat kapcsán a házasságról, és mindenekelőtt arról ír, hogy Isten az egymásrautaltság és a bűn elkerülése végett alapította meg a házasságot. A genfi reformátornak nagyon fontos, hogy a házasság megvéd a testi tisztátalanságtól, és legalizálja, keretek közé szorítja a szexuális kapcsolatokat;[48] ugyanígy érvel a házasságkötési liturgiájában is.[49] Ez a megközelítés mai szemmel meglehetősen utilitarista módon és mindenféle romantikát, valamint a házasfelek egymás

[42] Witte 2008, 453. o.
[43] Vogt 2001, 39–83. o.
[44] WA 26,505,16–18. o.
[45] WA 42,87,11–13. Vö. Leppin 2015, 32–33. o.
[46] Vogt 2001, 55. o.
[47] Barth 2009, 437. o.; WA 52: 112,8–10.19–24.
[48] *Inst*. II. 8. 41–44. Kálvin 2014, 305–308. o.
[49] Kálvin 1912, 92. o.

iránti szeretetét, szerelmét mellőzve gondolkodik a házasságról, aminek következtében Kálvin esetében természeti-realisztikus házasságértelmezésről beszélhetünk.[50]

Ugyanakkor nem lehet Kálvint egyoldalú és száraz házasságértelmezéssel megvádolni. Teljes életművét tekintve sokkal színesebben és árnyaltabban, ugyanakkor pozitívan gondolkodik a házasságról, amelyet többek között szent köteléknek, szent közösségnek, isteni partnerségnek, szeretetteljes kapcsolatnak, mennyei elhívásnak, a világ legszentebb közösségének mond, s amely egyben az Isten Fia és minden hívők közötti, valamint az Atyával való isteni szövetség képe is.[51]

A testi vágyak kordában tartása viszont Luther házasságinterpretációjában is fontos szerepet játszik, s eszerint a nő a bűn ellen szükséges a férfi számára.[52] Ez a házasság *usus civilis*e. Ugyanakkor a házasság emlékezteti az embert a vágyakkal teli természetére, s arra, hogy mennyire rá van utalva Isten segítségére a vágyak csillapításában; ezt nevezik *usus theologicus*nak vagy *spiritualis*nak. Míg a házasság *usus pedagogicus*a vagy *elenchticus*a a türelmes egymás mellett élést, a kölcsönös egymásra figyelést és a szeretet erényének gyakorlását hangsúlyozza.[53]

A reformáció tehát egészen praktikus oldalról közelítette meg a házasság kérdését, úgy, hogy mindig figyelembe vette a teológiai meghatározottságot.

2.3. Modern társadalmi igények és etikai normák

2.3.1. KRÍZISBEN A HÁZASSÁG?

A posztmodern társadalom számára nem számít evidenciának a házasság mint a közös és elkötelezett együttélés strukturált formája. Ez azonban korántsem jelenti az együttélés és a kölcsönös, egymás iránti felelősségvállalás krízisét, hanem sokkal inkább az együttélés formáinak olyan emancipációját, amely már nem számol a házasság monopóliumával, és ekvivalensnek tekinti az alternatívákat. Társadalmilag viszont még nem lehet teljesen homogén fogadtatásról és megítélésről beszélni. Míg a nyugat-európai társadalmak határozott nyitottságot mutatnak az alternatívákkal kapcsolatban, addig a közép-kelet-európai országokban még tradicionálisabban gondolkodnak az együttélésről. Az alternatívák terén is heterogenitás tapasztalható, így a házasság opciója egyaránt lehet a jogilag bejegyzett és szabályozott élettársi kapcsolat,

[50] Kolfhaus 1949, 408–409. o.
[51] Witte 2008, 131. o.
[52] Karant-Nunn 2004, 55. o.; WA 42: 89.
[53] Witte 2008, 69. o.

a házasságot megelőző együttélés (próbaházasság), a házasságkötést és jogilag strukturált kapcsolatot tudatosan elutasító tartós együttélés, az azonos neműek jogilag elfogadott élettársi kapcsolata vagy házassága. Továbbá olyan formációk, amikor jogilag ugyan még érvényben van a házasság, de a felek külön háztartásban és büdzsén élnek, illetve ennek az a változata, amikor jogilag érvényben van az előző házasság, de a valóságban már mással élnek együtt a felek vagy a felek valamelyike. Az alternatívák intenciói is sokfélék lehetnek: a jogi procedúra elkerülése (a házasságkötéskor és az esetleges váláskor egyaránt), különböző támogatások lehívása, szociális kedvezmények igénybevétele (az elvált gyermekes, de új kapcsolatban élő személyek esetében). De nem ritka az sem, hogy a tartós és kizárólagos elköteleződéssel szemben tudatosan döntenek a felek a kapcsolat nyitottsága és az egyszerűbb és jogilag komplikációmentes felbonthatósága mellett. A társadalmi sokszínűségnek ezek a formái mindenekelőtt két jelenséget, illetve megközelítési módot mutatnak. Egyrészt azt, hogy a házasság ma már nem bír olyan morális vagy erkölcsi autoritással és kizárólagossággal, mint korábban. S ebből fakad a második tapasztalat, hogy a házasság morális meghatározottságát átveszi egy jól körvonalazható praktikussági és kényelmi szempont, kvázi utilitaritás, amelynek alapján azt az együttélési opciót választják a felek, amely az adott élethelyzetben a legkényelmesebb. Ugyanakkor azt sem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy sok esetben nem sikerül a feleknek egyöntetű döntést hozni az együttélési formát illetően, így az egyik fél engedni kényszerül a másik fél javára. Kérdés, hogy egy ilyen kapcsolat (legyen az akár házasság, akár csupán jogilag nem elismert együttélés) miként nevezhető valóban párkapcsolatnak vagy szeretetközösségnek.

A strukturált együttlét formalitásával szemben egyre inkább megfogalmazódik a minőségi együttlét igénye, amely mellőzi a formáknak és társadalmi elvárásoknak való megfelelést.[54] Mindennek hátterében az a párkapcsolattal szemben megfogalmazott elvárás is meghúzódik, hogy a kapcsolatot egyfajta individuális boldogságkeresés és -találás, valamint a szerelem-szeretet kiteljesedésének a helyszíneként értelmezik a felek, amely nem igényel strukturált formát. Ez a romantikus értelmezés nem csupán a posztmodern kor utilitarista megoldása, hanem a konzervatív-polgári életmóddal szemben megélt szerelemideál kiteljesedésének gyakorlata, amely leginkább a nagy szerelmi elbeszélésekből válik világossá az ókortól egészen napjainkig (pl. *Trisztán és Izolda*, *Az ifjú Werther szenvedései*). A mai kortünet abban speciális, hogy maga a struktúranélküliség is teljesen elfogadott lesz társadalmilag.

[54] Karle 2014, 181. o.

Ugyanakkor párhuzamosan létezik a társadalmi igények és gyakorlatok mellett az a tendencia, amelyben a jog és a politikai kurzus erkölcsi normaként fogalmazza meg sajátos álláspontját a házasságról, együttélésről. Mindamellett, hogy kedvezőnek tűnhet a keresztyén etika számára, hogy véleménye politikai szinten is elfogadtatásra és közvetítőre talál, és egyfajta társadalmi elismerést és védelmet jelent a házasságban élők számára, ugyanakkor egyfajta óvatosságra is int, hiszen így a jog és a politikai narratíva egyrészt egyoldalúvá, más kurzusok követői számára kirekesztővé válik, másrészt a politikai kurzus és a jogalkotás változásával az erkölcsi normák és etikai előírások változásának veszélye állhat fent. Míg a keresztyén teológiának és egyházaknak ragaszkodniuk kell a bibliai felismeréseken alapuló házasságértelmezéshez, addig ugyanaz nem feltétlenül várható el a jogalkotástól és a politikai narratívától. Kérdés azonban, hogy mennyiben jelenhet meg egy vallásilag és világnézetileg semleges állam jogalkotásában, alkotmányában és törvényeiben a konzervatív (akár keresztyén jelzővel ellátott) értékekre való hivatkozás úgy, hogy morálisan háttérbe szorítja a más értékrendet vallókat. A kortárs német protestáns etikai megközelítés éppen azt az álláspontot tükrözi, miszerint „az állam alkotmányosan kötelezve van arra, hogy biztosítsa a házasság jogi intézményét, de tudatosan le kell mondania arról, hogy több vagy kevesebb sarokpontot meghatározzon. Amennyiben lemond egy meghatározott formáról, amely a partnerek közötti kapcsolat részleteit szabályozza, akkor az nem deficitnek számít, hanem az új házasságértelmezés pozitív ismertetőjegyének.”[55] Nyilvánvalóan ennek az értelmezésnek az akceptálása egyelőre Magyarországon sok esetben még politikai és világnézeti, illetve vallási meggyőződések függvénye, a nyugati társadalmak számára azonban egyre inkább természetes és széles körben elfogadott.

2.3.2. AZ EMANCIPÁCIÓ SPIRÁLJA

Korunkban már nem kérdés a férfi és a nő egyenjogúsága és a szerepek evidenciájának megszűnése. Azonban az emancipáció mint folyamat és mint a kapcsolati élet alakításának technikája, mechanikája, úgy tűnik, továbbgyűrűzik. Így emancipálódnak a házasság mellett a különböző együttélési formák, a heteroszexuális kapcsolatok mellett az egynemű kapcsolatok, az együttélés mellett a tudatos egyedül élés (szinglilét), a családalapítással szemben a karrierépítés lehetősége, illetve a szexualitás emancipációja a tudatos elkötelezettség mellett, vagy a felbonthatóság és nyitottság alternatívája a hosszú távú együttéléssel szemben, a szerelem-szexus nyilvánossága az intimitással szemben.

[55] Surall 2015, 477. o.

Az emancipáció spirálja akkor válik veszélyessé és negatívvá, amikor egyfajta funkcióveszítés tapasztalható mögötte. Azaz, ha például a házasság negligálásakor figyelmen kívül marad annak pozitív funkciója, szerepe az egyén, a házasfelek, illetve a gyermekek és a család számára. Különösen problematikus etikailag az olyan együttélési alternatívák akceptálása, amelyek bizonyos életszakaszokban, kényelmi és praktikussági szempontoknak megfeleltetve értelmezik az együttélést, így csak például a gyermek születése, a munkahely és a karrier stabilizálása, tanulmányok befejezése után kötnek házasságot, törvényesítik a kapcsolatot. De gyakori az elváltak esetében, hogy az új kapcsolatot már nem kívánják jogilag rendezni. Az elköteleződés és a másik féllel való tartós és kizárólagos együttélés igénye ezekben az esetekben alá van rendelve (külső) gazdasági, egzisztenciális tényezőknek, s a házasság többek között a karrier vagy a diplomaszerzés alternatívájává lesz.

Az etikai értékelés számára elsődlegesen nem az a problematikus, hogy alternatívák léteznek, s hogy már nem lehet beszélni a házasság monopóliumáról, valamint a férfi és nő közötti kapcsolat kizárólagosságáról, hanem az, hogy bizonyos funkciók, szerepek (apa–anya, férfi–nő) már nem tudnak az új alternatívákban tovább működni.

A házasság klasszikus teológiai értelmezése egyfajta védettségről beszél, amely lezárja a kilépés ad hoc lehetőségét, és tartós bizalmat, hűséget vár el a felektől.[56]

A házasság kizárólagosságát és az együttlét intimitását nagymértékben feloldják az elektromos média és a közösségi portálok nyújtotta lehetőségek. A széles skálán és szélsőséges formában létrehozott társkereső műsorok, a magánügyeket azonnal közhírré tevő portálok veszélyeztetik a párkapcsolatok intim szféráját, így a felek szabadságát és a szexualitás méltóságát is, miközben üzleti profittá teszik két ember szerelmét, szeretetét vagy egymás iránti érdeklődését. Továbbá ez azt a veszélyt rejti magában, hogy a fogyasztók között nagy számban lévő – még párkapcsolat előtt álló – fiatalok számára normává válhat a médianyilvánosság előtt megélt intimitás. Ez mindenekelőtt nem is teológiai, hanem fejlődés-lélektani és a későbbiekben szexuálpszichológiai problémává lehet.

Etikailag mindenekelőtt az a kérdés, hogy a társadalmi sokszínűség miként kerül reflektálásra, azaz mikortól válik a konzervatív érvelés pusztán kazuisztikus moralizálássá az egyik oldalon, és a másik oldalon mikortól oldódik fel a bibliai alapokon nyugvó etikai véleményformálás a társadalmi igényekben és elvárásokban. Itt éles különbségek tapasztalhatók a keresztyén (protestáns) etikai értékelések terén. Míg

[56] Lochman 1993, 115–116. o.

a nyugat-európai etikai vélemények jól láthatóan az együttélési formák sokszínűsége elfogadásának irányába mutatnak, addig többek között a magyarországi protestantizmus még mindig csak a házasságot tekinti az együttélés kizárólagos formájának. A protestáns etika minden bizonnyal egyik legnehezebb feladata abban van, hogy felmutassa a házasság értékét és elsőbbségét, akár kizárólagosságát az alternatívákkal szemben. Ez mindenekelőtt az érvelések módszerét és a korábbi hagyományos interpretációk továbbgondolását és elmélyítését jelentené. Ugyanakkor nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy az opciók megjelenésének lelassítása és társadalmi jelenlétének csökkentése csupán illúzió. S ez mindenekelőtt ismét az egyházi gyakorlat és a közegyházi véleményformálás számára kihívás, amennyiben az alternatívákat tudatosan választók egyszerre kívánnak a gyülekezet tagjai lenni és együttélési formájukat megtartani.

2.4. A válás

2.4.1. A MEGBÉLYEGZÉSTŐL A MEGBÉKÉLÉSIG

A KSH adatai szerint 2014-ben 38 780, 2015-ben 45 900 házasságkötés és 19 576 (2014), illetve 20 600 (2015) válás történt Magyarországon. Eltekintve attól, hogy európai viszonylatban vannak rosszabb mutatóval bíró országok, mégis szignifikáns jelenség a válás. Mindez ismét a társadalmi elfogadottság és bevett gyakorlat irányába mutat.

A római katolikus teológia abszolút értelemben felbonthatatlannak tartja a szentségi házasságot, amelyet sem a hitvesek, sem az állam nem oldhatnak fel.[57] Tény, hogy a reformáció döntő áttörést hozott abban, hogy a házasságot nem tekintette szentségnek, és lehetővé tette, valamint megkönnyítette a házasság jogi felbontását. Bullinger akár Isten orvosságának is tekintett egy-egy válást.[58] Mindez azonban nem jelenti a házasság relativizálását és azt, hogy a házasság felbonthatósága egyszerű gyakorlattá lehetne. A reformátori felismerés is a bűnteológia felől értelmezte a válást. Azaz nem természetes folyamatként, hanem a bűnbocsánat és újrakezdés intenciójával közelítette meg a kérdést. Például Kálvin számára nagyon fontos, hogy a házasság felbonthatatlanságának ne legyen opciója valamelyik fél kényelmi szempontja, mert a házasság „Isten nevében megszentelt szövetség, amely nem az ember döntésén áll vagy bukik, hogy tudniillik akkor szűnjék meg, amikor

[57] Lásd Häring 2000, 301–303. o. Jóllehet „az érvényesen megkötött, de be nem teljesedett házasságot az Apostoli Szentszék súlyos okból felbonthatja" – hosszadalmas procedúra során (Häring 2015, 301. o.).
[58] Karle 2014, 202–205. o.

nekünk tetszik" – írja 1Kor 7,11 magyarázatában.[59] Ez gyakorlatilag a „holtomiglan – holtodiglan" kálvini megalapozása. Genezis-kommentárjában pedig egyenesen az egész emberi társadalom megingásáról beszél, amennyiben minden emberi kötelék legszentebbjét, a házasságot felbontják.[60]

Nyilvánvalóan nehéz minden esetben ragaszkodni a Szentírás normáihoz, azonban éppen a házasság teológiai súlyát adná vissza Jézus válásértelmezésének komolyanvétele, miszerint *„aki elbocsátja feleségét – a paráznaság esetét kivéve –, és mást vesz feleségül, az házasságtörő"* (Mt 19,9), amely azt a sokszor – talán éppen az egyházon belüli válások (például lelkipásztorok) esetében – elhallgatott tényt húzza alá, hogy a válás valóban megtöri a megkötött házasságot. Másrészt ennek a jézusi értelmezésnek legtöbbször egyfajta technokrata utilitarizmus mond ellent, amely szerint a házasság – átmeneti krízisek vagy tartósabb mélypontok esetén – minden következmény nélkül felbontható, s a házastárs egyszerűen kicserélhető. A házasság ebből a szempontból azonban nem egy ideális, valamint konfliktus- és problémamentes közösség, ahonnan a kríziseket száműzni és távol tartani kell, hanem ahol azokat meg lehet oldani. Ebben a megoldásban kell(ene) több segítséget adnia (adniuk) az egyház(ak)nak! Azt sem lehet ennek alapján figyelmen kívül hagyni, hogy Jézus itt a teremtésteológia következetes érvényesítését kéri a korabeli liberális értelmezéssel szemben. A házassági válásra vonatkozóan az evangélium és a törvény dialektikus feszültségét szükséges alkalmazni, azaz a teremtési meghatározottságot és a krisztusi bűnbocsánatot együtt láttatni, de sosem kijátszani egyiket a másikkal szemben. A törvény és a teremtésteológiai érv kizárólagossága ismét törvényeskedéssé és ítéletté lesz, ha azonban csak az evangélium és a megbocsátás felől közelítjük meg a válást, akkor figyelmen kívül hagyjuk azt, hogy a házasság szent terület, Luther szerint földi szentség, s az abba való belépés az isteni elhívás dolga, nem az emberi önkényé.[61] A válás tehát mindig magában hordozza a Teremtő akaratának megsértését vagy átértelmezését.[62]

Ugyanakkor a kazuisztikus válásértelmezés sokszor figyelmen kívül hagyja a jézusi ellenérv pontosabb értelmezését, amely szerint az *„amit tehát Isten egybekötött, azt ember el ne válassza"* (Mt 19,6) kritériuma nem jelenti egyben azt is, hogy az ember ne *tudná* elválasztani.[63] A mélységében megromlott és működésképtelenné vált házasságot sem a

[59] Kálvin 2015, 161. o.
[60] Kolfhaus 1949, 410. o.
[61] Wolf 1975, 188; 194. o.
[62] Quervain 1953, 57. o.
[63] Honecker 1995, 169. o.

törvény nem tudja megakadályozni, sem az evangélium meggyógyítani. A teológiának és a közegyháznak tehát kiemelten fontos feladata a lelkigondozás és az elengedés segítése, hiszen egyre nagyobb a társadalmi igény arra nézve, hogy az egyház bizonyos rítusokkal segítse a váló feleket egymás elengedésében. Nyugat- és Észak-Európában (például Hollandiában, Svájcban, Svédországban, Németországban) több protestáns egyház is kidolgozott már egy istentiszteleti rendet válás esetére.[64] Mindezzel nem a válás folyamatát kívánják egy istentisztelet vagy liturgia keretén belül Isten áldásában részesíteni, s így akár teológiailag is igazolni, hanem egy olyan helyet és alkalmat akarnak biztosítani, ahol a válófélben lévő vagy már elvált felek „kimondhatják csalódottságukat, megvallhatják kudarcukat, és bűnbocsánatért, valamint további életútjukra Isten vezetéséért imádkozhatnak".[65]

Míg a nyugat-európai társadalmakban a protestáns teológia sokkal nyitottabb az alternatív együttélési formákkal szemben, s így a válás és a házasság megítélése kapcsán egyfajta egyensúly érzékelhető, addig Magyarországon ez az egyensúly nem tapasztalható. Hiszen erőteljesebb elvárásokat támaszt mind a teológiai érvelés, mind pedig a közegyházi gyakorlat az együttélés törvényesítése, azaz a házasság iránt, s ehhez képest a válás megítélése jóval enyhébb.

Ha jogilag nem is okoznak problémát, etikailag mindenképpen kérdésesek azok az esetek, amikor tartós (esetleg be nem jegyzett élettársi) kapcsolatok szakadnak meg. Jóllehet éppen az esetleges válási procedúra elkerülésének szándékával maradt meg a kapcsolat a be nem jegyzés és össze nem házasodás szintjén, mégis többéves vagy évtizedes együttélés után a különválás számos lelki, mentális, de anyagi és jogi problémát is magával hoz, főleg, ha gyermek is született a kapcsolatból. Mindez ismét abba az irányba mutat, hogy a házasság nem a társadalom és a jog kényszerítő ereje miatt a legalkalmasabb együttélési forma, hanem azért, mert abban – még a válás esetén is – jogi, anyagi védettséget élveznek a felek és a kapcsolatból születendő gyermekek.

2.4.2. A LELKIPÁSZTOR VÁLÁSA

Jóllehet sem a megbélyegzés, sem a szankcionálás gyakorlatát nem lehet etikailag igazolni (lásd többek között Jn 8, 11), de nem lehet szó nélkül elmenni amellett, hogy a válást Magyarországon egyházi kontextusban, azaz lelkipásztorok és egyházi tisztviselők esetében még mindig ambivalens módon kezelik. A probléma alapvetően két fronton válhat akuttá,

[64] Lásd: Ökumenischer Gottesdienst zu Trennung und Scheidung. http://alt.drs.de/fileadmin/HAXI/FB_Ehe_Familie/OekGodi_Dokumentation.pdf. (Letöltés: 2016. szeptember 21.)
[65] EKiR, 5

mégpedig a hitelesség és a megbocsátás terén. Nyilvánvaló, hogy számos esetben a lelkipásztorok válása indokolt – már amennyire a protestáns etika felől indokolt lehet. Ugyanakkor kérdéses, hogy mi a valódi indok. A legtöbb esetben ez nem jut sem a gyülekezet(ek), sem a lelkipásztor kollégák tudomására, így táptalajt biztosít a találgatásoknak, alaptalan vádaknak, téves információk továbbadásának. A másik fél hűtlensége tovább mélyíti a problémát lelkész házaspárok esetén. Bármi is tehát az indok, a lelkipásztor válása nem magánéleti probléma, mint ahogyan azt sok esetben kezelik, többek között az egyházi hatóságok is.[66] A lelkipásztor házassága, mint egész nyilvánosság előtt megélt élete, bizonyos szempontból szakmai kérdés, amelyben a hitelesség, a példamutatás van a mérlegen.[67] Így valamilyen szinten a lelkipásztor válása és magánéleti kudarca akár szakmai kudarcként is felfogható, hiszen nem egy esetben éppen a hitelességet veszíti el a házasságában megbotló lelkipásztor. Még akkor is helytálló ez a megállapítás, ha figyelembe vesszük azt a reformátori megállapítást, mely szerint az igehirdetésnek és a sákramentumok kiszolgáltatásának hatékonysága független az egyházi szolgák rossz életvitelétől.[68] Ugyanakkor ez az olvasat nem jelentheti azt, hogy ne létezne a bűnbocsánat és az újrakezdés lehetősége az érintettek számára. Azonban ehhez teljes mértékben szükség van a tévedés őszinte felvállalására, a szankciók és konzekvenciák elfogadásának képességére az egyik oldalon, a másik oldalon pedig az ítéletmentes megbocsátás készségére. Sok esetben a legnagyobb problémát az okozza, hogy az érintett felek valamelyike az adott gyülekezetben marad, s akár vétlen, akár a válás okozója, a gyülekezet belső rendjét nagymértékben képes ez a tény megzavarni. Mindemellett létezik egyfajta szégyentelenség, amikor az érintett és a válásért felelős lelkipásztor nem érzékeli tettének erkölcsi súlyát, s nem ismeri el tévedését; ez mind a lelkésztársadalomban, mind a gyülekezetben, mind pedig az egyház és a lelkipásztori szolgálat egyházon kívüli vagy az adott közösségen (város, falu) belüli negatív megítéléséhez vezet. Mindezek a példák azt mutatják, hogy a protestáns etika és az ezen nyugvó közegyházi gyakorlat még adós a téma végleges rendezésével.

2.4.3. AZ ELVÁLTAK ÚJRAHÁZASODÁSA

Az elváltak újraházasodása, jóllehet a protestáns egyházakban bevett gyakorlat, etikailag nem teljesen problémamentes. Alapvetően két fronton jelentkeznek az etikai dilemmák az új házasság egyházi megáldása során. Egyrészt, ha a keresztyén etika hangsúlyozza a házasság egy életre szóló

[66] Josuttis 1982, 13., 170–190. o.
[67] Steck 1984, 109–114. o. Vö. Zeindler 2013, 126–132. o.
[68] Lásd *II. Helvét hitvallás* XVIII.

voltát, akkor a második vagy többedik házasságkötéskor ez, úgy tűnik, érvényét veszti. Másrészt a házassági eskü „holtomig vagy holtáig hitetlenül el nem hagyom" elve szintén sérül a válást követő újraházasodásnál. Az etikailag megalapozott cselekvést itt két szinten kell foganatosítani: az újraházasulandók és a lelkipásztor esetében. Az újraházasulandó félnek vagy feleknek tudniuk kell, hogy az előző házasság felbontása nem csupán egy jogi aktus, hanem a korábbi közösségi kapcsolatoknak a feloldása is, s ennek lélektani hatásaival is számolni kell. Teológiailag nézve viszont egy Isten előtt felvállalt és Isten áldásával megkötött szövetség felbontásáról is szó van. Egy új szövetséget megkötni és arra áldást kérni ismét csak az evangélium és a törvény kettősségének figyelembevételével volna szabad. A lelkipásztor feladata ebben az átmeneti folyamatban leginkább abban állna, hogy az új házasságkötést és az előző felbontását ne csupán két ember döntéseként értelmezze, hanem rámutasson az Isten előtti felelősségre is. A válás utáni újraházasodás sosem lehet csupán jogilag, szociológiailag, társadalmilag vagy kulturálisan értelmezett evidencia, hanem teológiailag a bűn, bűnbánat, bűnbocsánat és újrakezdés szintjén kell kezelni – a következmények nélküli természetesség és a kíméletlen kazuisztika szélsőségeinek elkerülése mellett. Az új házasság eskütételének kivétele talán problematikus lehet a lelkipásztor számára. Azonban technikailag nézve itt nem az előző, válással végződő házasság „holtomig vagy holtáig" eskütélére kell tekintettel lenni, hanem az új házasság tartós életközösségére, amelyet azonban nem lehet előre prognosztizálni. Így az ismételt eskü kivétele miatti lelkipásztori ellenérzéseket fenntartásokkal lehet csak elfogadni.[69]

2.5. Etikai állásfoglalás

Tekintettel arra, hogy a posztmodern társadalomban egyre szélesebb körben kedvező jogi, egyházi és teológiai fogadtatásra találnak a különböző együttélési alternatívák, a protestáns etikának mindenekelőtt a házasság pozitívumait kell felmutatnia a házasságon kívül élők megbélyegzésével vagy kirekesztésével szemben. Az, hogy egyre többen kerülnek az egyházak látószögébe olyanok, akik tudatosan döntenek a házasságon kívüli együttélési alternatívák egyike mellett, arra készteti az egyházakat, hogy egyfajta flexibilitást, szolidaritást és toleranciát mutassanak a különböző kapcsolatokban élők felé, amellett, hogy az egyház és a teológia nem mondhat le a házasság elsőbbségéről más opciókkal szemben.

A házasság – akár intézményként, akár teremtési rendként, akár mandátumként, akár szent dologként, akár szövetségként tekintünk

[69] Honecker 1995, 169–171. o.

rá – olyan szeretetközösség, amely nem csupán egy társadalmi normának vagy ideológiának való megfelelésében gyökerezik, hanem Isten teremtési rendjében és gondviselésében is. Jóllehet sok esetben hajszálvékonyak a határok az egyház(ak) érveiben a társadalmi normáknak való megfelelés és a bibliai-teológiai gyökerek között, azonban sem a keresztyén egyház(ak), sem pedig a keresztyén teológia nem mondhat le annak igényéről, hogy a házasság mellett tegye le végső voksát az alternatívákkal szemben. Mind a teremtéstörténetben férfi és nő kizárólagos és életre szóló kapcsolatának ábrázolása, mind a Tízparancsolat család- és kapcsolatértelmezése, mind Jézus és az Újszövetség narratívája a házasság mellett érvel. A keresztyén teológiának itt ismét az a legnehezebb feladata, hogy egyrészt ne kazuisztikus módon foglaljon állást az alternatívákkal szemben, másrészt, hogy egyúttal szeretettel és megértéssel forduljon a nem házasságban élők irányába. Az egyik legjárhatóbb út az lenne, ha a házasság valós értékét és hasznát mutatná fel a teológia. Így a házasság egy olyan Isten által lehetőségként kapott együttélési forma, amelyben az Isten emberekhez való jósága és szeretete bontakozik ki, s amelyben olyan pozitívumok valósulnak meg, mint kölcsönös felelősségvállalás, hűség, megbízhatóság, kölcsönösség. A házasság nem azért jó, és nem azért várható el a keresztyén teológia és etika szerint, mert görcsösen meg kell(ene) felelni az Isten rendelésének, hanem azért lehet vele szükségszerűen élni, mert az Isten jónak tartja, és ebből kifolyólag valóban jó is. Ha a Tízparancsolatot felszabadítjuk a sokszor rosszul értelmezett kazuisztikus, törvénykező és kényszerítő-tiltó értelmezése alól, akkor abból a házasság és a családi élet számára is kibontakozik egy olyan együttélési modell lehetősége, amelyben egyaránt megtapasztalható az emberek közötti együttélés védelmet nyújtó kerete és az Isten szerinti életnek való megfelelés összhangja. Ha a teremtéstörténetből levezetve elfogadjuk, hogy az Isten az embert a másik nemű társával egy szeretet- és segítő közösségben látta jónak, akkor ez egyrészt a házasság etikai minősítését jelenti, másrészt az egy férfi és egy nő kapcsolatának preferálása nem jelenti az azonos neműek közötti kapcsolat diszkriminálását, hanem ragaszkodást a teremtési rendhez.[70]

[70] Lásd ehhez a *Chapin és Charpentier v. France* ügyet: az azonos nemű nevezettek 2004-ben házasságot kötöttek egy francia polgármesteri hivatalban, úgy, hogy Franciaországban még nem volt törvénybe iktatva az azonos neműek közötti házasságkötés lehetősége. Házasságkötésüket később a Bordeaux-i Bíróság érvénytelennek nyilvánította az ügyészség kérelme alapján. Az érintettek az Emberi Jogok Európai Bíróságához fordultak, arra hivatkozva, hogy a Bordeaux-i Bíróság megsértette a házassághoz való jogukat. Az Emberi Jogok Európai Bírósága szerint az Emberi Jogok Európai Egyezményének 12 cikkelyét – amelyre a sértett felek is hivatkoztak – úgy kell értelmezni, hogy a család fogalma értelmezésének az alapja az egy férfi és egy nő közötti házasság vagy leszármazás (lásd Affaire Chapin et Charpentier c. France Requête no 40183/07).

Különösen fontos a házassági keretnek a védelmező funkcióját hangsúlyozni a házasságból való kilépéskor (legyen alkalmi félrelépés vagy végleges kilépés), mert a házasságot maga mögött hagyó fél a házasságon kívül sebezhető és könnyen támadható. Ez az érv a házasságban és a másikkal való hűségben való megmaradás érvét erősíti.

Nyilvánvaló, hogy a keresztyén teológia egyik legnagyobb kihívása a házasság értékeinek a felmutatása egy olyan társadalmi klímában, ahol az alternatívák egyre inkább elfogadottabbak, s ezt megnehezíti az, hogy mindezt teológiai meggyőződésekre hivatkozva kell tennie. A megoldás így mindenképpen abba az irányba mutat, hogy a házasságot a maga gyakorlati haszna felől közelítse meg, és életminőséget segítő keretként interpretálja.

A házasság testi, vallási, kulturális és gazdasági közösség egyben, amelynek szerződéses keretet éppen maga a házasságkötés biztosít. Teológiailag nézve az Isten akaratát és rendelését lehet látni abban, hogy két ember kifejezze és megélje kizárólag a másik iránti testi vágyát, házasságuk istentiszteletté legyen, azonos vagy legalábbis hasonló kultúrát éljenek meg, de mindenesetre teljes mértékben fogadják el a másik kulturális meghatározottságát, anyagilag pedig egy vagyonközösségben éljenek. Test, lélek és szellem egysége a koegzisztencia alapját kellene hogy képezze.

A jogilag ugyan még érvényben lévő házasság, de a valóságban már külön élő házastársak esetében szükséges tehát hangsúlyozni azt, hogy a házasság a hűségen, a szellemi, lelki, testi és gazdasági ko- és proegzisztencián alapul. A házasságon belüli testi, vallási, kulturális és gazdasági differenciák gyengíthetik a házasság szeretetközösségét.

A hosszúra nyúló és állandósult különélési trendek (munkavégzés, katonaság, tanulmányok) bizonyos utilitarista céloknak (pl. gazdasági stabilitás) szolgáltatják ki a házasságot, míg más esetekben, párkapcsolatokban, a házasság jogi ratifikálásán kívül megvalósul a hűség, szeretet, elköteleződés és kölcsönös felelősségvállalás. Mindezek a tapasztalatok a házasságértelmezés flexibilitásának és az opciók ekvivalenciájának irányába mutatnak.

3. Család, szülők és gyermekek

3.1. A család teológiai értékelése

A kortárs gondolkodás és konzervatív politikai narratíva, illetve az ezen tájékozódó jogalkotás számára egyértelmű a család mint együttélési modell prioritása az alternatívákkal szemben. A család szociológiai és szociálpolitikai szempontból a társadalom alapsejtje,[71] ahol a gondoskodáson, ellátáson, lelki, szellemi nevelésen túl a legfontosabb szocializációs folyamatok történnek. Éppen ezért a társadalom jelentős része nem mond le a családról mint szolidáris és lojális közösségről.[72] A 2011. évi CCXI. törvény ezen túl nemzeti erőforrásként és a nemzet fenntartásának biztosítékaként is definiálja a család fogalmát. Ugyanakkor a család az individuális életrajz szempontjából éppen úgy korábbi tapasztalat és szociokulturális közösség, mint az állam és a társadalom, mint ahogyan történelmileg és metafizikailag is, és ez készteti az államot arra, hogy védje a családot mint az alapjogok hordozóját.[73] Wolfgang Huber etikai szempontból négy pontban karakterizálja a család feladatát: a boldogság, az ellátás, a szocializáció és a gondoskodás síkján.[74] Hasonló etikai érveket fogalmaz meg a családdal kapcsolatban Honecker is, aki szerint a család az a hely a családtagok számára, ahol elsődlegesen megtapasztalják, megélik és megvalósítják a szeretetet és az ősbizalmat; ez a közösség egyben nevelő közösség és a szocializáció helye; valamit a család egy eredeti, államot megelőző bioszociális csoport.[75] Mindezek jól mutatják, hogy bizonyos politikai és jogi értelmezések, valamint a teológiai felismerések közös nevezőn lehetnek a család értékelésekor.

3.1.1. A szentírás családmodelljei

A protestáns etika számára kiindulópontot képez a Szentírás családról alkotott bizonyságtétele. Azonban ennek cizellált olvasata szükséges ahhoz, hogy a családi élet ne essen szélsőséges megítélés alá, és ne történjen meg a család apoteózisa. A bibliai családmodellek vizsgálatánál figyelembe kell venni az ókori Izrael patriarchális társadalmi berendezkedését. A család mint együttélési forma nem csupán az emóciók és egyéni döntések következtében létrejött közösség volt, hanem a társadalmi és törzsi struktúra jelentős alapeleme is, amely a 15-50 fős nagycsalád esetében nem csupán életközösségként, hanem termelő közösségként

[71] Mühling–Rupp 2008, 78. o.
[72] Karle 2014, 222. o.
[73] Honecker 1995, 185. o.; Häring 2015, 104. o.
[74] Huber 2013, 28–32. o.
[75] Honecker 1995, 184–185. o.

is funkcionált.[76] A *„Tiszteld apádat és anyádat”* parancsolat (2Móz 20,12; 5Móz 5,16) a legújabb exegetikai kutatások szerint elsősorban nem a gyermekek tiszteletét jelentette a szülőkkel szemben, hanem a felnőtt gyermekek szociális kötelezettségét az idős szülők iránt.[77] Mindez azt mutatja, hogy a bibliai gondolkodás számára mérvadó az egész életen át tartó családi kapcsolatok fenntartása. Az ószövetségi családmodellek ugyanakkor sok esetben konfliktusmodellként is értelmezhetők, azaz olyan közösségként, ahol a különböző érdekek, családon belüli kapcsolatrendszerek jól érzékelhető módon feszülnek egymással szembe (például Jákób és Ézsau története, 1Móz 27; József története, 1Móz 37). Ugyanígy az Újszövetség is több helyen számol be Jézus és a családja közti konfliktusokról (Mt 12,146–50; Lk 2,41–52). A kortárs római katolikus értelmezés többek között úgy is tekint a családra, mint tábori kórházra, ahol „sok sebet kell bekötözni, sok könnyet kell letörölni, és ahová mindig újból békét és megbékélést kell vinni”.[78]

Másrészt maga Jézus relativizálja a családi életet és a házasságot (mint minden más földi struktúrát!) az Isten országának javára (Lk 14,26; 18,29; bizonyos értelemben Mt 8,22 is).[79] Számára nem a biológiai, hanem a lelki kötődések kapnak központi szerepet, és a *familia Dei* kerül előtérbe a természetes család helyett.[80] A családi együttélés tehát nem végső cél a bibliai gondolkodás számára, hanem eszköz. Jézus szavait (Mt 2,27) továbbgondolva: „A család lett az emberért, és nem az ember a családért.”[81]

3.1.2. TÖRTÉNELMI CSALÁDMODELLEK

A történelem során különböző családmodellek sokszínűségével lehet találkozni. Eredetileg a család mindenekelőtt gazdasági közösségként funkcionált, s ez egészen a középkorig tapasztalható volt, amikor a szolgák és a cselédség vagy éppen az inasok és segédek is a családhoz tartoztak.[82] A többgenerációs együttélési forma egyben szociális biztonságot is nyújtott az idősebb és már nem keresőképes családtagoknak. Jelentős strukturális áttörést az ipari forradalom hozott, amikor a nagycsalád együttélési modelljét felváltotta a maximum kétgenerációs kis munkáscsalád. Ugyanez az urbanizációs tendencia figyelhető meg a szocialista és kommunista államberendezkedésekben is. A több

[76] Surall 2015, 479. o.
[77] Uo. 480. o.
[78] Kasper 2015, 30. o. Walter Kasper itt Ferenc pápára hivatkozik.
[79] Bolyki 1998, 39. o.; Surall 2015, 481. o.
[80] Karle 2014, 188. o.
[81] Honecker 1995, 185. o.
[82] Huber 2013, 26–27. o.

generációt magában foglaló nagycsalád felbomlása a társadalom atomizáláshoz vezetett. A rendszerváltást követően ismét felértékelődött a család szerepe Magyarországon, és nemritkán kapott vallásos előjelet vagy vált a nemzet megmaradásának zálogává.

3.1.3. TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSEK

A reformáció a házasság újraértelmezésével hozott igazán áttörést a családfelfogás számára. Ez egyrészt a szerzetességgel és a cölibátussal szemben megfogalmazott kritikaként és alternatívaként, másrészt az élet-istentisztelet elismeréseként is értelmezhető. Luther szerint a házasság és a család kiváló területnek bizonyulnak arra, hogy Istent szolgálják.[83] Kálvin többek között a szülőknek a vallásos szocializáció és a hit áthagyományozására vonatkozó feladatát és felelősségét emeli ki a családon belül.[84] A protestáns családeszme fejlődéséhez a 17. századtól kezdve nagymértékben hozzájárult a lelkészcsaládok társadalmi elismertsége és a protestáns parókiális rendszer megszilárdulása.[85] Schleiermacher az egyház bázisát látja a családban.[86] Barth számára a család a maga belső kapcsolatrendszeriben (pl. gyermekek és szülők, férj és feleség) realizálódik, s nem intézményként vagy teremtési rendként tekint rá.[87] Ugyanakkor újra felveszi a kálvini teológiának azt a fonalát, amely a szülők és gyermekek közötti isteni tekintélyközvetítéshez vezet: „A szülők úgy élnek helyesen a gyermekeikért, ha azzal a bizalommal állnak a gyermekeik előtt, hogy Isten az, ki mind értük, mind a gyermekért önmagát adja […] Az igazi szülői tekintély úgy érvényesül, hogy a gyerekek is ráébrednek, hogy maguk a szülők is egy tekintély irányítása alatt élnek."[88] Bonhoeffer számára a házassággal együtt a család a négy, Istentől kapott mandátum egyike, amelynek hordozói „nem alulról kapták megbízatásukat, nem emberi akarat képviselői és végrehajtói, hanem a szó szoros és feladhatatlan értelmében Isten megbízottai, helyettesei, helytartói".[89] Mindezek alapján a családot a gondviselés teológiai meghatározottsága felől kell értelmezni, s nem pedig teremtési rendként.[90] A reformátori felismerés, miszerint a család a vallásos szocializáció helye, különös erővel bír ma, amikor az egyház és a gyülekezetek vonzásköréhez a többgenerációs családnak csupán

[83] Barth 2009, 435. o. Vö. WA 52: 112, 8–10; 19–24 (Házi posztilla, 1544).
[84] Kolfhaus 1949, 413–414. o. Vö. *Inst.* II. 8. 35–38.
[85] Schorn-Schütte 2013, 37–53. o.
[86] Honecker 1995, 186. o.
[87] Uo. 183. o. Vö. KD III/4: 127–320. o.
[88] KD III/4: 313. o. Magyarul: Barth 2006, 77. o.
[89] Bonhoeffer 2015, 246. o.
[90] Honecker 1995, 183. o.

egy-egy nemzedéke kerül közel (pl. csak a nagyszülők vagy a hitoktatás révén a gyermekek). Nem ritka jelenség azonban, hogy a vallásos neveltetésre és a gyülekezeti integrációra nem a családon belül kerül sor, hanem azt a gyülekezettől és a lelkipásztortól vagy hitoktatótól várja el a család.

A család kortárs társadalmi, politikai és jogi definiálásainak és azok teológiai értelmezéseinek számbavételekor pluralizmussal kell számolni. A Magyarországi Református Egyház 2004-ben kiadott nyilatkozata szerint a családi élet egy férfi és egy nő életre szóló kapcsolatán, a házasságon nyugszik.[91] A legújabb (magyarországi) politikai viták azonban a család definíciójának kiterjesztésére törekednek úgy, hogy az élettársi kapcsolatban élők, az elváltak, a gyermeküket egyedül nevelők, a homoszexuálisok, az egynemű párok – született vagy örökbefogadott – gyermekeikkel együtt is társadalmi, erkölcsi, jogi és politikai elismertség mellett családként identifikálhassák magukat. A szélesebb körű értelmezés mellett érvel az EKD 2013-ban kiadott nyilatkozata is,[92] amely nem tekinti az együttélés egyedüli lehetőségének a házasságot, így a család definiálását is – éppen bibliai példákra hivatkozva[93] – tágabb spektrumon értelmezi,[94] hasonlóan a korábban megjelent nyilatkozathoz,[95] amely már számol az átalakuló családmodellekkel és azzal, hogy „a család nem egy állapot, nem is egy definitív módon való meghatározottság, hanem állandóan változó és létrejövő folyamat”.[96] Az EKD nyilatkozata azonban több ponton is teológiai korrekcióra szorul, többek között azért, mert mellőzi a mélyebb bibliai és teológiai alapvetéseket, s lemond arról az igényről, hogy az egyház maga alakítsa ki eszményképét a házasságról és a családról, csupán egy külső eszményképet támogat, és a jog általános moralizálásának etikailag nem mindig igazolható jelenségével lehet találkozni a nyilatkozatban.[97]

3.1.4. RÓMAI KATOLIKUS CSALÁDÉRTELMEZÉSEK

A családról alkotott római katolikus etikai állásfoglalás nagymértékben eltér a protestáns értelmezéstől többek között abban, hogy a családhoz teológiai és ekkléziológiai tartalmakat rendel. Ezek között kiemelkedő helyet foglal el az a felismerés, hogy a családi közösség „kis egyház”,[98]

[91] *Házasság, család, szexualitás,* 2004.
[92] *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit: Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken.*
[93] Pl. Ábrahám, Sára és Hágár vagy Mária, Márta és Lázár családmodelljei.
[94] *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit,* 38–57. §.
[95] *Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie.*
[96] Uo. III. 1. §.
[97] Körtner 2013, 244–247. o.
[98] Häring 2015, 103. o.

illetve az 1981-ben kiadott *Familiaris Consortio* kezdetű apostoli budítás szerint „miniatűr egyház", amely „az Egyház misztériumának eleven képe és történeti megjelenítése".[99] A *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció a család számára többek között azt a feladatot jelöli ki, hogy „tegye mindenki számára láthatóvá – részben a házastársi szeretettel, nagylelkű termékenységgel, az egységgel és a hűséggel, részben valamennyi tagjának szeretetteljes együttműködésével – az Üdvözítő eleven jelenlétét a világban és az Egyház igazi természetét".[100] A teológiai meggyőződések abba a szociáletikai irányba vezetnek, amely nem fogadja el új családmodellnek azokat az opciókat és együttélési alternatívákat, amelyek nem férfi és nő házasságán alapulnak.[101] Mindemellett a legújabb, *Amoris laetitia* kezdetű apostoli buzdítás már jóval pasztorálisabb hangnemben és szolidaritással szól a különböző, nem kizárólag a házasság szentségében élő modellekről s az irányukba tanúsítandó lelkipásztori útmutatásról. E szerint a lelkipásztoroknak „nem csupán a keresztyén házasság támogatása a feladatuk, hanem azon emberek szituációinak a pasztorális megkülönböztetése, akik már nem ebben a valóságban élnek".[102] A szolidáris együttérzés és az életformák törékenységének akceptálása, valamint a kazuisztikus ítélkezés elvetése nyilvánvalóan nem jelenti annak az igénynek a feladását, hogy a házasság szentségét ne kellene továbbra is mindenek felett valónak tartani az alternatívákkal szemben. „A rendkívüli élethelyzetek megértése sosem jelentheti azonban a tökéletes ideálok fényének elhomályosítását, sem pedig azt, hogy kevésbé javasolnánk azt, amit Jézus kínál az emberek számára" – olvasható a buzdításban.[103]

3.2. Szülők és gyermekek kapcsolata

A szülők és gyermekek közötti kapcsolat ma sok esetben kilép az érzelmi és családi kötődések medréből, és a kapcsolatot olyan tényezők is befolyásolják, mint gazdasági érdekeltség (a gyermekek potenciális fogyasztóknak ígérkeznek), versenyhelyzet (szülők vagy pedagógusok közötti versenyzés, rivalizálás), teljesítménykényszer (egyre több közoktatáson kívüli plusz ismeretszerzés és képesség-, illetve készségfejlesztés iránt nő meg a kereslet). Mindezeken túl a technikai fejlődés és a társadalmi normák gyors átalakulásának köszönhetően egyre nő a generációk közötti kulturális és morális szakadék, amelynek leggyakoribb ellensú-

[99] FC 49.
[100] GS 48.
[101] Hagan 2012, 161–167. o.
[102] AL 293.
[103] AL 307.

lyozási módszere, ha az idősebb generáció egyszerűen alkalmazkodik az újabb morális és társadalmi normákhoz. A keresztyén etikának a legfontosabb feladata az, hogy ebben a gyors változásban segítsen bibliai és teológiai támpontokat adni egy fenntartható szülő–gyermek viszonyhoz és a generációk közötti kapcsolathoz.

3.2.1. A SZÜLŐ–GYERMEK KAPCSOLAT ALAPJA: AZ ISTEN AKARATA

Már több ponton utaltunk arra, hogy mind a házasságot, mind a családi életet, mind pedig a gyermekvállalást egyfajta utilitarista szemlélet övezi: azaz másodlagos (főként gazdasági és nemzetpolitikai) érdekek határozzák meg. A szülők és gyermekek közötti kapcsolat okán éppen ezért is nagyon fontos az Istentől valóságra utalni, hiszen mindkét fél számára hangsúlyossá kell tenni azt a bibliai megállapítást, hogy egyrészt a gyermek Isten ajándéka (Zsolt 127,3), másrészt a szülők nem csupán egy bizonyos autoritást képviselnek a gyermekek számára, hanem az isteni gondviselés eszközei is, azaz: a gyermekek számára a tekintély megtestesítése mellett a bizalom letéteményesei is. Mind a szülőség, mind pedig a gyermekség egyszerre Isten ajándéka és feladata *(Gabe-Aufgabe),* csak mindkettőt betöltve és megélve lehet harmonikus és teológiailag legitim kapcsolatról beszélni.

3.2.2. HOSSZÚ TÁVÚ FELELŐSSÉG

A szülők és gyermekek közötti kapcsolatok ábrázolása és segítése nyilvánvalóan nem elképzelhető a neveléstudományok és a pszichológia módszerei és normái nélkül. Azonban a keresztyén etikának is meg kell fogalmaznia a maga sajátos észrevételeit a nevelési elvekkel kapcsolatban. Az egyik a már részben érintett, a fogyasztói társadalom családi kötődéseket is érintő hatásaival kapcsolatos. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a szülők minden körülmények között felelősek azért, hogy a gyermekek döntéseit, kapcsolatrendszerét, fogyasztási szokásait, kulturális orientációját a hosszú távú működőképesség felé segítsék. A nevelés mindig kulturális szocializáció is egyben, s olyan mintákat ad tovább, amelyek a későbbiekben is nagymértékben meghatározzák a gyermek cselekvési normáit. A minták és normák nagyon gyorsan túllépnek a családon belüli kapcsolatokon, és olyan területeken konkretizálódnak, mint a politikai véleményformálás, tolerancia, szexuális orientáció, ökológia. Így a nevelés óhatatlanul is egyben teológiai súlyt kap. Különösen fontos a szülők felelőssége a gyermekek pályaválasztásánál, hogy a pillanatnyi érdeklődés és lelkesedés, a képesség és készség, valamint a későbbi elhelyezkedési és megélhetési lehetőségek összhangban legyenek, s ezenkívül megjelenjen a szociális érzékenység és a felebarát iránti

elköteleződés.[104] A sikerszakmák és a gazdaságilag motivált hivatások esetében szociáletikai kérdéssé is válhat a pályaválasztás! Jóllehet nem lehet mindent a tágabb közösség mérlegére tenni, mert a későbbiekben alapítandó család is mikroközösségként értelmezhető, és a szociális, valamint társadalmi érdekeknek való megfeleltetés egyfajta utilitarizmust eredményez; mégis fontos az egyén és a közösség harmóniáját és a békés, igazságos együttélést láttatni és megjeleníttetni a pálya- és hivatásválasztás során.

3.2.3. FELNŐTT GYERMEKEK ÉS GYERMEK FELNŐTTEK – KÖTŐDÉS ÉS ELENGEDÉS

Egyfajta ellentmondás tapasztalható meg ma a gyermekek és később a felnőtté vált gyermekek életkori sajátosságainak figyelembevétele és a szülők részéről megfogalmazott és elvárt igényekkel kapcsolatban. Ez leggyakrabban a gyermekek szellemi és fizikai túlterheltségében konkretizálódik, amikor a közoktatáson túli elfoglaltságok (nyelvóra, művészetoktatás, sport) túlterhelik a gyermeket, s egyre nagyobb teljesítménykényszer elé állítják őket. Ez nemritkán elveszi az időt az életkori sajátosságoknak megfelelően még jogosan igényelt pihenéstől, játéktól, kikapcsolódástól, a szülőkkel és családtagokkal való teljesítmény- és feladatmentes együttléttől, sok esetben a hétvégi és szünidei pihenéstől is; így az etikai kérdés a szabadnap kapcsán is akuttá válhat. Komolyan kell venni Walter Kasper megjegyzését, miszerint „a *sabbatot*, illetve a vasárnapot mint a család napját meg kell becsülnünk és meg kell tartanunk – ezt újból meg kellene tanulnunk zsidó barátainktól”.[105] Az idő előtti túlteljesítés ellentmond annak a bibliai meggyőződésnek, miszerint *„Mindennek megszabott ideje van”* (Préd 3,1). Különösen akuttá válik a probléma akkor, amikor a szülők a maguk meg nem valósult vágyait a gyermekeikkel akarják beteljesíttetni. Itt is érvényes a hosszú távú felelősség alkalmazása, amely éppúgy számol a plusz leterheltségek későbbi hasznosulásával, mint a fizikai, biológiai, szellemi és lelki terheltség negatív következményeivel.

Ugyanakkor egyre tovább tolódik a szülői autoritás a már fiatal felnőtt vagy felnőtt gyermekek esetében, s problémásnak tűnik a következő generáció elengedése. Ez sok esetben akkor is tapasztalható, ha a gyermekek már önálló egzisztenciával és a szülőktől eltérő lakóhelylyel s akár más életstílussal is rendelkeznek. A teremtéstörténet *„ezért hagyja el a férfi apját és anyját…”* (1Móz 2,24) elve gyakorlatilag ezt az

[104] Ez utóbbit Kálvin a hivatásértelmezéssel kapcsolatban említi, miszerint a szülőknek nagy szerepük van a gyermekek pályaválasztásában, hogy az a „felebaráti szeretet és a közösség jó létének érdekében is történjék” (Fazakas 2009, 119. o.).
[105] Kasper 2015, 21. o.

elválási folyamatot is magában rejti. Irányadó ebben az elengedési folyamatban Török István megállapítása, miszerint a szülők „nem tekinthetik gyermekeiket saját tulajdonuknak, akikkel a polgári rend keretei között szabad tetszésük szerint bánhatnak, hanem Isten rájuk bízott gyermekeinek, akiknek testi-lelki fejlődéséért felelősséggel és számadással tartoznak”.[106] Persze ez kétirányú jelenség: hisz az elengedést a szülők részéről nagymértékben befolyásolhatja a felnőtté vált gyermekek felelősségteljes magatartása, döntései és életvezetése. Azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy az elválás és a kötődés nem homogén folyamat, illetve állapot. Hiszen sok ponton (főként az anyagiak terén) még maguk a fiatal felnőttek is igénylik a szülők segítségét, másutt viszont (szexualitás, pár- és hivatásválasztás) önállóan, a szülői autoritás és élettapasztalaton nyugvó tanácsadás teljes kizárásával hozzák meg döntésüket.

3.2.4. GONDOSKODÁS ÉS FELVÁLLALÁS

A szülők és gyermekek közötti kapcsolat természetesen nem egyoldalú. A korábbiakban már utaltunk arra, hogy a „Tiszteld apádat és anyádat” parancsolat nem csupán az autoritás kérdését foglalja magában, hanem a szociális gondoskodás felelősségét is. Itt azonban az idősödő vagy már idősse lett szülők és felnőtt gyermekek kapcsolata nyilvánvalóan továbbmegy a szociális és anyagi segítségnyújtás kérdéskörén, s a korábbi kulturális feszültségek fordított irányú áthidalását is magában foglalja. Míg a gyermekkorban a szülők igyekeznek a gyermekek kulturális meghatározottságát maximálisan figyelembe venni, addig a szülők idős korában a gyermekektől elvárt magatartásforma az idősebb generáció kultúrájának, erkölcsi normáinak és életvezetési stílusának észszerű tolerálása. Ennek az életkoron alapuló kapcsolatnak a hosszú távú felelőssége a felelősségteljes tolerancia és az érzékeny gondoskodás megfelelője. Azaz: segítségnyújtáskor éppúgy figyelembe kell venni a gondoskodásra szoruló lelki, spirituális érzékenységét, mint a szociális, anyagi rászorultságát vagy egészségügyi állapotát. A harmonikus időskor kialakításában és kialakulásában éppoly nagy szerepe van az idősek aktív éveiben saját maguknak, mint az időskorukban mellettük álló fiatalabb generációnak. A másik felvállalása mindig a szellemileg, egzisztenciálisan és fizikailag jobb kondícióban lévők felelőssége és kötelessége.

[106] Török 1997, 135. o.

3.3. Etikai álláspont

A család definiálása a posztmodern társadalomban politikai és ideológiai meggyőződések alapján jogi, törvényi keretek között történik, az így létrejött interpretációkat jól kivehetően két szélsőséges érvelés mentén fogalmazzák meg: egyrészt a konzervatív olvasat férfi és nő tradicionális házasságát és a gyermekek alkotta közösséget, más (főként a baloldali és liberális politikai ideológián tájékozódó) értelmezés minden egyéb formációt családnak nevez.

A család elsősorban szociológiai és társadalmi kategória, teológiai értelmezést Isten gondviselése felől nyer, nem hordoz magában sem szakramentális, sem szótériológiai aspektust, Bonhoeffer szerint az utolsó előtti kategóriába tartozik.[107] A házassággal egyetemben a családi élet Isten ajándéka az ember számára, amely azonban nem kötelező érvényű. A családon kívül élők, a gyermeket nem vállalók és a tudatos egyedül élést vállalók társadalmi megbélyegzése és jogi kirekesztése etikailag nem igazolható. Többek között Barth is hangsúlyozza, hogy a szülőség lehet ugyan a házasság örömteli konzekvenciája, de ez nem jelenti azt, hogy afféle „nevelőintézetként" érné csak el a célját, s ezt éppen a házasság keresztyén olvasatából vezethetjük le.[108] Ugyanakkor a családról való etikai állásfoglalás nem nélkülözheti a házasságról és az együttélésről való teológiai kritériumok számbavételét sem.

A teológiai értelmezés szerint a család olyan közösség, ahol az Isten gondviselését lehet megélni, többek között az egymás iránti szeretet gyakorlásával és az Isten ajándékaként értelmezett gyermekáldással. Annak ellenére, hogy a család képezi egy adott társadalom legalapvetőbb struktúráját és sejtjét, és hogy az adott államnak kötelezettsége van a családokkal szemben, etikailag kétséges nemzet- és gazdaságpolitikailag a családi életet megterhelni, a családalapítást befolyásolni és a családtervezést így motiválni. A család ilyen célokkal való megterhelése politikai és gazdasági utilitarizmust eredményez; valamint a gazdasági és nemzetnövekedési motiváció idegen célokra használhatja fel a családi közösséget. Ugyanakkor üdvözlendőek azok a politikai intézkedések, amelyek adókedvezményekkel, kedvező hitelekkel, állami támogatásokkal teremtenek kedvező gazdasági klímát a családalapításnak. Etikailag azonban nem lényegtelen, hogy ez a gazdasági háttér motivációként szolgál-e a családalapításra, vagy már a meglévő és valóban családként együtt élő családoknak nyújt-e segítséget. Jóllehet a hangsúlyeltolódás leheletfinom, etikai szempontból mégis akkor lesz lényeges a kérdés,

[107] Vö. Bonhoeffer 2015, 93–99. o.
[108] KD III/4: 300. o.

ha a családalapítók és házasságot kötők szempontjából kerül feltevésre: valóban a családalapítás és a házasság iránti elköteleződés áll-e szándékuk és döntésük mögött, vagy csupán a támogatások (mihamarabbi) lehívása? Az sem hallgatható el, hogy sok esetben a csupán jogilag csonka családok gyermekei több kedvezményt hívhatnak le, még akkor is, ha jogilag rendezetlen kapcsolatban effektíve együtt élnek a szülők, gondviselők. Továbbá a családi otthonteremtési kedvezményeknél fontos, hogy ne gazdasági tényezőként vegyék számba (ingatlanhalmozás az egyik oldalon és az ingatlanpiac fellendülése a másikon) a potenciális érintettek. Az igazságos családpolitika akkor valósul(na) meg, amikor a valós életkörülményekre és a reális családi állapotokra tekintettel segítenék a valóban rászoruló családokat, s nem pusztán anyagi előnyszerzést tenne lehetővé az amúgy is jó anyagi helyzetben állók számára. A családpolitikának függetlenednie kell(ene) a gazdaságpolitikától.

Etikailag kérdéses, hogy a család fogalmát csak és kizárólag a szülők és gyermekeik közössége merítheti-e ki. A posztmodern társadalomban egyre gyakrabban lehet találkozni olyan családformációkkal, amelyekben a szülők önhibájukon kívül, betegség, egészségügyi okok miatt nem tudnak (biológiai) gyermeket vállalni, az örökbefogadást pedig nem tartják lehetséges opciónak; vagy az említett okok miatt csupán egy gyermeket vállalnak. Továbbá olyan csonkacsalád-formációkkal, amelyekben a különböző okok (válás, házastárs elhalálozása, házasságon kívüli kapcsolat) miatt gyermekét egyedül nevelő szülő nem kíván (újra)házasodni. A válások és a házasságon kívüli, illetve az előtti kapcsolatokból származó gyermekek, és az újraházasodásból született gyermekek és szüleik által létrejött ún. patchwork családok, valamint a nevelőszülőknél, gyermekvárosokban (SOS-gyermekfaluban) és nevelőotthonban nevelkedő gyermekek alternatív együttélési modelljei tovább árnyalják a családértelmezést. Ráadásul a mozaik- vagy patchwork család mint együttélési modell nem korunk szociális jelensége, hanem már a kezdetektől jelen volt a társadalmi együttélésben leginkább akkor, amikor megözvegyülés révén két fél család egyesült. A modell gyakorlatilag egy olyan formáció volt, ahol az elsődleges szempontnak éppen a család egységének (apa-anya-gyermekek) megléte számított. Így a csonka vagy patchwork család nem képezheti etikai kritika tárgyát, de az elfogadás mellett nem maradhat el a teljes családi léthez és létre segítő lelki és fizikai egyházi segítségnyújtás.

Nem lehet figyelmen kívül hagyni a sok helyen megtapasztalható családon belüli erőszakot sem, amely legtöbbször nem kerül nyilvánosságra a családon kívül. A teológiai-etikai reflexió ezen a ponton revideálhatja a tradicionális narratíván tájékozódó jogi értelmezést, és egyrészt hangsúlyozza a bűnbánat és megbékélés lehetőségét, másrészt kiemeli a családi élet szeretetközösség jellegét a jogi struktúrával szemben. Így

elsősorban nem a törvényi szabályozás, hanem a kölcsönös szeretet és gondoskodás, felelősségvállalás stb. kvalifikálják családdá a közösséget.

Jóllehet a család egyúttal gazdasági közösség is, mégsem lehet az együttélést anyagi számításoknak úgy alárendelni, hogy a financiális stabilitás érdekében valamelyik, esetleg mindkét szülő tartósan családjától távol vállal munkát. A családi egzisztencia nem csupán a finanszírozást foglalja magában, hanem a kapcsolatok, kötődések és a szocializáció meglétét is. A mindenkori állam szociális kötelezettsége, hogy olyan életteret alkosson, amelyben egyenes arányban vannak a munkalehetőségek, munkabérek, megélhetési költségek és a képzési lehetőségek.

Különösen nagy szerepe van az egyházaknak a családi élet segítésében. Ez egyrészt abban konkretizálódik, hogy segítik a teljes családok kialakulását, felmutatják a családi élet értékét, akár strukturált pasztorális és lelkigondozói tanácsadással igyekeznek segíteni krízis és elbizonytalanodás esetén. Másrészt megértéssel és elfogadással nyitottságot mutatnak a jog által nem vagy kevésbé akceptált családi formációkkal szemben, a bűnbocsánat, megbékélés hirdetése mellett. Ugyanakkor tartózkodnak a család apoteózisától, amely önmagában véve értékké és erkölcsi normává emeli a családot.

A családfogalom meghatározásakor a szociális körülményeket úgy kell figyelembe venni, hogy a jog által meghatározott definíció ne érintse hátrányosan azokat (főként gyermekeket), akik önhibájukon kívül nem tudják abszolválni a törvényi kereteket. Mindemellett figyelembe kell venni azt is, hogy léteznek olyan esetek is, ahol ugyan jogilag lehet családról beszélni, de a szülők – a válást elkerülvén – külön háztartásban élnek. Ez a modell etikailag semmiképpen sem meríti ki a család fogalmát.

4. Homoszexualitás

A homoszexualitás társadalmi megítélése mára a teljes elítélés és a férfi és nő házasságával egyenértékűnek tartás (beleértve a gyermekvállalást, illetve gyermekek örökbefogadását is) közötti széles spektrumon mozog. Az etikai véleményformálás szempontjából tehát különösen összetett jelenséggel állunk szemben, hiszen olyan társadalmi és szociális témaként kell foglalkozni vele, amely már nem számít mindenhol tabunak. A 20. század első felének pszichológiai, vallási, kulturális és társadalmi előítéletei és jogi szankciói, amelyek szerint a homoszexualitás bűn, perverzió, betegség,[109] deviáns szexuális viselkedés lenne,

[109] A WHO 1992-től nem definiálja a homoszexualitást betegségként.

már nem tarthatók minden esetben fent. Mindemellett alapvetően két értékrend mentén kell a témát vizsgálni. Egyrészt aszerint, hogy az adott társadalom, beleértve a jogalkotást is, miként tekint a homoszexualitásra; másrészt, hogy milyen bibliai (teológiai) meggyőződés határozza meg az etikai véleményformálást az adott társadalomban élő egyházak számára. Így a kérdésre meglehetősen eltérő válaszok születhetnek. Többek között Németországban, Hollandiában, Dániában, az Egyesült Királyságban (Skóciában) mind az állami jogalkotás, mind pedig a protestáns egyházi állásfoglalások és liturgiai gyakorlatok akceptálják az egyneműek közötti kapcsolatokat, és javarészt áldásban is részesítik a párokat. Azonban nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy a nyugati egyházak sem fogadták el mindenkor a homoszexualitást a heteroszexuális kapcsolatokkal ekvivalens együttélési formának és normális szexuális orientációnak. Az EKD 1971-ben kiadott nyilatkozata többek között arra figyelmeztet, hogy a gyermekeket és fiatalokat óvni kell a homoszexualitás kísértésétől és propagandájától, mert azt az evangélikus egyház szexuális deformációnak tartja.[110] Ezzel szemben a 2013-ban kiadott nyilatkozat már úgy beszél az azonos neműek együttéléséről, hogy azt azonos mértékben kell elfogadni egyházi kontextusban is (EKD 2013, 66). Magyarországon ugyanakkor a jogalkotás éppen úgy, mint az egyházi gyakorlat, tartózkodik attól, hogy a homoszexualitást jogilag és teológiailag elfogadható együttélési modellnek tekintse, s melyet az utóbbi áldásban részesítse. A problémát tovább árnyalják a homoszexualitással szemben megfogalmazott társadalmi előítéletek, amelyek egyenlővé teszik a szexuális irányultságot a pornográfiával, prostitúcióval, exhibicionizmussal, a tartós és akár kizárólagos kapcsolattól emancipálódott szexuális függőséggel és promiszkuitással, valamint javarészt a férfiak közötti kapcsolatokra konkretizálódik.[111] Azonban ezek a jelenségek a szexuális partner(ek) nemétől függetlenül sem igazolhatók etikailag, és minden esetben elfogadhatatlanok. A valódi kérdés így tehát az lesz, hogy mennyiben akceptálható vagy éppen elvetendő a tartós, kizárólagos, monogám homoszexualitás kapcsolat. Ezen a ponton kell metodikailag hangsúlyozni azt, hogy a homoszexualitás társadal-

[110] *Denkschrift zu Fragen der Sexualethik.* EKD 1971, 40.

[111] A tartós partneri kapcsolatot mellőző homoszexualitás egyik legkarakteresebb önkifejezési formái közé tartoznak a Pride-felvonulások, amelyek a meleg büszkeséget demonstrálják. A felvonulások és a mögötte meghúzódó életfilozófia megkérdőjelezi és figyelmen kívül hagyja a homoszexualitás intimitását, az elköteleződésen és kizárólagosságon alapuló párkapcsolatokat, egyfajta üzleti érdekeltségnek teszi ki és trenddé degradálja a homoszexualitást. Ugyanakkor éppen az ilyen és ehhez hasonló demonstrációk váltják ki a társadalomból a homoszexualitással szemben megfogalmazott ellenérzést és előítéletet is. Ha a homoszexualitás etikájáról van szó, akkor az intimitás éppúgy vonatkozik arra, mint a házasságon belüli heteroszexuális kapcsolatokra.

mi és egyházi elfogadásától vagy elvetésétől függetlenül szükséges a homoszexualitás etikájáról beszélni, éppen úgy, amint léteznek etikai szempontok a halálbüntetéssel vagy a háborúval kapcsolatban is, elfogadástól vagy elvetéstől függetlenül. Másrészt viszont azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy mennyiben kötelezhető arra egy felekezet vagy egyház, hogy teológiailag legitimálja azt, amivel alapvetően nem ért egyet. Így a homoszexualitás esetében legalább annyira elvárható a tolerancia az azt el nem fogadó egyházak és felekezetek (nem különben keresztyén meggyőződésen állók) iránt, mint amennyire azt elvárják az azonos neműek kapcsolatának akceptálása iránt.

4.1. Bibliai megközelítések

A homoszexualitással kapcsolatos bibliai álláspont kialakítása mindenekelőtt két okból problematikus. Egyrészt azért, mert sem az Ószövetség,[112] sem az Újszövetség számára nem volt ismeretes a homoszexualitás abban a formájában, amely ma társadalmilag tapasztalható; azaz sosem szociális és strukturált együttélési formaként beszél róla negatívan a Szentírás, hanem kizárólag szexuális devianciaként és perverzióként. Másrészt – ebből kifolyólag – az ellenérvek olyan igehelyekkel kerülnek alátámasztásra, amelyek első renden nem kifejezetten szexuáletikai passzusok, hanem vallástörténeti, kultikus, jogi kontextusban helyezkednek el. Az Ószövetségben mindenekelőtt 3Móz 18,22 és 3Móz 20,13, valamint Sodoma története (1Móz 19,5) kapcsán lehet a homoszexualitásról beszélni. 3Móz igehelyei többek között Thomas Hieke szerint egy olyan kontextusban állnak, ahol a hangsúly egyrészt a JHVH-hívők közösségének utódpótlásán és a közösség fenntartásán van, másrészt az itt használt utálatosság (תּוֹעֵבָה) kifejezés legtöbbször az idegen istenek tiszteletével áll összefüggésben, tehát vallástörténeti és kultikus konnotációja van.[113] 1Móz 19,5 esetében pedig az ókori paralel szövegeket figyelembe véve szintén nem szexuáletikai passzussal van dolgunk, hanem olyan jelenséggel, amelyben a sodomaiak hatalmukat és felsőbbségüket bizonyítják a vendégjogot élvezőkkel szemben, és a szexuális aktussal ezt az elnyomást kívánják demonstrálni. Ugyanerről lehet szó Bír 19,22-ben, a Gibea lakosainak vétkét elbeszélő történetben is.[114] A katolikus ószövetséges idézett tanulmányában arra a következtetésre jut, hogy az Ószövetség alapján nem lehet a homoszexualitás elutasítása mellett

[112] Az Ószövetség kizárólag a férfi homoszexualitást ismeri.
[113] Hieke 2015, 36–37. o. Vö. Karle 2014, 130. o. Hasonló összefüggés olvasható ki 2Móz 34,15–15-ből, ahol az idegen népek közül választott feleségek és a paráználkodás az idegen istenek kultuszához vezet.
[114] Hieke 2015, 42–43. o.

érvelni. Viszont ha az Újszövetség *erósz-phileó-agapé* kapcsolatrendszerén keresztül szemléljük az ószövetségi kultikus homoszexualitást, akkor egyértelművé válik annak szexuáletikai meghatározottsága is, miszerint a másik emberrel szemben tanúsított erósz nemcsak az Istennel szembeni agapé kapcsán értelmezhető, hanem a másik emberrel kapcsolatban is, s ez már valóban szexuáletikai kérdés is egyben.

Az újszövetségi hivatkozások esetében (Róm 1,26; 1Kor 6,9kk) hasonló érvelésekkel lehet találkozni, miszerint az idézett igehelyek újfent nem szexuáletikai és szociális kontextusban szólalnak meg, mivel az Újszövetség számára sem volt ismert még a homoszexualitásnak a ma ismert és itt vizsgált módja.[115] Mindemellett azonban figyelembe kell venni, hogy Pál éppen a teremtési renddel érvel Róm 1,26kk-ben az apostol számára szexuális perverziónak számító gyakorlatok ellen, így annak szexuáletikai figyelembevétele mégis indokolt lehet; azonban az, hogy a homoszexualitás szemben áll a teremtési renddel, és a hajlamot innen nézve perverzióként kell szemlélni, nem jelentheti a homoszexuális emberek morális vagy teológiai rágalmazását.[116] Viszont azt sem lehet teljesen figyelmen kívül hagyni, hogy Róm 1,26 szerint a felsorolt devianciák már következmények, amelyek az Istentől elfordult emberiség tulajdonságai közé tartoznak, „a bukott világ sorsában való szimptomatikus részvételnek" számítanak.[117] Nem lehet szó nélkül hagyni azt sem, hogy az evangéliumi híradásokból szinte teljesen hiányzik a homoszexualitás kérdése, de ez ismét abba az irányba mutat, hogy Jézus korában nem létezett olyan strukturált társadalmi és szociális formában, mint ma. A korabeli zsidóság számára egyértelmű volt a férfi és a nő kapcsolatának kizárólagossága a társadalmi elfogadottság terén is.

A bibliai érvelések és feszültségek feloldása éppen ezért újabb feszültségeket szül, mert ismét két végponttal találjuk magunkat szemben. Az, hogy a Szentírás nem a mai értelemben vett homoszexualitást ítéli el, még nem feltétlenül jelenti annak bibliai legalizálását. Ugyanakkor a vallástörténeti kontextust figyelembe véve sok esetben úgy tűnik, hogy csak a homoszexualitással szembeni bibliai tiltás jut érvényre a mai interpretációkban, míg sok más egyéb tiltás vagy követelmény kötelező érvénye elvetésre kerül – éppen a kor- és vallástörténeti meghatározottsága miatt (pl. a vérevés tilalma, 3Móz 17,10kk; vagy a házasságtörés szankcionálása, 3Móz 20,10kk). A Szentírás kazuisztikus használata éppen ezért a legújabb exegetikai munkákkal és kutatásokkal alátámasztva nem kínálkozik a legmegfelelőbb módszernek a homosze-

[115] THEOBALD 2015, 78. kk.; vö. FASSNACHT 1978, 181. o.
[116] FISCHER 1998, 97. o.; vö. THIELICKE 1964, 801. o.
[117] FISCHER 1998, 97. o.

xualitással szembeni érvelés számára. Azonban ahogyan nem lehet időtlen tanként problémamentesen értelmezni és a mára kivetíteni az idézett passzusokat, ugyanúgy problematikus ezek alapján igazolni is a Szentírás alapján a homoszexualitást. Mivel azonban a keresztyén etika mégis ezen a vonalon tájékozódik, bibliai alapon elsősorban nem a *kontra* homoszexualitásnak, hanem a *pro* férfi és nő kapcsolatának kell az elsődleges szempontnak lennie.

4.2. A homoszexualitás elfogadásának lehetőségei és határai

Az, hogy a homoszexualitás elfogadása egyre nagyobb teret nyer világszerte a jogalkotásban, arra készteti mind a keresztyén egyházakat, mind a – sokszor az egyházvezetéssel és a közegyházzal szemben kritikai oppozícióban lévő – teológiai gondolkodást, hogy etikai állásfoglalásokkal segítsék a tájékozódást és véleményalkotást. Nyilvánvaló, hogy a korábban már tárgyalt, a házasságot és családi életet érintő irreverzibilis változások ezen a téren még jobban megtapasztalhatók. Azaz a változás, valamint az egyre szélesebb társadalmi és jogi elfogadás ténye megváltoztathatatlan. Így az egyházak és a teológia sem tud mindig azzal a feltevéssel a homoszexualitás felé közeledni, hogy terápiás úton megváltoztatható lehetne a szexuális orientáció.[118] Jóllehet létezik a homoszexualitásból kifelé segítő helyreállító terápia, amely azt mutatja, hogy az azonos nem iránt érzett vonzalmat vagy szexuális orientációt nem kell véglegesnek elkönyvelni.[119] Ennek akceptálása nagymértékben újragondolásra késztetheti a teológiát és az egyházakat, mindenekelőtt ott, ahol a heteroszexuális kapcsolatokhoz visszasegítő mechanizmusokat a totális elfogadás váltja fel. Azonban azt sem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy ebben a segítő folyamatban elengedhetetlenül szükséges a szakmai kompetencia; tehát jóval túlmutat a teológia lehetőségén a pszichológia irányába. Mindenesetre, amennyiben a teológia mégis lemond arról az igényéről, hogy szakember segítségével megkísérelje a helyreállító terápia gyakorlatát, az etikai álláspont két szinten válik relevánssá. Elsőként a homoszexuális kapcsolatban élők vagy homoszexuális orientáltságúak számára; másodszor azok számára, akik kívülről

[118] Karle 2006, 240. o.; vö. Thielicke 1964, 788. kk.

[119] Nicolosi 2013. Nicolosi figyelembe veszi a homoszexuális orientációt befolyásoló, mindenekelőtt családi és szociális meghatározottságokat mint okokat. Tulajdonképpen ezzel a módszerrel találkozhatunk Buda Bélánál is (Buda 2002, 249–371. o.). Mindkét helyen találkozunk azzal a megközelítéssel, hogy a homoszexualitás valaminek (általában szocializációs problémának, krízisnek) a következménye, és nem szabad orientáció vagy választás.

tekintenek a saját nemükhöz vonzódók és így egymással élők irányába. A nyugat-európai teológia sok esetben egyházi foganatosításokat is eredményez, ez azonban nem lehet kötelező érvényű a mély biblicizmuson tájékozódó egyházak számára. Ugyanis nem lehet csupán a társadalmilag elfogadott normák mentén elvárni sem a keresztyén teológiától, sem a keresztyén egyházaktól, hogy áldásukban részesítsék és legitimálják azt, amivel alapvetően nem értenek egyet. S ez ma a magyar protestantizmus nagy részére elmondható a homoszexualitással kapcsolatban. Ha mégis beszél az ezen a meggyőződésen álló keresztyén etika a homoszexualitásról, akkor azt annak a tudatában teszi, hogy az etika ebben az esetben is a két rosszabbik alternatíva közül a kisebbik rosszat választja. Elsőként tehát azt a kérdést kell feltenni, hogy ha már elkerülhetetlen valóság a homoszexuális hajlam és az egynemű kapcsolatra való igény, s ha már nem járható út az önmegtartóztatás és a cölibátus a homoszexuális orientáltságúak számára, amint azt több – főként római katolikus – álláspont megkívánja, akkor milyen etikai normák érvényesek az ilyen kapcsolatot választók számára. A kérdés nem új keletű. Helmut Thielicke már az 1964-ben megjelent *Teológiai etiká*jában ír arról, hogy a homoszexuális testi kapcsolatban élők készek-e kapcsolatukat etikailag alakítani,[120] azaz ha már elkerülhetetlen tény és megtörtént döntés, akkor annak etikai keretet kell adni. Ennek a felismerésnek a mentén fogalmazza meg Ulrich H. J. Körtner, hogy homoszexuálisok számára is nyitva kell hagyni annak a lehetőségét, hogy tartós kapcsolatban éljenek, amelyet az önkéntesség, teljesség, elkötelezettség, tartósság és partneri viszony határoz meg, s amely a házasság eszményképén tájékozódik, s ezt a teológiának és az egyháznak is el kellene ismernie. Ugyanakkor Körtner hangsúlyozza azt is, hogy „ahogyan a heteroszexuális emberek számára, ugyanúgy a homoszexuális kapcsolatban élőkre is érvényes, hogy morális feladatuk szexualitásukat felelősen és a szeretet szellemében alakítani”.[121]

Ha a homoszexuális kapcsolatban élők ily módon etikailag realizálják a kapcsolatukat, akkor fennáll a kérdés az egyházak és a teológia számára, hogy milyen módon közeledjenek e felé a tendencia felé. A megoldás több ponton is kínálkozik a nyugat-európai protestáns és katolikus teológiai gondolkodás számára. Már maga Thielicke is utal egy olyan *elfogadáson* alapuló megközelítési lehetőségre, amely a noahita szövetség (1Móz 9,1kk) analógiájára teológiailag legalizálja az eredetileg illegális együttélési formát.[122] A másik érv a gyakran idézett újszövetségi

[120] THIELICKE 1964, 803. o.
[121] KÖRTNER 2012, 283. o.
[122] THIELICKE 1964, 803. o. 1Móz 9,1kk-hoz azt írja Thielicke: „Innentől kezdve lehet az erőszakot erőszakkal, vagy pontosabban: az illegális erőszakot legális erőszakkal leküzdeni. Ebben az elvben találja meg a büntetőjog a maga teológiai helyét.” (THIELICKE 1964, 803. o.)

igehelyen, Gal 3,28-on alapul. Eszerint a homoszexualitás első renden szociális olvasatban kerül megítélés alá, s így az ember szociális helyzete nincs döntő hatással az ember értékére: tehát Isten előtt minden ember egyenlő – érvel Isolde Karle.[123] Ugyancsak erre az igehelyre hivatkozik a római katolikus Michael Theobald, aki szerint ez az „ekkléziológiai alaptörvény" – Róm 15,7-et is figyelembe véve – késztetheti az egyházat arra, hogy előítéletektől mentesen tekintsen az azonos nemű párok otthonra találására az egyházon belül.[124] Mindemellett egyre inkább hangsúlyossá válik az a Ferenc pápa által is többször hangoztatott bibliai érv, miszerint a homoszexualitással szemben a keresztyén ember le kell mondjon az ítéletről, hiszen „én nem lehetek az, aki elítéli őt".[125]

Etikailag külön kell értékelni azt a főleg angolszász nyelvterületen tapasztalható tendenciát, amely egyfajta ekkléziológiai és politikai teológiai olvasatban gondolkodik a homoszexualitásról. Ennek az irányzatnak az egyik legnagyobb kísérlete az, hogy a homoszexualitást integrálja egyházszervezeti, társadalmi politikai, szentírás-tudományos, történeti antropológiai, spirituális antropológiai és szentségtani tekintetben. Így jöttek létre többek között kifejezetten „meleg" egyházi közösségek, s beszélnek egyenesen szélsőséges értelmezések mentén a „meleg Jézusról" a felszabadításteológiák „fekete Jézusa" vagy „elnyomott Jézusa" analógiájára.[126] Nyilvánvalóan ez mind ekkléziológiailag, mind pedig teológiailag tarthatatlan olvasatnak minősül, mégis fontos az ellenérvelés és a társadalmi, teológiai olvasatok sokszínűségének szempontjából figyelembe venni.

Az elfogadás és elítélés kapcsán nem lehet elhallgatni azt a kérdést, hogy bűn-e a homoszexualitás. A Magyarországi Református Egyház 2004-ben kiadott etikai állásfoglalása egyértelműen bűnnek tekinti.[127] Karl Barth álláspontja szerint a homoszexualitás „az a – fizikai, pszichológiai, szociális – betegség, a perverzió, dekadencia, bomlás megjelenése, amely ott következik be, ahol az ember az isteni parancs érvényét […]

[123] Karle 2006, 237. o.
[124] Theobald 2015, 87–88. o.
[125] „Buenos Airesben kaptam néhány levelet homoszexuális emberektől, akiket szociálisan megsebesítettek, mert azt érzik: az egyház elítéli őket. De ezt nem akarja az egyház. A Rio de Janeiróból hazafelé tartó repülőúton azt mondtam, ha egy homoszexuális pár jó szándékú és Istent keresi, akkor én nem lehetek az, aki őket elítéli. Ezzel azt mondtam, ami a Katekizmusban áll. […] Isten szabaddá tett bennünket a teremtésben: nem lehet a személyes életbe spirituálisan beavatkozni." (Részlet a Ferenc pápával készült interjúból. Lásd Goertz 2015, 9. o.)
[126] Lásd Putna 2015.
[127] „Mivel azonban a homoszexuális gyakorlatot mind az Ó-, mind az Újszövetség elítéli, s azt a házasságtöréssel egyenlő súlyú bűnnek tekinti (3Móz18,45; Róm 1,26k), ezért egyházunk az ilyen kapcsolatokat elfogadni nem tudja, ezek egyházi megáldását lehetetlennek tartja." (*Házasság, család, szexualitás,* 2004.)

nem akarja elismerni". Azaz Barth szerint a homoszexualitás nyilvánvalóan ellentmond Isten parancsolatának, s mivel azt egyfajta nő nélküli férfiasságnak és férfi nélküli nőiességnek látja, „inhumanitásnak", emberhez nem méltó életmódnak tartja.[128] S ezen a ponton válik igazán élessé és ellentmondásossá a különbség az olvasatok és értelmezések között. A kérdés első renden tehát nem az, hogy a homoszexualitás teológiai legalizálására milyen hermeneutikai úton, milyen szociokulturális közeg figyelembevétele során jutunk el, hanem az, hogy mennyire kötjük az érvelést akár pro, akár kontra ahhoz a teológiai alaptételhez, hogy az Isten rendelésével szembehelyezkedő állapot bűnnek számít. Mert úgy tűnik, hogy a nyugat-európai olvasat tetszetős érvei, miszerint a Szentírás nem tiltja a mai strukturált és szeretetközösségként kialakított homoszexuális együttélési formát, sokkal inkább a társadalmi elfogadottságnak és igényeknek való megfelelésben gyökereznek, mintsem abban, hogy maga a Biblia mondana igent az egyneműek együttélési modelljére. Ebben az esetben ráadásul nagy a kísértés arra nézve, hogy a szociális-kulturális igényeket és elfogadottságot szembeállítsák alapvető teológiai érvekkel. Így hát ez olyan technikai és civilizációs kérdéssé válik, amelyre sokkal inkább bibliai elvekkel tudunk választ adni, semmint konkrét igehelyekkel. A fundamentalista bibliaértelmezésen tájékozódók számára a homoszexualitással szembeni ellenérvek itt fölénybe kerülhetnek. Hiszen egyértelműbb a Szentírás tiltása, vagy sokkal inkább a férfi és nő kapcsolatának kizárólagos legitimizálása, mint a zöld út a homoszexualitás számára. Ennek azonban magával kellene hoznia annak a kérdését, hogy – ha kizárólag a szexuáletika területén maradunk – miért csak a homoszexualitással kapcsolatban kerül ilyen szigorú és kazuisztikus módon kimondásra annak bűnös és Isten szándéka elleni volta, s miért nem alkalmazzák ugyanezt a módszert a válással és a házasságtöréssel kapcsolatban is – különösen a lelkipásztorok esetében (lásd Mt 5,27–32; 19,9 és a korábbi fejezetet).

Másrészt viszont, ha a bűn felől közelítünk a homoszexuális kapcsolatok pozitív vagy negatív megítélése felé, újabb két dolog tisztázására van szükség. Elsőként, hogy különbséget tegyünk a homoszexualitás és a homoszexuális ember között. Itt a bibliai módszer az lenne, hogy maga a homoszexualitás – mint bűn – elítélésre kerül, de az abban élő ember nem. Ez azonban problematikus, mert a homoszexuális ember homoszexualitása lényegében csak a konkrét testi és szociális kapcsolat révén válik etikai kérdéssé – tehát a kettőt ebben az esetben nem lehet különválasztani. Másodszor, ha bűnként tekint az egyház és a teológia, s így bármely keresztyén közösség a homoszexualitásra, akkor

[128] KD III/4: 184–185. o.

azt csak a bűnbocsánat lehetőségével együtt teheti meg. Így bizonyos ponton teret nyerhet az elfogadó olvasat: miért pont a homoszexuális ember ne bízhatna Krisztus irgalmában és szeretetében, míg ez a lehetőség minden szociális és kulturális környezetből érkező s azokban élő ember számára nyitva áll? Végezetül pedig figyelembe kell venni a szeretet princípiumát, amely egyrészt magában foglalja az Isten bűnös ember iránti szeretetét éppen úgy, mint az egyik ember másik iránti szeretetét, mindenféle nemi megkülönböztetés nélkül. Amennyiben az azonos neműek közötti kapcsolat alapja a másik iránti szeretet és feltétlen ragaszkodás, és az valódi érzelmeken vagy éppen genetikai meghatározottságon, s nem pedig a társadalmi normákkal szembeni tudatos konfrontáción és egyfajta szexuális trenden és életfilozófián alapul, akkor valóban problematikus lehet bűnről beszélni. Ráadásul az azonos nemű kapcsolatban élők – még ha valóban vallásosak is – a legtöbb esetben nem tekintik bűnnek szexuális orientációjukat, hanem sokkal inkább determináltságnak. Ez mindenesetre átgondoltabb és óvatosabb véleményformálásra késztetheti az egyházakat és a teológiát.

4.3. A homoszexuális kapcsolatok megáldásának és a gyermekek örökbefogadásának kérdése

Az, hogy többek között Nyugat-Európában némely egyháztestek már törvényileg és liturgiailag is lehetségesnek tartják az azonos neműek kapcsolatának egyházi megáldását, egészen közel hozza hozzánk a problémát. Egyértelmű, hogy ez a magyar protestáns egyházak számára nem járható út. A lelkigondozás és pasztorálpszichológia terén mégsem lehet attól az igénytől elzárkózni, hogy a másikkal való kapcsolatot tudatosan felvállalók részesüljenek egyfajta áldásban mint az életfordulók kísérésének kazuális szolgálatában. A liturgiai és istentiszteleti alkalmak nyilvánvalóan ennek az igénynek a kielégítésére nem vehetők igénybe. De a lelkipásztori szolgálat nem feltétlenül tagadhatja meg az áldás kérését imádságban, úgyhogy hangsúlyozottan különbséget kell tenni a házasságkötés megáldásának liturgiai gyakorlata és az áldáskérés lelkigondozói cselekménye között,[129] a lelkipásztor hitbeli és sajátos etikai meggyőződésének legteljesebb mértékű akceptálása mellett.[130] Körtner 1Móz 2,18 alapján érvel az áldáskérés mellett, hiszen – szerinte – az idézett igehelyben nem strukturált és intézményesített együttlétről van

[129] Körtner 2012, 285. o.

[130] Nyugat-Európában nem kötelezhetik a lelkészt az azonos neműek megáldására. Amennyiben ellenkezik elveivel, meggyőződésével, a felettes egyházi szerv kötelessége más szolgálattévőt felkérni a kazuális szertartásra.

szó, hanem a házasságon kívüli szociális kötődésekről, amelyek a nem házasságban és homoszexuális kapcsolatokban élők számára is relevánsak lehetnek.[131] Nem lehet figyelmen kívül hagyni ebben az esetben a kazuális meghatározottságot sem. A hangsúly tehát az életfordulón való átsegítésen s annak teológiai kísérésén van, nem pedig a kapcsolat etikai értékelésén. A népegyházi gyakorlat felől nézve, ha az alkalmankénti templomba járók és az egyház szolgálatát időnként igénybe vevők, valamint például különböző világi létesítmények megáldása esetében az áldás nem okoz nagyobb gondot teológiailag és liturgiailag, akkor ebben az esetben sem kellene kategorikusan nemet mondani az igényre, főként ha vallásos vagy hitbeli meggyőződés is áll mögötte.

Az örökbefogadás és gyermekvállalás kérdése már jóval összetettebb, és jórészt túlmegy a teológiai értékelés határán, s főként jogi és kulturális szempontból lehet problematikus. Jogilag az a kérdéses, hogy az azonos neműek miként jutnak hozzá a saját gyermek esetén szükséges külső biológiai feltételekhez. Jóllehet a béranyaság, a spermadonáció, a külső megtermékenyítés a nem homoszexuális kapcsolatokban is releváns gyakorlat orvosi indikáció esetén, azonban ezen a ponton egészen gyakorlati módon tapasztalható meg a teremtői szándékkal szembeni emberi akaratérvényesítés deficitje. Akár az örökbefogadás, akár a külső vagy harmadik személy segítségével létrejött megtermékenyítés és megtermékenyülés esetén a kapcsolatba kerülő gyermek számára egy olyan társadalmi és szociális együttélési modell lesz természetessé, amely nem csupán a bibliai teremtéselv férfi és női bipolaritásának mond ellent, hanem a hagyományos és jól karakterizálható szerepekre építő társadalmi és kulturális meghatározottságnak is. Nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy nyugat-európai zsidó-keresztyén gyökereken nyugvó kultúránknak ez a bipolaritás meghatározó része, még akkor is, ha éppen a teológiai felismerések mentén jöttek létre úgynevezett felszabadító mozgalmak, amelyek akár a feminista teológia gyakorlati alkalmazásával, akár többek között a női lelkészek felszentelésével igyekeztek a nemek közti diszkriminatív megkülönböztetést eltörölni. Létezik olyan olvasat is, amely teológiailag is igyekszik lehetőséget biztosítani a hagyományos polgári-bipoláris nemi tipizálással szemben a nemi és szexuális orientáció szabad megválasztásának – amely magában foglalja többek között az interszexualitást és homoszexualitást.[132] De ha ezt vetítjük ki az azonos neműek gyermekvállalására és családalapítására, akkor éppen az azonos nemű partnerség és a hagyományos férfi–nő házasságon vagy kapcsolaton alapuló családdal ellentétes mo-

[131] Körtner 2012, 285. o.
[132] Karle 2006, 12. o.

dell elfogadásába kényszeríti bele a felnövő gyermeket. Ezen a ponton ismét a nemiség teremtésbeli determináltságára kell hivatkozni, amely szemben áll az uniszexualitás és harmadik nem emancipációjával.

5. A szeretet, az intimitás és a hűség princípiuma

5.1. A szeretet alapelve

A házassági együttélés és a tartós partneri viszony nem nélkülözheti az emocionális tényezőket, amelyek közül a legfontosabbak a szeretet, az intimitás és a hűség. A házasságban mint szeretetközösségben a Szentírás felebarát iránt elvárt szeretetének (Mt 22,37–40) éppúgy meg kell valósulnia, mint a hit- és a politikai közösségben. A szeretet princípiuma a házassági együttélésben magában foglalja azt a másik iránti elköteleződést, amelyet a teremtéstörténetből lehet kiolvasni, miszerint *„lesznek ketten egy testté”* (1Móz 2,24). Így a házastársi vagy partneri szeretet nem a romantikus szerelemideálnak és végképp nem a gyakran elmúló testi vágynak a kifejezése, hanem a másikkal és a másikért való ko- és proegzisztencia konstans tényezője. A házasság szeretetközösségként való értelmezése ezért mindenek felett való, és meg kell előzze a gazdasági, jogi és társadalmi szempontoknak és elvárásoknak való megfelelést. Pál apostol 1Kor 13-beli szeretetértelmezése sokat segíthet abban, hogy a felebaráti (házastársi, partneri) szeretet hidat képezzen az Istennek az ember és az embernek a Krisztus iránti szeretetéhez és fordítva. Azaz nem lehet teológiailag a szeretet olyan emancipációjáról beszélni, még az intimitás és a szexualitás határmezsgyéjén sem, amelyet ne kellene az isteni és krisztusi szeretet összefüggésében látni és láttatni. Az *erósz-philia-agapé* hármas szeretetértelmezése sokat segíthet abban, hogy a testi szenvedélyes szerelem *(erósz)* ne egy isteni szeretettől *(agapé)* függetlenül létező vágy legyen, és a házastársi szeretet se merüljön ki a gondoskodó szeretetben *(philia)*, hanem ez a hármas szeretet egyszerre határozza meg a másikkal való testi kapcsolatot is. Az erósz emancipációja nagyon könnyen a koegzisztencia nélküli szexualitásba csúszhat; az erósz nélküli philia kísértése viszont az, hogy tartalmától foszthatja meg a házasság és tartós partneri kapcsolat keretét. Az a kapcsolat viszont, amely csak az agapéból él, s amelyben az egyik fél „akkor is szereti a másikat, ha belőle semmi szeretetre méltó nem árad”,[133] nagyon könnyen szánalommá és megszokássá lehet.

[133] Surall 2015, 469. o.

Ugyanakkor éppen a szeretet vertikalitása szabhat határt az egymás iránti szeretet és szerelem apoteózisának, hiszen a Szentírás is az Isten szeretetéről beszél elsősorban, nem pedig a görög értelemben vett „szerelemistenről" (Erósz) vagy a szeretet megistenítéséről.[134] A keresztyén ember a másik iránti szeretetében és szerelmében is Isten és Krisztus szeretetéből és szeretetében él, a házastársi szeretet és a szexus éppen ezért sosem lehet „mennyei" vagy „isteni".

5.2. Az intimitás ajándéka

Az intimitás elve legtöbbször hiányzik a protestáns etikai véleményformálásból, mert a szexualitás témáját sokkal inkább negatív előjellel értékeli, és javarészt tiltásokat tartalmaz olyan témák kapcsán, mint például házasság előtti és házasságon kívüli szexuális együttlét, önkielégítés, pornográfia, homoszexualitás. Ezzel mintha a keresztyén teológia olyan olvasatban tárgyalná a szexualitást, mint amelynek a legfőbb problémája a vágyak, ösztönök kordában és keretek között tartása. Így a szexualitás öröme és felszabadító ereje valóban könnyen áldozatul eshet a tabuizálásnak vagy a kazuisztikus interpretációnak. Jóllehet sokkal kevesebb teológiai vagy bibliai érvet szokott felhozni az etika és az ezen az etikán tájékozódó igehirdetői és pásztori gyakorlat a szexualitás pozitív értelmezése mellett, ez azonban korántsem jelenheti azt, hogy a teológiának és az egyháznak ne lenne feladata helyes mederbe terelni a szexualitást és pozitív módon beszélni arról. Éppen a protestantizmus áttörő értelmezése segíthet abban, hogy a helyes keretek között megélt szexualitás felszabaduljon az utódnemzés kizárólagos intenciója, valamint a mindenekelőtt Augustinushoz köthető bűnesettel és bűnnel való összefüggés terhe alól, és az örömszerzés értékét és ajándékát képviselje két ember tartós kapcsolatán belül. Nem feledhető, hogy maga a teremtéstörténet sem igazolja a szexualitás ilyen utilitarista olvasatát, hiszen 1Móz 2,18 intenciója szerint a nőt azért kapta a férfi, hogy ne legyen egyedül. Ehhez hasonlóan az együttlét örömét szólaltatja meg, és reális módon beszél az intimitásról mint két ember testi kapcsolatának a módjáról a Szentírás többek között az Énekek énekében és a következő helyeken: Péld 5,18–19; Préd 4,7–12; 9,7–10; Ézs 62,5.[135] Paul Tillich is ilyen pozitív előjellel ír Freud libidóelméletéről, amely „az ember korlátlan vágyakozása arra, hogy megszabaduljon biológiai és szexuális feszültségeitől", s így hangsúlyozza, hogy „az ember lényegi természetében van helye annak a vágynak, hogy az ember egyesüljön

[134] Vö. Finze-Michaelsen 2013, 16–24. o.
[135] Surall 2015, 459. o.

szerelme tárgyával – pusztán az egyesülés kedvéért".[136] Hasonlóan érvel Bonhoeffer is, aki szerint „a nemiség nem csupán a fajfenntartás eszköze, hanem ettől a célszerűségtől függetlenül öröm is, két ember egymás iránti szeretetében megélt öröm ez a házasságon belül".[137]

Ugyanakkor az intimitás egyrészt egyfajta ellenpólust kell hogy képezzen az emancipált testiség, a testiség és testkultúra apoteózisa, az alkalmi szexualitás, a promiszkuitás, valamint a szexuális exhibicionizmus és nemiség (szub)kultúrájával (pl. metroszexualitás) szemben. A legnagyobb veszély ma éppen abban mutatkozik meg, hogy hajszálvékonnyá zsugorodott össze a határ a divat és a média által közvetített testiség, testkultúra és a kizárólag két ember szeretetközösségének fenntartott intimitás között. Az intimitás feltörése és a nyilvánosság előtt való megélése akár a prostitúció, akár a fogyasztói pornográfia által vagy éppen a testiség és testkultúra önmagában való értékké nyilvánítása révén az embert magát teszi a fogyasztás és eladhatóság tárgyává. Ha a társadalmi normák zöld utat is adnak az – akár még a házasságon belüli szexuális fantáziát is tápláló – pornográfiának, vagy a polgári törvényhozás legális keretek közé tereli a prostitúciót, illetve a szexualitás tabumentesítése kijárást biztosít a házasság keretei közül a szexualitás terén, a keresztyén etika valamennyi esetre csak és kizárólag határozott nemmel felelhet. Nyilvánvaló, hogy óvakodni kell ezen a területen is a szélsőséges végpontoktól. A prüdéria és a gátlástalanság között óriási szabad és a házasságon belül használható terület van, amely méltónak bizonyul arra, hogy két egymás mellett elkötelezett ember számára biztosítsa a testi örömöket.

Másrészt – bármennyire is idegenül hangzik – az intimitást mint az együttélés állandó kísérőjét sokkal határozottabb hangon kellene megszólaltatni a gyülekezeti munkában és szolgálatokban (igehirdetés, bibliaórák, gyermek- és ifjúsági munka),[138] és úgy tematizálni, hogy az ne tabu vagy tiltott zóna legyen, hanem a házasság és a tartós partneri kapcsolat természetes ajándéka. Így „azok a prédikációk, amelyek [az intimitást és testi gyengédséget] megszólaltató témákat és textusokat kockáztatnak meg, feltörhetik azokat a hagyományos elképzeléseket, amelyek azt sugallják, hogy a keresztyén élet csak tisztán lelki lehet. Ehelyett azt fejezhetik ki, hogy a szexuális élet, a testi élmények és erotikus pillanatok az Isten előtt megélt emberléthez tartoznak."[139]

Mindemellett nem lehet megkerülni azt a kérdést sem, hogy hogyan

[136] Tillich 2002, 278–279. o.
[137] Bonhoeffer 2015, 124. o.
[138] Lásd Dabrock et al. 2015, 157–172. o.
[139] Uo. 162–163. o.

viszonyuljon a teológia és az egyház a házasság előtti szexualitáshoz. Tényként kell kezelni, hogy a házasság előtti és – a nem házasok esetében – a házasságon kívüli szexualitás „kulturális evidenciává" lett,[140] amellyel szemben egyre nehezebb az egyházi és teológiai állásfoglalás. Barth meglátása, miszerint a „koitusz koegzisztencia nélkül démoni dolog",[141] azért is problematikus, mert a koegzisztencia kérdése, illetve megvalósulása sem koncentrálódik kizárólag a jogilag megkötött házasságokra. Barth meglátása mindenesetre figyelmeztet arra a ma sem figyelmen kívül hagyható tényre, hogy a szexualitásnak csak és kizárólag a tartós, elkötelezett, monogám és mindenekelőtt a kölcsönös szereteten alapuló kapcsolatban van helye és létjogosultsága. Ez egyben figyelmeztetést is jelent a szexualitás istenítésével és bálványozásával szemben, ahogyan Luther írja a *Nagy káté*ban az első parancsolattal kapcsolatban: „…amire szívedet hagyod és bízod, valójában az a te istened." A szexualitás keretek között tartásának teológiai érvelése azonban szintén nem elégedhet meg a tiltás módszerével, hanem fel kell mutatnia a testi élethez való jog pozitívumait, ahogyan Bonhoeffer írja *Etiká*jában: „A test mindenkor az én testem; sohasem, még a házasságban sem tartozhat úgy másvalakihez, mint ahogyan hozzám tartozik. […] A testem megsértése merénylet az én személyes egzisztenciám ellen."[142] Azaz a testi kapcsolatban sosem csupán a *másik fél* és a hozzá fűződő *kapcsolat* kerül értékelésre, hanem a *saját test,* amely adott pillanatban a *saját egzisztenciát* jelenti; így a szexualitás keretek közé szorítása elsősorban a saját egzisztencia, tehát a saját test és lélek egységének és egészségének a védelmét jelenti a kiszolgáltatottsággal, alkalomszerűséggel, a konzumálással és kommercializálással (a test áruba bocsátásával és a másik fél, illetve felek számára fogyasztói termékké degradálásával) szemben. Ez lenne gyakorlatilag a vezető érv a prostitúcióval és pornográfiával szemben is! Ugyanakkor a házasság egyben a szexualitás biztonsági kerete, amely egyrészt egzisztenciális védelmet nyújthat a feleknek. Egy házasságon kívüli szexuális kapcsolatból létrejött terhességet sokkal könnyebben és könnyelműbben megszakítanak a felek fiatal korukra, anyagi helyzetükre, szülőktől való függésükre hivatkozva, mint ha egy megkötött házasságban és biztos anyagi és egzisztenciális keretek között jönne létre – még akár váratlanul is – a terhesség. Jóllehet ez az érv magában rejti a házasság haszonelvű olvasatának veszélyét, másrészt az Isten által jónak mondott házasság pozitívumainak egyike, és gyakorlati érv a szexualitás ilyen keretek között tartása mellett.

[140] Karle 2014, 87. o.
[141] Lochman 1993, 116. o.
[142] Bonhoeffer 2015, 124. o.

5.3. A hűség struktúrája

Etikailag valóban kérdéses, hogy a házasság struktúrájának igényével egyrészt nem esik-e a teológiai narratíva a kazuisztikus moralizálás kísértésébe, másrészt nem lesz-e túlhangsúlyozva a forma a tartalommal szemben. Jóllehet ez nem jelenti az opciók ekvivalenciáját, hanem azt, hogy a házasság csupán jogi és strukturális értelmezése és megkövetelése éppen olyan kétséges etikailag, mint ha az alternatív együttélési formák azzal az indoklással lenének igazolva, hogy abban éppen olyan intenzitással élik meg a felek a szeretetet, hűséget, ko- és proegzisztenciát, mint a jogilag ratifikált házasságban. A hűség teológiai interpretálása éppen ezért a házasságról való véleménynyilvánítás alapját kell(ene) hogy képezze. Olyan teológiatörténeti meglátások is szólnak emellett, mint Augustinus és Luther értelmezései, akik annyira sokra tartották a hűséget, hogy – bizonyos feltételek között – még a meg nem házasodott párokat is házasnak tekintettek, ha köztük a hűség egészen bizonyosan megtapasztalható volt.[143] A hűség kérdése azonban nemcsak a kilépés vagy egy harmadik féllel való házasságtörés kapcsán merülhet fel, hanem a házassághoz mint intézményhez, a másikhoz és a felek önmagukhoz való hűségének kérdése kapcsán is.[144]

A hűség prioritásának a hangsúlyozása a keresztyén házasságértelmezésben ellenpólust képezhet azzal a meggyőződéssel szemben, amely a partnerváltást és a házasságból (párkapcsolatból) való kilépést kényelmi és haszonelvű szempontok mentén értelmezve minden erkölcsi dilemma nélkül lehetségesnek és kivitelezhetőnek tartja. Ez a fogyasztói társadalom konzummoráljának veszélyes importálása a társas kapcsolatokba.

Felhasznált irodalom

ALTHAUS, Paul: *Die Ethik Martin Luthers.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1965.

Amoris Laetitia (AL). *Nachsynodales Schreiben AMORIS LAETITIA des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens, an die christlichen Eheleute und an alle christgläubigen Leute ÜBER DIE LIEBE IN DER FAMILIE.* Rom, 2016. http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf. (Letöltés: 2017. február 13.)

BARTH, Hans-Martin: *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2009.

[143] SURALL 2015, 478. o.
[144] BÖCKLE 1978, 125–128. o.

BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik.* III/2. köt. Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1948.
BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik.* III/4. köt. Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1951.
BARTH, Karl: *Szemvillanások. Elgondolkodtató szövegek.* Szerk. Eberhard Busch. Kálvin János Kiadó, Budapest, 2006.
BLOCHER, Henri: *Kezdetben.* Harmat Kiadó, Budapest, 1998.
BOLYKI János: *Újszövetségi etika.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.
BONHOEFFER, Dietrich: *Etika.* Ford. Visky S. Béla. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015.
BÖCKLE, Franz: Ehe und Ehescheidung. In: Anselm Hertz – Wilhelm Korff – Trutz Rendtorff – Hermann Ringeling (szerk.): *Handbuch der christlichen Ethik.* 2. köt. Herder – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Freiburg–Basel–Wien, 1978. 117–134. o.
BUDA Béla: *Szexuális viselkedés.* Animula Kiadó, Budapest, 2002.
BULTMANN, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája.* Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
DABROCK, Peter – AUGSTEIN, Renate – HELFFERICH, Cornelia – SCHARDIEN, Stefanie – SIELERT, Uwe: *Unverschämt – schön. Sexualethik: evangelisch und lebensnah.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015.
DOUMA, Jochen: *A tízparancsolat.* Iránytű Kiadó, Budapest, 1994.
Evangelische Kirche Deutschland (EKD): *Denkschrift zu Fragen der Sexualethik.* Gütersloher Verlagshaus – Gerd Mohn, Gütersloh, 1971.
Evangelische Kirche Deutschland (EKD): *Gottes Gabe und persönliche Verantwortung. Zur ethischen Orientierung für das Zusammenleben in Ehe und Familie.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1998.
Evangelische Kirche Deutschland (EKD): *Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2013.
Evangelische Kirche im Rheinland: *Seelsorgliche und gottesdienstliche Begleitung nach Scheidung oder Trennung.* Düsseldorf, 2006.
Familiaris Consortio (FC). *II. János Pál pápa apostoli buzdítása az egész Katolikus Egyház püspökeihez, papjaihoz és híveihez a keresztény család feladatairól a mai világban.* Róma, 1981. http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=202#FC86. (Megtekintés: 2017. február 13.)
FASSNACHT, Dieter: Sexuelle Abweichungen. In: Anselm Hertz – Wilhelm Korff – Trutz Rendtorff – Hermann Ringeling (szerk.): *Handbuch der christlichen Ethik.* 2. köt. Herder – Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Freiburg–Basel–Wien, 1978, 177–194. o.
FAZAKAS Sándor: Kálvin szociáletikája. In: uő (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2009. 104–139. o.
FINZE-MICHAELSEN, Holger: *Szeretet nélkül semmi vagyok. A szeretet himnusza.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.
FISCHER, Johannes: Homosexualität und Kirche – eine unendliche Geschichte. Zu einem Lehrstück über den Sinn ethischer Debatten. In: uő: *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung.* Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1998. 95–105. o.

Gaudium et Spes (GS). *A II. Vatikáni Zsinat GAUDIUM et SPES kezdetű lelkipásztori konstitúciója az Egyházról a mai világban.* Róma, 1965. Web: http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=16. (Megtekintés: 2017. február 13.)

GNILKA, Joachim: *A názáreti Jézus. Üzenet és történelem.* Szent István Társulat, Budapest, 2001.

GOERTZ, Stephan: Einleitung: „Wer bin ich, ihn zu verurteilen? " Kontext und Themen der Beiträge. In: uő (szerk.): *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?" Homosexualität und katholische Kirche.* Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2015. 7–16. o.

HAGAN, Joseph H.: Új családmodellek. In: A család pápai tanácsa: *Családlexikon.* Szent István Társulat, Budapest, 2012. 163–167. o.

HÄRING, Bernhard: *Krisztus törvénye.* 3. köt. Szent István Társulat, Róma–Budapest–Pannonhalma, 2015.

HIEKE, Thomas: Kennt und verurteilt das Alte Testament Homosexualität? In: Stephan Goertz (szerk.): *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?" Homosexualität und katholische Kirche.* Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2015. 19–52. o.

HONECKER, Martin: *Grundriß der Sozialethik.* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1995.

JOSUTTIS, Manfred: *Der Pfarrer ist anders. Aspekte einer zeitgenössischen Pastoraltheologie.* Chr. Kaiser, München, 1982.

KÁLVIN János: A sákramentumok kiszolgáltatásának és a házasság megszentelésének módja [1542]. In: *Kálvin János kisebb művei a rendszeres theologia köréből.* Református Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1912. 83–95. o.

KÁLVIN János: *Az első korinthusi levél magyarázata.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2015.

KÁLVIN János: *Institutio. A keresztyén vallás rendszere.* 1–2. köt. Kálvin Kiadó, Budapest, 2014.

KARANT-NUNN, Susan C.: „Fast wäre mir ein weibliches Gemüt verblieben": Martin Luthers Männlichkeit. In: Hans Medick – Peer Schmidt (szerk.): *Luther zwischen den Kulturen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2004. 49–65. o.

KARLE, Isolde: *„Da ist nicht mehr Mann noch Frau…" Theologie jenseits der Geschlechterdifferenz.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2006.

KARLE, Isolde: *Liebe in der Moderne. Körperlichkeit, Sexualität und Ehe.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2014.

KASPER, Walter: *A család evangéliuma.* Jezsuita Kiadó, Budapest, 2015.

KOLFHAUS, Wilhelm: *Vom christlichen Leben nach Johannes Calvin.* Buchhandlung des Erziehungsvereins Neukirchen, Neukirchen, 1949.

KOVÁCS Krisztián: Házasság, család, szülők tisztelete a reformátori etika tükrében. *Igazság és Élet,* 10. évf. 2016/3. 506–522. o.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Evangelische Sozialethik.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012.

KÖRTNER, Ulrich H. J: Hauptsache gerecht. Wie die EKD Familie neu zu denken versucht. In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* 57. évf. 2013/4. 243–248. o.

LEPPIN, Volker: Ehe bei Martin Luther. Stiftung Gottes und „weltlich ding". *Evangelische Theologie,* 75. évf. 2015/1. 22–33. o.

LOCHMAN, Jan Milič: *A szabadság útjelzői. Etikai vázlatok a Tízparancsolathoz.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.

LUTHER, Martin: *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (WA). 1–73. köt. Böhlau, Weimar, 1883–2009.

A Magyarországi Református Egyház Zsinata: *Házasság, család, szexualitás. A Magyarországi Református Egyház Zsinatának állásfoglalása a házasság, a család és a szexualitás kérdéseiről.* Budapest, 2004.

MÜHLING, Tanja – RUPP, Marina: Familie. In: Nina Baur – Hermann Korte – Martina Löw – Markus Schroer (szerk.): *Handbuch Soziologie.* VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008. 77–96. o.

NICOLOSI, Joseph J.: *Szégyen és kötődésvesztés. A helyreállító terápia gyakorlata.* Harmat Kiadó, Budapest, 2013.

NOCKE, Franz-Josef: Részletes szentségtan. VII. Házasság. In: Schneider, Theodor (szerk.): *A dogmatika kézikönyve.* 2. köt. Vigilia Kiadó, Budapest, 2002. 381–396. o.

PUTNA, Martin C.: *János nevében. Kereszténység és homoszexualitás: integrációs kísérletek.* Kalligram, Pozsony, 2015.

QUERVAIN, Alfred de: *Ehe und Haus. Ethik.* II/2. köt. Evangelischer Verlag, Zollikon–Zürich, 1953.

RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája.* Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

RAD, Gerhard von: *Das erste Buch Mose. Genesis.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1981.

RICH, Arthur: *Glaube in politischer Entscheidung.* Zwingli Verlag, Zürich–Stuttgart, 1962.

SCHORN-SCHÜTTE, Luise: Das ganze Haus. Evangelische Pfarrhäuser im 16. und 17. Jahrhundert. In: Thomas A. Seidel – Christopher Spehr (szerk.): *Das evangelische Pfarrhaus. Mythos und Wirklichkeit.* Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2013. 37–54. o.

SUDA, Max Josef: *Die Ethik Martin Luthers.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006.

SURALL, Frank: Ethik der Lebensformen. In: Wolfgang Huber – Torsten Meireis – Hans-Richard Reuter (szerk.): *Handbuch der Evangelischen Ethik.* C. H. Beck, München, 2015. 451–516. o.

STECK, Wolfgang: Im Glashaus. Die Pfarrfamilie als Sinnbild christlichen und bürgerlichen Lebens. In: Martin Greiffenhagen (szerk.): *Das evangelische Pfarrhaus. Eine Kultur- und Sozialgeschichte.* Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1984. 109–125. o.

THEOBALD, Michael: Paulus und die Gleichgeschlechtigkeit. Plädoyer für einen vernünftigen Umgang mit dem Schrift. In: Stephan Goertz (szerk.): *„Wer bin ich, ihn zu verurteilen?" Homosexualität und katholische Kirche.* Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2015. 53–90. o.

THIELICKE, Helmut: *Sex. Ethik der Geschlechtigkeit.* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1966.

THIELICKE, Helmut: *Theologische Ethik.* 3. köt. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1964.

TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 2002.

TÖRÖK István: *Etika.* Protestáns Teológiai Intézet, Kolozsvár, 1997.

VOGT, Titus: Die Drei-Stände-Lehre bei Martin Luther. Darstellung derselben und Diskussion der biblischen Begründung. In: Thomas Schirrmacher (szerk.): *Die vier Schöpfungsordnungen Gottes. Kirche, Staat, Wirtschaft und Familie bei Martin Luther und Dietrich Bonhoeffer.* Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, Nürnberg, 2001. 39–83. o.

WASCHKE, Ernst-Joachim: *Leitsätze zum Leben – die Zehn Gebote.* Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, Berlin–Altenburg, 1989.

WESTERMANN, Claus: *Genesis.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1966.

WITTE, John Jr.: Ehe und Familie. In: Herman J. Selderhuis (szerk.): *Calvin Handbuch.* Mohr Siebeck, Tübingen, 2008. 449–459. o.

WOLF, Ernst: *Sozialethik. Theologische Grundfragen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1975.

WOLFF, Hans Walter: *Az Ószövetség antropológiája.* Harmat Kiadó, Budapest, 2003.

ZEINDLER, Matthias: Das Pfarrhaus als „Kirche vor Ort". Theologische Überlegungen zur Präsenz der Volkskirche in der Gesellschaft. In: Sabine Scheuter – Matthias Zeindler: *Das reformierte Pfarrhaus. Auslauf- oder Zukunftsmodell?* Theologischer Verlag, Zürich, 2013. 125–133. o.

V.

A születés és a halandóság etikája

Erkölcsi kérdések az emberi élet kezdetén és végén

Orosz Gábor Viktor

1. Ars vivendi – ars moriendi 181

2. Az emberi lét kontinuitása és a személy tisztelete 184
2.1. Kontinuitás és diszkontinuitás 184
2.2. Emberi méltóság és istenképűség 185
2.3. A személy és a személyiség 188

3. Születettség 190
3.1. Az embrió méltósága az egyházi nyilatkozatok tükrében 191
3.2. A beültetés előtti genetikai diagnosztika megítélése 194
3.3. Eugenika 199
3.4. Három szülő, egy egészséges gyermek? 202
3.5. Az abortusztabletta 203
3.6. Reproduktív célú klónozás 205

4. Halandóság és eutanázia 208
4.1. Öngyilkossághoz nyújtott orvosi segítség 208
4.2. A beteg autonómiája (önrendelkezési joga) és az orvosi erkölcs 209
4.3. Érvek és konfliktusok 210
4.4. Lehet-e emberhez méltó módon meghalni? 210
4.5. A személyi lét dualizmusa 211
4.6. Az emberi élet beteljesedése felől nyer értelmet 213
4.7. Az önrendelkezés – egyházi állásfoglalások tükrében 215
4.8. Összegzés 217

Felhasznált irodalom 218

1. Ars vivendi – ars moriendi

Az élet kezdetével és végével kapcsolatos kérdéseinkhez szorosan kötődik valakinek a személyként való elfogadása és emberi méltóságának elismerése, ami két feltétel eredőjére vezethető vissza. Egyrészt az, hogy a *species homó*hoz tartozónak tekintünk egy életet, feltétele annak, hogy személynek ismerjük el. Másrészt a személyként való lét feltétele az ember méltóságának. A hangsúly mindenképpen a személy szóra kerül a nyugati gondolkodásban, és ezáltal annak a kérdésnek az eldöntésére, hogy az embernek elidegeníthetetlen jellemzője-e személyként való létezése, vagy pedig bizonyos tulajdonságai alapján tekinthető annak. A kérdés ott válik igazán jelentékennyé, ahol az ember lét kontúrjai életlenek. A legtöbb vallás azonban egyetért abban, hogy *valami*ből nem válik *valaki.* Tehát az emberi élet biológiai kezdetekor, sőt egyes vallások tanítása szerint már azt megelőzően jelen van a személynek kijáró tisztelet igénye, amely egészen az emberi élet legvégső határáig érvényes.

Az élet teljessége a szabadság, az egészség és a jólét fogalmaival fejezhető ki, szemben a töredékessel, amit a betegség, korlátozottság, kiszolgáltatottság jellemez. Dietrich von Engelhardt az ember fragmentális élethelyzetéből következő feladatként látja eme teljesség létrehozásának igényét.[1] Általános vélekedés szerint csak annak az embernek lehet teljes az élete, aki boldog, kiegyensúlyozott, testileg és lelkileg egészséges, társadalmi feladatait képes sikeresen betölteni. Az ember töredékes létének tapasztalata korunkban egyre élesebben kerül szembe „az egészség, a fiatalság és a szépség uralkodó ideáljával".[2] Az antik világ még ismerte a betegség és egészség állapota mellett a neutralitás (*ne-utrum,* a kettőből egyik sem) állapotot, amelyet sajátosan „köztes állapotként" értelmezett. A ma már megszokott kettős megosztottság mellett felismerték, hogy

[1] Engelhardt 2010, 3. o.
[2] Uo. 3. o.

az ember sohasem mentes a betegségtől, ezért sohasem lehet „teljesen" egészséges.[3] A középkorban a betegség és egészség fogalmai a transzcendencia felől új megvilágításba kerültek. A szenvedés és a fájdalom, a betegség és a halál a bűneset büntetéseként jut jelentőséghez. Ez olyan létállapot, amely minden ember egyaránt érvényes jellegzetessége, és egyben jele a teljesség hiányának.

Az ebből következő felfogás a gyógyítás lehetőségét túlvilági erőknek is tulajdonította, de a beteggel való szolidaritást és az orvostudomány eredményeit is komolyan vette. A gyógyulás nem egyszerűen a beteg testrészek megjavulásából állt, hanem spirituális és lelki tartalmakat is hordozott. Ennek eredményeként fokozatosan jöttek létre a mai kórházak elődei, a hospice-ok. A kereszténységnek ez a szolidáris magatartása nemcsak a szűken vett orvosi ismeretek és az említett spirituális tartalmak segítségével valósult meg, hanem jelentős szerephez jutottak a műalkotások is,[4] amelyek szimbolikus kifejezőerejük által segítettek nemcsak leküzdeni, de értelmezni is a beteg állapotát vagy a fogyatékosságot, az ember fragmentális létének jeleit. Mindez annak tudatosításában és spirituális szinten történő elfogadásában fejeződött ki, hogy „az élet művészetéhez (ars vivendi) hozzá kell tartoznia a meghalás művészetének is (ars moriendi)",[5] ami a keresztény életstílus jellemzőjeként meghatározó erővel bírt. Az ember földi életének alakítása és életvezetése arra irányult, hogy halálára felkészüljön, és visszatérése a paradicsomba előkészített legyen. Az *ars vivendi* magában foglalta az *ars moriendi*t,[6] az élet az örök életre irányult, ami tudatos előkészületekben fejeződött ki.

A középkori mintával való szakítást Michel Foucault a klinika és a hospice/ispotály közötti különbségtételen keresztül szemlélteti.[7] A hospice-ban a beteg individuummal foglalkoznak, aki egy betegség hordozójaként találkozik orvosával, olyan, mint egy kriptogram (szöveges rejtvény), akiben a megkeresendő betegség felfedezésre vár, amit a megfelelő terápia követ. Ezzel szemben a klinikákon csupán betegségeket kezelnek, miközben a beteggel szemben közömbösek, „maga a betegség van jelen, jóllehet testben, ami a betegségé, és nem a beteg teste".[8] A beteg csupán a betegség „akcidenseként" (járulékos jegyként)

[3] Uo. 4–5. o.
[4] Uo. 8. o.
[5] IMHOF 2010, 9. o.
[6] BENZENHÖFFER 1999, 14
[7] Az ispotály (gör. *xenodocheion*, lat. *hospitale pietatis, refrigerium pauperum*) a keresztény ókortól kezdődően idegenek, zarándokok, betegek, szegények és rászorulók gondozására a vendég iránti szeretet címén fönntartott intézmény. Lásd *Magyar Katolikus Lexikon:* http://lexikon.katolikus.hu/I/ispot%C3%A1ly.html. (Megtekintés: 2016. július 14.)
[8] FOUCAULT 1963, 74. o.

jelenik meg. A betegség episztemológiai perspektívája a beteg testnek.[9] Ha a test eltárgyiasul, akkor megszűnik az emberi szubjektummal egységet alkotni – a „betegség naturalizálódik".[10]

A technika modern kori és egyoldalú abszolutizálása az emberképet is „technikaivá tette". A betegség és az egészség megállapítása nem csupán diagnózist jelent, hanem egyúttal számszerű értékelését is.[11] Ugyanakkor nemcsak a keresztény, de például az ajurvédikus hagyomány is *a gyógyulás lehetőségét látja a betegségben:* a töredékesség az egészre mutat. Ez a tapasztalat az Ószövetségben is kifejeződik, ahol azt olvassuk: *„Az ő sebei árán gyógyultunk meg."* (Ézs 53,5) Vagyis a betegség, a töredékesség felismerése és tapasztalata a gyógyulás bölcsője. Végső soron teljes gyógyulást egyedül Isten képes ajándékozni, az emberi lét akár teológiai, akár természettudományos értelemben mindvégig töredékes marad a jelen világ feltételei között. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Karl Jaspers: „Az orvos se nem technikus, se nem üdvözítő; mulandó emberi lény, egzisztencia az egzisztenciáért."[12] A terápiának nem csupán a testi funkciók egészségének visszaállítására kell irányulnia, hanem az értelemmel teli élet felmutatására is.[13] Röviden: „Minden ember többé-kevésbé beteg, mert nem a paradicsomban egzisztál."[14]

Az emberi élethelyzetek és cselekedetek egyrészt Isten színe előtt *(coram Deo),* másrészt az emberek előtt *(coram hominibus)* válnak az erkölcsi gondolkodás számára megközelíthetővé. Az, hogy az ember kapcsolatokban él, felelősséget is jelent azok iránt, akikkel az egyén közösségben van. A felelősség a válaszadás helyzete, amelyben a keresztény embernek erkölcsi döntéseinek indítékairól és következményeiről egyrészt Istennek, másrészt embertársának kell megfelelnie és számot adnia. Az emberi élet interperszonális jellegének hangsúlyozása különösen is releváns akkor, amikor a születéssel és az eutanázia kérdéskörével a teológia összefüggésében foglalkozunk, hiszen mindkét esetben az egyén másokra utaltsága és kiszolgáltatottsága jelenik meg.

A születettség *(Geburtlichkeit/Natalität)* fogalmának segítségével Hannah Arendt – tanárával, Martin Heideggerrel ellentétben – az emberi létezést nem a halállal szembeni létből *(Sein zum Tode),*[15] hanem a születés perspektívájából értelmezte. Mesterétől eltérően nem az a kérdése,

[9] Vö. Schneider 2012, 263. o.
[10] Habermas 1998b.
[11] Engelhardt 2012, 12. o.
[12] Jaspers 1932, 127. o.
[13] Moltmann 2010, 109. o.
[14] Uo. 110. o.
[15] Ulrich-Eschemann 2000, 25–26. o.

hogy az ember miként létezik halandóságában,[16] hanem hogy mi is az emberi létezés születettségére és világrajövetelére nézve, ami egy új kezdet. Lényeges szempont továbbá, hogy a halandóság és a születendőség fogalmai azt is magukban foglalják: ahogyan a szülő gyermeket a világra segítik, mert meg kell születnie, úgy a haldokló embert el kell kísérni, mert meg kell halnia.

Tudjuk, hogy az édesanyától elválasztva a születéssel új kapcsolat jön létre, míg a halálba segítés éppen a haldokló vagy súlyos beteg emberi vonatkozásainak megszüntetésével jár. Az Istenbe vetett reménység túltekint a jelen világ határán; Isten és ember kapcsolata a halállal sem szakad meg.

2. Az emberi lét kontinuitása és a személy tisztelete

2.1. Kontinuitás és diszkontinuitás

Talán legjelentősebb egzisztenciális kérdésünk az ember világba vetettsége és ittléte tapasztalatainak kontinuitása vagy diszkontinuitása. Christoph Schwöbel rámutat, hogy amennyiben reménységünk teljes egészében születésünkkel kezdődő jelenlegi egzisztenciánk folytatásaként jelenne meg, vagy „jelen állapotunk evolúciójaként", akkor „végül nem lehetne megkülönböztetni az emberi öntökéletesítés tervétől", amit „a helytelen kontinuitás és diszkontinuitás hibájának" nevez.[17] A teológia felől a kontinuitás és diszkontinuitás helyes értelmezéséhez Jézus halála és feltámadása által lehet eljutni. Jézus valóságos halála jelenti azt a diszkontinuitást, amely által megszakad minden „aktív vonatkozás, melyben az emberi élet élhető". A kontinuitás viszont Isten hűségében jelenik meg, aki feltámasztja a halálból, és a vele való kapcsolatot újjáteremti.[18] Ezért csak a halálban kifejeződő diszkontinuitás által lehet valósággá az Isten kegyeleme által érvényesülő kontinuitás.[19] Szemben például a transzhumán törekvésekkel, amelyek az ember örökletét a technika segítségével kívánják biztosítani, a kereszténységben a biológiai halál feltétele az örök életnek, az élet kontinuitása magában foglalja a halál diszkontinuitását. A keresztény teológia feladata ezért

[16] A halandóság fogalmát ovidiusi értelemben használjuk, ami kifejezi az emberi élet elmúlásának sorsszerűségét: „Sorsod a halandóság, te mégis halhatatlanságra vágysz."
[17] Vö. Schwöbel 2002, 466. o.
[18] Uo.
[19] Uo.

a kontinuitás és diszkontinuitás bemutatott mintájának kontextusba állítása. Amit Schwöbel a halálban jelen lévő diszkontinuitással és kontinuitással kapcsolatban mond, azt a születéssel kapcsolatban is hangsúlyoznunk kell, hogy még véletlenül se hagyjunk esélyt a reinkarnációs gondolatoknak. Vagyis Isten terve és akarata nem a lélek „leszületésén" keresztül valósul meg.

A szpéciesz (faj), a kontinuitás és az identitás, valamint a potencialitás érvei[20] mint az embrionális élet védelme melletti érvek esetében a biológiai fejlődés folyamata háttérbe szorította az ember létének külső, azaz a kinyilatkoztatáson alapuló meghatározottságát. Ebből az következett, hogy a fejlődés és a benne levő potencialitás és kontinuitás alapján nyerik el az embriók személyi státuszukat. Ezzel szemben azt állítjuk: nem csupán a folyamat és a benne levő biológiai kontinuitás és potencialitás minősíti az ember létét, hanem az ember személyi léte kvalifikálja a fogantatással kezdődő fejlődési folyamatot. Ez a felfogás annál is inkább helyénvaló, mivel az emberi élet végességével kapcsolatban az emberi méltóság is a személynek kijáró tiszteletben nyilvánul meg. Ha azonban a potencialitás és a kontinuitás érvét az életvégi döntések során kizárólagosan alkalmaznánk, akkor ellenmondásokba ütköznénk. Hiszen ha például egy végstádiumban levő betegről lenne szó, akkor ő potenciálisan halott lenne, ami relativizálná a személyének kijáró tiszteletet, a róla való gondoskodást és orvosi ellátását is. Éppen az ember halandóságának okán a protestáns teológia által gyakran biológiai érvelésnek vagy naturalista felfogásnak tartott szpéciesz- és kontinuitásérv nagy jelentőséghez jut az élet végén. Hiszen a haldoklóra nem tekinthetünk úgy, mint potenciális halottra, még ha ez igaz is lehet. Mindaddig, míg életben van, az emberi fajhoz tartozik, és a rá jellemző identitással bír, még akkor is, ha ő maga ezt már nem képes megjeleníteni, de hozzátartozói és emberi kapcsolatai hordozzák élettörténetének emlékeit.

2.2. Emberi méltóság és istenképűség

„Nekünk azonban az ember *misztériuma* előtt meg kell állnunk, és alázatosan kell felismernünk és elismernünk határainkat. Ez talán most túlságosan is teoretikusan hangzik, és a kemény és szenvedésekkel teli valóságon túlinak, mégis – mindennek tudatában – *az ember teljes autonómmá válásának kísértését határok között kell tartanunk*" – írja Michael Staikos.[21] Az ember misztériuma nem csupán szekuláris,

[20] SKIP-érvek, lásd Damschen–Schönecker 2003, 2. o.
[21] Staikos 2002, 163. o. (Kiemelés tőlem.)

hanem gyakran a keresztény etikusok részéről is a sérthetetlenség és érinthetetlenség imperatívuszában fejeződik ki, amely Immanuel Kant állításából következik, miszerint „az ember önmagában vett cél", és szorosan kapcsolódik az autonómia fogalmához.

A kanti méltóságelv az ember szabad, az ész által vezetett önrendelkezése, az autonómia alapján odaítélhető méltóságként értelmezhető.[22] A kanti meghatározással csupán részben érthetünk egyet a modern reprodukciós technikák kontextusában. Amennyiben az emberi méltóság az autonómia aktuális birtoklásával együtt jelenik meg, akkor ez ahhoz a tévedéshez vezethet, hogy az ember méltóságának kritériuma egyenlő az autonómia aktuális meglétével. Mint láttuk, a másik oldalon fölmerül a kérdés, hogy az emberi fajhoz tartozás egyszerű ténye (szpécieszizmus) elégséges feltétel-e az ember méltóságának tiszteletben tartásához az ember öncélja és el nem tárgyiasítható volta alapján. A kettősség, amely a kanti autonómiafogalom és az emberi lény eltárgyiasíthatatlan voltának eltérő használatából fakad – összekapcsolás és elválasztás –, az emberi méltóság és a születés, valamint a meghalás kapcsolatáról folytatott párbeszéd számára releváns módon jelentkezik. *Vajon az autonómia a méltóság elé helyezhető-e normatív módon, vagy az autonómiát prospektív módon kell-e inkább feltételezni?*[23]

Kantnál az emberi méltóság az autonómia tiszteletét jelenti minden emberben, *az ember értékének ezért nincs ekvivalense*. Az egyént ebből kifolyólag nem lehet értékelni, hanem az embert minden érték előtt kell meglátni. Amennyiben a *potenciális és diszpozicionális autonómia* különbségtételét alkalmazzuk, akkor nem állítható, hogy a kanti hagyomány értelmében csak az rendelkezik méltósággal, aki például *önreflexióra* képes. Ennek következtében a kanti hagyományokon álló teológiai és filozófiai etika az emberi méltóságot nem csupán az öntudattal rendelkező alanyra terjeszti ki, hanem az emberi faj minden egyes tagjára.[24]

Mivel Kant felfogásában a személy – aki a méltóság hordozója – racionalitása szerint különbözik más létezőktől, nem pedig humánuma alapján, a meg nem született emberi élet és a kommunikációra képtelen emberek nem sorolhatók ahhoz a csoporthoz, amely méltósága alapján részesülne a feltétlen tiszteletben. Kantot az autonómia aktuális birtoklásának az emberi méltóság elvével való összekapcsolása nem tartotta

[22] Merkel 2001.
[23] Vö. Mieth 1999, 79–80. o.
[24] Ezen alapokra támaszkodva mondta ki többek között a Német Alkotmánybíróság, hogy az emberi méltóság az embriókra is kiterjed. Beszélgetés Dietmar Miethtel, Staatsminister Nida-Rümelin im Gespräch mit dem Rheinischen Merkur. *Rheinischer Merkur,* 2001. május 12.

vissza attól, hogy a csecsemők emberi jogairól beszéljen: potenciális racionálisan gondolkodó emberi lénynek tartotta őket. Mégis, elveinek szigorú és abszolút alkalmazása akár az autonómiájukat érvényesíteni nem tudó emberek társadalmi kirekesztéséhez, leértékeléséhez is vezethet. Paradox módon mégis úgy látszik, hogy sok etikus számára a kantiánus modell harmonikusan egyeztethető össze a keresztény teológia transzcendens jellegével.[25] Az ember tulajdonképpeni méltósága abban áll, hogy eszes lényként – vagy potenciális eszes lényként – a morális cselekvés alanya és a teremtés végcélja. Az ember önmagának törvényt adó képessége nem individuálisan értelmezendő, hanem szociálisan. Ez a törvényadás minden egyes moralitásra képes ember lehetősége, és következménye az individuum felett álló tény: a kategorikus imperatívusz minden moralitásra képes emberre egyaránt érvényes helytől és időtől függetlenül.

Összegezve megállapíthatjuk: Immanuel Kant az emberi méltóság elvének kidolgozásával összefoglalja a több évszázados vallásos hagyomány egyik alapgondolatát, ugyanakkor el is szakítja a vallástól, és egy *szekularizált etika kiindulópontjává* teszi. Az emberi méltóság eszméje – mint láttuk – Kantnál nem Isten és ember kapcsolatából eredeztethető, hanem alapja az autonómia, amely Kant számára az akaratnak az ész általi meghatározottságát jelenti. Mivel az ész a kanti univerzálék közé tartozik, minden ember számára adott: az autonómia, így az emberi méltóság is minden embert megillet. Mégis félrevezető lenne az emberi méltóság elvét csupán az ember potenciális vagy diszpozicionális autonómiáján keresztül értelmezni. Ez vagy szpécieszizmushoz vezethet (az emberi lény önmagában vett cél), vagy az utilitarista bioetika kiindulópontja, amennyiben az ember empirikus szemléletén keresztül aktuálisan meglévő tulajdonságok által relativizálhatóvá válik az ember méltósága.

Ezért szükséges hangsúlyoznunk, hogy az istenképűség nem az ember saját, immanens vagy ontikus méltósága, sem egy olyan kvalitás, mint a fent említett *racionalitás, amely „imitálja" az isteni jelleget,* hanem az ember Istenhez való viszonyának deklarálása. Az istenképűség Istennek az ember iránt tanúsított szeretetét is kifejezi. Isten szeretetben teremtette az embert, szeretetre hívja, és megtartja az ő szeretetében; ez az a szeretet, amely megteremti az istenképűséget az emberben, és védendővé teszi őt fogantatásától haláláig.

[25] Így például HAKER 1997; SEIFERT 1997; DELKESKAMP-HAYES 2000; REUTER 2000; HOŁÓWKA 2001.

2.3. A személy és a személyiség

Az ember személyi léte az, ami életét különösen is védendővé teszi. Egy ember személyi léte azonban olyan szemléletet feltételez, amelyből mi saját magunkat is felfogjuk önmagunkként, amelynek segítségével saját magunkhoz is kapcsolódunk. Egy embert így akkor ismerünk el személynek, ha benne felismerjük az említett perspektívát. Ekkor azonban a személy fogalma egy relációt jelöl. Valakinek a személyi léte nem belső tulajdonságaitól függ, hanem attól, hogy valaki más (reálisan vagy potenciálisan) személyként áll vele kapcsolatban. Perszonalitása kívülről kapcsolódik hozzá,[26] két ember találkozásában valósul meg és alakul ki, ami kifejezi: egy személyt nem lehet csupán a szubjektum–objektum ellentétében megérteni.[27] Ezért a személy fogalma egyben feltételezi a relációt.

Egy másik lényeges fogalom az *aktualitás:* a perszonális vonatkozások nem nyugodt korrelációkban, hanem mozgalmas kapcsolatokban valósulnak meg. Ebből következik, hogy a személyes kapcsolat nem statikus, hanem „megtörténő"; a reláció eseményében válik megtörténtté. *Az ember ezért nem „statikus", hanem dinamikus értelemben személy* – nem az, hanem mindig *azzá válik* a másokkal való kapcsolatában.[28] Perszonalitása magában foglalja a relációt Istenhez. Ezért is állítható, hogy az ember *vonatkozása a perszonalitása* maga.[29]

Az ember akkor tudja megőrizni emberi identitását, ha relációiban marad, ha személyként van jelen. Ebből is világossá válik az a humánus felfogás, amely állítja, hogy a halál – mint elszakadás egy másik embertől – csupán végzet lehet, de nem egy idegen tett. A halálra való közös várakozásban az valósul meg, amivel az egyik ember a másiknak személyes vonatkozásában tartozik, és amiben ezzel együtt saját embersége (Menschlichkeit) is kifejeződik. Ez a szemlélet érvényesül a passzív halálba segítés során is, amikor a személyes vonatkozás védettségében megkönnyíthető a meghalás folyamata.

A reláció és a személy fogalmának hangsúlyozásával azonban napvilágra kerül a tulajdonképpeni dualista szemlélet problematikája, ami jellegzetes az eutanáziáról folytatott párbeszédben. Sajátossága, hogy különválasztja a személyt fizikai valóságától. Ez a szétválasztás teret enged a halál puszta fizikai értelemben vett felfogásának, és eltekint a meghalás folyamatának személyes és szociális vetületeitől. Másként: az

[26] Orosz 2009, 79. o.
[27] Uo. 65. o.
[28] Uo. 103–116. o.
[29] Pöhlmann 1985, 167. o.

orvos nem a beteg személyiségét oltaná ki, hanem az elviselhetetlenné vált fizikai életét.[30] Az aktív halálba segítés mellett érvelők számára az orvos hivatásánál fogva a beteg testi állapotáért felelős. Ennek alapján azonban közreműködése támogathatná az „elszemélytelenítés" (Entpersonalisierung) folyamatát is, ami az aktív halálba segítéshez szükségesnek tűnik. Képzeljük csak el azt a paradox helyzetet, hogy a meghalni akaró embert saját hozzátartozóinak kellene megölni, vagy megfordítva: ha a meghalni kívánónak kellene saját gyermekéhez vagy anyjához fordulnia segítségért. Így azonban az érintettek arra gondolhatnak, hogy valaki hivatásánál fogva felelős a testi fájdalom csillapításáért, és a meghalni akaró embert szenvedésétől menti meg. Ugyancsak Johannes Fischer hívja fel ezzel kapcsolatban arra a figyelmet, hogy itt is az esemény ritualizálódásáról van szó, hiszen az érintetteket ahhoz az elképzeléshez segíti, hogy „a halál nem a meghalni akaró ember személyét érinti, hanem csupán testi életének vet véget, és ennek következtében nekik nem a személyes vonatkozások szintjén kell felelőssé válniuk".[31]

Természetesen ezen a ponton nyilvánvaló, hogy rítus helyett beszélhetünk a haláltól való elidegenedésről, a halál folyamatának intézményesüléséről is. Bár a személyek közötti kapcsolat és reláció így sem oldódik fel. Mint láttuk, a személy egy összetéveszthetetlen individuum, aki más személyek közösségén belül individualizálódik. Olyan testi-lelki tulajdonságokkal és ismertetőjegyekkel rendelkezik, amelyek a többiektől megkülönböztetik, de olyanokkal is, amelyek megegyeznek másokéval. Bár a test és a lélek egy személy „megjelenésének médiumai", azonban a személy nem azonos csupán testi-lelki természetével. Több annál: ő maga nem ez a természet, hanem személyként birtokolja azt.[32] Az ember interperszonális kapcsolatai a halállal szűnnek meg, ez azonban kizárja az aktív halálba segítésnek azt az érvét, hogy a halál az ember testi egzisztenciájának vet csak véget, hiszen megszünteti a személyek közötti kapcsolatokat is. Az önrendelkezési jogra történő hivatkozás részben enyhíti az aktív eutanázia radikális elutasítását, mivel az egyik személy saját és tudatos döntéséről van szó. „Ám mivel az akarat és az érdekek szintjénél mélyebb síkokat is érint az aktív eutanázia problémája, a konfliktust nem lehet arra a kérdésre redukálni, hogy annak az embernek a kérését, aki ilyen jótettet (aktív halálba segítés) kér, miért ne lehetne támogatni."[33]

[30] Fischer 1998, 82. o.
[31] Uo. 82–83. o.
[32] Fischer 1999, 50. o.
[33] Fischer 1998, 83. o.

3. Születettség

Sokan úgy vélekednek, hogy fogamzás csak akkor történik, ha a megtermékenyítés terhességet is eredményez, mert a fejlődéshez szükséges feltételek ekkortól adottak. A bibliai antropológia és a modern embriológia közötti összhang akkor fejeződik ki, ha az ivarsejtek egyesülésétől fogva elfogadjuk egy új emberi lény jelenlétét. Ugyanakkor gyakran merül fel a következő kérdés: hol voltunk fogantatásunk előtt? A genetikusok viszonylag egyszerű választ adhatnak: 50-50%-ban (a férfi és női ivarsejt egyenként 23-23 kromoszómát hordoz) már a szülők génállományában. De hol volt az a konkrét személy, aki ezt a kérdést teszi fel nem a genetikus, hanem a teológus számára: hol voltam fogantatásom előtt?

A teremtést értelmezhetjük a létrehozás aktusaként és eredményeként is, amely egyúttal kifejezi a teremtő és a teremtmény közötti viszony fennállását. A vallás- és filozófiatörténetben a teremtés az istenből vagy istenekből előállást, nemzéssel vagy az istenek öléből, testéből és véréből való létesülést jelenti. Az 1973-ban elhunyt zsidó gondolkodó, Abraham Joshua Heschel írja: „A teremtés lényegi jelentősége nem az, hogy az univerzum egy bizonyos időpontban jött létre, hanem, ahogyan Maimonidész mondja, az a gondolat, hogy az univerzum létrejötte nem szükségszerűség volt, hanem a szabadság aktusa."[34]

A teremtett világ kreatív szabadság eredménye. Ami az embert az összes többi élőlénnyel összeköti, az a testisége, valamint a klasszikus felfogás szerint a vegetatív lélek *(anima vegetativa).* Ám ami csak az állatokkal kapcsolja össze, az az érzékelő képessége (például fájdalomérzet). Az állattól viszont megkülönbözteti racionalitása. Ennek kapcsán hangsúlyozza Wilfried Härle, hogy nem csupán racionalitása szerint, hanem a racionalitás és az „állatiasság" összetartozó egységében kell értelmeznünk az embert.[35] Testi létezését nem szabad figyelmen kívül hagyni vagy akár mellékesnek tekinteni, *a lélek nem létezik a testtől különváltan,* hanem áthatja és meghatározza azt.

Tertullianus az *Apologeticum* című írásában így fogalmaz: „Nekünk azonban nem szabad, mivel a gyilkolás számunkra egyszer s mindenkorra tilos, az anyaméhben sem az embert megölni [...] *Az is ember, aki lesz csupán ember.* Minden gyümölcs ott van már a magban."[36] Tertullianus (aki jogász volt) jogi értelemben is önálló lénynek tartja az embert a fogantatástól fogva. Nyilvánvalóan elveti Arisztotelész gondolatát, aki szerint a férfiak meglelkesülése a 40., a lányoké a 80. nappal történik.

[34] Hüffmeier 1999, 278. o.
[35] Härle 2007, 430–433. o.
[36] Tertullianus 1986, 79. o. *Védőbeszéd* IX.8. (Kiemelés tőlem – *O. G. V.*)

Ez a hagyomány egyébként egészen 1869-ig érvényben volt, XI. Pius fogadta el azt a tudományos belátást, hogy az embrió a fogantatásától fogva testi-lelki egységként fejlődik. Sokáig úgy gondolták, hogy csupán a férfi spermája vagy annak tartalma hordozza az életet, az anya pedig ennek táptalaja, és védelmezi a benne levő „mini lényt".[37]

A kortárs teológiai megfontolások az ember preegzisztenciájának, tehát születése, sőt fogantatása előtti állapotának értelmezése során hangsúlyozzák az erről a kérdésről szóló elbeszélések retrospektív jellegét. Ennek értelmében csak az az egyén ad hálát, tekint vissza Isten csodálatra méltó teremtő munkájára, aki megszületett. Ennek a ténynek a tudatosítása azért is lényeges, mert többen az alábbi igehelyekre alapozva jutnak olyan következtetésekre, amelyek minden körülmény között abszolutizálják a megfogant emberi élet védendőségét. A korábban kifejtett nézeteinkhez kapcsolódva megállapíthatjuk, hogy a Szentírásban is a kontinuitás- és az identitásérv jellemzi az ember születését, jóllehet az elbeszélő mindig retrospektív módon fogalmaz:

„Nem az alkotta-e őt, aki engem az anyaméhben? Nem ugyanaz formált-e bennünket az anyaölben?" (Jób 31,15)

„Te alkottad veséimet, te formáltál anyám méhében. Magasztallak téged, mert félelmes és csodálatos vagy; csodálatosak alkotásaid, és lelkem jól tudja ezt. Csontjaim nem voltak rejtve előtted, amikor titkon formálódtam, mintha a föld mélyén képződtem volna. Alaktalan testemet már látták szemeid; könyvedben minden meg volt írva, a napok is, amelyeket nekem szántál, bár még egy sem volt meg belőlük." (Zsolt 139,13–16)

„Mielőtt megformáltalak az anyaméhben, már ismertelek, és mielőtt a világra jöttél, megszenteltelek, népek prófétájává tettelek." (Jer 1,5)

Az ember testiségének és méltóságának összekapcsolása egy másik ember perspektívájából válik lehetővé. Ebben a megállapításban ismételten találkozik egymással az emberi méltóság elvének reláció- és szubsztanciaontológia felőli meghatározása, amely ebben az állításban fogalmazható meg: *nincs ember test nélkül, de relációk nélkül sem.*

3.1. Az embrió méltósága az egyházi nyilatkozatok tükrében

A genetikai ismeretek alkalmazásának lehetőségeit teológusok, jogászok, orvosok, bioetikusok, szociológusok szakterületüknek megfelelően igyekeznek értelmezni. A különböző tudományágak eredményeinek vizsgálatai arra mutatnak, hogy a felmerülő kérdések tisztázása nem lehet csupán az orvosi etika vagy a jog feladata. Az egyházak figyelemmel kísérik a genetikai ismeretek alkalmazásának lehetőségeit,

[37] Schirrmacher 2001, 1. o.

és azok társadalmi, politikai és gazdasági hatásait felismerve számos nyilatkozattal, állásfoglalással kívánják segíteni nem csupán az egyes emberek, de a szélesebb nyilvánosság véleményalkotását is.

A Pápai Életvédő Akadémia 2000. augusztusi nyilatkozatában nemcsak az *in vitro* megtermékenyítést utasítja el, hanem a számfeletti embriók kutatását, a terápiás célú klónozást, az embrionális őssejtek terápiás alkalmazását is; mindezeket „erkölcstelen és ezért megengedhetetlen cselekménynek" nevezi.[38] A római katolikus álláspont számára a *Donum Vitae* és az *Evangelium Vitae* instrukciók mértékadók,[39] amelyek a fogantatástól fogva személynek kijáró tiszteletet követelnek az emberi életnek. A katolikus egyház álláspontja szerint a zigóta (megtermékenyített petesejt) személyi státusszal bír.[40] A fogantatás időpontját nevezi meg az élet kezdeteként az *Isten az élet barátja (Gott ist ein Freund des Lebens)* című, 1989-ben kiadott német protestáns–katolikus közös dokumentum is, amely mértékadó az összes későbbi közös állásfoglalás számára is.[41] A dokumentumban a bibliai antropológia és a modern embriológia közötti összhang fejeződik ki, amelynek értelmében az ivarsejtek egyesülésétől fogva új emberi individuum van jelen. Ebből következik a zigóta személyi státusza és emberi méltósága.[42] Az egyházi nyilatkozatokban 1Móz 1,26 olyan „sztereotípiaként" jelenik meg,[43] amelynek eredménye az istenképűségnek a személyi státusszal

[38] Pápai Életvédő Akadémia: *Nyilatkozat az emberi embrionális őssejtek előállításáról, valamint tudományos és terápiás felhasználásáról.* 2000. augusztus 24. Magyar nyelven nem elérhető, angolul lásd: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_doc_20000824_cellule-staminali_en.html. (Megtekintés: 2017. február 14.)

[39] Az emberi méltóság katolikus megközelítésének értelmezéséhez lásd még XIII. Leó pápa *Rerum Novarum* kezdetű, 1891-ben megjelent enciklikáját: „Minden ember egyenlő, nincs semmi különbség gazdag és szegény, úr és szolga, uralkodó és polgár között, »Mert mindnyájunknak egy az Ura« (Róm 10,12). Az *emberi méltóságot*, amelyről Isten maga oly nagy tisztelettel rendelkezik, *senki ember büntetlen meg nem sértheti*, s nem akadályozhatja meg a törekvést arra a tökéletességre, amely a mennyei örök életnek megfelel. Sőt, az ember a maga jószántából még csak bele sem egyezhet abba, hogy vele ebből a szempontból természetének meg nem felelő módon bánjanak, azaz hogy lelkét rabszolgasorban tartsák, mert itt nem jogokról van szó, amelyekkel az ember szabadon rendelkezik, hanem Isten iránti kötelességekről, amelyeket szentül kell betölteni." (RN 32.)

[40] Az *Evangelium Vitae* néhány jellegzetessége: a méltóság Istentől jön, és minden emberi lény egyenlő méltóságában, függetlenül társadalmi és politikai helyzetétől. A megfogant emberi lény is ebbe a csoportba tartozik, és egyenlő jogai vannak. Máshol ezt olvassuk a dokumentumban: „Ezzel szemben ki kell jelentenünk, hogy az emberi embrió vagy magzat kísérleti anyagként való használata *bűncselekmény az emberi méltóság ellen,* hiszen *az embriót ugyanaz a személynek kijáró tisztelet illeti meg, mint a már megszületett gyermeket és minden személyt.*" (EV 63. Kiemelés tőlem.)

[41] Körtner 2003, 76–77. o.

[42] *Gott ist ein Freund des Lebens,* 92. o.

[43] Körtner 2003, 79. o.

való megfeleltetése. Ez a megközelítés azonban a bibliai istenképűség fogalmának olyan beszűkítése, amely kirekeszti a Szentírás megállapításainak sokféleségét az élet kezdetével kapcsolatban – állapítja meg Helmut Utzschneider.[44]

A Németországi Protestáns Egyház (EKD) 1985-ben megjelent, *A születendő élet méltóságáról (Von der Würde werdenden Lebens)* című állásfoglalása[45] a humángenetikai diagnosztikában rejlő lehetőségek alkalmazását támogatja, és egyúttal elismeri: amennyiben a születés előtti diagnosztika során megállapítják a gyermek fogyatékosságát, akkor „alig feloldható emberi konfliktusról van szó". Egyúttal hangsúlyozza: „…egy betegséget mutató lelet […] nem vezethet automatikusan a terhesség megszakításához", hiszen így az emberi és az *etikai konfliktussal való szembenézés elmaradna*. Ez egyrészt a „fejlődő emberi élet megölésének elvetése", másrészt az a kihívás, amelyet a „a szenvedés és a felelősség felvállalása, […] egy beteg gyermek szülei számára jelent".[46] Egyúttal a szabad beleegyezés alapján történő tanácsadást javasolja a *betegség születés előtti célzott diagnosztizálásához szorosan kapcsolódva*. Ennek elsődleges feladata az, hogy a fogyatékos gyermek élethez való jogát tiszteletben tartsa, és a betegség diagnosztizálása ne vezessen „automatikusan" a terhesség megszakításához.[47] A tanácsadás egyik jelentős funkciója, hogy a beteg és fogyatékos emberekkel iránti pozitív hozzáállást erősítse, valamint erkölcsi értékeket és „érzékenységet" közvetítsen a feltételezhető és emberileg elhordozható döntések számára. Az értékekhez kötött és értékeken tájékozódó orvosi és pszichoszociális tanácsadásnak a tanácsot kérők döntéshozatalának segítése és megkönnyítése a feladata.[48]

[44] A teológiai antropológia az ember méltóságát elsősorban az ember istenképűségén keresztül határozza meg. Az Ószövetségben a bűneset előtt, az őstörténetben találkozunk azzal, hogy az ember Isten képe (1Móz 1,26–27; 5,1; 9,6), mégis a Szentírás egészét átható teológiai kijelentés. Az Újszövetségben az ember istenképűségére történő hivatkozás marginális szerephez jut. Annál hangsúlyosabb az *imago Dei* gondolat Jézus Krisztus személyével kapcsolatban, aki a láthatatlan Isten képe (2Kor 4,4; Kol 1,15), és akiben megújul az ember istenképűsége is (Róm 8,29). A fogalom először a rendszeres teológia kontextusában válik biblikusan alátámasztható vonatkoztatási ponttá, ahonnan a bioetikai diskurzusok során a személy transzcendentális értelmezése lehetségessé válik. Az ember méltósága, amelynek alapja istenképűsége, független testi tulajdonságaitól vagy szellemi képességeitől, empirikusan nem meghatározható: az ember méltóságát és istenképűségét nem szabad elhamarkodottan az emberi élet kezdetének egy biológiailag meghatározott cezúrájához kötni. A keresztény antropológia nem az emberről alkotott általános képet veszi alapul, hanem a szenvedő és megfeszített Krisztus képét (Ézs 53,2). Vö. UTZSCHNEIDER 2002, 135. o.; RUDMAN 2001, 177–179. o.

[45] In: *Zur Achtung vor dem Leben,* Anhang.

[46] Uo. 5.5.

[47] *Gott ist ein Freund des Lebens,* 68. o.

[48] Uo. 70–73.

A fentiek figyelembevételével érthető a római katolikus Német Püspöki Konferencia (DBK) és a Németországi Protestáns Egyház (EKD) *Wieviel Wissen tut uns gut?* című közös állásfoglalásában kifejtett álláspont: „Az embrióknak azzal a céllal történő előállítása, hogy a genetikai defektussal rendelkező embriókat kiválogassák, feltételezi az életre méltó (lebenswert) és az életre méltatlan (lebensunwert) életek közötti megkülönböztetést."[49] A dokumentum ezért ismételten megfontolandónak tartja azt a kérdést, hogy erkölcsileg vállalható-e a sikeres szelekció érdekében az embriók számának tudatos növelése és az életre méltó és méltatlan embriók közötti distinkció alkalmazása.

3.2. A beültetés előtti genetikai diagnosztika megítélése

2001-ben kiadott nyilatkozatában a Német Püspöki Konferencia rámutat a szülői autonómia relatív voltára, és megállapítja: a betegség, a szenvedés és a halál az emberi élet elfogadható részei.[50] Az ember istenképűsége alapján az élet szent, és az istenképűségből fakadó méltósága is az.[51] A dokumentum külön kitér a *beültetés előtti genetikai diagnosztika* (preimplantációs genetikai diagnosztika, PGD), valamint *prenatális diagnosztika* (PND) kérdéseire.[52] A PGD célját és eszközeit tekintve a

[49] *Wieviel Wissen tut uns gut?* 23. o.
[50] *Der Mensch: sein eigener Schöpfer?* 6. o.
[51] Uo. 5. o.
[52] Uo. 8. o. A preimplantációs genetikai diagnosztika (PGD) során az embriót genetikai vizsgálatnak vetik alá a beültetés előtt. A PGD elsősorban olyan pároknak ajánlott, akik genetikusan hordoznak egy betegséget, és nem szeretnék azt továbbörökíteni. Így csak az az embrió kerül beültetésre, amely nem hordozza a betegségért felelős gént. A módszer a baba nemének meghatározására is alkalmas, és más módszerekkel ellentétben elvben 100%-os eredményt ad. A jelenleg hatályos törvények szerint azonban erre nem használható, kivéve, ha a szűrés nem a baba nemének öncélú befolyásolására, hanem a kifejezetten nemhez kötődő rendellenességek és betegségek kiszűrésére irányul.

Az IVF-kezelés után a megtermékenyült petesejtekből fejlődő preembriókat általában a harmadik vagy az ötödik napon ültetik vissza a méhüregbe. A folyamat során lehetőség nyílik arra, hogy genetikai vizsgálat céljára mintát vegyenek. Petesejtek és zigóták (megtermékenyült petesejtek) esetében az úgynevezett poláris teste(ke)t vizsgálják. Ez a petesejthez kapcsolódó két képlet szintén tartalmazza a petesejt genetikai állományát, de nem vesznek részt a megtermékenyülés utáni folyamatokban.

A háromnapos, 6-8 sejtes preembriókból egy-két sejtet (blasztomert), az ötödik napon, a hólyagcsíra állapotban pedig az úgynevezett trophectoderm réteg egy kis részletét (20-50 sejtet) szokták eltávolítani a vizsgálat céljából. A mintavétel során a petesejtet vagy embriót speciális tápoldatba helyezik, és annak külső burkán (zona pellucida) apró lyukat nyitnak – általában lézerrel –, amelyen keresztül egy vékony üvegkapillárissal (mikropipetta) óvatosan kiemelik a vizsgálandó sejte(ke)t. A mintát megfelelő előkészítés után genetikai laborba szállítják. A vizsgálat céljától, illetve a kimutatandó betegségtől függően különböző molekuláris biokémiai vizsgálati módszereket alkalmaznak. Forrás: http://bertengo.com/24/pgd-preimplantacios-genetikai-diagnozis/. (Megtekintés: 2016. július 17.)

PND-vel szemben egy „egészen más kvalitás” kifejezője, mivel célja a „nem megfelelő” embriók szelekciója, ami sérti az emberi méltóságot. Ezek alapján a dokumentum az eljárás jogi tilalmát szorgalmazza. Hasonló álláspontot foglal el a Németországi Egyesült Lutheránus Egyház (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland – VELKD) 2001-ben született nyilatkozata a PGD-vel történő visszaélések lehetősége miatt; ezekre utalnak az olyan szavak, mint „eugenika”, „szelekció” és „designer baby”.[53] A dokumentum elismeri, hogy az eljárás lehetőséget ad a betegségek korai felismerésére még az implantáció előtt, és elfogadja a szülőknek azt a vágyát, amely az elviselhetetlennek tűnő szenvedés kizárására irányul.[54]

Az Ausztriai Protestáns Egyház Zsinata *Verantwortung für das Leben* című állásfoglalásában nem utasítja el határozottan a PGD-t. Elismeri, hogy a PGD szűk határokon belüli alkalmazása hozzájárulhat a magas rizikójú párok gyermekvállalási készségének erősítéséhez, de kimondja: jelen pillanatban sem etikailag, sem jogilag *nem beszélhetünk ilyen szűk határokról*. Ennek alapján és az *eugenika társadalmi veszélyétől tartva* mond ellent a PGD alkalmazásának.[55] A Skót Presbiteriánus Egyház Zsinata, bár szigorú határokon belül, de engedélyezi a PGD elvégzését, továbbá az Egyesült Államok több protestáns egyháza is ezt az álláspontot képviseli.[56] Az Amerikai Lutheránus Egyház (ALC) kiadásában megjelent dokumentumban, amely a gyülekezetekben a genetikai szűrővizsgálatokról folytatott párbeszéd elősegítése céljából született, de nem az egyház hivatalos álláspontját fogalmazza meg, a következő olvasható: „A genetikai ismeretek felelősséggel történő használata a szűrővizsgálatok és a tanácsadás során a szükségtelen szenvedés megelőzése céljából Isten szándékával összhangban van. Bár az is lehetséges és megtörténhet, hogy a bűnös ember rossz célra használja megszerzett ismereteit.”[57]

A dokumentum a genetikai vizsgálatokról általában úgy szól, hogy a genetikai ismeretek által nyújtott lehetőségek alkalmazása – a szenvedés elkerülésének céljával – összeegyeztethető Isten akaratával, jóllehet figyelmeztet az ember bűnös voltából adódó veszélyekre. Az Amerikai Református Egyház (RCA) véleménye szerint a preimplantációs teszt nagymértékben növelheti az egészséges gyermek világrajövetelének valószínűségét.[58]

[53] *Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD zu Fragen der Bioethik,* 3.3.
[54] Uo.
[55] *Verantwortung für das Leben,* 7.3.6.
[56] Honecker 2002, 58. o.
[57] Childs 1986, 9. o.
[58] *Genetic testing,* 2001.

Az ember istenképűségéről és méltóságáról tett olyan kijelentések, amelyek az ember személyi státuszának alátámasztását szolgálják, vajon „érvényesek a születés előtti emberi életre is?”[59] A kérdésre adható válasz paradigmaként jelenik meg a *Gott ist ein Freund des Lebens* dokumentumban, amely négy lépésben határozza meg az evangélikus és a katolikus egyház közös álláspontját. Az első lépésben az ember istenképűségének ontológiai magyarázatát adja. A második lépésben ezt azzal pontosítja, hogy a méltóság az emberi fajhoz való tartozásából fakad, és az ivarsejtek egyesülésével „kezdődik”. A harmadik lépésben az ember ontológiai meghatározottságától az ember erkölcsi dimenziója felé nyit a dokumentum azzal, hogy hangsúlyozza minden egyes ember önértékét, mivel Isten minden egyes emberi életre igényt tart. A negyedik lépés szerint az Istennel való reláció az ember önértékének magasabb kvalitását adja. Ez utóbbi szempontból figyelemre méltó a VELKD dokumentuma, amelynek érvelése ugyancsak az Istennel való kapcsolathoz érkezik meg, a közös dokumentumhoz hasonló módon: „Mivel az emberi embrió már emberi élet, méltóság tartozik hozzá. Ez a méltóság érinthetetlen és sérthetetlen (unverfügbar). A keresztény hit ennek a méltóságnak az érinthetetlenségét és sérthetetlenségét azzal indokolja, hogy az az embernek Istentől adatott.”[60]

Az emberi méltóság itt az ember immanens létéhez tartozik, de egyben transzcendens meghatározottságú is. A dokumentum a bibliai és teológiai indokok között a továbbiakban *egyrészt a teremtésre, másrészt a megigazulásra hivatkozik.* Isten az embert saját képére teremtette, és a többi élőlénnyel szemben azzal tüntette ki, hogy önmagával szembeállította. „Az ember Isten beszélgetőtársa a Földön, és üdvözítő cselekedeteinek célja.”[61] A megigazulástanból következően „az embert elsősorban nem biológiailag egzisztáló lényként, hanem Istennel való közösségében kell látni”.[62] Az ember méltóságának ez a megigazulástan felőli magyarázata markánsan jelenik meg az Ausztriai Evangélikus Egyház nyilatkozatában: „…a teológia látásmódja szerint az ember méltósága Isten megelőző kegyelmén alapszik, amely az Újszövetségben a bűnös ember feltételek nélküli megigazításában teljesedik ki. Éppen ezért az ember élethez való joga nem függ bizonyos intellektuális képességeitől vagy testi állapotától.”[63] Az állásfoglalás ezután megállapítja, hogy az ember transzcendens és immanens meghatározottságáról szólva a kölcsönös megfeleltetésre van szükség: „A filozófiai és a teológiai kijelentések az

[59] *Gott ist ein Freund des Lebens,* 43. o.
[60] *Stellungnahme der Bischofskonferenz der VELKD zu Fragen der Bioethik,* 1.2.
[61] Uo. 1.3.1.
[62] Uo. 1.3.2.
[63] Körtner 2000, 9. o.

ember lényegéről és méltóságáról – a teológia nyelvén istenképűségéről –, bár nem vezethetőek le biológiai tényekből, azonban plauzibilis korrelációba kell hozni őket ezekkel a biológiai tényekkel. Különben önkényes ontológiai, metafizikai és vallási állításokról van szó."[64]

Az ember méltóságának és istenképűségének állásfoglalásokban tükröződő kettőssége a kétfajta megközelítésből fakad: az egyik a teremtéstan, a másik a krisztológia felől magyarázza az ember istenképűségét. Miközben a Szentírás több helyen az ember istenképűségének a bűneset utáni fennállásáról szól (1Móz 9), addig máshol az istenképűség egyedül Jézus Krisztushoz kapcsolható (Fil 2). Ez a kettősség vezetett a teológiai álláspontok kettősségéhez is. A reformátorok az emberi természet teljes romlottságáról beszélnek úgy, hogy az ember a maga erejéből képtelen a jóra, a hitre és az Istenbe vetett bizalomra. Ezáltal a kegyelemtan felőli megközelítés számára egyedül a megváltó Krisztusban áll helyre az ember istenképűsége, mégpedig abban az értelemben, hogy az ember egyszerre *iustus et peccator.* Ezzel – Reiner Anselm megállapításával egyetértve – éppen a protestantizmus mutatott rá arra, hogy az ember saját tulajdonságai alapján, belső értékeire tekintettel nem rendelkezik méltósággal, hanem ebben a méltóságban kívülről, Isten kegyelmi cselekedetei által részesül.[65] Az embernek ez a külső meghatározottsága függetlenné teszi méltóságát saját tulajdonságaitól, és az ember méltóságának indoklásakor túlmutat a teológia diszciplínáján.

Általánosan megállapítható: az *egyházak konkrét állásfoglalásai a genetikai diagnosztikával kapcsolatosan* a betegség, a szenvedés és a fogyatékosság keresztény látásmódjából, valamint abból a megállapításból fakadnak, hogy a betegség és a fogyatékosság nem jelentheti sem az „emberi méltóság csökkenését", sem pedig az emberi „élet védendőségének csökkenését".[66] A nyilatkozatokban az a keresztény látásmód fejeződik ki, hogy az ember méltóságának alapja nem saját és empirikusan felmutatható biológiai vagy lelki-szellemi képessége, hanem *Isten feltételek nélküli elfogadása.*[67] Ez egyaránt igaz a meg nem született és a fogyatékos emberi életre: nem kevésbé értékes és ugyanolyan mértékben védendő, mint a már megszületett és egészséges emberi élet.[68] Ezért „élethez való joguk feltétel nélkülisége" nem kérdőjelezhető meg.[69] „Így az emberi élet önmagában is értékes: szent."[70] Ennek a

[64] *Verantwortung für das Leben,* 4.1.9.
[65] Anselm 2000, 222. o.
[66] *Wieviel Wissen tut uns gut?* 17. o.
[67] *Gott ist ein Freund des Lebens,* 44. o.
[68] Uo. 155.
[69] Uo. 12., 41., 100.
[70] *Wieviel Wissen tut uns gut?* 7. o.

tézisnek „éppen a még meg nem születettek, a betegek, a fogyatékosok és haldoklók irányában kell megőrizni érvényét, hiszen létezhet »egy feltétlen élethez való jog« és korlátok nélküli védendőség, anélkül, hogy ezzel vitatnánk, hogy különbség van a megszületett és a még meg nem született”,[71] a fogyatékos és a fogyaték nélküli emberi életek között.[72] Ez azonban *semmiképpen sem indokolja az emberi élet fokozatokra osztott méltóságát, értékét és védendőségét.*

A DBK és EKD közös dokumentuma kifejezi, hogy az említett alapvető etikai meggyőződések veszélybe kerülhetnek a genetikai tesztek és prenatális diagnosztikai eljárások által, hiszen azok azt követelik, hogy ítéletet hozzanak az „életre méltó” és „életre nem méltó” emberi életek között.[73] Az emberi életnek ez a fajta „értékelése” olyan meghatározó újdonsága a prenatális és preimplantációs diagnosztikának, amely nem a gyógyítást szolgálja, hanem szelekcióhoz vezet. Az eljárás minden egyes etikai és jogi jóváhagyása ezért azt jelentené, hogy az embernek joga van arra, hogy *saját preferenciái alapján* válassza ki azt az emberi életet, amely „életre méltó” és amelyik életre „méltatlan”; ezzel tőle az élethez való jogot eltulajdonítsa vagy nekiadja.[74] Az egyházak állásfoglalásai alapján mindez „összeegyeztethetetlen lenne az *ember méltóságának parancsba adott tiszteletben tartásával*”,[75] és ellene mond a „ne árts” maximájának, amennyiben a beültetésre nem kerülő preembriók elpusztulnak.

[71] A *Gott ist ein Freund des Lebens* közös állásfoglalásnak az a mondata megfontolandó, hogy a még meg nem született egészséges vagy beteg gyermek életének védelmezése során minden törekvésnek arra kell irányulnia, hogy a gyermeket „anyjával együtt és ne vele szemben védelmezzék” (VI. 2.), és ilyen „határhelyzetekben” – szemben a katolikus egyházzal – a terhességmegszakítás mint erkölcsileg felelős cselekedet nincs kizárva, miközben mindenki, aki érintett ebben, „vétket vesz magára”.

[72] Uo. 43., 91. o.

[73] Uo. 99. o.

[74] Amennyiben az anya vagy a házastárs önrendelkezési jogát hangsúlyozzák, az feltételezi, hogy minden egyes genetikai vagy születés előtti diagnosztika egyértelmű orvosi indikációk alapján egyedi eseteket és sorsokat feltételez, és a diagnosztika igénybevétele valóban szabadon történik. Az önrendelkezés hangsúlyozása azonban semmiképpen sem jelentheti azt, hogy az anya vagy a házaspár „rendelkezési joga” magában foglalná az anya testében fejlődő életet. Sokkal inkább abból indulnak ki, hogy az anya, illetve a szülők elsősorban felelősséggel tartoznak egy fogyatékos gyermek iránt, de terhet is viselnek ezáltal. A feltételezhetőnek és az elviselhetőnek létezik egy határa, és ez arra szólítja fel őket, hogy ebben a konfliktushelyzetben szükségszerűen döntést hozzanak. A döntési lehetőségük azonban semmiképpen sem lehet önkényes. A döntés ahhoz a határhoz van kötve, amelynek komolysága éppen abban áll, hogy valódi konfliktushelyzetről van szó, amely előre nem látható és akart. Ez egy „próbaterhesség”, amelyet a szülők annak teljes tudatában vállalnak, hogy nagy a kockázata egy fogyatékos gyermek születésének, de ezt tudatosan vállalják az előre meghozott döntés alapján. Itt nem arról van szó, hogy a terhességet a betegség diagnosztizálása után megszakítanák. (Vö. *Gott ist ein Freund des Lebens*, 69., 100.)

[75] *Im Geist der Liebe*, 28. o.

A német egyházak dokumentumaiban található összhang azt a benyomást keltheti a széles nyilvánosság előtt, hogy a protestáns és katolikus álláspont bioetikai kérdésekben, de legalábbis a kezdődő emberi élet státuszára és méltóságára való tekintettel megegyezik. Jóllehet a közös fellépés örvendetes és helyeselhető, azonban nem keltheti azt a látszatot, mintha a protestáns etikai állásfoglalások a „rekatolizáció csapdájába" kerülnének, vagyis a „hiearchikus-autoratív kötelezettség logikáját"[76] követve kellene értelmezni őket, nem pedig „argumentatív értékorientációként". A magyarországi helyzetre vetítve természetesen a problémát nem a közös nyilatkozatok jelentik, mivel nem léteznek, hanem az a katolikus unisono, amely a német helyzethez hasonlóan azt a látszatot ébresztheti, hogy az az egyetlen elfogadható keresztény válasz hangja.

3.3. Eugenika

„Vajon kialakulóban van-e az orvosi eugenikának egy új formája, amely a genom szelekcióját és nem manipulációját rejti magában?"[77] A genetika jelen módszerei használhatóak arra, hogy segítségükkel a laboratóriumokban létrejött embriók közül a „legjobbat" kiválaszthassák. Ez az eugenika több olyan vonást mutat, ami az általános eugenikától megkülönbözteti: a gyermeket vállalni akaró, de genetikai betegséggel rendelkező vagy annak hordozóiként élő párok számára lenne alkalmazható eljárás.

Az eugenika kifejezés galtoni használata az emberi faj tökéletesítését foglalta magában, amit önkéntes korlátozás által biztosított szelektív szaporodás útján tartott megvalósíthatónak.[78] Az elgondolás számos országban támogatásra talált, és egész eugenikai mozgalom alakult ki világszerte 1883 és 1945 között. Napjainkban a fogalmat elsősorban *negatív értelemben használjuk*, hiszen arra figyelmeztet, hogy a *genetika tudománya szélsőséges politikai és társadalmi célok szolgálójává válhat*. A 20. század harmincas-negyvenes éveiben Európa és Észak-Amerika számos országában követtek el visszaéléseket az eugenika jegyében. A hitleri Németországban a visszaélések az embertelenségig fokozódtak, és az eugenikai indíttatású „faji higiénia" elve tömeges kényszersterilizációhoz, a párválasztás szabadságának korlátozásához, majd tömeggyilkossághoz vezetett.

A párbeszédben az eugenikával kapcsolatban felmerülő érveket és ellenérveket a következők szerint lehet csoportosítani: pozitív és negatív

[76] Kress 2001, 124. o.
[77] Schmidt 2003, 141–142. o.
[78] Vö. Wikler 1999.

eugenika, eugenika fentről és lentről, szabad és kényszerű eugenika egy adott közösség génkészletének megjobbítása céljával. A *pozitív eugenika* célja olyan intézkedések meghozatala, amelyek eredménye a „genetikailag kívánatos" egyének szaporodásának elősegítése.[79] A negatív eugenika ennek megfelelően a genetikailag nem megfelelő egyének szaporodásának korlátozása, illetve megakadályozása.[80] Bizonyos átfedésekkel ennek felel meg az „eugenika felülről", ami állami szabályozással valósul meg – mint a náci Németországban.[81] A lentről „építkező" eugenika valójában egy adott csoport, közösség önkorlátozását jelenti, másrészt individuális döntés. Ez utóbbi történik a prenatális diagnosztika során, jóllehet orvosi javallatra. Ide sorolható a PGD vagy akár a gyermekvállalásról lemondó saját döntés is. *A PGD és PND kapcsán szigorúan véve mégsem beszélhetünk a szó hagyományos értelmében eugenikáról, hiszen e két diagnosztikai módszer célja nem egy közösség génkészletének megjobbítása, hanem egy súlyos betegség kialakulásának elkerülése.*

Véleményalkotásunk számára ezért lényeges, hogy különbséget tegyünk a *„régi eugenika" és az „új eugenika"* között. Elsősorban a genetikai kockázat és a személyes döntés fogalmai azok, amelyek megkülönböztetik a régi eugenikát a modern humángenetikától. Minden ember rendelkezik valamiféle genetikai okokra visszavezethető betegség kockázatával. Ám a modern „eugenikus gyakorlat" nem egy csoport „megtisztítására" irányul, hanem az *egyén genetikai kockázatának kezelésére.*[82]

A fentiekből is következik, hogy az eugenika értelmezése sokrétű lehet, így a különböző genetikai vizsgálatok etikai kérdéseivel foglalkozó szakemberek egy része *a fogalom elhagyását javasolja.* „A fogalmi pontatlanság miatt célravezetőbbnek látszik konkrétan meghatározni azokat az aggályokat, félelmeket, amelyeket az eugenika címszó alatt összefoglalóan neveznek meg a prenatális szűrések bírálói."[83] A prenatális vizsgálat és hozzá kapcsolódóan a szelektív terhességmegszakítás hibájaként róják fel, hogy a genetikai alapú szelekció lehetőségét teremti meg, mivel elősegíti a „szerencsésebb genetikai adottsággal rendelkező magzatok" kiválasztását egy „idealizált emberkép nevében". Különösen

[79] Vö. Kollek 2000, 153. o.

[80] Bár a pozitív és negatív megkülönböztetés ellentmondásos. Pozitívnak minősíthető a fentiek alapján a nemzetiszocializmus idején az árja faj előnyben részesítése, míg negatívnak a testi fogyatékkal élők szaporodásának megakadályozása.

[81] A negatív eugenika arra tett kísérletet, hogy csökkentse a szellemileg vagy fizikailag örökletesen fogyatékos emberek számát. Ezt a következő módszerekkel próbálták meg elérni: sterilizáció, születésszabályozás, korlátozó házasodási törvények. A hitleri Németország az eugenikát egészen a végletekig alkalmazta, intézkedései közé tartozott bizonyos csoportok szisztematikus kiirtása.

[82] Vö. Lemke 2002.

[83] Tóth–Szabó 2000, 2295. o.

a fogyatékos emberek jogait védelmező egyesületek, egyházak képviselői tekintenek úgy a genetikai szűrővizsgálatokra, mint amelyek lényegében közösségi érdekeket szolgálnak, s ezek teljesítése közben feláldozzák az egyének érdekeit: „A prenatális genetikai vizsgálat az egyes embertől önfeláldozást kíván meg, gyakran a gyermekvállalásról való lemondást, esetenként a faj genetikai készletének védelmében, máskor a társadalom anyagi eszközeinek megtakarítása céljából. A semleges jellegű tanácsadást a gyakorlatban igen nehéz betartani, de ragaszkodni kell hozzá a jogos fenntartások, félelmek elkerülése miatt."[84]

Sokan tévednek abban is, hogy a genetika eugenikus alkalmazása végérvényesen megszabadítaná az embert a „sorstól". Az orvosi genetika területén történő változások, a prediktív orvoslás és a szülészet együttesen a „sorsnak" *egy újszerűen ható megéléséhez vezet,* hiszen predikcióra ad lehetőséget. Olyan varázsgömbnek bizonyulhat, amelyben az egyén életének reduktív értelmezése jelenik meg. Az *Istenbe vetett keresztény hit,* amely az emberben Isten képét látja meg, semmiképpen sem a sorsba vetett hit egyik alternatívája, hanem éppen ellenkezőleg: történelmileg nézve *a sors lefegyverzéséhez vezet,* amelyet antik elképzelés szerint éppen az istenek tartottak kezükben. Ezért az „újkor korrekciója", amelyet az „Isten halála" kifejezés fémjelez, semmiképpen sem egyengette az utat az ember sorstól történő megszabadítása előtt, hanem – ahogyan Odo Marquard érvel – éppen a sors visszatéréséhez vezetett, ami annyit tesz, hogy *új kontingenciák alakultak ki.*[85] A *keresztény hit „sorstalansága"* korrekciója lehet a sors genetikai értelmezésének azáltal, hogy az ember meghatározásának empirikusan kimutatható részletei mellett az ember transzcendens vonatkozásaira mutat. Nem csupán az emberi élet egyetlen momentumának tudományosan megállapítható részleteit értékeli, hanem az emberi életet folyamatában és irányultságában szemléli.

Az eugenika és a PGD „együttállása" abban is érzékelhető, hogy az individuális döntés a preimplantációs diagnosztika igénybevételére az életre méltó élet fogalmi meghatározottságától és a társadalmi értékektől, valamint normáktól válik függővé. Ezért lehet szó a foucault-i „biohatalomról", amely úgy az egyes emberre, mint az egész társadalomra irányul: „A biohatalom társadalmasodásának az a formája, amely minden természetszerűséget megszüntet, s az isteni teremtmény életét a hatalom áthagyományozódásának szubsztrátumává változtatja."[86] Az autonóm ember a társadalom síkján *kontrolláló és szabályozó szerepet* tölt be az embertárs és a népesedés felett. A prenatális és preimplantáci-

[84] Czeizel 1983, 30–35. o.
[85] Marquard 1980, 81. o.
[86] Vö. Habermas 1998a, 234. o.

ós diagnosztika ezáltal a „normalizációra törekvő társadalom" jelensége, ahol a „testi egészség normája" a „társadalmat szabályozó normákkal" fonódik össze.[87] Ezzel nem az „alulról építkező genetika" kerül előtérbe, hanem az fejeződik ki, hogy az egyén döntése a társadalom nyomása alá került, vagyis nehezen cselekedhet másképpen, mint ahogy az adott társadalom értékrendszere diktálja számára. A különbség mégis egyértelmű akkor, ha például a náci Németország „te semmi vagy, a nép minden" jelmondatát egy mai asszony döntési helyzetével vetjük össze, hiszen döntését „saját élethelyzetének figyelembevételével vagy gyermeke várható életminőségére tekintettel" hozza meg.[88]

Arra a kérdésre, hogy vajon a PGD az eugenika egyik új formája lenne-e, a következő választ adhatjuk: míg a nemzetiszocialista Németországgal vont párhuzamban nem a szabad akarat által vezérelt, pozitív és negatív, felülről és alulról építkező eugenikáról volt szó, addig a PGD-vel kapcsolatban ezekről ma nem beszélhetünk abszolút módon. A genetikai tanácsadás és a PGD eredménye *nondirektív,* nyitott az egyén döntési autonómiája felé. *Az érintett párok döntésüket nem egy csoporttal szemben hozzák meg, hanem a saját magukkal azonos prediszpozícióval rendelkező preembrióval szemben, jóllehet a társadalmi elvárások is jelentős mértékben befolyásolhatják döntésüket.* Ezért amennyiben egy jogrendszer a PGD megengedése mellett áll, akkor feltétlenül ki kell dolgoznia azokat a jogi garanciákat, amelyek megakadályozzák, hogy a szóban forgó eljárás semmilyen körülmények között se vezethessen visszaélésekhez (a „régi eugenikához").

3.4. Három szülő, egy egészséges gyermek?

Nagy-Britanniában 2015-ben engedélyezték az embrió DNS-ének megváltoztatását az anyába való beültetés előtt. Ezzel kiküszöbölhető, hogy a gyermek megkapja az anya örökletes betegségeinek egy részét. Szívelégtelenség, agykárosodás és nem megfelelően működő vesék, hogy csak néhány olyan rendellenességet említsünk, amelyeket az édesanyák örökíthetnek át gyermekeikre. Ezek elkerülésére világszerte olyan eljárások születtek a reproduktív medicina területén, amelyek ezeket a betegségeket megelőzhetővé teszik. Az ember minden egyes sejtje tartalmazza a teljes DNS-t, ami tulajdonképpen az ember tervrajza. Az információk 99%-a százaléka a sejtmagban található, és csupán 1%-a a mitokondriumban. A mitokondriumban levő DNS-t kizárólag az anya örökíti át. Ha ebben hiba található, akkor azt az édesanya örökíti át

[87] Vö. Graumann 1999.
[88] Schmidt 2003, 147. o.

gyermekére. Ezek a betegségek lehetnek enyhébbek, pl. cukorbetegség, de lehetnek olyan súlyosak is, hogy a gyermek életben maradását is veszélyeztethetik. Ezeknek az öröklött betegségeknek az elkerülésére eddig nem létezett olyan eljárás, amely elkerülhetővé tette volna őket.

Azoknak a nőknek, akik egészséges gyermeket szerettek volna, de hordozói az említett mitokondriális géndefektusoknak, két lehetőségük volt: vagy örökbe fogadtak egy gyermeket, vagy pedig éltek a petesejt-adományozás lehetőségével. Ám ez utóbbi esetben az édesanya genetikailag nem állt rokonságban az általa kihordott gyermekkel, és voltak/vannak olyan potenciális anyák, akik e két lehetőség egyikével sem akarnak élni, hanem genetikailag is saját gyermeket szeretnének.

A nemrég Nagy-Britanniában elfogadott törvény azt az eljárást engedélyezi, amelynek során a genetikai defektust hordozó mitokondriumot cserélik ki egy másik nőtől származó egészségesre (az ép, nem beteg sejtmagot kiveszik, és átültetik egy olyan anya petesejtjébe, amelyből előzőleg eltávolították a sejtmagot, és a mitokondriumai épek). Ennek kapcsán beszélhetünk a „harmadik szülő" jelenlétéről, ami a fentiek figyelembevétele mellett jelentős retorikai túlzásnak tűnik. Az új eljárás erkölcsileg kevésbé kérdéses a petesejt- vagy a spermadonációnál. Sőt azokban az esetekben, amelyeket a brit alsóház nemrég tekintetbe vett, tehát súlyos genetikai rendellenességek elkerülése érdekében véleményem szerint elfogadható, hiszen a technikailag lehetséges és az erkölcsileg megengedett határán mindig olyan döntésnek kell születnie, ami az ember testi, lelki és szociális jólétét veszi figyelembe, és ez igaz a reproduktív medicina területén is.

3.5. Az abortusztabletta

2014-ben a Magyarországi Evangélikus Egyház püspöki kara nyilatkozatot tett közzé az úgynevezett abortusztabletta magyarországi bevezetésének lehetőségével kapcsolatban. Nem csupán a nyilatkozatban, de a médiában is számos olyan pro és kontra érv jelent meg, amelyek értelmezése éppen a gyakran egymásnak ellentmondó érvelések miatt ütközik nehézségekbe. Ennek másik oka az lehet, hogy míg az abortusz kérdésköre orvosi, jogi és erkölcsi vonatkozású, mindezeket megelőző világnézeti meggyőződéseket is érint. Ezek közül az egyik legfontosabb, hogy miként vélekedünk az emberről. Immanuel Kant megfogalmazásában az ember önmagában vett cél, azaz sohasem lehet eszközként kezelni egy másik cél elérése érdekében. A teológiában az istenképűség fogalmán keresztül fejeződik ki az emberi élet méltósága, amely protestáns vélekedés szerint az ember szabadságában és Istenhez fűződő kapcsolatában ragadható meg, azaz az emberi élet érinthetetlenségét

teremtmény voltunk adja és ennek tiszteletben tartása szabályozza. Hiszen a másik teremtmény méltóságát a vele kapcsolatba került embertársa tarthatja egyedül tiszteletben, amennyiben elismeri vele egyenlő szabadságát. Ugyanakkor az élet kezdetét érintő erkölcsi megfontolások során gyakran vetődik fel a kérdés, hogy egyáltalán mikor kezdődik egy ember élete, mikortól beszélhetünk személyről.

Erre többféle válasz fogalmazódott meg a teológián belül is, de a leginkább elfogadott és igazolható álláspont az anyai és apai kromoszómák egyesülését követő beágyazódást tekinti kezdetnek. Ekkortól beszélhetünk individuumról – még ha az ikresedés lehetősége fenn is áll –, és ekkortól biztosítottak az embrió fejlődéséhez szükséges feltételek, az anyaméh éltető védettsége. Ebből következik, hogy miközben az embrió édesanyja méhében fejlődik, nem az ő tulajdona, hanem gyermeke, akinek élethez való jogát és az erre való szabadságát nem korlátozhatja, csak támogathatja. Erre utal az evangélikus állásfoglalás is, amikor ellenzi az abortuszt. A megfogant emberi életért nem csupán a szülők tartoznak felelősséggel, hanem mindazok, akik valamilyen kapcsolatba kerülnek vele, tulajdonképpen az egész társadalom. Éppen ezért a társadalmat minősíti a születésszabályozás kérdéseire adott válasza. A felelősség vonatkozik a várandós nőre is, akinek egészsége éppen úgy védendő, mint szíve alatt hordozott gyermekéé. Azonban ritkán, de adódhat olyan helyzet, amikor az anya életét terhessége veszélyezteti. A nyilatkozatban ez a szempont jelenik meg, amikor orvosi indok alapján az abortuszt megengedhetőnek tartja, ha csak ezen az áron menthető meg a várandós nő élete.

A magyar jog, hasonlóan más országokéhoz, akkor sem bünteti a terhességmegszakítást, ha a terhesség bűneset következménye, vagy súlyos válsághelyzetre hivatkozva kéri az édesanya, és az kórházban történik. Ezekben az esetekben csak a 12. hétig valósítható meg (esetleg a 18. hétig). A hatályos jog szerint nem büntetendő abortusz lehetőségét a teológiai és erkölcsi vélekedés – mint láttuk – a legtöbb esetben nem igazolja, de ettől még napi gyakorlat, amely évente hazánkban több ezer emberi élet kioltását jelenti sebészeti úton. Az evangélikus dokumentum helyesen mutat rá arra, hogy az „abortusztabletta alkalmazása a művi abortusz sebészeti megvalósításának kémiai alternatívája", és a „kémiai beavatkozás lehetősége nem változtat az abortusz jogi szabályozásán, sem teológiai megítélésén".

Ha azonban törvényeink lehetőséget biztosítanak a terhesség megszakítására, akkor ebből erkölcsileg következik, hogy az abortusz „lehető legkíméletesebb" módját kell alkalmazni. Többek között ez utóbbi érv alapján vezették már be több nyugat-európai országban az abortusztablettát, és Margot Kässmann – akkori hannoveri evangélikus regionális

püspök – is ennek alapján támogatta bevezetését. Az akkori németországi vitát egyébként az álláspontok felekezeti megosztottsága jellemezte. Miközben a római katolikus egyház és a szabadegyházak tiltakoztak ellene, addig a Németországi Protestáns Egyház (EKD) beleegyezett a tabletta orvosi felügyelet melletti használatába, de döntését nem indokolta.

Tanulságos a Németországi Protestáns Diakóniai Szolgálat sajtóközleménye is, amelyben kifejezték, hogy a terhességmegszakítások tényét nem enyhíti a módszer mássága, de hangsúlyozzák az egészségügyi kockázat csökkentéséhez való jogot. Ennek alapján nem tartották elvetendőnek a sebészeti beavatkozás farmakológiai alternatíváját, amenynyiben az kisebb kockázattal és kevesebb fájdalommal jár. Ugyanakkor a magyarországi nyilatkozathoz hasonlóan több veszélyre is felhívták a figyelmet. Ezek közül a legfontosabbak: szemben a sebészeti beavatkozással a magzat kémiai elhajtása több napig is eltarthat, ami a nőt lelkileg jobban megterhelheti. A tabletta bevétele a terhes nő saját tettének minősül, szemben a vákuumos vagy a méhfal eszközös kaparásának módszerével. Ez a tény még inkább megnehezítheti a terhességmegszakítás későbbi feldolgozását, jóllehet az orvos számára éppen a fordítottja lehet igaz. Hiszen ebben az esetben az orvos „csak" segítséget nyújt a magzat elhajtásához, de nem ő viszi véghez. Több nyugat-európai protestáns egyház tehát nem azért fogadta el az abortusztabletta bevezetését, mert egyetértene az abortusz nem orvosi javallatra történő gyakorlatával, hanem azért, mert bizonyos esetekben ez a módszer kisebb megterhelést jelent az abortuszra kényszerülő nőnek. Valamint a korábban említett válsághelyzetről és kényszerről nem csupán az anya tehet, hanem az a társadalom, amely nem képes olyan hatékony lelki és anyagai támaszt nyújtani, hogy a várandós nő megtarthassa magzatát. Éppen ezért örvendetes az állásfoglalás utolsó mondatában megfogalmazott szándék, amelynek megvalósítása közös feladatunk: „Egyházunk ugyanakkor a válsághelyzetbe került nők iránti felelősségét is komolyan veszi, ezért lelkipásztori odafigyeléssel mindenkor kész mellettük állni."

3.6. Reproduktív célú klónozás

A reproduktív klónozást – az eredetivel identikus egyed létrehozását – a növénytermesztésben már régóta alkalmazzák. Az állatoknál és az embereknél azonban egészen a közelmúltig nem értek el sikereket. Az első jelentős előrelépést ezen a területen Dolly jelentette, akit egy hatéves nőstény juh emlőszövetéből klónoztak.[89] A bejelentés (1997. február 22.)

[89] Lásd: http://www.roslin.ed.ac.uk/public-interest/dolly-the-sheep/. (Megtekintés: 2016. július 17.)

akkor elsősorban azért váltott ki heves politikai és etikai vitákat, mert sokak számára előrevetítette az embereken történő alkalmazás lehetőségét. 1998-ban egy koreai meddőségi központ munkatársai jelentették be, hogy embertől származó testi sejtek magjának felhasználásával első alkalommal sikerült létrehozniuk emberi preembriót, amelyet a megtermékenyített petesejt második osztódása után megsemmisítettek. Ami 1997-ben még csupán lehetőségnek tűnt, úgy látszik, 2002 karácsonyára valósággá vált. Akár igaz a bejelentés, akár nem, az ember klónozásával kapcsolatos alapkérdés mégis ez: etikailag elfogadható-e mindaz, ami technikailag kivitelezhető?

A klónozásról folytatott tudományos vita korántsem csupán a '90-es évekhez fűződik. Joshua Lederberg genetikus 1966-ban megjelent írásában annak lehetőséget boncolgatta, hogy az akkoriban meglévő klónozási technikák vajon alkalmazhatók-e az embereknél is.[90] A '70-es évek elején Joseph Fletcher és Paul Ramsey,[91] két protestáns teológus az ő állításaiból kiindulva folytatták a párbeszédet. Míg Ramsey Lederberghez kapcsolódva az ember klónozása ellen szólt, addig Fletcher bizonyos körülmények között megengedhetőnek tartotta azt. Az akadémiai vität mindeközben erősen befolyásolta a science fiction irodalom, mindenekelőtt Aldous Huxley már 1932-ben publikált regénye, a *Szép új világ*. Ebben a műben öt társadalmi osztályba sorolható klónokat hoznak létre, és speciális feladatokkal látják el őket. De megemlíthetjük Ira Levin regényét is, amelyben Josef Mengelének sikerül elkészítenie Adolf Hitler 94 klónját.[92] A tudományos-fantasztikus irodalom részben már előrevetítette a közvélemény által gyakran hangoztatott félelmeket, ugyanakkor a valóságot is eltorzította. Mindeközben Fletcher és Ramsey álláspontja – a határozott elutasítás és a bizonyos körülmények közötti megengedés – domináns maradt a későbbi viták során.

A klónozás azt a folyamatot jelenti, amelynek során egy sejtből vele genetikailag azonos sejtet, szövetet vagy szervezetet hoznak létre. Bár a klónozás szó hallatán sokan az eredetivel azonos egyed világrajöttére gondolnak, nem szabad megfeledkeznünk az ún. gyógyászati célú klónozásról sem, amely igen ígéretes módszer lehet a szervek pótlásában az elkövetkező évtizedekben. Bármelyik felhasználás legyen a cél, a módszer ugyanaz: az egyed valamely testi sejtjének magját egy magjától megfosztott petesejtbe juttatják. Az első állítólagos klónozott embergyermek, Eve esetében feltételezhetően a petesejt és a sejtmag is ugyanattól a személytől származhatott – Eve édesanyjától, vagyis iker-

[90] Lederberg 1966.
[91] Fletcher 1974; Ramsey 1970.
[92] Levin 1987.

testvérétől.[93] Mindenekelőtt el kell oszlatnunk azt a félreértést, hogy egy élő vagy már meghalt személyt le lehet másolni a testi sejtmagjából létrehozott klónjának segítségével, hiszen a felhasznált petesejtnek is jelentékeny szerepe van a genom kialakulásában. Ugyanakkor gondoljunk az egypetéjű ikrekre, akik ugyanazt a genetikai információt hordozzák, mégis különböző személyek. Ezért az sem bizonyítható egyértelműen, hogy az azonos genetikai információ sértené valamelyik fél méltóságát, mivel erről ikrek esetében sem beszélhetünk. Nem is az állítólag megszületett klónbébi élethez való joga és méltósága a kérdéses, hanem maga a módszer és a vele kapcsolatban felmerülő orvos- és szociáletikai problémák.

Orvosi szempontból a klónozással „fogant" gyermeknél olyan magas a genetikai rendellenességgel születés rizikója, hogy ennek akarása barbarizmus lenne. Gondoljunk Dolly esetére: akkor 277 próbálkozásból egy volt sikeres. Az eljárás nem eléggé biztonságos, még akkor sem, ha Eve egészségesen született. Életében mindvégig súlyos genetikai veszélyeknek, gyors öregedésnek lesz kitéve. Továbbá nem tudhatjuk, hány sikertelen klónozási kísérlet, mennyi torzszülött kell – kellett – ahhoz, hogy egy egészséges gyermek születhessen. Az a tudós, aki ilyet végrehajt, nem más, mint a 21. század Mengeléje: etikátlan és brutális dolog valakin a beleegyezése nélkül kísérleteket végrehajtani – még akkor is, ha ezt a szülei teszik meg helyette, akik nincsenek, nem lehetnek tudatában a kockázatoknak.

Az ember klónozása olyan lehetőségeket ígér, mint hogy akár teljesen meddő, akár homoszexuális, leszbikus pároknak vagy szingli (egyedülálló) életvitelt folytató nőknek is lehet „saját" gyermekük, természetesen aszexuális úton. További kérdések merülnek föl a családi kötelékek kapcsán Eve esetében: ha az édesanyja az ikertestvére, akkor a nagyapja az apja? A megszületett klónbébinek olyan genetikailag determinált jövőképpel kell szembesülnie, amelyet már előtte megéltek. Ennek kapcsán Joel Feinberg a „nyitott jövőhöz való jog" sérüléséről beszél.[94] Az Ausztriai Evangélikus Egyház nyilatkozatában, amelyet a reproduktív klónozással kapcsolatos párbeszéd során 2001. március 20-án tett közzé, a következőképpen fogalmaz: „Eltekintve attól a tudományos hiúságtól és becsvágytól, hogy azt tegyük, ami technikailag lehetséges, semmiféle elfogadható ok nincs az ember klónozására. Az ebben az irányban tett kísérletek következésképpen etikátlanok, és továbbra is meg kell tiltani őket. A reproduktív klónozás az emberi méltóság elleni csapás."

[93] Lásd Orosz 2003.
[94] Feinberg 1980.

Magyarországon – a legtöbb európai országhoz hasonlóan – az Európa Tanács emberi jogokról és a biomedicináról szóló egyezményének az emberi lény klónozásának tilalmáról szóló, Párizsban, 1998. január 12-én kelt kiegészítő jegyzőkönyve alapján tilos az ember klónozása. „Tiltott minden olyan beavatkozás, amelynek célja egy másik élő vagy holt emberi lénnyel genetikailag azonos emberi lény létrehozása."

4. Halandóság és eutanázia

4.1. Öngyilkossághoz nyújtott orvosi segítség

Az „öngyilkossághoz nyújtott orvosi segítség" és az „orvosilag asszisztált öngyilkosság" kifejezéseket egymás szinonimáiként használjuk. A két kifejezés alatt azt értjük, hogy az orvos közreműködik a beteg öngyilkossága során. Ez a közreműködés jelentheti a halált okozó szer beszerzését vagy olyan előkészületek elvégzését, amelyek elősegítik a beteg öngyilkosságát, továbbá az öngyilkosság orvosi felügyeletét is. Minden esetben döntő, hogy az utolsó lépést az öngyilkosságot elkövető ember teszi meg.[95] Ez tesz különbséget az „öngyilkossághoz nyújtott segítség" és az „aktív halálba segítés (eutanázia)" között, ami szigorú feltételekkel ugyan, de például Belgiumban és Hollandiában megengedett, azonban Németországban és Magyarországon tilos.[96]

A beteg „meghalásának engedése" (passzív halálba segítés, passzív eutanázia) a betegség lefolyásának megfelelő és a beteg kifejezett vagy vélhető akarata alapján megvalósuló lemondás a további terápiáról, vagy a terápia korlátozása. Ekkor annak a *gyógykezelésnek a visszautasítása* valósul meg, ami a haldoklás folyamatának meghosszabbításán kívül más eredményre nem tud vezetni. Ilyen esetekben csak a beteg méltóságát megillető lelki és társadalmi támogatást, valamint a kényelmét biztosító gyógykezelést kell folytatni. Ebben az esetben fontos hangsúlyoznunk, hogy a beteg halálát a betegség okozza, és nem a kezelés megszüntetése.

Emellett létezik az úgynevezett „indirekt halálba segítés" is, ami akkor valósul meg, ha az orvos által alkalmazott fájdalomcsillapító szer egy halálos betegnél előre nem látható mellékhatásként a meghalás folyamatát felgyorsítja.

[95] Vö. Bosshard et al. 2008.

[96] Lásd http://www.epa.uz.ua/02000/02002/00012/pdf/2001-tavasz-nyar_europai-gyogyithatatlan.pdf.

4.2. A beteg autonómiája (önrendelkezési joga) és az orvosi erkölcs

Az öngyilkossághoz nyújtott orvosi segítség mindmáig összeegyeztethetetlennek bizonyul az orvosi ethosszal, hiszen az orvos feladata a beteg gyógyítása és az élet védelme. Azonban a hagyományos orvosi erkölcs mellett az utóbbi évtizedekben megjelent a *beteg önrendelkezési jogának az elve* is. Ami azt jelenti, hogy konkrét esetekben a beteg önrendelkezési joga és az orvosi ellátás konfliktusba kerülhet egymással.

Szemben az orvosi hivatás egyoldalú paternalista felfogásával, a beteg önrendelkezési jogát részben erősíteni kell. Az orvos gondoskodása és felelősségvállalása az általa alkalmazott orvosi eszközökért természetesen megőrzendő. Az autonómia érve semmiképpen sem jelentheti azonban azt, hogy a beteg vagy a hozzátartozó erkölcsökbe ütköző kívánságaival foglalkozzon. Az öngyilkossághoz nyújtott orvosi segítség szemben áll az orvosi hivatással, amelynek célja az élet megtartása, az egészség visszaállítása, a fájdalom csillapítása és a haldokló kísérése. Ezért az öngyilkossághoz nyújtott orvosi segítség valójában közreműködés lenne *egy ember életének tudatos és tervezett idő előtti kioltásában.*

Harry M. Kuitert szembehelyezkedik azzal a keresztény fenntartással, amely az ember saját életéről és haláláról való önrendelkezési jogát kétségbe vonja. Kuitert ellenérve, hogy Istennek a cselekvéshez földi „eszközökre", cselekvő emberekre van szüksége, és ők a rájuk ruházott felelősséget nem háríthatják Istenre.[97] A rendelkezésre álló orvosi eszközök tükrében nyilvánvaló, hogy az élet vége iránti felelősség az ember kezébe került. Az orvosi eszközök között senki sem menekülhet a „természetes" halál fikciójához, amelyben Istené a döntés és a felelősség is. Mivel a felelősség az emberre hárul, Kuitert szerint a probléma a következő dilemmában rögzíthető: vagy én rendelkezem magamról, vagy mások teszik meg ezt helyettem azzal a lehetséges következménynyel, hogy az orvosi technika fogságába kerülök.[98]

Johannes Fischer a következőkben látja Kuitert érvelésének gyengéjét: máskor sem tartjuk magunkat konzekvensen ahhoz az alaptételhez, hogy minden esetben Isten dönt az emberi életről. Hiszen többször adódnak olyan kivételek, amikor etikailag megengedett egy ember megölése. Kuitert a terrorista példáját említi, aki egy repülőgép utasait azzal fenyegeti, hogy a gépet felrobbantja, és ebben csak úgy lehet megakadályozni, ha valaki lelövi. E cselekvés helyességére támaszkodva így érvel: „Ha jó okokat tudunk felsorakoztatni egy másik ember megölésére, akkor *per definitionem* miért

[97] Kuitert 1991, 86. kk.
[98] Uo. 93. o.

válik hirtelen bűnné önmagunk halálának kérése? Nem azt hangoztatom, hogy az ilyen kérések mindig helyesek és ezeket mindig követni kell, csak azt, hogy valakinek lehetnek alapos indokai arra, hogy ilyet kérjen."[99]

Kuitert érvelésével szemben Johannes Fischer megállapítja, hogy az alapos indok a terrorista esetében konfliktushelyzetből adódott, amelyben a terrorista lelövése melletti érvek nyomósabbak voltak, mint a gép felrobbantása.[100] Ez azonban nem vonatkoztatható arra a kérdésre, hogy valaki kérheti-e saját halálát alapos indokkal. Bár Fischer is elismeri, hogy Kuitert érvei sokak számára meggyőzők.

4.3. Érvek és konfliktusok

Szembe kell helyezkednünk az olyan vélekedéssel, amely az intenzív orvosi ellátást tenné felelőssé a saját kérésre történő gyilkolás igényének megjelenéséért. Az orvosi fejlődés alkalmat ad, de nem közvetlen oka az eutanáziáról folytatott mai párbeszédnek. Ezzel szemben érdemes figyelembe venni, hogy amikor a hatékony terápiák és a fájdalomcsillapítás eszközei még nem álltak rendelkezésre olyan mértékben, mint napjainkban, sokkal inkább fennállt az a lehetőség, hogy az elviselhetetlen szenvedést a kívánságra történő ölés indikátorának tekintsék vagy elfogadhatónak tartsák. Az a kérdés viszont, hogy a szenvedésnek melyik formája és mértéke tekinthető „értelmesnek", nem az orvostudomány fejlődésének problémája, hanem *az ember vallási és világnézeti beállítódásáé,* valamint a *személyes életkörülményeké.*

Az a néhány érv, amely a „szabad eutanáziára" vonatkozó kívánalmat előtérbe helyezte, tulajdonképpen már az antik korra visszamenőleg is ismert volt. A napjainkban megjelenő szemlélet tehát nem az orvosi lehetőségek technikai kibővülésének következménye, hanem a keresztény antropológiával össze nem egyeztethető emberképé. Így az emberkép, ami *az emberi élet céljára és értelmére is válasz,* az orvosetikai párbeszéd elsődleges szempontjai között szerepel. *Ezért az orvosilag asszisztált öngyilkosság (aktív eutanázia) elsősorban világnézeti kérdés,* jelentős társadalmi következményekkel.

4.4. Lehet-e emberhez méltó módon meghalni?

A halál gondolatának modern kori tudatos kirekesztése a nyugati civilizációban a halálosan beteg emberek és a haldoklók kísérésének hiányához vezetett. Gondoljunk csupán arra a tényre, hogy az emberek több mint 70%-a kórházakban és szociális otthonokban hal meg. A meghalás folyamata sok esetben – részben a modern technikai lehetőségek révén – hosszabb

[99] Uo. 87. o.
[100] Lásd FISCHER 1998, 68. kk.

időre nyúlik. A hagyományos családmodellek felbomlásával több esetben az a gondoskodó közösség is megszűnt, amely körbevehetné a földi világból távozó embert. Ezért a haldoklással járó fájdalom mellett az egyedül maradástól való rettegés is félelemmel tölti el az élete végéhez közeledő embert.

Ám nem csupán a haldokló, hanem a hozzátartozóik is magányosan érezhetik magukat, miközben az eltávozó hozzátartozójuk gondozásával járó feladatokkal, az elengedés egzisztenciális feszültségeivel kell küzdeniük. Ebből születik a „másik terhére lenni" vagy az orvosnak és az ápolóknak való „kiszolgáltatottság" érzete, a méltóság elvesztésének fájó látszata. Másrészt felmerül a „szükségtelenül" meghosszabbított élet kérdése is, de kétségeket ébreszthet a megfelelő, egyénre szabott orvosi ellátás hiányától való félelem is.

Fischer szerint a halál bekövetkeztére való várakozás motívuma kapcsán nem irracionális, hanem preracionális intuícióról lehet beszélni. Hiszen „kultúránkban az az elterjedt felfogás, hogy az embertől való elválás (Trennung), ami a halállal következik be, elszenvedett végzet és nem idegen tett".[101] Ekkor azonban a halál várásának helyzete jelentékeny szerephez jut. Hiszen az orvosi cselekvés már nem csupán a gyógyítás és a szenvedés csillapítására irányul, hanem a társadalom élethez és halálhoz való kapcsolatát is alakítja, hiszen a meghalás fázisának befolyásolásával *rituális funkciót*[102] is magára vesz. Az eddigi morális és jogi értelmezéssel szemben ugyanakkor az is kifejeződik, hogy a morális gondolkodást megelőző ténnyel van dolgunk.[103] Az ember halandó, és halandósága nem idegen tett következménye, hanem az ember végzete.

Az eddigieket összefoglalva megállapítható: az aktív és a passzív halálba segítés megvitatása során lényeges a halálra várakozás rítusának meglátása, ami a mai orvosi feltételek között is fenntarthatónak bizonyul. Bár a halál és a születés nem olyan „természetesen" következnek be, mint a megelőző korokban, a meghalás helyzetében nyújtott orvosi beavatkozás alakítható úgy, hogy *biztosítsa a várakozás idejét*. Ám a kérdés mégiscsak az, hogy ezt miért kell megtennie.

4.5. A személyi lét dualizmusa

Az ember személyi léte az, ami életét különösen is védendővé teszi. Egy ember személyi léte azonban olyan szemléletet feltételez, amelyből mi saját magunkat is felfogjuk önmagunkként, amelynek segítségével saját ma-

[101] Uo. 72. o.
[102] Ekkor a rítus olyan történésként értendő, amely ismeret nyújt a halál közeledtéről, ami a másik embertől elválaszt.
[103] Fischer 1998, 73. o.

gunkhoz is kapcsolódunk. Egy embert így akkor ismerünk el személynek, ha benne felismerjük az említett perspektívát. Ekkor azonban a személy fogalma egy relációt jelöl. Valakinek a személyi léte nem belső tulajdonságaitól függ, hanem attól, hogy valaki más (reálisan vagy potenciálisan) személyként áll vele kapcsolatban. Perszonalitása kívülről kapcsolódik hozzá,[104] két ember kapcsolatában valósul meg és alakul ki, ami kifejezi: egy személyt nem lehet csupán a szubjektum–objektum ellentét fényében megérteni.[105] Ezért a személy fogalma egyben feltételezi a relációt.

Egy másik lényeges fogalom az *aktualitás:* a perszonális vonatkozások nem nyugodt korrelációkban, hanem mozgalmas kapcsolatokban valósulnak meg. Ebből következik, hogy a személyes kapcsolat nem statikus, hanem „megtörténő"; a reláció eseményében válik megtörténtté. *Az ember ezért nem „statikus", hanem dinamikus értelemben személy* – nem az, hanem *mindig azzá válik* a másokkal való kapcsolatában.[106] Perszonalitása magában foglalja az Istenhez fűződő relációt. Ezért is állítható, hogy az ember *vonatkozása a perszonalitása* maga.[107]

Az ember akkor tudja megőrizni emberi identitását, ha relációiban marad, ha személyként van jelen. Ebből is világossá válik az a humánus felfogás, amely állítja, hogy a halál – mint elszakadás egy másik embertől – csupán végzet lehet, de nem idegen tett. A halálra való közös várakozásban az valósul meg, amivel az egyik ember a másiknak személyes vonatkozásában tartozik, és ezzel együtt saját embersége *(Menschlichkeit)* is kifejeződik. Ez a szemlélet érvényesül a passzív halálba segítés során is, amikor a személyes vonatkozás védettségében megkönnyíthető a meghalás folyamata.

A reláció és a személy fogalmának hangsúlyozásával azonban napvilágra kerül a tulajdonképpeni dualista szemlélet problematikája, ami jellegzetes az eutanáziáról folytatott párbeszédben. Sajátossága, hogy különválasztja a személyt fizikai valóságától. Ez a szétválasztás teret enged a halál puszta fizikai értelemben vett felfogásának, és eltekint a meghalás folyamatának személyes és szociális vetületeitől. Másként: az orvos nem a beteg személyiségét oltaná ki, hanem az elviselhetetlenné vált fizikai életét.[108] Az aktív halálba segítés mellett érvelők számára az orvos hivatásánál fogva a beteg testi állapotáért felelős. Ennek alapján azonban közreműködése támogathatná az „elszemélytelenítés" *(Entpersonalisierung)* folyamatát is, ami az aktív halálba segítéshez szükségesnek tűnik. Képzeljük csak el azt a paradox helyzetet, hogy a meghalni

[104] Uo. 79. o.
[105] Uo. 65. o.
[106] Lásd Orosz 2009, 103–116. o.
[107] Pöhlmann 1985, 167. o.
[108] Fischer 1998, 82. o.

akaró embert saját hozzátartozóinak kellene megölni, vagy megfordítva: ha a meghalni kívánónak kellene saját gyermekéhez vagy anyjához fordulnia segítségért. Így azonban az érintettek arra gondolhatnak, hogy valaki hivatásánál fogva felelős a testi fájdalom csillapításáért, és a meghalni akaró embert szenvedésétől menti meg. Ezzel kapcsolatban ugyancsak Johannes Fischer hívja fel a figyelmet arra, hogy itt is az esemény ritualizálódásáról van szó, ami az érintetteket ahhoz az elképzeléshez segíti, hogy „a halál nem a meghalni akaró ember személyét érinti, hanem csupán testi életének vet véget, és ennek következtében nekik nem a személyes vonatkozások szintjén kell felelőssé válni”.[109]

Természetesen ezen a ponton nyilvánvaló, hogy rítus helyett beszélhetünk a haláltól való elidegenedésről, a halál folyamatának intézményesüléséről is. Bár a személyek közötti kapcsolat és reláció így sem oldódik fel. Mint láttuk, a személy egy összetéveszthetetlen individuum, aki más személyek közösségén belül individualizálódik. Olyan testi-lelki tulajdonságokkal és ismertetőjegyekkel rendelkezik, amelyek a többiektől megkülönböztetik, de olyanokkal is, amelyek megegyeznek másokéval. Bár a test és a lélek egy személy „megjelenésének médiumai”, azonban a személy nem azonos csupán testi-lelki természetével. Több annál: ő maga nem ez a természet, hanem személyként birtokolja azt.[110] Az ember interperszonális kapcsolata a halállal szűnik meg, ez azonban kizárja az aktív halálba segítés azon érvét, hogy a halál az ember testi egzisztenciájának vet csak véget, hiszen megszünteti a személyek közötti kapcsolatokat is. Az önrendelkezési jogra történő hivatkozás részben enyhíti az aktív eutanázia radikális elutasítását, mivel az egyik személy saját és tudatos döntéséről van szó. „Ám mivel az akarat és az érdekek szintjénél mélyebb síkokat is érint az aktív eutanázia problémája, a konfliktust nem lehet arra a kérdésre redukálni, hogy annak az embernek a kérését, aki ilyen jótettet (aktív halálba segítést) kér, miért ne lehetne támogatni.”[111]

4.6. Az emberi élet beteljesedése felől nyer értelmet

A fentiekben azt a megállapítást tettük, hogy az orvosilag asszisztált öngyilkosság kérdése elsősorban világnézeti kérdés, ami azon belül is az élet értelme és célja felől közelíthető meg.

Ha az ember méltóságát a „végső dolgok felől”, az emberi élet beteljesedésének irányából vizsgáljuk, akkor eszkatologikus dimenziója jelenik meg. Wolfhart Pannenberg így fogalmaz: az istenképűség az

[109] Uo. 82–83. o.
[110] Vö. Fischer 1999, 50. o.
[111] Fischer 1998, 83. o.

ember meghatározottsága az Istennel való közösségre, és ez a meghatározottság az ember méltóságát is jelenti egyben.[112] Ebből fakadóan válik érthetővé Pannenberg megállapítása: „Ha nem lenne Isten, akkor emberi méltóság sem lenne."[113]

Amennyiben az emberi méltóságot az üdvtörténet perspektívájában vizsgáljuk, akkor a korábbiak mellett más dimenziói is megjelennek a fogalomnak abból következően, hogy „az ember történelmi lényként nem csak a célja, hanem a mozgása is a célhoz vezető történelemnek. Az ember azonban a jövővel való egységét a beteljesedés felől nyeri el. Ezért az ember csak e jövő anticipációja által képes önmagaként *(als er selbst)* létezni."[114] Ekkor azonban az ember jelenléte a világban nem szabad akaratának és önkényének (félreértelmezett autonómia), hanem erre a jövőre való meghívásnak és kiválasztásnak fogható fel. Ittléte *(Dasein)* az egész emberiség és a világ jövőjének feltétele is, mert *az individuum nem választható el attól a világtól, amelyben él.*[115] Ebben a történeti folyamatban van jelen istenképűsége úgy, hogy Isten képe az emberen folyvást megfelel Isten prezenciájának a világban, mivel az reprezentálja Isten jelenét.[116] Ebből következően az Isten prezenciájával változik Isten képe is: az ember eredeti meghatározása (Isten képe) Krisztus kinyilatkoztatásával együtt formálódik Isten igazi képére. Az ember az eszkatologikus „*gloria Dei* felé tartó úton" válik *imago Christi*vé.[117] Másként fogalmazva: a teremtett ember kezdeti istenképűségéből Isten gyermekévé lesz a Fiúval való messiási közösségben, és e kettőből lesz az Istenhez való hasonlóság az új teremtésben.[118]

Ez az eszkatológiai távlat minden emberi élet kezdetén ott található meghívás. Az individuum történeti jelenléte a történelem cél felé tartó mozgásaként felelősséggel jár, de az egyénnel szembeni felelősségre

[112] PANNENBERG 1991, 72. o.
[113] Uo. 92. o.
[114] PANNENBERG 1983, 512. o.
[115] Uo. 513. o.
[116] MOLTMANN 1985, 235. o.
[117] Ez az eszkatologikus dimenzió főleg az Újszövetségben válik nyilvánvalóvá. Isten cselekvésének célja, hogy az ember Krisztus életének részesévé váljon, az ő életének hordozója legyen. Így az ember méltósága nem abban rejlik, amivé az ember válik vagy amivé az embert mások teszik és nevezik. Az ember méltóságának alapja az, aminek az ember Isten szemében látszik: Isten gyermeke. A páli iratok interpretációja alapján az ember méltósága Isten akaratának megvalósulásán nyugszik. A keresztség által Isten eszkatologikus kegyelmi cselekvése megkezdődik, ami az ember egzisztenciájának megváltozásán keresztül Krisztus képére történő hasonulásban, átváltozásban teljesedik ki. Az istenképűség értelmezése itt paradigmaváltáson megy keresztül, hiszen már nem az uralomról, vagyis az ember feladatáról van szó, hanem elhívásról, az embernek a méltóságra való elhívásáról. Vö. BALDERMANN 2001, Bevezetés.
[118] Vö. MOLTMANN 1985, 134. o.

is kötelezi a társadalmat, hiszen ő a társadalom jövőjének hordozója és feltétele is egyben. Ebben a kétirányú felelősségben jelenik meg az individuum méltóságának eszkatologikus karaktere az élet első pillanatától fogva az utolsóig, és ez ad értelmet az élet minden pillanatához.

4.7. Az önrendelkezés – egyházi állásfoglalások tükrében

Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsa 2000-ben állásfoglalást bocsátott közre a humánus halál kérdésével kapcsolatban.[119] Ehhez a tanácshoz 14 tagegyház tartozik.[120] Ebben a nyilatkozatban az egyházak az Európa Tanács ajánlásában foglaltakhoz hasonlóan érvelnek:[121] egyértelműen elutasítják az aktív eutanáziát, ugyanakkor követelik a fájdalomcsillapítás teljesebbé tételét. A nyilatkozat szembehelyezkedik az emberi élet redukcionalista szemléletével: „Az élet, a szenvedés és a halál végső titkot érintenek. Nekünk, keresztényeknek olyan feladatok ezek, amelyeket Isten hűségében bízva és reménykedve fogadunk el, vagyis hogy Ő sem életünkben, sem szenvedésünkben, sem halálunkban el nem hagy."[122] A dokumentum a továbbiakban úgy érinti az ember önrendelkezési jogának kérdéskörét, hogy azt összekapcsolja a passzív halálba segítés lehetőségével: „Az önrendelkezés ezen értelmezése alapján a személyes meggyőződést és értékítéletet tisztelni kell, és az ember orvosi kezelést érintő kifejezett akaratát is tiszteletben kell tartani. Kifejezett akaratával szemben senkit, aki döntésképes, nem szabad orvosi kezelésre kényszeríteni."[123]

Az állásfoglalás kiemeli a beteg akaratának kinyilvánításához való jogát, például az úgynevezett *élő végrendeletben*,[124] „amelyben valaki már korábbi életfázisában halálával kapcsolatos bizonyos – életet meghosszabbító – orvosi beavatkozásokat elutasított. Ezt az etika határain

[119] *Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen In Österreich zum Menschenwürdigen Sterben* [Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának nyilatkozata a méltósággal való meghalásról]. 2000. január. http://www.oekumene.at/site/erklaerungen/article/1579.html. (Megtekintés: 2017. február 14.)

[120] Lásd: http://www.oekumene.at/welcome.htm.

[121] Az Európa Tanács 1418. számú – a gyógyíthatatlan betegek és haldoklók emberi jogainak és méltóságának védelméről szóló – ajánlásának (1999) középpontjában az a kérdés áll, hogy meddig terjed a haldokló ember önrendelkezési joga, érvényes-e az élet utolsó fázisában, valamint meddig terjed az élethez való jog. Tény, hogy az Európa Tanács egyértelműen összeférhetetlennek tartja az aktív eutanáziát az Emberi Jogok Európai Egyezményével.

[122] Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának nyilatkozata a méltósággal való meghalásról. http://www.oekumene.at/site/erklaerungen/article/1579.html. (A szerző ford.)

[123] Uo. 5.

[124] Előre rendelkezés az orvosi beavatkozásokra vonatkozóan *(living will, Patientenverfügung).*

belül teljes tiszteletben kell részesíteni."[125] A következőkben úgy szól az állásfoglalás az élet utolsó fázisáról, mint ami annak szerves része, valamint rámutat a haldokló és a haldoklót kísérők támogatásának szükségességére: „A halál folyamatában az ember személyes döntések helyzetében található, lehetősége van, hogy eddigi életének egészével szembenézzen, és eme élet be nem teljesültségét és bűneit elfogadja és elengedje. Az életnek e döntő állomásánál az ember segítségre szorul. Támogatásra azonban minden olyan embernek is szüksége van, aki haldoklókat kísér – a társadalomnak különösen is elkötelezettnek kell lennie az orvosokkal és ápolókkal való szolidaritásra."[126]

Miközben a palliatív orvoslás kiépítését és támogatását sürgeti a dokumentum, a továbbiakban megállapítja, hogy annak nem csupán a fizikai, de a pszichikai és szociális szenvedést is csillapítania kell. Ehhez tartozik a haldokló ember és az őt körülvevő orvosok, ápolók és hozzátartozók spirituális támogatása is. A fájdalomcsillapítás szükségességét a lehetséges kockázatok figyelembevételével hangsúlyozza: „Még ha a fájdalmat csillapító beavatkozás az élet lehetséges megrövidülését kockáztatja is, az sem lehet ok arra, hogy a fájdalomcsillapítást mellőzzék."[127] Az orvosi ellátás ilyen módja példaszerűen valósul meg a hospice mozgalomban, amely keresztény gyökerekből táplálkozik.

Ebben az állásfoglalásban is kifejeződik az, amit korábban a „halálra való várakozás rítusaként" neveztünk meg, ugyanakkor elutasítja az élet szükségtelen meghosszabbítását: „Az élet elfogadásához tartozik annak tisztelete is, hogy minden ember megváltoztathatatlanul végéhez ér; ezért a meghalásnak teret és időt kell adni, és az orvosi cselekvés lehetőségeinek korlátozottságát el kell fogadni. Ezért azok a beavatkozások, amelyek a haldokló ember életét szükségtelenül meghosszabbítják, ahelyett, hogy engednék őt meghalni, elutasítandók."[128]

Az osztrák nyilatkozat más keresztény egyházak dokumentumaival egybehangzó módon elítéli azokat a cselekedeteket, amelyek közvetlen célja az élet befejezése. Az érvelés ugyancsak tükrözi a fentiekben kifejtett keresztény álláspontot, hogy a halál nem választható el a személy fogalmától, és nem csupán az ember testiségét, hanem egészét érinti: „Az ilyen beavatkozások nem a szenvedéssel, hanem a haldokló személyével szemben valósulnak meg."[129]

Ezt az álláspontot képviseli az EKD 2008-ban kiadott állásfoglalása

[125] Uo. 6.
[126] Uo. 7.
[127] Uo. 8.
[128] Uo. 9.
[129] Uo. 10.

is,[130] azonban jogi kontextusba ágyazva jegyzi meg az orvosilag asszisztált halálba segítéssel kapcsolatosan, hogy „éppen az orvosilag asszisztált öngyilkosság jogi szabályozásának esetében – az egyes esetek szabályozása alapján – a jog olyan jelzéseket adna, amelyek jelentősen negatív hatást gyakorolhatnak az orvosi ethoszra és az élet és halál társadalmi felfogására. Éppen a halállal kapcsolatos orvosi cselekvés példa arra, hogy léteznek olyan életterületek, amelyek jogilag nem szabályozhatók anélkül, hogy ezáltal általános társadalmi változásokat ne idéznének elő – akkor is, ha ez eredetileg nem állt szándékukban. A törvényi szabályozás nem csupán az orvosi ethoszra vonatkozik, hanem a társadalomnak az élethez és halálhoz fűződő szemléletére is, valamint az emberek egymás iránti felelősségére a haldoklás folyamata során. Ezért az orvosilag asszisztált öngyilkosság jogi szabályozásától el kell tekinteni. Sokkal inkább a joggyakorlat áll kihívások előtt. Csak a joggyakorlat képes arra, hogy a súlyos konfliktushelyzeteket, amelyekbe az orvosok kerülhetnek, megfelelő módon számításba vegye."[131]

A dokumentum kitér arra, hogy az ún. „halálba segítő szervezetek" *(Sterbehilfeorganisations)*[132] működésével kapcsolatban is, amilyen gyorsan csak lehet, jogi tiltást kell foganatosítani.

4.8. Összegzés

Az emberhez méltó halál kérdésének súlypontját az ember autonómiájáról alkotott elképzelések adják. Vitathatatlan, hogy az ember méltóságához és személyiségéhez hozzátartozik az önrendelkezés joga is, amely ugyan etikailag megalapozott, de korlátozott is. Ezért az autonómia fogalmát nem lehet abszolutizálni, ugyanakkor magában foglalja a felelősségre való felszólítást is. A haldokló ember védelemre és segítségre szorultságát kizárólag az autonómia fogalma felől nem lehet helyesen értelmezni. Az ember élete a gondolatmenetünk elején említett relációkban valósul meg, és így azokban is válik értelmezhetővé.

Elutasítandó továbbá minden olyan döntés és beavatkozás is, amelynek közvetlen célja az emberi élet kioltása. Az ilyen cselekmények nem a szenvedés csillapítására, hanem egy személy életének kioltására irányulnak. Az ilyen és hasonló tettek engedélyezése, illetve jogi szabályozásának enyhítése beláthatatlan következményekhez vezetne a társadalomban.

[130] *Wenn Menschen sterben wollen.*
[131] Uo. 34. o.
[132] Svájcban például a Ludwig A. Minelli által 1988-ban alapított Dignitas nevű szervezet folytat ilyen jellegű tevékenységet.

Az eddigiekből még nyilvánvalóbbá lett, hogy a keresztény hagyomány egyértelműen elutasítja az orvosilag asszisztált öngyilkosságot (aktív eutanáziát). Hangsúlyozza azonban a haldokló beteg fájdalmainak csillapítását, a beteg imádságos és szerető kísérését élete utolsó szakaszában. A keresztény közösséghez tartozás egyaránt jelenti a megváltó Krisztus munkájában való részesedést (üdvösség) és a keresztény testvérek odafordulását az e világi élettől búcsúzó testvérhez. Ezek a relációk értelmet és célt adnak az élet minden pillanatához, de az örök élet és az üdvösség ígérete egyben relativizálja is az e világi élethez való feltétlen, kompromisszumot nem ismerő ragaszkodást. Így teret is enged a passzív halálba segítés meghatározott esetekben történő alkalmazásának, a személy integritásának tiszteletben tartása mellett. Hiszen ezekben a helyzetekben az orvos nem az utolsó (üdvösség), hanem az utolsó előtti (meghalni engedés) döntést hozza meg egy ember életéről. Ennek tudata azonban a haldokló beteget kísérők lelkiismerete számára is felszabadító jelleggel bír.

Felhasznált irodalom

A gyógyíthatatlan betegek és haldoklók emberi jogainak és méltóságának védelme. Az Európai Bizottság Parlamenti Közgyűlésének 1418 (1999) sz. ajánlása. http://www.epa.uz.ua/02000/02002/00012/pdf/2001-tavasz-nyar_europai-gyogyithatatlan.pdf.

ANSELM, Reiner: Menschenwürde als regulatives Prinzip in der Bioethik. In: Nikolaus Knoepffler – Anja Haniel (szerk.): *Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle.* Hirzel, Stuttgart, 2000. 221–226. o.

BALDERMANN, Ingo et al. (szerk.): *Menschenwürde.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001. (JBTh 15.)

BENZENHÖFFER, Udo: *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in der Geschichte und Gegenwart.* Beck, München, 1999.

BOSSHARD, Georg et al.: A Role of Doctors of Assisted Dying? An Analysis of Legal Regulations and Medical Professional Positions in Six European Countries. *Journal of Medical Ethics,* 34. évf. 2008/1. 28–32. o.

CHILDS, James M.: *Genetic Screening and Counseling.* Evangelical-Lutheran Church in America, Division for Mission in North America, 1986. (Procreation Ethics Series.) Web: http://download.elca.org/ELCA%20Resource%20Repository/Genetic_Screening_CounselingPES.pdf?_ga=1.100834178.2075689324.1486629120. (Megtekintés: 2017. február 9.)

CZEIZEL Endre: *Egy orvosgenetikus etikai gondjai.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1983.

DAMSCHEN, Georg – SCHÖNECKER, Dieter: Argumente und Problemen in der Embryonendebatte. In: uők (szerk.): *Der moralische Status menschlicher Embryonen.* Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003. 1–7. o.

DELKESKAMP-HAYES, Corinna: Respecting, Protecting Persons, Humans, and Conceptual Muddles in the Bioethics Convention. *Journal of Medicine and Philosophy,* 25. évf. 2000/2. 147–180. o.

ENGELHARDT, Dietrich von: Illusion Gesundheit – ein Plädoyer für das fragmentarische Leben aus medizinhistorisch-ethischer Sicht. In: Markus Höfner – Stephan Schaede – Günter Thomas (szerk.): *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugange zum Phänomen der Krankheit.* Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen In Österreich zum Menschenwürdigen Sterben. 2000. január. http://www.oekumene.at/site/erklaerungen/article/1579.html. (Megtekintés: 2017. február 14.)

Evangelium Vitae. II. János Pál pápa enciklikája a püspököknek, a papoknak és diakónusoknak, szerzeteseknek és szerzetesnőknek, a laikus Krisztus-hívőknek és minden jóakaratú embernek az emberi élet sérthetetlenségéről. 1995. március 25. Ford. Diós István. Web: http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78. (Megtekintés: 2017. február 9.)

FEINBERG, Joel: The Child's Right to an Open Future. In: William Aiken – Hugh LaFollette (szerk.): *Whose Child? Children's Rights, Parental Authority and State Power.* Littlefield, Totowa, 1980.

FISCHER, Johannes: *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung.* Kohlhammer, Stuttgart, 1998.

FISCHER, Johannes: Mit Leib und Seele. Die praktische Evidenz der Personenwürde. *Evangelische Kommentare,* 32. évf. 1999/5. 49–51. o.

FLETCHER, Joseph F.: *The Ethics of Genetic Control. Ending Reproductive Roulette.* Garden City, Anchor Press, 1974.

FOUCAULT, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks.* Frankfurt a. M., 1963.

Genetic Testing and Screening. Report of the Commission on Christian Action. The Reformed Church in America, MGS, 2001. 376–385. o. http://images.rca.org/docs/mgs/2001MGS-Action.pdf. (Megtekintés: 2017. február 9.).

GRAUMANN, Sigrid: Selektion im Reagenzglas. Versuch einer ethischen Bewertung der Präimplantationsdiagnostik. In: Michael Emmrich (szerk.): *Im Zeitalter der Bio-macht. 25 Jahre Gentechnik – eine kritische Bilanz.* Mabuse-Verlag, Frankfurt a. M., 1999. 105–123. o.

HABERMAS, Jürgen: A hatalomelmélet apóriái. In: uő: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás.* Helikon, Budapest, 1998a. 219–240. o.

HABERMAS, Jürgen: A humán tudományok észkritikai leleplezése: Foucault. In: uő: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás.* Helikon, Budapest, 1998b. 196–218. o.

HAKER, Hille: Ethical Responsibility in Prenatal Genetic Diagnosis. *Biomedical Ethics,* 2. évf. 1997/3. 78–85. o.

HÄRLE, Wilfried: *Dogmatik.* Walter de Gruyter, Berlin, 2007.

HOŁÓWKA, Jacek: Permissibility of Embryonic Research. In: Minou Bernadette Friele (szerk.): *Embryo Experimentation in Europe. Bio-Medical, Legal, and Philosophical Aspects.* Europäische Akademie, Bad Neuenahr-Ahrweiler, 2001. 75–97. o.

HONECKER, Martin: Embryonenschutz aus ethischer Sicht. *Reproduktionsmedizin,* 18. évf. 2002/2. 58–60. o.

HÜFFMEIER, Wilhelm (szerk.): *Das christliche Zeugnis von der Freiheit (The Christian Witness on Freedom).* Lembeck, Frankfurt am Main, 1999. Web: http://www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-2184-1.pdf. (Letöltés: 2011. január 12.)

Instrukció a kezdődő emberi élet tiszteletéről és az utódnemzés méltóságáról. Donum Vitae. Szent Gellért Egyházi Kiadó, Gyulafehérvár, 1990.

JASPERS, Karl: Ein Beispiel: ärztliche Therapie. In: uő: *Philosophie.* 1. köt. Berlin, 1932. 121–129. o.

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Wieviel Wissen tut uns gut? Chancen und Risiken der voraussagenden Medizin*. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Woche für das Leben 1997. https://www.ekd.de/download/EKD_GemeinsameTexte_11.pdf. (Megtekintés: 2017. február 9.)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Zur Achtung vor dem Leben. Maßstäbe für Gentechnik und Fortpflanzungsmedizin. Kundgebung der Synode der Evangelischen Kirche Deutschland (1985).* Hannover, 1987. (EKD-Texte 20.) http://www.ekd.de/EKD-Texte/achtungvordemleben_1987.html. (Megtekintés: 2017. február 9.)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Im Geist der Liebe mit dem Leben umgehen. Argumentationshilfe für aktuelle medizin- und bioethische Fragen.* Ein Beitrag der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland (13. August 2002). (EKD-Texte 71.) http://www.ekd.de/EKD-Texte/44633.html. (Megtekintés: 2017. február 9.)

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Von der Würde werdenden Lebens. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland zur ethischen Urteilsbildung.* Hannover, 1985. (EKD-Texte 11.) Web: http://www.ekd.de/EKD-Texte/achtungvordemleben_1987.html (függelék).

Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung.* Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (2008). Hannover, 2008. (EKD-Texte 97.) http://www.ekd.de/EKD-Texte/ekdtext_97.html. (Megtekintés: 2017. február 9.)

KOLLEK, Regine: *Präimplantationsdiagnostik – Embryonenselektion, weibliche Autonomie und Recht.* A. Francke Verlag, Tübingen–Basel, 2000.

KÖRTNER, Ulrich H. J. – BÜNKER, Michael: *„Verantwortung für das Leben". Denkschrift zur Biomedizin angenommen von der Synode H. B. 2001. Eine evangelische Handreichung zu Fragen der Biomedizin*. Entwurf, Wien, 2001. https://www.bundeskanzleramt.at/DocView.axd?CobId=1355. (Megtekintés: 2017. február 9.)

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Bioethische Ökumene? In: Reiner Anselm – Ulrich Körtner (szerk.): *Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: Mysterium Mensch. Die christliche Ethik duldet keine „Anthropotechnik". *Evangelische Kommentare,* 33. évf. 2000/3. 9. o.

KRESS, Hartmut: Gemeinsame Erklärungen der katholischen und evangelischen Kirche zur Ethik. Verbindliche lehre oder argumentative Wertorientierung? *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* 45. évf. 2001. 121–134. o.

KUITERT, Harry M.: *Der gewünschte Tod. Euthanasie und humanes Sterben.* Gerd Mohn, Gütersloh, 1991.

LEDERBERG, Joshua: Experimental Genetics and Human Evolution *The American Naturalist,* 100. évf. 1966/915. 519–531. o.

LEMKE, Thomas: Genetic Testing, Eugenics and Risk. *Critical Public Health,* 12. évf. 2002/3. 283–290. o.

LEVIN, Ira: *A brazíliai fiúk.* Fabula Kiadó, Budapest, 1987.

MARQUARD, Odo: *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien.* Stuttgart, 1980.

MERKEL, Reinhard: Rechte für Embryonen? *Die Zeit,* 2001. január 25. http://www.zeit.de/2001/05/200105_embryonenschutz.xml. (Megtekintés: 2017. február 9.)

MIETH, Dietmar: Präimplantationsdiagnostik im gesellschaftlichen Kontext – eine sozialethische Perspektive. *Ethik in der Medizin,* 11. évf. 1999. 77–86. o.

MOLTMANN, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre.* Chr. Kaiser, München, 1985.

MOLTMANN, Jürgen: *Ethik der Hoffnung.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010.

OROSZ Gábor Viktor: Szüleim akartak egy gyermeket. Engem Isten akart? *Evangélikus Élet,* 69. évf. 2003/2. 6. o. Web: http://www.evelet.hu/archivum/2003/2/61.

OROSZ Gábor Viktor: *Idegen méltóság. Preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában.* L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2009.

OROSZ Gábor Viktor: Miként az Úrral találkozik az ember. Néhány észrevétel az orvosilag asszisztált eutanáziához a keresztény antropológia felől. *Embertárs,* 8. évf. 2010/1. 15–22. o.

PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.

PANNENBERG, Wolfhart: Christliche Wurzeln des Gedankes der Menschenwürde. In: Walter Kerber: *Menschenrechte und Kulturelle Identität.* München, 1991. (Fragen einer neuen Weltkultur 8.)

PÖHLMANN, Horst G.: *Abriss der Dogmatik.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1985.

RAMSEY, Paul: Shall We Clone a Man. In: Kenneth L. Vaux (szerk.): *Who Shall Live.* Fortress Press, Philadelphia, 1970. 78–113. o.

Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland – Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Gott ist ein Freund des Lebens. Herausforderungen und Aufgaben beim Schutz des Lebens (1989).* http://www.ekd.de/EKD-Texte/44678.html. (Megtekintés: 2016. december 30.)

Rerum novarum. XIII. Leó pápa enciklikája a munkáskérdésről. Ford. Dér Katalin. Róma, 1891. Web: http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=125. (Megtekintés: 2017. február 14.)

REUTER, Lars: Human is What is Born of a Human. Personhood, Rationality, and a European Convention. *Journal of Medicine and Philosophy,* 25. évf. 2000/2. 181–194. o.

RUDMAN, Stanley: *Concepts of Person and Christian Ethics.* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

RUSSEL, Letty: *Human Liberation in a Feminist Perspective. A Theology.* Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1995.

SCHIRRMACHER, Thomas: Wann beginnt das Leben? Lektionen aus der Geschichte. *Querschnitte,* 14. évf. 2001/6. 1–4. o.

SCHMIDT, Harald Thomas: *Präimplantationsdiagnostik: jenseits des Rubikons? Individual- und sozialethische Aspekte der PID.* Lit Verlag, Münster, 2003. (Münsteraner Bioethik-Studien 4.)

SCHNEIDER, Ulrich Johannes: Michel Foucault – Der Körper und die Körper. In: Emmanuel Alloa et al. (szerk.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts.* Mohr Siebeck, Tübingen, 2012. 260–272. o.

SCHWÖBEL, Christoph: Die Letzten Dingen zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick. In: uő: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik.* Tübingen, 2002. 437–468. o.

SEIFERT, Josef: *What Is Life? The Originality, Irreducibility, and Value of Life.* Rodopi, Amsterdam, 1997.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: *Der Mensch: sein eigener Schöpfer? Wort der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen von Gentechnik und Biomedizin.* 2001. március 7. http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche-bischoefe/db69.pdf. (Megtekintés: 2017. február 9.)

STAIKOS, Michael: Der Weg der Molekularbiologie – eine Stimme aus der orthodoxen Kirche. In: Severin J. Lederhilger (szerk.): *Lasst uns Menschen machen. Theologie und molekulare Medizin. Dritte Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster, 2001.* Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M., 2002. (LPTB 6.) 159–163. o.

Stellungnahme der Bischofskonferenz der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zu Fragen der Bioethik, 13. März 2001. In: Klaus Grünwaldt – Udo Hahn (szerk.): *Was darf der Mensch? Neue Herausforderungen durch Gentechnik und Biomedizin.* Lutherisches Verlagshaus, Hannover, 2001. 150–158. o. Web: http://www.krause-schoenberg.de/gent_velkd-bischoefe.html.

TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens: Védőbeszéd. In: uő: *Tertullianus művei.* Ford. Vanyó László. Szent István Társulat, Budapest, 1986. (Ókeresztény írók 12.) 61–150. o.

THIELICKE, Hetmut: *Theologische Ethik.* J. C. B Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972.

TÓTH Adél – SZABÓ János: A Down-szindróma praenatális szűrésének néhány etikai vonatkozása. *Orvosi Hetilap,* 141. évf. 2000/42. 2293–2298. o.

ULRICH-ESCHEMANN, Karin: *Vom Geborenwerden des Menschen. Theologische und philosophische Erkundungen.* LIT Verlag, Münster, 2000.

UTZSCHNEIDER, Helmut: Der Beginn des Lebens. Die gegenwärtige Diskussion um die Bioethik und das Alte Testament. *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* 46. évf. 2002/2. 135–143. o.

WIKLER, Daniel: Can we Learn from Eugenics? *Journal of Medical Ethics,* 25. évf. 1999/2. 183–194. o.

VI.

Környezetetika

Béres Tamás

1. Jelek, okok, tudatosság 225
1.1. Jelek 225
1.1.1. A nemzetközi erőfeszítések céljai 225
1.1.2. Kapcsolati válság 226
1.2. Okok: a környezet (állapota) iránti érdektelenség összetevői 227
1.2.1. Az észrevehetetlen változás természeti oka: a billenőpontok 228
1.2.2. Az érdektelenség kommunikációs okai 229
1.2.3. Az érdektelenség mint ellenérdekek érvényesítésének eredője 230
1.2.4. Az érdektelenség oka: társadalmi mítoszok 231
1.2.5. Az érdektelenség morális oka: a felelősséghárítás 232
Esettanulmány 1. – A figyelemfelhívás retorikai fokozása: a háborús narratíva 232
1.3. Tudatosság 234
1.3.1. „Etsi Deus non daretur" a természetismeretben 234
1.3.2. Nem volt aranykor 235
1.3.3. Kétezer év természetfelfogása 236
1.3.4. Az ökológiai tudatosság kezdetei 239
1.4. Mi következhet? 240
1.4.1. A jövő forgatókönyvei 240
1.4.2. A keresztények hozzáállásáról 241

2. Teológiai válaszok: teremtésvédelem, ökoteológia, környezetetika 243
2.1. Teremtésvédelem 243
Esettanulmány 2. 245
2.2. Ökoteológia 246
2.2.1. Az ökoteológia mint konstruktív teológia 246
2.2.2. A társadalmat és emberi kultúrát hordozó környezet 247
2.2.3. Nem tudunk teremteni 248
2.2.4. Az ökoteológia példái 249
2.2.5. A dogmatikai tisztázás jelentősége a globális válság korában 250
2.3. Környezetetika 252
2.3.1. Egyetemes etika? Globális etika? 252
2.3.2. A környezetetikai felfogások típusai 253
2.3.3. Mi jöhet a modern kor mítoszai után? 254
2.3.4. A tudás hatalom helyett a nélkülözhetetlen tudás hűséges használata 255

Felhasznált irodalom 256

Mottó: „A természet és ember közötti Dávid–Góliát harcban az ember mindig nyerni akar.” (Michael Soulé)

Michael E. Soulé (1936–) amerikai biológus gondolata jól mutat rá az ember természeti kapcsolatának utóbbi pár száz évben tapasztalható összefüggéseire:

– Elhitettük magunkkal, hogy jóval nagyobb esélyünk van a természettel szembeni harc megnyerésére, mint a természetnek velünk szemben;

– Az ember–természet kapcsolatot harcként fogjuk fel, ahol a másik legyőzése az igazi tét;

– Ismerjük a történetet: Dávid fog győzni;

– Ennek ellenére tovább hadakozunk;

– Közben szükségszerű veszteségeinket nyereségként igyekszünk beállítani.

1. Jelek, okok, tudatosság

1.1. Jelek

1.1.1. A NEMZETKÖZI ERŐFESZÍTÉSEK CÉLJAI

Az ENSZ 2015–2030 között érvényes globális fejlesztési céljai: a szegénység és éhezés elleni fellépés, egészség, oktatás, nemek egyenlősége, tiszta víz és tisztálkodás, tiszta és biztosítható energia, méltó munka és gazdasági növekedés, ipar-innováció-infrastruktúra, egyenlőtlenségek mérsékelése, városok, közösségek, felelős fogyasztás és termelés, éghajlat, vizek, természet, béke, igazságosság és erős intézmények. Az első tizenhat cél mindegyike hálószerűen összefügg egymással. A tizenhetedik fejlesztési cél a *globális összefogás* meghirdetése a kitűzött törekvések teljesüléséért. A szegénység, egyenlőtlenség és igazságtalanság visszaszorítására, az emberhez méltó élet biztosítására és bolygónk

védelmére irányuló erőfeszítés elképzelhetetlen a globális együttműködés programján kívül.[1]

Ezek az erőfeszítések nem hiábavalók. Az ENSZ 2000–2015 között meghirdetett millenniumi fejlesztési céljai (MDG, Millennium Development Goals) eredményeként tartják számon a szélsőséges szegénység visszaszorítását a fejlődő országokban 1990 és 2015 között 47%-ról 14%-ra, a kanyaró elleni oltások globális növekedésével összefüggően az öt év alatti gyerekek halandóságának csökkenését 12,7 millióról 6 millióra, az anyák halandóságának 40%-os csökkenését a képzett szülést segítő személyek kiképzésének növekedésével, az iskolából kimaradó 100 millió gyerek számának majdnem felére csökkentését tizenöt év alatt, a lányok általános iskolai beiratkozási arányának a fiúkéval azonos mértékűre növekedését Dél-Ázsiában, és 1,9 milliárd ember vezetékes vízhez jutását az elmúlt 25 év alatt. Ha csak a vízhez férés adatait nézzük, a globális felmelegedés következtében a következő 15 éven belül 40%-os hiányra kell számítanunk belőle a kék bolygón. A vízínség pedig nyilvánvalóan minden területen éreztetni tudja hatását. Erősíti a mélyszegénységben élők kiszolgáltatottságát, veszélyezteti az élelmiszer- és energiabiztonságot, fenntartja a nemek közti egyenlőtlenséget (a vízhiányos területeken a lányok és asszonyok feladata a vízhordás, miközben a Föld több országában rendszeresen erőszak áldozataivá válnak az úton), közvetlen hatással van a városiasodás mértékének emelkedésére, a társadalmi rend és béke veszélyeztetettségére, a természeti sokféleség veszteségeire és a fertőző betegségek terjedésére. Hozzájárul a fegyveres konfliktusok terjedéséhez, amelyek száma az elmúlt harminc évben az etnikailag megosztott területeken 23%-kal emelkedett, és növeli a migrációt. 2015-ben 243 millió, 2010-hez képest 45%-kal több ember élt máshol, mint ahol született.[2]

1.1.2. KAPCSOLATI VÁLSÁG

Mint a tömegkommunikáció korában általában minden helyes felismerésért, ezen a területen is meg kell küzdeni a mélyebb belátáshoz szükséges, megfelelő információkért. Akinek sikerül mind megbízható információforrást, mind megfelelő közösséget találni az információk értelmezésére és az elköteleződést lehetővé tevő feldolgozására, felismerheti, hogy a globális címkék ellenére a környezet összefüggő problémarendszere nem közelíthető meg egységesen a Föld minden pontján. Léteznek felmérhetetlenül szegény emberek a természeti források hiánya miatti szegény országokban, például a szubszaharai

[1] Faragó 2015.
[2] *The Millennium Development Goals Report*, 2015.

övezetben, ahol sem a helyi kezdeményezés, sem a külső megoldási javaslatok belátható időn belül nem járhatnak eredménnyel. A skála másik végén vannak például az európai országok, amelyekből mód van a problémák végiggondolására, és amelyek mind a mai napig a Föld legszegényebbjeinek kimutatható kárára tudják növelni vagy megtartani lakosaik életszínvonalát és társadalmaik elvárhatónak gondolt jólétét. Míg a szegény területeken a környezeti kiszolgáltatottság a túléléshez szükséges minden energiát igénybe vesz, a kényelmes életet lehetővé tevő országok lakói észrevehetik, hogy nem az önmagában nem létező „környezeti válságról", hanem az ember természeti környezettel való, évezredek alatt kialakított, elidegenedett és fenntarthatatlan viszonyáról van szó a háttérben. *Környezeti válság alatt az emberi kapcsolatok történelmi válságát értjük:* mindenekelőtt az ember természetről alkotott felfogásának és gyakorlati hozzáállásának krízisét ennek napjainkban is tapasztalható jeleivel együtt, de ez elválaszthatatlanul fonódik egybe az alapkapcsolatainkról szóló ismereteink elvesztésének következményeivel. A Föld jelenlegi állapota próbára teszi a természettel, a többi emberrel és az önmagunkkal való kapcsolatunk értelmezését, és nagy erővel kérdez rá istenképeink tartalmára.

1.2. Okok: a környezet (állapota) iránti érdektelenség összetevői

> Mottó: „Mi, emberek nem nagyon érzékeljük az olyan elvont fogalmakat, mint »bioszféra« vagy »környezet«, különösen akkor nem, amikor a velük kapcsolatos gondjainkat kellene leírnunk. Konkrét és egyedi változásokat észlelünk egy adott helyhorizonton belüli látótérben, és ez általában nem olyan tág, hogy eszünkbe jusson róla a »környezet« szó." (Will Friesen)

A Föld ökológiai állapotával kapcsolatos etikai stúdiumokat egy-két évtizeddel ezelőtt még legtöbbször a környezet veszélyeztetettségét tükröző, alig ismert és egyedinek látszó adatok bemutatásával kezdték. Az ezekből összeálló felsorolások akkoriban sokszor már önmagukban is jelentős kognitív figyelmet és érzelmi választ váltottak ki: esőerdő-pusztulás, termőföldek elvesztése, fajok kihalása, tengerek elszennyeződése, városiasodás, szeméthegyek, szárazság, az ivóvízkészlet kritikus állapota, eutrofizáció, népességnövekedés stb. Ma ezek az adatok a Római Klub 1972-es *Limits to Growth* előrejelzésének és az 1987-es Brundtland bizottsági állásfoglalás szándékának megfelelően széles körben ismertté váltak, és még riasztóbbak, mint egykor voltak, mégis alig érik el az időközben megemelkedett ingerküszöbünket. Miután a Föld glo-

bális veszélyeztetettségének társadalmi és kulturális okaival egy ideje tisztában vagyunk, és a riasztó adatok önmagukban nem bizonyultak elég súlyosnak a természet érdekeit szem előtt tartó „szelíd életmód" kultúrájának döntő elterjesztésére, napjaink ökológiai, humánökológiai irodalmának tekintélyes része az említett *érdektelenség oká*ra keresi a választ. Hogy lehet az, hogy miközben folyamatosan új tudományos eredmények és az ezeket kísérő tapasztalati megfigyelések látnak napvilágot gondolkodásmódunk és életstílusunk fenntarthatatlanságáról a szakmai sajtóban és ismeretterjesztő cikkek sokaságában, az életünket kísérő fogyasztási szemlélet hatékony megváltoztatására mégis kevés jel mutat? Mi magyarázza, hogy az ember természeti környezeti ráutaltságának világos felismerését nemcsak nem követik megfelelő cselekvési válaszok, hanem sokszor hajlamosabbak vagyunk magát a felismerés erejét is tompítani vagy inkább kitérő magyarázatokat adni rá, mint segítségével eljutni a pozitív cselekvési szándékig? Milyen új feladatokat jelenthet a tudományos megismerés számára a globális éghajlatváltozás következményeinek értelmezése és ezek széles körű és hatékony közlése? Ezekre a kérdésekre az alábbi öt felsorolt válaszon kívül további jó válaszok is adhatók.

1.2.1. AZ ÉSZREVEHETETLEN VÁLTOZÁS TERMÉSZETI OKA: A BILLENŐPONTOK

Földünk ökológiai egyensúlyáról több, régiók feletti természeti rendszer kölcsönhatása gondoskodik. Ezek között vannak olyan érzékeny rendszerek, amelyek a bennük fellépő hatásgerjesztő folyamatok miatt már kis külső hatásra is megváltoztathatják állapotukat. A stabilitás ezekben az esetekben csak látszólagos, és nem lehet pontosan kiszámítani, hogy a lassú változás hosszú időszaka után mikor változtatják meg állapotukat gyorsan és lefékezhetetlenül. A környezettudományi elemzésekben billenőpontoknak (Kipp-punkte, tipping points) nevezett modell rámutat, hogy a cselekvés lehetősége jóval előbb lezárul, mint a hatás teljes kifejlődése. A várható billenés elemei három csoportban: az olvadó jégtakarók, az óceánok és a légkör változó áramlatai, valamint a fenyegetett ökoszisztémák területén befolyásolhatják majd csillapíthatatlanul több millió ember életét a Földön.[3] E rendszereket csak az emberi tevékenység globális hatásainak visszafogásával lehetne befolyásolni. A gyors, jelentős és visszafordíthatatlannak látszó változás előtt azonban, a „vihar előtti csendben" el lehet felejteni, le lehet tagadni e folyamatokat, vagy hátat lehet fordítani nekik a hétköznapi életben. A migráció jelenleg ismert folyamata mögött kimutathatóan a szárazság és az ivóvízhiány áll a szíriai, iraki és nyugat-afrikai területeken akár

[3] https://www.pik-potsdam.de/services/infothek/kippelemente/.

közvetlenül, akár a háborús konfliktusok formájában. A népességrobbanás és az élőhely lepusztulásának megoldhatatlan ellentéte várhatóan a közel-keleti háborúk esetleges befejeződése után is a nyugat-afrikaiak Európába áramlásával fog járni. A nyugat-antarktiszi és grönlandi jégtakarók olvadása azonban 2 Celsius fokos globális átlaghőmérséklet-emelkedés esetén 7-12 méterrel emelheti meg a tengerszintet, ami a klímamenekült szónak merőben új tartalmat adhat a jövőben.

1.2.2. AZ ÉRDEKTELENSÉG KOMMUNIKÁCIÓS OKAI

A tudományos eredmények társadalmi befogadásával foglalkozó kutatások eredménye a globális éghajlatváltozás jelentőségének tudatosítására és az ehhez mért adekvát cselekvési mintákra is alkalmazható.[4] A kutatás megállapításai közé tartozik, hogy az emberek nem csupán a megfelelő információk hiánya miatt lehetnek képtelenek meglátni egy őket is érintő, fontos tudományos összefüggést, hanem az információk túl nagy száma is okot adhat erre. Az egyik oldalon tehát az *információsdeficit-modell* áll, amely rámutat a döntésekhez és az őket követő cselekvéshez szükséges megbízható ismeretforrások elengedhetetlen voltára. Információs deficit azonban például az információk osztályozásának technikai megoldatlansága következtében is könnyen keletkezik befogadói oldalon az információs társadalmakban, vagyis nem adható egyértelmű válasz a döntéshez szükséges információ mennyiségéről. További probléma, hogy ugyanarra a kérdésre vonatkozóan több forrásból eredő, eltérő vélemények is rendelkezésre állhatnak, és az ezek helytálló voltáról, megbízhatóságáról szóló döntéshez további szakmai kompetenciákra volna szükség. *A közvélemény tudományos kompetenciájának szükségszerű hiányá*t írja le a *public irrationality thesis* (PIT), amelynek egyik esetét az a jól ismert jelenség képezi, amikor az egyes ember a kultúra minden rétegéből a szándékának leginkább megfelelő érveket választja ki (*cultural cognition modell,* CCT).[5]

A bolygónk állapotával kapcsolatos általános érdektelenség hátterében, a túl sok információ iménti modelljeit követve, a globális éghajlatváltozás túlságosan gyakori emlegetése állhat. Hírességek, mint Al Gore és Leonardo Di Caprio mozikban is vetített dokumentumfilmjei *(An Inconvenient Truth, Before the Flood),* az IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) tevékenysége és az ENSZ éghajlat-változási keretegyezményének (UNFCCC) konferenciái (COP) széles körben tették ismertté az életmóddal és ipari árutermelési folyamatokkal összefüggő, emberi eredetű (antropogén) üvegházhatású gázkibocsátás hatásairól

[4] Kahan 2015.
[5] Uo. 5. o.

szóló mérési eredményeket. Ezek persze jó és hatékony eszközei az információ terjesztésének. A Föld veszélyeztetettségének szerteágazó jelei azonban a közbeszédben lassanként beleolvadtak a mind gyakrabban elhangzó és fogalmi ernyővé váló „globális éghajlatváltozás" jelenségével kapcsolatos vitákba, és amíg a közfigyelem egyre többet időzik az ezzel kapcsolatos felületes retorikai érveknél, *a háttérben egyre bonyolultabb feladat észrevenni a Földünkön zajló folyamatokat:* azok valódi színtereit, mélységeit, okait és várható következményeit.

A túl sok információ PIT- és CCT-modellje a gyakori tematizáláson túlmenően a környezeti kérdés divatossá és jövedelmezővé válásával is magyarázhatja az érdektelenséget. Napjainkban alapítványok, intézmények, pályázati projektek sokasága épül környezeti kérdésekre, céljukban és módszereikben gyakran kétes, sőt *kontraproduktív* eredményességgel. Ez a téma túltelítette a kulturális teret. Jelenleg nem az információhoz jutás, hanem a fölösleges információk elől való elrejtőzés számít művészetnek. Még ha az említett szervezeti keretek közt folyó munka minden esetben hozzáértően és szakszerűen zajlana is, akkor is szembe kellene nézni az egyéni és üzleti haszonszerzés szándékának társadalmi hatásaival és ezek érthetően negatív megítélésével. A kérdés állandó jelenléte és a vele való érezhető visszaélés sokakból váltja ki az elzárkózás és a források közti önkényes válogatás válaszát.

1.2.3. AZ ÉRDEKTELENSÉG MINT ELLENÉRDEKEK ÉRVÉNYESÍTÉSÉNEK EREDŐJE

A természettudományos és tudománykommunikációs magyarázatok mellett érdemes észrevenni, hogy közvetlenül az emberi természetben is kereshetők az érdektelenség okai. Ahogyan erre a meleg vízbe tett és abból kiugró, de a hideg víz felmelegítésével lassan megfőzhető béka példájával utalni szokás, az ember hajlamos hozzászokni olyan környezeti változásokhoz is, amelyek nyilvánvalóan meghaladják az egészség vagy normalitás határértékeit. Ebben az esetben nem csupán az egyedi biológiai adaptációról van szó, hanem gondolkodási és cselekvési mintáinkat is alapvetően érintő, ösztönös szokásról, amelyet akár a józan ésszel szembeni nyilvános érvelésekben is készek vagyunk megvédeni. Ezért a béka felforralhatóságának esete a természetben megfigyelhető változások egyik típusán túl az ember környezetével való kapcsolatának mentális feltételeivel és ezek szándékos manipulálhatóságával is párhuzamba állítható.

Példaként említhetjük a csernobili atomerőmű-katasztrófa utáni hivatalos titkolózást és időhúzást, ami önmagában is sok ember életét nehezítette meg vagy változtatta meg egész életre szólóan, Ukrajna határain túl is. A baleset áldozatai számának megítélése a különböző forrásokból származó adatokban két nagyságrenddel tér el egymástól. A Fukushima

környékén élő gyerekek pajzsmirigy-megbetegedéseinek jelenleg is növekvő számáról szóló adatok gyakorlatilag elsikkadnak a módszertani viták kereszttüzében. Van, aki a szűrővizsgálatok pontatlanságával, van, aki a szűréseknél felhasznált vizsgálati eszközök túlzott érzékenységével magyarázza az adatokat. Elterjedt magyarázat az atomerőmű-balesetek okozta korai halálokként az áldozatokat ért vizsgálatokkal, áttelepítéssel és társadalmi megbélyegzéssel járó pszichikai terhelés megnevezése. Ez nyilvánvalóan nem alaptalan, mégis azt a benyomást kelti, mintha a lakosságnak kötelessége volna hozzáedződnie az olykor elkerülhetetlen, de szerencsére „jól lokalizálható" és végső soron „ártalmatlan" nukleáris erőművi katasztrófák világához.[6] A természeti változások veszélyforrássá válásának folyamatában a tudatos cselekvés pillanatát, példáink alapján, tanácsos nem kizárólag a természet–ember kapcsolat ökológiai összefüggéseiben vagy a veszély és veszélyérzet megkülönböztetésének mentális feltételeiben keresnünk, hanem figyelmet kell fordítani a döntéshozó emberek és intézmények háttérdialógusában megszülető *kommunikációs szándék morális tartalmá*ra is.

1.2.4. Az érdektelenség oka: társadalmi mítoszok

A cselekvés ellen ható erők egyik különös formája az, amikor az útmutatásra leginkább hivatott társadalmi elit áll a tisztázás és tisztánlátás útjában. Vinoth Ramachandra, aki egy személyben atomfizikus és a nemzetközi evangéliumi diákmozgalom egyik ismert Srí Lanka-i alakja jelenleg is, meggyőzően mutat rá a világ valóságos állapotát eltakaró, mindig kéznél levő közhelyek káros hatására. „Globális mítoszoknak" nevezi a gondolkodásunkat és szemléletünket fogva tartó elterjedt narratívákat, amelyek lényegileg alakítják át a tapasztalható világ képét, a valóságnak megfelelő felismerésekkel szemben képesek meghatározni a gondolkodás irányát és az elterjedt életformánkat. Ilyen valóságdeformáló hatású, félrevezető narratíva véleménye szerint a terrorizmusra, a vallási erőszakra, a formális emberi jogokra, a multikulturalizmusra, a modern piacgazdaságra, a társadalmi versenyekre, a tudományra és a posztkolonializmusra történő hivatkozás.[7]

Ehhez hasonlóan Roberto M. Unger is az ember szabadságának társadalmilag befolyásolt voltát mutatja be az élet négy korlátjának tárgyalásával.[8] Az ember állandó halállal szembeni léte, egzisztenciális bizonytalansága, kielégíthetetlen mohósága és gyógyíthatatlan kishitűsége vezet el a szükséges lépések megtételére való képtelenségig. A bra-

[6] McCurry 2014.
[7] Ramachandra 2008.
[8] Unger 2007.

zil filozófus szerint ezek bénító hatása ellen csak a megszokottaknál igazságosabb és hatékonyabb politikai rendszer keretei között van esély fellépni. Unger javaslata az ún. *feljogosított demokrácia,* amelyben az államnak gondoskodnia kellene a gazdasági élet decentralizálásról és sokszínűvé tételéről az emberek részvételének és kísérletező hajlamának támogatásával. A támogatás módja az lenne, hogy a civil társadalmat bevonják a közösségi szükségletek kielégítésének és a gondoskodásnak a feladataiba, így akár minden ember kivehetné részét a gazdaság produktív és gondoskodó szerepének megvalósításából. Unger összeköti ezt az oktatás átalakításával is oly módon, hogy a területi önállóság érvényesülhessen az állam által közzétett standardok követésével.

1.2.5. AZ ÉRDEKTELENSÉG MORÁLIS OKA: A FELELŐSSÉGHÁRÍTÁS

A fentebb, az atomerőművi balesetek esetében is látott felelősségáthárítás példái rámutatnak az emberi természet egyik etikailag jelentős vonására, amely a bibliai teremtéstörténetben szerepel. Amikor az Úr számon kéri az emberpáron a parancsával szembeszegülő tettet, mindketten áthárítják a döntésükkel járó felelősséget. Ádám Évára és a Teremtőre, Éva a kígyóra, akinek mint a teremtés részének alakja mögött az Éva eseténél átláthatatlanabb módon ugyan, de szintén a Teremtő áll. A bibliai leírásnak megfelelően rossz döntései következményeiért az ember Istent, a másik embert és a világ kevéssé átlátható összefüggéseit hibáztatja. Az istenközelség korszakaiban az ember érthető módon élete minden kérdésében közvetlenül Istennel „pereli pereit". Így kerülhet sor Isten igazságosságának, igaz voltának vagy igazának keresésére a teodícea útjain. A *teodícea* klasszikus műfaja azonban a szekularizált társadalmak életében, Isten számon tartott ismeretének hiányában *átadja helyét az ember természettel való szembenállásának,* amely titkai végső feltárásának pillanatáig megőriz valamit a Teremtő jelenlétének titokzatos realitásából. A természet titokzatossága egyben a Teremtő jelenlétére utaló szimbólum, és ez a titokzatosság mindig kifejezi az ember erkölcsi döntéseinek jövőre nyitott voltát is.

Esettanulmány 1. – A figyelemfelhívás retorikai fokozása: a háborús narratíva

Egy amerikai lap hasábjain tette közzé 2016 nyarán Bill McKibben *Nyerjük meg a felmelegedés elleni háborút!* című cikkét, amelyben azzal érvel, hogy a globális éghajlatváltozás támadásával szemben kizárólag a második világháborúhoz hasonló általános mozgósítással lehet

eredményesen felvenni a harcot.[9] Hivatalos természetfotókat és mérési eredményekre épülő grafikonokat is tartalmazó írásában ezt olvassuk:

„Híradás a frontról: Északon ezen a nyáron nem szűnt meg a pusztító támadás. Az ellenséges erők hatalmas területeket foglaltak már el. Egyik hétről a másikra újabb 57 000 négyzetkilométeren tűnt el a sarki jég. A szakértők szerint a csatatéren júliusban kevés ok van a reményre, mert ez az egyik legrégebbi frontszakasz a háborúban. »A terület harminc év alatt mintegy a felére zsugorodott« – mondta egy tudós, aki kielemezte a támadást. »Úgy tűnik, semmi sem képes megállítani ezt az offenzívát.« A csendes-óceáni térségben idén tavasszal az ellenség merész kitörésekkel több ezer mérföldön intézett totális támadást a régió korallzátonyai ellen. Egy hónap alatt olyan hosszú szakaszon rombolta le a Nagy-korallzátony emberi civilizáció kezdete óta ismert képződményeit, hogy a pusztítás már az űrből származó felvételeken is jól látszik. Sok szabotőr támadás kibontakozása is látható. Csupán az elmúlt néhány hónap alatt az ellenség tűzviharokkal kényszerített kiürítésre egy 90 000 lakosú várost Kanadában. Mindenütt szárazság, a növények kiszáradnak. Az afrikaiak már eljutottak arra a pontra, hogy a vetőmagokat eszik meg. Áradások fenyegetik a Louvre értékes gyűjteményét is. Az ellenség még biológiai fegyverek bevetésével is fokozza a lelki terrort: a Zika-vírus szúnyogok növekvő hadába töltött bombaként összezsugorodott fejű újszülöttek világra jöttét eredményezte szerte a kontinensen. A pánikba esett egészségügyi miniszterek hét országban figyelmeztetnek, hogy a nők ne essenek teherbe. Milliók menekülnek a háború borzalmai elől, számuk duzzad, kénytelenek elhagyni otthonukat, menekülni az éhínség, pusztulás és betegség elől. […] Nem arról van szó, hogy a globális felmelegedés *olyan*, mint egy világháború. Ez *valóban* egy világháború. És vesztésre állunk. Megszoktuk, hogy a háború olyan, mint egy metafora… de ez nem metafora. A legtöbb mód, ahogyan a háború pusztítását mérjük, a klímaváltozásra is igaz. Ez egy világháború. Az első áldozatok tragikus és ironikus módon azok, akik a legkevésbé felelősek a válságért…”

KÉRDÉSEK AZ ESETTANULMÁNYHOZ

1. A természeti károk mely konkrét példáit tartalmazza a leírás?
2. Milyen válaszokat válthat ki a háborús narratíva az amerikai olvasókból?
3. Legyőzhetők-e a természettel szembeni háborúval a természettel szembeni eddigi háború következményei?

[9] McKibben 2016.

1.3. Tudatosság

1.3.1. „ETSI DEUS NON DARETUR" A TERMÉSZETISMERETBEN

Ádám és Éva számára a jó és rossz megszerezhető tudása a kígyó félrevezető tanácsa szerint olyan cél, illetve kísértés volt, amelyet csak Istennel szemben lehetett elérni. A kígyó célja azonban mindenekelőtt a viszálykeltés volt, a tudás természetéről szóló mondanivalóját ennek vetette alá. A modern tudományeszmény Francis Bacon, Descartes és Newton által gyakorolt formájában az ismeretszerzés ugyancsak egy szembenállás, méghozzá a természettel való szembenállás során, a természet „vallatásának" útján érhető el.[10] E jelenséggel kezdetben nem szükségszerűen kellett együtt járnia a doktrinális ateizmusnak. Elég volt hozzá az a felfogás, hogy Isten nem közvetlenül rendezi el a világ fennállását biztosító szabályokat, hanem akarata, rendelése és cselekvése, valamint az emberi megfigyelés, értelmezés és cselekvés között a világ tehetetlenségével, inerciájával kell számolnunk. Johann Franz Buddaeus (†1729) jénai evangélikus teológiatanár, a protestáns ortodoxia jeles képviselője így vált a newtoni mechanikus világkép egyik első teológiai támogatójává azon az alapon, hogy ahol Isten közvetlen beavatkozására nincs szükség, ott az emberi tevékenység számára nyitott az út a természeti törvények megismerése és alkalmazása terén. Az Isten cselekvése és az emberi cselekvés lehetősége közt húzódó, semleges területnek gondolt természetfelfogás történelmi útját ettől kezdve az Isten ismeretét és a világmegismerés erkölcsi jellegét mellőző, jellemzően újkori szemlélet biztosította. E folyamat kritikus állomásaként írja le Max Weber 1919-ben a világ varázstalanításának és Nietzsche már 1882-ben az emberek által megölt isteneszme halálának következményeit a *Vidám tudomány* lapjain.[11] A két mű megírása óta eltelt évszázad kultúraértelmezése és tudománybölcselete sem tudta teljes mértékben átlépni e veszteséget. Az Isten és a szent tekintélye alóli felszabadulás a 20. század elején több új (kísérleti) irányzat kialakulására volt hatással az említett területeken, ám a világ mai arculata láttán egyre gyakrabban hangoznak el kritikus hangok az ide vezető pozitivista, résztudományos és objektivista szemléleti út tarthatóságával kapcsolatban. Úgy tűnik, a környezetszemlélet nyugati hagyományai az elmúlt évszázadokban olyan irányt vettek, amelyekkel *nem vagyunk képesek keretbe foglalni természet és ember egységes és kölcsönös támogatási rendszerét.*

[10] Fehér 1988.
[11] Szelényi 2014.

1.3.2. NEM VOLT ARANYKOR

A kultúratörténet és eszmetörténet jelentős fordulópontjait és paradigmáit az ember természeti kapcsolatának mintái alapján is megírhatjuk, kiváltképpen akkor, ha ez a miénkhez hasonlóan olyan korban történik, amikor számos tanulsággal járhat. A főbb változások ebben az esetben a megszokott időbeli linearitás helyett a történelem több pontján visszatérő módon jelenhetnek meg. A linearitás abban az értelemben sem volna tartható elképzelés, hogy a természet állapota az emberi kultúra „romlásával" együtt romlott volna. Bár nyilvánvalóan jelentős változást hozott az áttérés a vadászó-gyűjtögető életmódról a mezőgazdaságra, és ezen belül a technológiai újítások egyre nagyobb terheket róttak a termőföldre, mégsem volna szerencsés ezt a folyamatos romlás egyik lépcsőfokának tekinteni. Az ember jelenléte minden korszakban sérti a természet „érdekeit", és csak néhány, különlegesen igényes vagy figyelmes kultúra képes kitartóan építő módon együtt élni vele. Ha a Húsvét-szigetek ökológiai összeomlásának feltehetően vallási okaira gondolunk, arra látunk példát, hogy még a legjobb szándékú vallásgyakorlattal is élhetetlenné tehető egy végső soron mindig a föld–ember kapcsolatra épülő kultúra. A történelmi linearitás kényszere helyett a társadalmak mentális állapota határozza meg az együttélés minőségét, amely az életmódváltás következtében válik feltűnővé az egyes történelmi korszakokban. A Római Birodalom idején például a mediterráneumot letarolt erdők jellemezték, Észak-Afrika földjeit kizsigerelték, a Britannia felé hajózókat az állandó csatákhoz szükséges faanyag kitermelése és a partközeli hadi manőverek miatt kietlen, puszta táj fogadta. A reneszánsz kori európai földrajzi expanzió mögött álló szellemiség a tudás határainak kitágításáról és az ember hatalmának mámoros ünnepléséről szólt. A hódításoknak és a hajókereskedelem útján közvetített egzotikus árucikkek beszerzésének és terjesztésének egyetlen hajtómotorja az anyabirodalmakban élők kényelmi szempontjai voltak. Brunelleschi, Botticelli, Michelangelo, Giorgione és más művészek képein ugyan gyakran jelennek meg a természet megszemélyesített alakjai, de ezek a természet filozófiai leértékelésének folyamatát jelzik az önmagát aktívan létrehozó természet gondolata felől (natura naturans) egy végtelen ok-okozati lánc termékeként értett természet irányába (natura naturata).[12] E századok szellemiségében nagy szerep jut a korábbi arisztoteliánus és neoplatonikus szemléletek versengésének. A 16–17. században Francis Bacon (1561–1626) és Descartes (1596–1650) kortársa Leibniznek (1646–1716) és Spinozának (1632–1650), gondolkodásuk mégis merőben eltérő. Míg Bacon *A tudás hatalom* (scientia potestas est) címén a természet legyőzésének programját hirdeti meg, és Descartes

[12] Garrard 2010.

dualista tökéletességgel élesen elválasztja egymástól a gondolkodni képes és anyagi világot (res cogitans, res extensa), addig Leibniz és Spinoza az egységes világmagyarázat lehetőségeit gondolja végig a legkisebb építőelemektől (monadológia) a legnagyobb egységekig (Deus sive natura). A megkezdett sort folytathatjuk az ipari társadalom és a mai posztindusztriális, információs stb. társadalom felé. Az egyes korok természeti következményeit még az ipari társadalomban sem csupán a géppark és a hozzájuk tartozó technológiai felkészültség jellemzi leginkább, hanem a társadalom mentalitásától hangolt, ezekhez kapcsolódó szándékok. És bár mai társadalmunk egyik jelzője a „posztindusztriális", erre nem a jelenlegi ipari tevékenység ipari társadalomhoz viszonyított csökkenése következtében került sor, hanem egy másik, még ezt is meghaladó és szintén ipari jellemzőkkel leírható szervező szempont, az információ előtérbe kerülésével. *Jelenlegi társadalmunk kétértékű választási lehetőségei* nyilvánvalók: az információ eltérő szemléletű felhasználása segítheti és akadályozhatja a természet és társadalom közti kibékülést például a materializáció-dematerializáció, növekedés és nem növekedés, fogyasztáshangolt és tudatos életvitel fogalompárok által kijelölt utakon át.

1.3.3. KÉTEZER ÉV TERMÉSZETFELFOGÁSA

Kétezer év természetfelfogása sok példát ad arra, hogy az ember és természet kapcsolatát rendkívül változatosan lehet elképzelni, felfogni és megélni. A mind ez idáig „türelmes természet" napjainkra vált jól láthatóan olyan megsebzetté, hogy alapvető paradigmaváltások vagy nagy kataklizma nélkül túl sok idő a kísérletezésre már nehezen elképzelhető. (A személyes teszt elvégzéséhez elég csak összehasonlítani a negyven évvel ezelőtti élelmiszerek tápanyagtartalmát, az iható természetes vizek gyakoriságát vagy a hóeséssel telő téli napok számát a maiakéval.) Áttekintve az eddigi paradigmákat, kereshetjük a jövőképes szemlélet alkotóelemeit is. Ugyanakkor a teológiai értékelés felől nézve sem érdektelen, hogy milyen jellemző felfogások lelhetők fel a visszatekintés történelmi távlatában.

A kultúránk egyik korai szakaszára jellemző felfogás szerint *a természetben alapvetően rendetlenség és tökéletlenség uralkodik.* A természet ezért rászorul az emberi beavatkozásra, akinek feladata a rendrakás. Ez nemcsak általában az ókori görög világszemléletnek felelt meg, ahol a forma tisztaságával vagy a kozmikus rendező elvvel lehetett érvényre juttatni a rendet, hanem például az újkori David Hume felfogásának is. A folyószabályozás, a monokulturális ültetvények, feltöltött árterületek jelzik a gyakorlatban e szemlélet megvalósulását. Ehhez hasonlóan közvetlen felfogás *a természet megismerhetőségét, kiszámíthatóságát és ellenőrizhetőségét* hirdető gondolat. Atomisták, mechanikusok, materialisták,

de a 17. századi természettudományos gondolkodók is azt hirdették szívesen, hogy a természet egésze nem több részleteinek összegénél, a benne való részesedés által kinyerhetők szabályai, és e szabályok megismerése a fölötte átvehető irányítás érdekében szükséges. Ez a szemlélet főként azzal segített a tudományos felfedezésekbe való naiv belefeledkezésben, hogy a természet és az ember közötti kizárólag egyirányú utat képzelt el, amelynek végén a megismerendő összefüggésekkel együtt maga a természet is a tudományos vizsgálatok passzív „tárgyát" alkotja. Történelmileg elterjedt felfogás a *dualizmus*, amely lényegében az előzőhöz hasonló, de tudatosabban keresi a megismerő ember helyét a világ megismerésében. Püthagorasz, Szókratész, Platón, Descartes és a keresztény hagyomány tekintélyes hányada is a test és a lélek lényegi különbségét hirdette. Az ember így elkülönül a természettől. Igazi otthona a lélek otthonaként szolgáló túlvilág. Az ember kiemelkedő szereplője a világnak, de ez nem jár konkrét felelősséggel az anyagi világra nézve. Inkább önmagával eltelt ünnepélyes közömbösséggel van jelen az élet tőle eltérő formái közt. A szofisták, Arisztotelész és a hellenizmus iskolái is foglalkoztak az ún. *természeti törvénnyel,* amely alatt többször isteni parancsot vagy isteni törvényeket értettek. Az erkölcsi jó ezért az, ami a természet alapigazságainak, illetve az ezzel egybeeső isteni parancsnak megfelel.

A természet átalakításáról mondható erkölcsi ítélet is annak függvénye, hogy megfelel-e a természeti törvényeknek. Immanuel Kant a ma is jelentős *jogelméletek* 18–19. századi előfutára. Számára az ember racionalitásánál fogva rendelkezik elidegeníthetetlen emberi méltóságával, vagyis önmagában értékes. Az ember a természettől jól elhatárolható, a természet pedig annyiban értékes, amennyiben hozzájárul az emberi alapjogok megvalósulásához. Ehhez hasonló indirekt értékkel tekintenek a neoklasszikus közgazdaság elméleteinek *utilitarista* követői is a természetre. A természet önértékkel nem rendelkezik, értékeiről a piaci helyzet mondja ki a döntő ítéletet. Számukra a természetvédelem egyszerű ár–érték analízis következménye lehet, amely mögött a neki tulajdonítható profiterő áll. Ezt az utilitarista szemléletet folytatja Gifford Pinchot amerikai erdész és politikus, a United States Forest Service első igazgatója a 19–20. század fordulóján, *körültekintő felhasználást és megőrzést* hirdető szemléletével (wise-use conservation). A természet itt az ember jólétét segíti elő, ezért a piaci értékén túl utánpótlásáról is gondoskodnunk kell.

A természet az ember számára nemcsak piaci szempontok szerint, hanem pihenése, felüdülése, egészsége, illetve gyógyulása szempontjából is értékes és megvédendő. A *bőségszaru* az embert mindig és minden szükséges jóval ellátó természet elterjedt szimbóluma. A görög mitológiában a bőségszaru a gyermek Zeuszt látta el élelemmel, amikor apja, Kronosz elől kellett elrejteni. Később általában a futuristák jelképévé

vált, akik szerint a technikai fejlődés mindig képes lesz ellátni az embereket a szükséges javakkal. A 20. század közgazdasági vitáiban az elmélet képviselői szemben állnak Thomas Malthusnak a korlátozott fejlődés lehetőségét valló elméletével, ahol a vitapartnereket *boomsters* és *doomsters* néven is nevezték. Az elmélet szerint tehát az emberek bármit megtehetnek a természettel, az végtelenül megbocsátó, végtelenül képes az őt érő hatások kiegyensúlyozására, és határtalanul képes az erőforrások biztosítására.

Külön figyelmet érdemelnek azok a felfogások, amelyek szerint *az önmagában rossz és rejtélyes természet Isten céljainak megfelelve válik jóvá és átláthatóvá.* Jonathan Edwards (1703–1758) – a kálvini teológiai tradíció és a felvilágosodás közötti utat keresve – a newtoni mechanikus természettudományos megközelítéssel szemben a természetet kizárólag Isten létének és dicsőségének fényében látta igazolhatónak. Felfogása szerint – Kálvinéhoz hasonlóan – Isten kifejezetten azért hozta létre a teremtést, hogy rajta keresztül mutathassa meg tulajdonságait az embereknek.[13]

A bibliai teremtéstörténetből levezetett *dominium terrae* egyik, századokon át jellemző félreértése a *domináció.* E szerint a Föld az ember uralma alá hajtott „javadalom" Isten akarata szerint, és ezért az ember a föld használata – a termelés és a fogyasztás – útján teljesítheti be a despotikus uralkodásra felszólító isteni parancsot. Ugyancsak a *dominium terrae* szándékának megfelelő a Genezis 1. újraolvasásából kihallott *sáfárság*-felfogás is, amely szerint az ember feladata az, hogy a teremtés gondos őrzője legyen, és így morális kötelezettsége az élet sokszínűségének, a természet egészségének fenntartása. A teológiatörténetben több helyen, például Augustinusnál is szereplő *„két könyv"-felfogás* szerint Istent vagy az ő akaratát a kinyilatkoztatás és a természet „lapjait" olvasva lehet megismerni. Ennek egyik kiemelkedő képviselője a természetőrző John Muir (1838–1914), aki számára a természet és az ember egyformán értékes, egymásra utalt teremtmény, és mindketten a *Teremtésnek nevezett csoda* részesei. Muir apja gyerekkori elvárásának megfelelve kívülről tudta az Ószövetség kétharmad részét és a teljes Újszövetséget; ez szavai szerint nagyban hozzásegítette őt a Szentírás és a természeti teológia szintéziséhez, és ezzel együtt a természeti világ kezdeteinek megértéséhez.[14] Napjaink elterjedt felfogása a *holisztikus szemlélet,* amelynek legfontosabb támpontja, hogy az egész több a részek összegénél. A természet egésze így nem építhető fel építőkockákként, de az ökológiai elemeknek, mint a hegyek, vízgyűjtők, fajok, ökoszisztémák és biotikus közösségek, önálló

[13] Zakai 2010.

[14] *John Muir: A Glorious Journey* (dokumentumfilm, 22'). https://www.nps.gov/jomu/learn/photosmultimedia/multimedia.htm.

morális helyzetük van. A *Gaia-elmélet* a Föld egészére élő organizmusként tekint, amely képes az önfenntartásra, kiegyensúlyozza a külső káros hatásokat, s biztosítja saját egészségét. Az elmélet tartalmának kidolgozója, James Lovelock számára bolygónk védelme csak „bolondos és romantikus hóbort".[15] A természet elnyomásának tényét és a felszabadítás jelentőségét emeli ki az *ökofeminizmus.* A többek között Karen Warren és Rosemary Ruether által képviselt irányzat az uralkodás logikájának maszkulin jellegével ennek történelmi általánosíthatóságát hangsúlyozza, és emlékeztet, hogy a biodiverzitás elszegényedése az általános elnyomó struktúrák jelenlétének következménye.

1.3.4. AZ ÖKOLÓGIAI TUDATOSSÁG KEZDETEI

Jól látható, hogy az ún. környezetetika célja és hatótávja nem szűkíthető le a természeti környezet egyes kapcsolatainak, részfolyamatainak kiértékelésére. Az ökológia mint tudományág természete szerint rendszertudomány. A részek elszakíthatatlan összetartozására hívta fel a figyelmet Rachel Carson *Néma tavasz* című szimbolikus hatású könyvében azzal, hogy a mezőgazdaságban alkalmazott, táplálékláncba épülő kemikáliák azt eredményezhetik, hogy a tél után beköszöntő tavasz egyszer csak madarak és madárdal nélkül jön majd el.[16] Ezzel a könyvével 1962-ben Carson nem csupán az addig nagyon ünnepelt DDT rovarirtószer használata ellen lépett fel sikeresen, hanem lényegében tárta fel az emberi civilizáció technológiai hatalma és felelősségvállalási képessége közötti nagy szakadékot. A könyv arra irányította rá a figyelmet, hogy *a környezeti problémák* egyrészt *nem a környezet problémái, hanem az ismereteinek alkalmazása terén gondatlan emberiségé.* Másrészt világossá tette, hogy a „növényvédő" szerekként ismert laboratóriumi kémiai vegyületek az esetek egy részében előre nem láthatóan káros hatást fejthetnek ki a természet egészében.

A természeti környezet átalakítására vonatkozó kulturális késztetés okára és gyökereire választ keresve Carson könyve után pár évvel a középkortörténész Lynn T. White arra jutott, hogy ebben nagy szerepük van a tudományos-technikai világ bölcsőjeként számon tartható zsidó és keresztény eszmetörténeti hagyományoknak. *Ökológiai válságunk történeti gyökerei* című könyvének azóta is sokat vitatott tételei szerint a Teremtés könyvének szemlélete elősegítette a természet és az ember világának dualisztikus értelmezését, és az antropocentrista bibliaértelmezés következményeként megerősödött az a felfogás, hogy a természet feladata az ember kiszolgálása. White elgondolkodtató következtetései

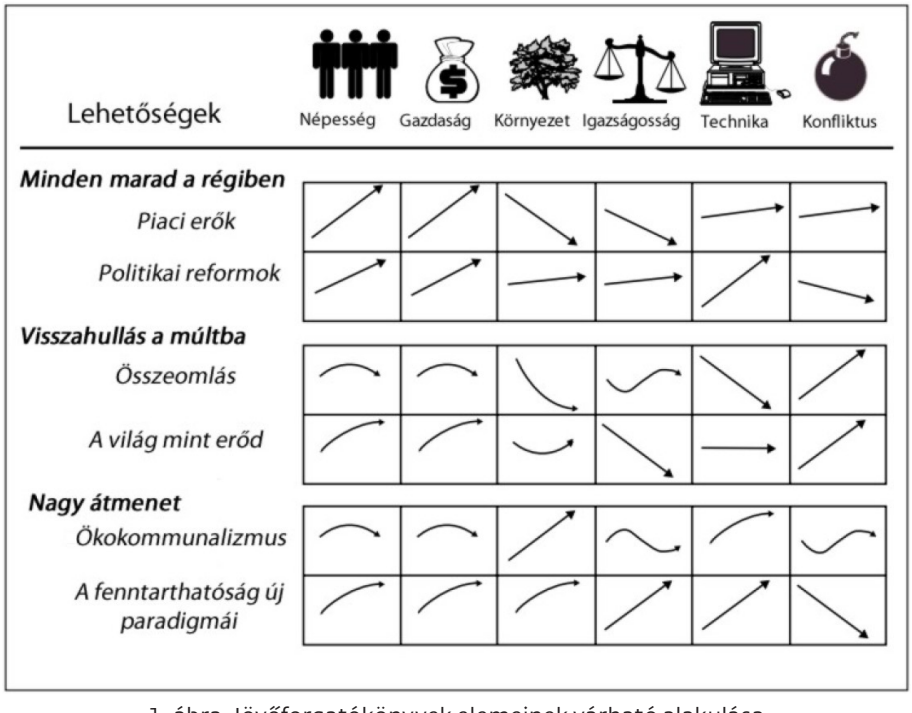
[15] Fergusson 2015.
[16] Carson 2007.

értelmében a természet szisztematikus leigázásában főszerepet játszó természettudományok tekinthetők a természeti teológia bizonyos meghosszabbításának, és a technika, legalábbis részben, a természetre vonatkozó transzcendencia és a természet feletti jogosnak vélt uralomgyakorlás nyugati, voluntarisztikus dogmája folytatásának.[17] E tételek ellen az elmúlt évtizedekben nagyon sok kritika született. White vádját visszautasítva, az azóta eltelt évtizedekben sok teológiai író megmagyarázta már tévedését. Éppen ezért megdöbbentő, hogy ezek a vádak mind a mai napig élénken foglalkoztatják a teológusokat, és *White 1967-ben írt cikke máig az egyik legtöbbet idézett szakirodalom* ebben a kérdésben.

1.4. Mi következhet?

1.4.1. A JÖVŐ FORGATÓKÖNYVEI

Az alábbi ábrán szereplő három lehetséges jövő: a megszokott válaszkísérletek útja, a múlt valamelyik szintjére való visszaesés és a nagy átmenet útja.[18]



1. ábra. Jövőforgatókönyvek elemeinek várható alakulása

[17] White 2000.
[18] Raskin 2002.

Az a piaci optimizmus, amely a gazdasági, szociális és környezeti problémák megoldódását a *piaci erők kiegyensúlyozó hatásá*tól várja, a 18. századi Adam Smith-féle „láthatatlan kéz"-elméleten alapul. Jellemzően a neoklasszikus gazdaságelmélet és a szabadpiaci elméletek követői közt vannak hívei. John Maynard Keynes hatása érződik abban a felfogásban, hogy a piacgazdaságnak erős *politikai irányítás*ra van szüksége a gazdasági krízisek, társadalmi konfliktusok és környezeti károk megelőzésében. A múlt valamely szintjére való jövőbeni visszahullás gondolata Thomas Malthus és Thomas Hobbes víziói közt szerepelt elsősorban. Ezeket az elméleteket sokan talán megszokásból tartják túlzóan pesszimistának, de többek közt Paul Ehrlich, Donella Meadows és Jared Diamond munkái felettébb elképzelhetőnek mutatják be az *összeomlás* korát vagy a társadalmi feszültségeket szülő energiaforrás-hiányos korszakot, amelyben a túlélésért folytatott harc ad a világnak *erődítmény* jelleget. A nagy átmenet elméleteit vallók táborában az *ökokommunalizmus* a 19. századi társadalmi utópisták, Schumacher „a kicsi szép" gondolatának hatása és például a Gandhi-féle tradíciók erejét ismerők körében látszik a jövő egyik anarchista jellegű életlehetőségének. Az *új fenntarthatósági paradigma* követői a jövőt a jelenlegi társadalmi értékek radikális megváltozásával tartják elképzelhetőnek. Ide tartoznak mindazok, akik hisznek az ember szellemi fejlődésének lehetőségében, a szolidaritás erejében, a nem növekedési felfogás sikerében. Mindezek mellett persze talán a legnagyobb számban vannak azok, akik a jövő elérkezését egyfajta automatizmusként tartják számon. Ha jön, jön, és ha eljön, olyan lesz, amilyen. De hol keressük ezek után a kereszténység jövőképének megfelelő felfogások helyét?

1.4.2. A KERESZTÉNYEK HOZZÁÁLLÁSÁRÓL

A 20. század közepétől jól látható, hogy a környezeti válságnak nevezett állapot megértése és a további tennivalók helyes felmérése egyszerre igényel ökológiai ismereteket, etikai mérlegelést és történelmi-eszmetörténeti tájékozottságot, majd a társadalmi elköteleződés értelmében vett politikai tisztánlátást és cselekvőképességet. Az emberiség ugyanis a társadalmi haladásról szóló veszélyes féligazságok bűvöletében könnyedén belefeledkezik a természet fölötti uralmát biztosító tudományos és technikai hatalmába. Eközben egyrészt hajlamos figyelmen kívül hagyni az intő jeleket, másrészt nem is mindig rendelkezik ilyenekkel előre tekintve, és – harmadszor – ha rendelkezne is, nem adná fel egykönnyen kényelmi állásait a természet és kultúra egyensúlyának biztosítása kedvéért. Az ökológia mára az ember földi jelenlétének átfogó rendszerelméleti kérdésévé vált, ahol a megszokott fejlődés fogalmaival szemben égetően szükség van a jól megtalált valódi fejlődés innovatív

elméleti és gyakorlati szempontjaira. Amennyiben a teológia nem azt tűzi ki céljául, hogy tétlenül álldogál a világ legszélesebb körű összefogást sürgető jelenlegi fizikai és szellemi állapotában, tudatosítani kell helyét és szerepét a jövő előttünk álló lehetőségeinek kiválasztásában. Mivel Lynn White, Carl Amery és más írók vádjai a kereszténység „bűnrészességéről" nem hullanak alá önmaguktól e kérdésben, a tétlenség, hárítás, quietizmus, mentegetőzés vagy a támadásba lendülő felszínes magyarázatok nem jelenthetnek megoldást az egyházak, keresztények, hívő emberek részéről.

A keresztény hagyományban a bibliai időktől kezdve *kétféle válasz* élt a társadalom kérdéseinek feldolgozásaként. Az egyik *a társadalom építésének aktív formája a keresztény élet és elhívás univerzalitása és kozmikus jelentősége ismeretében.* A másik a *társadalmi kérdések marginalizálása és a gyülekezet hívő befelé fordulása* volt azokban a helyzetekben, amelyekben a kereszténység tehetetlenül volt kiszolgáltatva a vele szemben ellenséges hatalom túlkapásainak. Olyan bibliai példával vagy útmutatással azonban nem rendelkezünk, hogy azokban a veszélyes élethelyzetekben, amelyek a kereszténység aktív közreműködésével vagy csendes kedvezményezetti asszisztálása mellett jöttek volna létre, az egyházak doktrinális vagy erkölcsi értelemben megtehetnék, hogy csak kezeiket mossák. A Teremtő nem veszi ki kezünkből életünk irányításának minden eszközét, sőt az *imago Dei* tartalmaként a teremtés őrzésének és gondozásának feladatával megbízva munkatársaiként fogad el. Isten mint az eredendően szép, jó és céljának megfelelő világ Ura, nem ítélte teremtményeit a beszűkült életlehetőségek közti lassú elsorvadásra, hanem népe történelmének tanulsága szerint próbák, történelmi enigmák, tragédiák között is megmutatja az utat az őrá hagyatkozás aktív formáinak megtalálására. Paradoxicitás helyett következményről van itt szó. *Mivel* Isten népe ismerheti az Úr hatalmát, meg lehet győződve üdvösségre vezető akaratáról, és némi élettapasztalattal a háta mögött bátorító tapasztalatokkal rendelkezhet hűségéről, *ezért* lehet a nép tagjainak ereje a jövő aktív alakítására.

A teológiai megértés számára is jelentős eszközként kínálkozik itt az autonómia és heteronómia helyetti teonóm etika követése. Lényeges, hogy nem a társadalmi élet egészének irányítására vonatkozóan vagy a politikai minták terén megvalósítandó teonómiáról van vagy lehet itt szó. E kísérletek következményeiről az egyháztörténetek lapjain sok szomorú példát olvashatunk. Nem is a túlegyszerűsítést jól tűrő erkölcsi teonómiáról. Hanem az elég széles körültekintéssel megfogalmazott cél világos kitűzéséért, a felelősség vállalásáért és az ehhez leginkább alkalmas erkölcsi szemlélet megkereséséért fáradni kész *etikai teonómiá*ról. Más szóval a teremtett világ Isten akarata és rendje szerinti megőrzé-

sének feladatához nem rendelhető hozzá *egyetlen* kiválasztott erkölcsi irány, típus vagy hagyomány. Az erkölcsi eszközök megválasztásának viszonylag tág terében kel életre az ember, istenképűségének tartalmaként átélhető választó szabadsága. Az etikai autonómia útján végső soron a Teremtőtől fogadjuk el életünk aktuális körülményeit, a benne való hűséges tájékozódás kötelezettségét és a rossz jóval való meggyőzésének, vagyis a világ jobbá tételének felelősségét. A világ jövőjének lehetséges útjait feltáró sematikus „jövőforgatókönyvek" talán hozzájárulhatnak az etikai teonómia konkrét lépéseinek megválasztásához szükséges inspirációhoz. Ideális erkölcsi választás nyilvánvalóan nem lehetséges, de a legreálisabban megvalósuló felfogások következményeiként, a fenti ábra segítségével, legalább a legkevésbé rossz választás lehetőségeit mérlegelhetjük.

2. Teológiai válaszok: teremtésvédelem, ökoteológia, környezetetika

> Mottó: „…a fizikai világot úgy kell megőrizni, hogy e jelenlét feltételei érintetlenek maradjanak: vagyis megvédjük a maga sebezhetőségében a fenyegetésekkel szemben." (Hans Jonas)

2.1. Teremtésvédelem

A rövid idő alatt viszonylag elterjedtté vált *teremtésvédelem* kifejezés jól érvényesíti azt a belátást, hogy a keresztény teológia sajátos módon, Isten teremtéseként tekint a világra. A görög filozófiai nyelv *physis* szavával ellentétben, amely adatolható kultúránk kezdeteitől fogva valaminek, így az örökké fennálló világnak is a benső természetét, szerkezeti elvét és létének hogyanját írja le, a *ktisis* szó egyértelműen az előzmények nélküli kezdetre utal, azaz a semmiből való indulás, teremtés hangsúlyait hordozza. Az Újszövetség előtti időkben gyakori volt, hogy új városok alapítására alkalmazták, a költői nyelvben Homérosz is ezt teszi. Pál apostol a kozmosz teremtésére is használja a szót, ráadásul éppen apologetikus filozófiai éllel a Rómaiaknak írt levele bevezetésében (ἀπὸ κτίσεως κόσμου, Róm 1,20). A *ktisis* szó kimondásával és meghallgatásával az embernek hiányérzete támad egészen addig, amíg valamiképpen választ nem kap arra a kérdésre, hogy a világ kezdeti pillanata mitől, kitől függ. Ugyanígy el kell választanunk ezt a szót a *natura* latin szavától, amely egyrészt a *physis*nek megfelelő latin szó, másrészt középkori

alkalmazása miatt a mechanikusan, törvényekkel is leírható módon működő világegyetemet jelentő szakszóvá vált. A teremtésvédelem kifejezés első tagjával bibliai értelemben tehát nincs gond.

Más a helyzet a *védelem* kifejezéssel. A teremtésvédelem nyilvánvalóan a környezetvédelem mintájára alkotott szóösszetétel. A környezetvédelem kifejezés azonban önmagában is félrevezető, mert nyilvánvaló jó szándéka ellenére sem változtat az ember és természet lényegi kapcsolatnélküliségének képzetén. Először is lehetőséget ad arra a téves értelmezésre, hogy a környezetünket ugyanazokkal az eszközökkel, esetleg azok még intenzívebb felhasználásával kezdjük el védeni, mint amelyekkel tönkretettük vagy a védendőség állapotába hoztuk. A környezetvédelem kifejezés csak abban az esetben válhatna valóban hasznos szóvá, ha mögötte egyértelműen látszana, hogy a környezetet az ellene irányuló emberi mentalitástól és ezt reprezentáló félreértett tevékeny szereptől kell megvédeni. A még kerekebb képhez akkor jutunk el, ha kultúránk forrásainak megfelelően azt is felfedezzük, hogy a környezetvédelem célja magának az embernek a védelme, aki nem képes teljes életre az őt lépten-nyomon támogató természeti környezet jelenléte nélkül. Meggyőző az ennek a felfogásnak megfelelően a Teremtés könyvében megszólaló, sajátosan a kapcsolatiságra utaló antropocentrikus igény. Az emberi élet redukált formái számos alakban elképzelhetők, de a bibliai *imago Dei* értelemben vett emberi méltóság csak az ember természeti közegében megtartható fogalom. Az istenképűség tartalmának ugyanis elidegeníthetetlen része a Föld őrzésének és gondozásának ellátása. Az e feladatokat magában foglaló megbízatás, a *mandatum Dei* Isten teremtett világának őrzéséről és gondozásáról szól, annak eredeti szépségére és jóságára való tekintettel; nem pedig az időközben a teremtést megirigyelő ember tisztázatlan eredetű elképzeléseire formált alternatív civilizációs világok tervének babusgatásáról és kivitelezéséről.

Ezzel el is jutottunk ahhoz a felismeréshez, hogy a bibliai források a környezetvédelem szó hatóerejénél erőteljesebben képesek érvényre juttatni az ember természetre utaltságát, annak is a világ teremtett voltára vonatkoztatott sajátos kapcsolatrendszerében. *A teremtésvédelem szóra* emiatt *nincs nagy szükség.* A védelemmel, védekezéssel, aktív tevékenységgel szemben a bibliai szöveg a *sámar* héber szót használja az őrzés feladatul szabásánál. A *sámar* pedig az őr őrzésre, őrködésre utaló szava, akinek nem az a feladata, hogy újabb és újabb tevékenységet találjon ki a rábízott föld védelmére, hanem hogy (művelje, gondozza megfelelően, és aztán) nyugodtan és figyelmesen várjon. Az őrzés ebben az értelemben a vigyázás, figyelés, figyelem jelentéseit hordozza. Ha nem vár, soha nem fogja átélni azt a csodát, ahogy gondoskodó munká-

jával összhangban (az édeni állapot után annak verítéke nyomán) az *Úr* megadja kezei munkájának gyümölcsét (1Móz 2,15). Míg az őrzés aktív feladata hosszú távon alkalmas lehet arra, hogy az ember megfeszített munkavégzésként, esetleg egyfajta „kétkezi kultúrparancsként" lássa el, és ebbe belefáradva az összes többi kapcsolatát kizárja figyelméből, a „vigyázó figyelem" az Úr tevékenységének észrevételéhez vezet közel, és a megajándékozottság megújító tapasztalatát nyújthatja. Ez a bűnbeesés előtt szereplő édeni leírás mindenesetre nagyon nehezen volna megérthető az aktív védelem, védekezés értelmében. Másrészt sehol sincs arról szó, hogy az ember képes is volna megvédeni a földet például saját félreértett uralkodásának következményeivel szemben. A Genezis két teremtéstörténetének összhangjában a föld feletti uralom gyakorlása – a LXX ἀρχέτωσαν fordításának megfelelően – az ember részéről azt a képességet igényli, hogy legyen elöljárója a földnek, és mint annak feje, egyszersmind legyen tudatában ráutalt voltának.

Esettanulmány 2.

A leírtakra 2017-ben aktuális példákat a budapesti Római parti védőgát felépítése és a Városliget átépítése során is láthatunk, mely utóbbi során nemritkán hangzik el az ötletgazdák részéről az az érv, hogy a Liget természetes környezete az épületekkel való beépítése után az eredeti céljainak még inkább megfelelő lesz majd. A Liget funkciója nemcsak megújul, hanem korszerűsödik is.[19] Ez az érvelés talán megállná a helyét akkor, ha egy városi liget eredendő lényegét tekintve nem lenne több az épített környezet egyik beépített eleménél, célja pedig az emberek gyönyörködtetésénél. A fák és növények azonban, akárhol vannak is, mindig önmagukban hordozzák a természeti környezet lényegét. Fák, növények, ligetek azért nélkülözhetetlenek egy városban, mert bár kisebb mértékben, mint az erdőn, mégis felkeltik az emberben az ösztönös természethez tartozás sajátos, tudományos módszerekkel nem kimeríthető érzéseit. Elméletileg lemondhatunk az ilyen érzésekről, ám ezek hiánya már években mérhető időtávon is konkrét, általában idegrendszeri hiánybetegségeket okoz.[20] A természeti és épített környezet kapcsolata bizonyos mértékig történelem- és kultúrafüggő. Vannak korok, amelyekben a természet meghódítása az emberi tevékenység igazolható célja, és vannak, amikor a korábbi hódítás már rombolásként hat. Abban a tekintetben azonban megfordíthatatlan és történelmileg

[19] Városligeti Építési Szabályzat, lásd http://epiteszforum.hu/tajekoztato-a-varosligeti-epitesi-szabalyzat-kesziteserol.
[20] Benson 2000.

rögzült kettejük kapcsolata, hogy a természeti környezet ad lehetőséget anyagi forrásaival és szellemileg felfogható mintáival a civilizációs környezet létrehozására és kialakítására. Éppen ezért a kettő szembeállítása és egymás elleni kihasználása a rövidlátó emberi nyereség érdekében mindig hatalmas áldozatokat fog követelni.

2.2. Ökoteológia

A teológiai etikák dogmatikával való kapcsolata eltérő lehet. Ez az elvi kérdés tisztázandó a környezetetika esetében, mert a 20. század utolsó harmadától kezdődően fokozódó egyetértés alakul ki az etikai tudományok művelői körében arról, hogy a környezetetika, az addigi szokásokkal ellentétben, nem kezelhető alkalmazott etikaként. E tisztázandó feladat a teológia számára mindenekelőtt a dogmatikai jellegű ökoteológia és a hagyományos diszciplináris szabályoknak jobban megfelelő környezetetika közötti választásként jelentkezik. A „teológia mint asylum" gondolata, amely a teológiában elsősorban kinyilatkoztató rendszert lát, módszertanában igyekszik tisztán deduktív utat követni, ezért nehezen teszi lehetővé a dogmatika kontextuális érintettségének felismerését. A környezeti, kontextuális kihívások elfogadásának kézenfekvő esete ezzel szemben a természeti környezet állapotának kihívására adható *lehető legszélesebb körben reflektált teológiai válasz,* amely természetszerűleg közelről érinti a dogmatikát. Az így kialakuló válaszok napjaink teológiai válaszkeresésének paradigmái is. Az ökoteológia bölcsője a rendszeres teológia kontextualitásának érvényt szerző 20. századi konstruktív teológiai irányzat volt. A környezeti kérdések konstruktív teológiai elhelyezése radikálisabb igényt juttat érvényre, mint ha etikai területre helyeznénk őket. Alkalmazott teológiaként tematizálva a környezetetika ugyanakkor alkalmasabb az etikai párbeszédre az alkalmazott teológiai etikák elterjedtebb volta és a munkamódszerek megszokottabb volta okán.

2.2.1. AZ ÖKOTEOLÓGIA MINT KONSTRUKTÍV TEOLÓGIA

Az ökoteológia mint konstruktív teológia megőrzi a keresztény hit kifejtésének apologetikus vonását. Az apologetika ókori és középkori formái mindenekelőtt az igazság kifejtésének voltak elkötelezve, mint ahogy a keresztény hit tartalmának a filozófiai igazságkoncepciókkal való harmonizálása az újkor döntő részére vonatkozóan is ismerős jelenség. A késő modern fordulata azonban, a 2–3. századi Tertullianus, később a reformációban Luther munkáihoz hasonlóan, több tekintetben ismét világossá tette, hogy a teológia nem szükségszerűen van ráutalva a filozófia eszközeire, köztük az igazságkoncepcióira sem. A teológia filozófiai

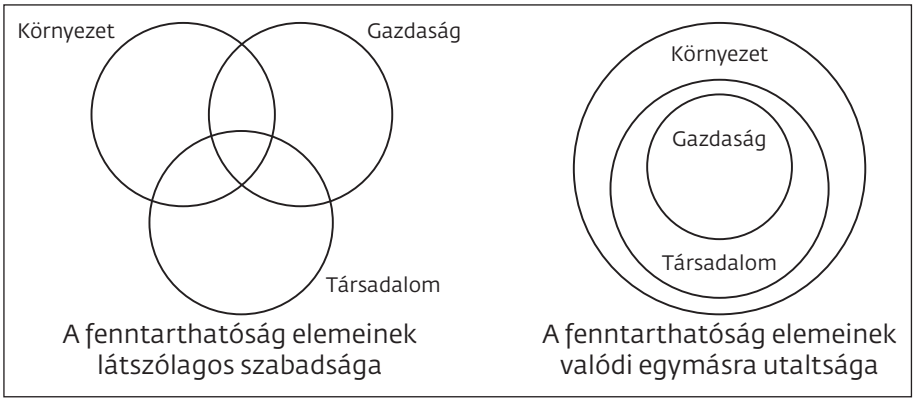
igazságfogalomtól való késő újkori elhatárolódása egybeesik a filozófia diszciplináris meggyengülését végigkísérő igazságfogalom-burjánzással. Miután korunk filozófiai munkái egyre világosabban utalnak arra, hogy a természeti válság okai a természet és ész ellentétes oldalra kerülésének folyamatában keresendők, a kontextuális teológiák számára jól megalapozható döntést jelent a kettő közötti kritikai választás. Egy ilyen választás a filozófia számára, annak igazságeszményekre utaltsága miatt, nyilvánvalóan jelentős (de nem feltétlenül elkerülhetetlen) veszélyeket rejt. A kereszténység kognitív Jézus-képe azonban nagymértékben Jézus önmagáról mondott szavaira megy vissza, amennyiben ő *„az út, az igazság és az élet”* (Jn 14,6). Jézus életének, személyének valósága keretet ad e három fogalom egysége számára. A Jézus személyét szem előtt tartó teológia emiatt úgy képes meghozni azt a döntést, hogy *az évszázados igazságkeresés után a teremtett életet is megőrző élet felé vezető utat* keresse tovább, hogy közben nem mond le az ennek megfelelő új igazságfogalomról.

2.2.2. A TÁRSADALMAT ÉS EMBERI KULTÚRÁT HORDOZÓ KÖRNYEZET

Fenntartható fejlődésnek olyan fejlődést nevezünk, amely a jövő nemzedékek természeti forrásainak veszélyeztetése nélkül képes biztosítani a jelen nemzedékek természeti forrásigényét. Aki a fenntartható fejlődés jelentésének elemeit keresve utánanéz a természet, társadalom és gazdaság kapcsolatának, legtöbbször még mindig azzal a szemlélettel találkozik, amely e hármat *egy* közös halmazú három körként ábrázolja. Mindhárom részben megtartja önállóságát is, de mind a szomszédos körök, mind a három kör tartalmaz közös halmazt. E szemlélet azt sugallja, hogy a gazdaság éppen olyan mértékben van ráutalva a társadalomra és a természetre, mint azok őrá, és a természet is csupán a másik kettővel azonos mértékben vesz részt az ember rendelkezésére álló világ kialakításában. Környezetképeink döntő befolyással vannak világ- és életszemléletünkre, és ezeken keresztül cselekvésünk tervezésének és végrehajtásának, valamint együttes értékelésének tényére, illetve minőségére. Passet 1997-ben vázolja a „fenntartható fejlődés pilléreinek” nevezett elemek helyes kapcsolatát.[21] Felfogása egyértelműen mutatja meg *az ember által kialakítható világ természeti adottságokra utaltságát* azzal, hogy a három elemet három eltérő sugarú koncentrikus körrel ábrázolja, ahol kívülről befelé haladva találjuk a természetet, a társadalmat és a gazdasági elméleteinket. Igaz ugyanis, hogy a gazdasági kultúrával vagy annak hiányával az ember maradandó károkat okozhat saját társadalmában és a természetben egyaránt, de ez a képessé-

[21] Lásd Fleischer 2007.

ge visszafelé csak korlátolt mértékben áll fenn, mivel sem teremteni, sem természetet létrehozni nem tud. Legfeljebb ha megérti, hogy az ember által kialakított világ minden kulturális vívmányával együtt a természeti alap meglététől függ, társadalmi és gazdasági céljainak megvalósításakor saját jól felfogott érdekében elkerülheti az őt végső soron eltartó természet forrásainak felesleges és veszélyes rombolását.



2. ábra. A fenntarthatóság gyenge és erős felfogása

2.2.3. NEM TUDUNK TEREMTENI

Az ökoteológia létjogosultságának legegyszerűbb oka a teremtésként ismert természeti környezet dogmatikai tárgyalása. A *creatio ex nihilo* és a *creatio continua(ta)* dogmatikai hagyománya a teremtésteológiát két külön szempontból tárgyalva arra késztet, hogy a bennünket körülvevő világra ne csak mint kész adottságra tekintsünk, hanem tudatosítsuk a világ fennállásával járó folyamatos teremtményi megajándékozottság állapotát is. Ez utóbbi szolgál alapjául az emberi „kreativitásnak" nevezett divatos jelenségnek, amelyhez hasonló tevékenység már akkor is jellemezte a Földön élő embereket, amikor ezt még nem így hívták. Ennek kapcsán érdemes végiggondolni, hogy amennyiben a kreativitásban rejlő latin *creatio* szó a héber *bárá* kifejezésnek felel meg, nevezhetünk-e bármilyen emberi tevékenységet ezen a néven. E ponton J. S. Eriugena klasszikus vallásfilozófiai felfogása nyilvánvalóan eltér Philip Hefnerétől. Míg Eriugena a *De divisione naturae* című munkájában az embert a teremtettség négy ága közül a *teremtett nem teremtő* ágba sorolja, addig a kortárs evangélikus Hefner a *teremtett társteremtő* kifejezéssel ad hangot az ember istenképűségében rejlő különleges teremtési helyzetének.[22] Észre kell venni ugyanakkor, hogy Hefner

[22] Hefner 1993.

Jézus Krisztusban látja a teremtett társteremtő paradigmáját, aki nyilvánvalóvá teszi, hogy az ember lényege szerint sohasem került kívül Isten valóságán. Az emberi gondolkodás és tevékenység újszerűségére vonatkoztatott kreativitás ennek ismeretében az ember teremtett lény volta felől az *imago Dei* teremtésben kapott méltóságára emlékeztet, permanens földi ittléte felől nézve pedig arra, hogy találékonysága is csak a teremtésben kapott, méltóságával együtt járó feladata teljesítése során válhat építő jellegűvé. Ezzel lesz *az ember a Teremtő gondoskodásának egy időben tárgya és alanya.* Isten gondviselése (providentia Dei) minden környezetetikai műveletet megelőzően tudósít arról, hogy az emberi megnyilvánulások helyes iránya a Teremtő teremtésben megnyilvánuló szeretetéért és ajándékaiért érzett és kifejezett hála.

2.2.4. AZ ÖKOTEOLÓGIA PÉLDÁI

Az ökoteológiák keresztény változatai a szinkretizmus és a reformátori teológiai hagyományok feldolgozása közti széles skálán mozognak. E tekintetben a felszabadítási teológiák forrásától érkező Leonardo Boff munkái állhatnak az előbbi és például Jürgen Moltmann reményteológiája a másik póluson. Az ökoteológia előfutárainak sorában említhető Pierre Teilhard de Chardin, Paul Tillich vagy a kevéssé ismert chicagói evangélikus teológus, Joseph Sittler (1904–1987) neve. Az ökofilozófiai írásairól ismert Aldo Leopolddal folyamatos párbeszédben állt, ennek köszönhető, hogy az ökológia szót elsőként alkalmazza teológiailag jelentős kifejezésként. Két könyve különösen jelentős: *The Care of the Earth* (1962) és a *Gravity and Grace* (1986). Ha egymás mellé állítjuk Tillich és a teológiai neoortodoxia szellemi partvidékéről jött Sittler pályáját, jó képet kapunk arról, hogy a teremtett világ jelentőségének teológiai felismeréséhez egymástól nagyon eltérő irányokból is meg lehet érkezni. Jürgen Moltmann mellett a későbbi nemzedék ökoteológiái közé tartozik a jelenleg 92. életéve felé tartó John B. Cobb Jr., akit az első önálló, egyszerzős ökofilozófiai (ökoteológiai) könyv írójaként tartanak számon. Denis Edwards (1943–), az Ausztrál Katolikus Egyetem tanára Karl Rahnert értelmezve jut el ahhoz a felismeréshez, hogy Jézus feltámadása a teremtés legmélyebb szintjén hozott minőségi változást a világban. A protestáns – hangsúlyosan ideértve az anglikán teológusokat – és a római katolikus hozzájárulás teológiai jelentősége kiegyensúlyozott ezen a tudományterületen. Ökoteológiai szempontból egyaránt nagyon jelentős a spekulatív tudós XVI. Benedek emeritus pápának az ember teljes értékű fejlődéséről szóló *Caritas in veritate* kezdetű enciklikája és az irgalom teológiáját napjainkban is nagy erővel megjelenítő Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű „négykezes enciklikája", amelynek előkészítésében elődje is fontos szerepet játszott.

A világ jelenlegi általános problémáinak ökológiai kifejezésében egyik kulcskérdés a spiritualitás szerepe. A fennálló és jellemző módon egymást erősítő ökológiai terhek okai között a döntésre még képes országok körében ugyanis alapvetően a megszokással és kényelemmel, illetve a pénzszerzéssel járó célracionális vagy hagyományos-ösztönös beidegződéseket kell említenünk. Az összefonódó politikai és gazdasági érdekek nyilvánvalóan minden ország szuverén döntési körének elemei, jelenleg mégis nagyon ritka jelenség, hogy az államok ne az egymással szemben még egy ideig megvívható áru- és pénzpiaci logikák stratégiáit keressék elsősorban, hanem a Föld állapotát szem előtt tartva képesek legyenek ugyanilyen szuverén módon bátor, a Föld általános állapotára való tekintettel döntéseket hozni. Az ENSZ erőfeszítései (pl. COP), egyes országok előrelátó energetikai beruházásai (pl. Dánia megújuló energiaforrásai), néhány államelnök példaértékű felszólalása (pl. José Mujica, Uruguay) jó példaként mégis mindig újabb lehetőséget nyitnak másoknak a lényegi változtatások elkezdésére. Ebből a folyamatból *a teológia* mint ökoteológia *nélkülözhetetlen* módon veheti ki részét, részben a bibliai szövegek értő és aktualizált értelmezésével, részben a keresztények teremtett világért hordozott társadalmi felelősségének aktualizálásával, részben a keresztény hitben gyökerező személyes szabadság tudatosításával.

2.2.5. A DOGMATIKAI TISZTÁZÁS JELENTŐSÉGE A GLOBÁLIS VÁLSÁG KORÁBAN

Tekintettel arra, hogy a dogmatikának nincs olyan területe vagy részlete, amely függetleníthető volna az emberi életet lehetővé tevő előzetes teremtési feltételektől, és hogy a dogmatika maga is a hittartalom egyes részleteinek *összefüggő* kifejtésére vállalkozik, a keresztény egyházak tanítása nem ad lehetőséget az életünket jellemző globális kérdések előli elzárkózásra. Néhány példa erejéig érdemes felvillantani az előre vezető kérdéseket.

A Genezis emberképének egyik lényeges megállapítása, hogy Isten az embert, *adam*ot, a termőföldből, az *adam* nőnemű alakjával kifejezett *adamah*ból teremtette. A kettő egymásra utalt volta nyilvánvaló, de eredete felől nézve az összetettebb biológiai rendszereket lényegében az egyszerűbb rendszerek hordozzák. Mit jelenthet ennek tudatában a teremtés „szerves és szervetlen” oldalából egyként részesülni? Hogyan érthetnénk meg az Isten és az ember világának kapcsolatáról szóló reformációi krisztológiai vitákat arról, hogy a véges befogadhatja-e a végtelent vagy nem, ha nem vennénk észre, hogy a véges alatt ugyanannak az Istennek hozzánk hajló teremtői művét kell értenünk, mint akinek végtelenségét is ki akarjuk fejezni a *finitum (non) capax infiniti* vitában? Vagy ha meg is értenénk elméletileg, hogyan tehetnénk átélhe-

tővé Isten szeretetének ezt a logikai vita tárgyává tett jelét a teremtésben való részesedésünk tudatosítása nélkül? Hogyan érthetnénk helyesen Luther teológiájának azokat a kulcskérdéseit, amelyeket a *larva Dei*, a *Deus absconditus*, a *sub contrario specie* vagy a *conpassio* szavaival fejtett ki a teremtés, a kereszt, a megváltás és megszentelés titkaiként, ha nem vállalnánk a teremtett világban számunkra adott helyünket, helyzetünket és életünket? Hogyan vehetnénk észre Kálvin *theatrum gloriae Dei* szavai nyomán a teremtés tükrében az egyébként láthatatlan Teremtő jeleit, ha nem akarnánk eljutni a teremtés megbecsülésének szintjére? És milyen zsoltárparafrázist kellene írnunk a 90. zsoltár szavaihoz ma, amikor sok tekintetben nyilvánvalóvá lett, hogy miután a természetet kezeink munkájával évszázadokon át kihasználtuk és már önmagunk ellen is fordítottuk, igen nagy hiba lenne azt kérni az Úrtól, hogy „kezeink munkáját tegye maradandóvá"?

E néhány példából is kiderülhet, hogy hitvallásaink egyetlen szövegét sem mondhatjuk el tiszta szívvel teremtési feladataink iránti nyitottság nélkül. A Jézus személyének és természetének valóságáról, valamint a megváltásról szóló évszázados viták megoldása felé a khalkedóni zsinat krisztológiai állításainak megalkotóit az ún. „szóteriológiai érdek" szempontjai segítették. Ennek értelmében magáról a megváltásról sem tudunk úgy beszélni, mintha Jézus Krisztus személyében nem állna fenn a teremtett világ és Isten végtelen szeretetének forrása közti egység, és Jézus Krisztus ne osztozna a teremtett emberi lénnyel annak minden lényeges természeti jellemzőjében. Erre az Apollinarisz követőivel folytatott viták során egyértelmű hangsúly került. Jézus Krisztus nevének említése kozmológiai és üdvtörténeti értelemben egyaránt magában foglalja a teremtés teljességét és célját csakúgy, mint annak értelmét és az ehhez segítő isteni gondviselést. Természetes, hogy lehetnek hangsúlybeli eltérések a kereszténység teológiai szemléletében történeti hagyományokra, felekezeti küldetéstudatra vagy más „teológiai érdekekre" való tekintettel. De amennyiben igaz az, hogy a Jézus-követés és -küldetés megfelelő formáinak meglátásáért, megtanulásáért és alkalmazásáért meg kell küzdenie minden kereszténynek, annyiban igaz az is, hogy hűtlenné lehet válni az evangélium lelkületéhez azzal, ha a szent szavak menedékében keresünk oltalmat az elől a világ elől, amely az ember, vagyis a mi közreműködésünkkel került sok szempontól közel az életet csökkent mértékben támogató formáihoz. A Megváltó nevének hitvalló kimondásából a bibliai időkhöz hasonlóan ma is az következik, hogy az ember nyitottá válik eddigi életformájának kritikus értékelésére, és hogy az üdvösség ajándékának elfogadásával egy időben felszabadul egy olyan új életforma (orthopraxis) választására, amellyel optimálisan leginkább készen állhat teremtménytársai szolgálatára. Ezzel minden

lény és létező közös teremtményi eredetét és rendeltetését felismerve önmaga számára is hatályossá teszi az emberi nem különleges kiváltságának alapját: a felelős cselekvésben megnyilatkozó személyt, amely *imago Dei*ként van jelen a világban.[23]

2.3. Környezetetika

2.3.1. EGYETEMES ETIKA? GLOBÁLIS ETIKA?

Mivel a környezetetika történelmileg új és gyorsan bővülő kérdéscsoportokra keres válaszokat, érthető, hogy jelentős hatást gyakorol az egyetemes és globális etikák létezésének lehetőségével foglalkozó tudományos etikai diszkusszióra. A globalizált világ számára normatív szempontból is elfogadható, közös erkölcsiséget kereső egyetemes etikának nem feltétlenül kell egybeesnie a leíró jellegű globális erkölcs különféle formáival.

Az egyetemes etika törekvésével jól láthatóan szembemennek azok a jelenleg is zajló folyamatok, amelyeket Ulrich Beck reflexív modernizációként ír le.[24] Beck ezzel nem arra utal, hogy korunkban nőtt volna az emberek tudatosság iránti igénye, vagy ténylegesen tudatosabban élnénk, hanem arra, hogy egyre inkább észre *kell* vennünk és tudatosítanunk, hogy *többé már nem tudjuk elképzeléseinknek megfelelően irányítani a természet világát.* Nem vagyunk képesek kiszámítani technikai eszközeink hatásait, és a társadalom egészének kézben tartására vonatkozó, eddigi elméletekben sem bízhatunk többé. Beck ezzel a fogalmával a kockázati társadalom és a korábban biztos társadalmi, közösségi kulturális térnek számító intézmények individualizációja által jellemezhető kort, a mi korunkat írta le az 1980-as évek közepétől tavaly bekövetkezett haláláig. Egyik visszatérő hivatkozási pontja a csernobili atomerőmű katasztrófája volt, amellyel véleménye szerint nemcsak feje tetejére állt a modern kor technológiai világképe, hanem lehetetlenné vált az a 20. század elejétől jelentős perszonalista gondolkodás is, amely addig képes lehetett a másik emberrel való kapcsolatában végiggondolni az ember etikai kötelezettségeit. *Csernobil után nincs „másik ember”,* mert technikai eszközeinkkel békeidőben is tömeges áldozatokat szedünk magunk közül.

A környezet általunk előidézett változásai a Föld eltérő pontjain eltérő formában és mértékben váltanak ki válaszokat, de a válaszok egységes elméleti keretbe rendezése túlságosan komplikált vagy éppen – ha az emberi önzésről való lemondásban ragadjuk meg a kapcsolataink vál-

[23] Béres 2016.
[24] Beck 2000.

ságából való kilábalás lényegét – túlságosan egyszerű feladat ahhoz, hogy megtörténhessék. Ezzel szemben a globális erkölcsiség jelei, amennyiben ez alatt a jövő veszélyeztetett voltát felismerő racionális érvek érvényre jutását értjük, Beck véleménye ellenére talán alkalmasak lehetnek a közös cselekvésre. Példa lehet erre az a növekvő felismerés, hogy az egyes országok közös összefogással tehetnek valamit a Föld jövőjét kiszámíthatatlanná tevő globális éghajlatváltozás antropogén hatásainak visszaszorításáért. A kérdés komolyanvétele az ENSZ-konferenciák történetében végigkövethető az 1972-es stockholmi találkozótól a 2015-ös párizsi COP-konferenciáig. Amíg tehát a környezetetika elvi kérdései az egyetemes etikák konstitutív részét képezhetnék, ha korunkban beszélhetnénk egységes vagy legalább meghatározó kulturális mintákról, addig gyakorlati vetületei valóban fontos szerepet tudnak játszani a globális erkölcs kialakításában. A gyakorlati jellegű globális erkölcs alapjává válhat a közös csónakban utazók reális helyzetfelismerése, akár a nemzetköziség, a kozmopolitizmus vagy az elkülönültségükben érdekeiket védő államok kereteinek eszméjén belül. *Nem elképzelhetetlen az a változás, hogy a nemzetek az emberiség jövője érdekében* a globális jogi szabályozás eszközeivel: megállapodásokkal, további klímacsúcsokkal, szerződésekkel, *ajánlásokkal lépjenek fel önmaguk rossz gyakorlataival szemben.* Az ehhez szükséges közös nevező a kultúráktól független érdekvédő előrelátás, a kataklizmák megelőzése lehet. A cél több milliárd ember egyéni életstílusának tömeges megváltozása, akár szabadon választott, akár kényszerű életváltozásokról van szó. Egy ilyen folyamatban *az egyházak, vallási közösségek szerepének jelentősége* természetesen felmérhetetlen lehet.

2.3.2. A KÖRNYEZETETIKAI FELFOGÁSOK TÍPUSAI

A környezetetikákban elterjedt szempont, hogy a létezők mely körének tulajdonítanak önértéket. Ezek az intrinzikus értékkel rendelkező létezők önmagukban is érdemesek a védelemre nemcsak az erkölcs, hanem a jog eszközeivel is, míg a többi létező legfeljebb csak annyiban, amennyiben ezek számára értékes. E szempont szerint alakult ki a négy legjelentősebb felfogás. Az *antropocentrikus* szemlélet az ember önértékével számol, a *patocentrikus* a fájdalomérzékelésre képes lényekével, az *ökocentrizmus* minden élőnek önértéket tulajdonít, míg a *fiziocentrikus* felfogás a létezés minden tagjának. A védett létezők köre az antropocentrizmustól a fiziocentrizmusig nyilvánvalóan egyre bővül. *A Genezis szemléletét* az antropocentrikus megközelítés jellemzi az embernek tulajdonított *dominium terrae* megbízatással, de a szövegszintű értelmezés segítségével világossá tehető, hogy a zsarnoki antropocentrizmus helyett sokkal inkább *a biotikus közösség gondozásának feladatá*ról, az

együtt boldogulás távlatáról van szó. Ezt a kapcsolatot fejezi ki a relatív antropocentrikus szemlélet elnevezése.

2.3.3. MI JÖHET A MODERN KOR MÍTOSZAI UTÁN?

A változás útja aligha vezethet más úton, mint a modern kor megszokott értékeinek való búcsút mondás útján. Ulrich Beck és mások ugyan megfogalmazták, hogy ez a modern már nem az a modern, amit eddig ismertünk, de ezek a vélemények sajnos nem jelentik automatikusan a jelenlegi értékeink és alapvető céljaink felülvizsgálatának képességét. Sokkal valószínűbb, hogy a jövőben is a jelenhez hasonlóan történik majd minden egészen addig, amíg egy általános kataklizma ránk nem köszönt. Hiába ismerünk új és jobb technológiákat az egyébként eltúlzott energiaigény biztosítására, az utolsó filléreket is kipréseljük még a fosszilis energiahordozókból. Hiába vagyunk tisztában azzal, hogy a boldogság nem a gazdasági teljesítménytől függ, a pénzpiaci sikerességet akár átírt statisztikákkal is hazug büszkeséggel bizonyítjuk. Hiába látjuk, hogy az indusztrializmus félrevezető ideológia, és nem teremti meg az ideális társadalmat, a tömegtermelést más földrészekre helyezzük ki, hogy onnan hajóhadakkal jussunk hozzá ismét semmire sem jó kacatainkhoz. Hiába tudjuk, hogy a fogyasztás eszméje sem boldogságot, sem jóllétet nem képes biztosítani senkinek, vallási jellegű reklámokkal és szent ünnepeinknek a fogyasztás célja alá rendelésével tartjuk fenn továbbra is felesleges szokásainkat.

A modern kor jellegzetesen nyugati szemléletének talán legtöbb szenvedést okozó elemei között kell megemlítenünk a dualizmust, az uralkodás elvét és a determinista gondolkodást. A *dualizmus* mint a világ megértésére tett kísérlet mindig alkalmas lesz arra, hogy azt a bajt, amit az egyik helyen okozunk, a másik helyen már ne kelljen figyelembe vennünk. Így járunk el akkor, amikor Istent kitaszítjuk az általa teremtett világból, amikor kategorikusan elválasztjuk egymástól az élőlények és létezők különféle csoportjait, az embert és a természetet, a testi és lelki valóságot. Mindezt pedig megsokszorozódva kapjuk vissza életünk széttöredezésében olyankor, amikor személyes életünket el kellene tudni választani a munkánktól, mert a hivatás szónak már nincs komoly jelentése. Az érzelmi életünket el kellene tudnunk választani értelmünktől, mintha az emberi valóság alapvetően lehetőséget adna erre. Az anyagi lét által adott feltételeket pedig állítólag el kellene tudnunk választani a lelki, szellemi értékektől, akár a személyes szétcsúszás és teljes szétesés árán. *Uralkodási vágy*ainkkal a legtöbb kapcsolatunkat megmérgezzük. Nevetséges trükkökkel alázzuk meg leendő munkatársainkat felvételi interjúk címén. A természettel úgy bánunk, hogy eleve feltételezzük vele szemben az ember mindenhez való jogát. Ha

az antropocentrizmus etikai értelemben megvitatható is, a jelenleg sikeres élet zálogaként gyakorolt egocentrizmus és individualizmus eltakarja előlünk igazi lehetőségeinket. Legalább ennyit szenvedünk önmagunk is *determinista rögeszmé*inktől. Alapvetően mechanisztikus képek segítségével rendezzük el magunk körül a világot, legyen szó az univerzumról vagy a szomszédban lakó emberekről. Emberi kapcsolatainkban akkor érezzük jól magunkat, ha a hozzánk legközelebb állókon kívül levő embereket a tárgyi világ részének tekintjük.

A modern kornak ezekről a káros mítoszairól először is ki kellene tudnunk mondani meggyőződéssel, hogy károsak. Azután fel kellene fedeznünk, hogy meghaladhatók. Ehhez nyilvánvalóan sokak közös felfedezésére és az eredményeik iránti nyitottságra volna szükség. A túlzásokat elkerülve meg kellene engednünk önmagunknak azokat a felfedezéseket, amelyek a szubjektív-objektív világ felosztásából elvezetnének a világ részleteinek összetartozását felfedező rácsodálkozásra. Nemcsak a minden élőlényt egyesítő „biotikus közösség" kitágult határait lehet elkezdeni örömmel felfedezni, hanem alapvetően a nem önérdek szerinti közösségek jelenlétének terápiás hatását. Volna csodálnivaló azon is bőven, hogy a velünk együtt létezők mind egy-egy nagyobb egység alanyi tagjai. Valószínűleg messzebb van még az az idő, amikor Bolíviához és Ecuadorhoz hasonlóan folyókat és természeti élő közösségeket jogalanyisággal fogunk felruházni, de végiggondolhatjuk, hogy miféle előnyökkel járna, ha a közigazgatási egységek határainak kijelölésénél figyelembe vennénk a tájegységek összetartozó voltát. Ha az autópályák építésénél figyelembe vennénk az élőhelyek érdekeit Ha a hatalom pozíciójából, más pénzéből a barátainknak ajándékozott telkeket nem a természetvédelmi területek visszaminősítésével osztanánk ki? Esetleg egyáltalán nem is élnénk vissza a hatalommal, mert ez sérti a teremtett világ ajándék voltáról alkotott meggyőződésünket?

2.3.4. A TUDÁS HATALOM HELYETT A NÉLKÜLÖZHETETLEN TUDÁS HŰSÉGES HASZNÁLATA

Az emberi cselekvés megváltozott természete című írásában Hans Jonas évtizedekkel ezelőtt figyelmeztetett arra, hogy miután technológiai civilizációnk jóvoltából megnyílt előttünk az előrelátás lehetősége és a cselekvés hatalma közti szakadék, az erkölcsi döntésekhez nélkülözhetetlenné váltak a világ megváltozott természetéről szóló ismeretek. Mivel megszűnt a határ polisz és természet között, nem mondható ki a mondat, hogy *legyen igazság, vesszen a világ!* A tudás elsőrendű kötelességünkké vált, az etika pedig a világ megőrzése érdekében ettől fogva nem képzelhető el politikai kötelezettségvállalás nélkül. A Hans Jonas által leírt politikai kötelezettségvállalás alatt, ha keresztény gyüleke-

zetekről, keresztény emberekről beszélünk, talán nem is kell többet értenünk annál a *látszó élet*nél, amit a Jézus-követés kifejezés mindig is jelentett (Mt 5,16). A teremtett világ azonban most is – talán még jobban, mint bármikor – sóvárogva várja Isten fiainak megjelenését (Róm 8,19).

Felhasznált irodalom

BECK, Ulrich: Risk Society Revisited. Theory, Politics and Research Programmes. In: Barbara Adam – Ulrich Beck – Joost van Loon (szerk.): *The Risk Society and Beyond. Critical Issues for Social Theory.* Sage Publications, 2000. 211–229. o.

BENSON, Herbert: *The Relaxations Response.* HarperTorch, New York, 2000.

BÉRES Tamás: Paul Tillich és az ökoteológia. *Lelkipásztor,* 91. évf. 2016/10. 362–364. o.

CARSON, Rachel L.: *Néma tavasz.* Katalizátor Könyvkiadó, Budapest, 2007.

FARAGÓ Tibor: A fenntartható fejlődés új ENSZ-programja. *Magyar ENSZ Társaság,* 2015. szeptember 25. http://www.menszt.hu/content/download/3185/12907/file/SDGsFarag%C3%B3Tibor.pdf. (Letöltés: 2016. november 10.)

FEHÉR Márta: A tudomány Janus-arca. *Vigilia,* 53. évf. 1988/6. 413–418. o.

FERGUSSON, Christopher J.: James Lovelock: „Saving the Planet is a foolish, romantic extravagance". *Newsweek.com,* 2015. május 31. http://europe.newsweek.com/james-lovelock-saving-planet-foolish-romantic-extravagance-327941. (Megtekintés: 2016. november 10.)

FLEISCHER Tamás: Fenntartható fejlődés. Környezeti, társadalmi és gazdasági tényezők. In: Farkas Péter – Fóti Gábor (szerk.): *Háttértanulmányok a magyar külstratégiához. Magyarország globális környezete 2020-ig.* MTA Világgazdasági Kutatóintézet, Budapest, 2007. 191–202. o.

GARRARD, Mary D.: *Brunelleschi's Egg. Nature, Art, and Gender in Renaissance Italy.* University of California Press, Berkeley, 2010.

HEFNER, Philip: *The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion.* Fortress Press, Minneapolis, 1993.

KAHAN, Dan M.: What is the „science of science communication"? *Journal of Science Communication,* 14. évf. 2015/3. 1–10. o.

MCCURRY, Justin: Fukushima's children at centre of debate over rates of thyroid cancer. *The Guardian,* 2014. március 9. https://www.theguardian.com/world/2014/mar/09/fukushima-children-debate-thyroid-cancer-japan-disaster-nuclear-radiation. (Megtekintés: 2016. november 10.)

MCKIBBEN, Bill: A World at War. *New Republic,* 2016. augusztus 15. https://newrepublic.com/article/135684/declare-war-climate-change-mobilize-wwii. (Megtekintés: 2016. október 21.)

Kippelemente – Achillesfersen im Erdsystem. *Potsdam-Institut für Klimafolgenforschung (PIK) honlapja.* https://www.pik-potsdam.de/services/infothek/kippelemente/. (Megtekintés: 2016. október 21.)

RAMACHANDRA, Vilayanur: *Subverting Global Myths. Theology and the Public Issues Shaping Our World.* InterVarsity Press, Downers Grove, 2008.

RASKIN, Paul E.: *Great Transition. The Promise and the Lure of the Times Ahead.* Stockholm Environment Institute, Boston, 2002.

SZELÉNYI Iván: Varázstalanítás. Jegyzetek Max Weber modernitáselméletéhez. *Holmi,* 26. évf. 2014/11. 1395–1405. o. Web: http://www.holmi.org/2014/11/szelenyi-ivan-varazstalanitas-%E2%80%93-jegyzetek-max-weber-modernitaselmeletehez. (Megtekintés: 2016. november 10.)

The Millennium Development Goals Report, 2015. http://www.undp.org/content/undp/en/home/librarypage/mdg/the-millennium-development-goals-report-2015.html. (Megtekintés: 2016. november 10.)

UNGER, Roberto M.: *The Self Awakened. Pragmatism Unbound.* Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Városligeti Építési Szabályzat, 2014. http://epiteszforum.hu/tajekoztato-a-varosligeti-epitesi-szabalyzat-kesziteserol. (Megtekintés: 2016. november 10.)

WHITE, Lynn J.: Ökológiai válságunk gyökerei. In: Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság. Humánökológiai olvasókönyv.* Osiris, Budapest, 2000. 27–35. o.

ZAKAI, Avihu: *Jonathan Edwards's Philosophy of Nature. The Re-Enchantment of the World in the Age of Scientific Reasoning.* T & T Clark International, New York, 2010.

VII.

A technika etikája

Kodácsy Tamás

1. Bevezetés 261

2. Technikai mandátum 263

3. Gyümölcsök és technika 266

4. Dolog és szimbólum 268

5. Techné, episztémé és technológia 271
5.1 Technikafilozófia 272
5.2. Számítógép: cselekvésben cselekvés 275

6. Öt technikai szimbólum a Bibliában 277
6.1. Ádám és Éva ágyékkötője mint a rejtőzködés szimbóluma 278
6.2. Nóé bárkája mint az alkalmazkodás szimbóluma 279
6.3. Bábel téglája mint a gyártás (építkezés) szimbóluma 280
6.4. Mózes botja mint a vezérlés (irányítás) szimbóluma 281
6.5. Háló – Péter és András hálója mint az együttműködés szimbóluma 283

7. Feltörekvő technológiák 284
7.1. Atomenergia 284
7.2. 3D-nyomtatás 288
7.3. Kvantum-számítástechnika 289
7.4. Virtuális valóság 291
7.5. Űrkutatás 292

8. Befejezés 294

Felhasznált irodalom 294

1. Bevezetés

A protestáns etika – amennyiben meg akarja tartani protestáns jellegét – mindig következményként tekint a cselekedetre. Bár a mindennapi döntéshozatal során elsődlegesen a cselekvésre vonatkozó etikai kérdésekkel szembesülünk, a kérdés megfogalmazása során mégsem a tettekből indulunk ki, hanem a szándékból. Ez a protestáns megközelítés a megigazulástanban gyökerezik, ahol a cselekedet nem az üdvbizonyosság érdekében, hanem az üdvbizonyosság következtében történik.

A cselekedetet megelőző szándék (intenció) fontos szerepet játszik a skolasztikusok rendszerében is, ahol az egész emberre vonatkozó *irányultság* (intendere) magában foglalja az ember érzéki, értelmi és hitbeli orientációját. Nem véletlen, hogy a protestáns etika ismételten visszatér a cselekvés eredetéhez (akár Ádámhoz és Évához), hogy az eseti cselekvés döntéshozatalában felfedje az intenciót, amelyhez viszont antropológiai jelenségeket kell megértenie és újrafogalmaznia a konkrét cselekvési helyzethez alkalmazkodva. Szűcs Ferenc szavaival élve az etika nem más, mint „alkalmazott antropológia", amely a 8. zsoltár „kicsoda az ember?" (Zsolt 8,5) kérdésével kezdődik.[1] Az intenció sokkal mélyebb annál, mint a „bocsánat, *nem akartam*" mentegetőzésben elhárított akarat, még ha sokszor csak ebben merül is ki a visszavonhatatlanul lenyomott gomb utáni düh és bűnbánat. Az intencióban azt a tudatos és tudattalan irányultságot foglaljuk össze, amely Isten, embertársaink, magunk és az ember alatti világ felé mutat, ahogyan a zsoltáros oly gyönyörűen rajzolja meg ezeket a vektorokat, visszautalva a teremtéstörténetre, különösen a domináns technikához kapcsolható versekben (Zsolt 8,7–9), az ég madaraival, a tenger halaival és a föld állataival való viszonyunkban (1Móz 1,28). Ennek megértéséhez nem lehet elég mély istenismeretre, bibliaismeretre és önismeretre támaszkodni, bármilyen távoli is legyen ez a mi posztmodern helyzetünktől, ahol a kérdést eleve megválaszolatlan kérdések sorozata előzi meg.

[1] Szűcs 1993, 27. o.

A technika etikája kétszeresen összetett ügy, mert olyan etikai problémákra fókuszálunk, amelyek az ember alkotói cselekvésének közegéből fakadnak. Ez konzekvenciális (következményes) etika, amely nem azt a klasszikus erkölcsi kérdést teszi fel, hogy a pünkösdi igehirdetésből megértett irány szerint „mit tegyünk?" (ApCsel 2,37), hanem azt, hogy a cselekvések sorozatából és az ebből kialakult világból milyen más cselekvés következik, azaz: *mit tegyünk, ha már ezeket megtettük?*

Lehet, hogy indokolatlan megkülönböztetnünk a technika etikáját a többi etikai iránytól, hiszen minden egyes technika mögött ember áll, emberi cselekvésekhez köthető. Az etikai kérdések végtére is emberi tevékenységekre vezethetők vissza. Igen, valóban nincs embertől független technika, de meg kell vizsgálnunk, hogy amikor etikai dilemmákhoz érkezünk, függetleníteni tudjuk-e magunkat attól a mesterséges világtól, amelyben a kérdést feltesszük.[2] Úgy tűnik, hogy nem, különösen a kérdés megfogalmazásában nem! Például az atomenergia használatára, a vezető nélküli járművekre, a génmérnökségre vonatkozó kérdések felmerülnének-e egyáltalán, ha nem előzné meg ezeket már egy sor cselekvés, amely megteremtette ehhez a műszaki, szellemi lehetőséget? Meg tudjuk-e válaszolni ezeket a kérdéseket anélkül, hogy értenénk annak a technikai környezetnek a lényegét, amelyben a kérdés felmerül?

A technika etikája tehát annak az implikált állapotnak az etikája, amelyben az egyes ember etikai dilemmáját és cselekvését már egy *sor megelőző ismeret és cselekvés határozza meg.* Az intenciót nem elég csak a technikai eszköz használatában felismernünk, hanem azt az eszköz megalkotásában is értenünk kell. Az ember nem egy érintetlen természetben áll, hanem már a maga és mások által befolyásolt szituációban teszi fel kérdéseit és hozza meg döntéseit.[3]

[2] Ropolyi 2004, 245. o.

[3] Bizonyos fokig minden kortárs etika mögött technika, azaz megelőző cselekvés áll; gondoljunk csak arra, hogy a legegyszerűbb távbeszélgetést is befolyásolja a mesterséges csatorna, akár videobeszélgetésben, akár elektronikus levélben, szöveges üzenetben vagy telefonon kommunikálunk egymással. Hány félresiklott tett származott már a kommunikációs csatorna szűk keresztmetszetéből? Megközelítésünk szerint itt nem feladatunk azoknak az etikai kérdéseknek a tárgyalása, amelyekben az erkölcsi dilemma nem a technikai eszköz természetéből fakad, hanem az eszközt használó ember magatartásából. Tehát annak a vizsgálata itt irreleváns, hogy egy csúcstechnológiát miért csak egy gazdag szűk réteg használhat, noha van átfedés az eszközhasználat adta lehetőségek és a dilemma között. Ugyanis ezek az etikai problémák elsősorban a gazdasági egyenlőtlenség társadalmi etikájához tartoznak, és akkor is fennállnak, ha nem csúcstechnológiai előnyről, hanem erőforrásbeli (ökológiai), élelmezési vagy gazdasági előnyről van szó. Ugyanez vonatkozik például egy bankkártya vagy jelszó eltulajdonítására: hiába van erős technikai vonatkozása a kérdésnek, ez a probléma a lopás vagy zsarolás etikai témakörébe illeszkedik. De az igenis témába vágó, hogy egy zsebünkben megbújó chipkártyára hogyan kerülhet olyan és annyi adat, amit mi magunk se tudunk magunkról.

Az emberi alkotásból a természetre épülve egy új szféra alakult ki, a *techné* világa; Cicero szavaival ez a „második természet". „Gabonát és fákat ültetünk; öntözzük földjeinket, hogy termékenyebbek legyenek. Megerősítjük a folyópartot, kiegyenesítjük vagy eltereljük a folyók irányát. Röviden, kezünk munkájával arra törekszünk, hogy egyfajta másik természetet hozzunk létre a természetben."[4]

A második természet egyrészt emberi mű, amelyet Habermas rendszernek nevez, másrészt ez prioritásban a második, amely így vagy úgy, de rá van utalva az elsőre. Ültethetünk, de földbe ültetünk; elterelhetünk, de esőkből eredő folyókat terelünk el.

Philip Hefner úgy fogalmaz, hogy az ember *created co-creator, teremtett társteremtő,* ahol nem hangsúlyozhatjuk úgy az alkotói képességet, hogy ne korlátoznánk a teremtményi léttel, ugyanakkor a teremtményi létből is alkotási feladat származik, egyrészt az istenképűségből, másrészt a létfenntartásból adódóan.[5] „Az emberek Isten által teremtett társteremtők, akiknek célja a cselekvés. Szabadon cselekedve, hogy megszüljék a minket szült természet számára a lehető legegészségesebb jövőt. A természet nemcsak a mi genetikai örökségünk, de ez egész emberi közösségünk, a fejlődő és ökológiai valóság, amelybe és amelyhez tartozunk. Ennek a cselekvésnek a gyakorlása Isten akarata az emberek felé."[6]

2. Technikai mandátum

A teológiai antropológia feladhatatlan tétele az ember kitüntetett szerepe a teremtett világban, amely az istenképűségből fakad.[7] Ez a kitüntetett szerep nem azt jelenti, hogy az ember a teremtés koronájaként bármit megtehet, sokkal inkább azt, hogy az ember sáfár, és felelősséggel tartozik mindazért, amit kapott.

Ezt a felelősséget a teremtett társteremtői feladat alapozza meg, amelyre a teremtéstörténet többféle módon is rávilágít. A feladat az ember-

[4] *Az istenek természete,* II. 152. A magyar fordítás elveszi az élét a másik természet megteremtésének: „…s végül is saját kezünkkel úgy próbálunk beavatkozni a természetbe, mintha egy másik természet volnánk." Latinul: „…nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur."

[5] Zsid 11,10 Istent mint a város megalkotóját τεχνίτης-nek nevezi, ugyanolyan mesterembernek, mint a kézműveseket, építőket, hangszerkészítőket (ApCsel 19,24.38; Jel 18,22).

[6] Hefner 1993, 27. o. A teremtett társteremtő kifejezést Philip Hefner használja és dolgozza ki először 1984-ben, de szellemtörténeti előzménye már megjelenik 1959-ben Frits Blanke cikkében (1959), amikor a *Mitgeschöpflichkeit* (társteremtettség) fogalmát arra érti, hogy az emberi faj is az egész teremtett valósághoz tartozik.

[7] Pannenberg 1985, 27. o.

központú jahvista (1Móz 2) leírásban a kert művelésében és őrzésében (1Móz 2,15), míg a világközpontú papi (elohista, 1Móz 1) leírásban a föld meghódításában és az élőlények feletti uralomban jelenik meg (1Móz 1,28). Mindkét mandátum lényegében ugyanarra vonatkozik: élj a környezetedben úgy, hogy használod a környezeted adottságaid, miközben a környezeted is megmarad. A földhöz kapcsolódó uralkodás *(radah)* manapság az ökológiai krízis és a teremtésvédelem vonatkozásában kerül napirendre és újragondolásra, hangsúlyozva, hogy ez itt nem a korábban sokszor félreértelmezett környezeti kizsákmányolásra vonatkozik, sokkal inkább gondoskodó vezetést jelent a környezetért.[8] A mohóságra vonatkozó korrekció elengedhetetlen,[9] de a keresztyén etika mondanivalója nem merülhet ki hátralépő passzivitásban, hanem a megfelelő alázattal választ kell keresnünk arra, hogy mit tegyünk abban a teremtésre vonatkozó emberi domíniumban, amelybe Isten helyezett el minket. Az ökológiai krízisben a fogyasztói társadalom mohó igényeit lehetetlen megoldani kizárólag technológiai úton – ahogyan azt az ellentmondásos „fenntartható fejlődés"[10] kifejezés sejteti –, ugyanis a probléma gyökere nem technikai, hanem antropológiai természetű, az emberi magatartás kérdése. Viszont a technikamentes út sem járható – ahogyan azt a technikai civilizációból kilépni akaró naiv megközelítés hirdeti –, mert az alkotás, a cselekvés szintén antropológiai természetű, az ember létkérdése.

A technikai etika aktuális környezettudatos kérdése tehát az, hogy van-e olyan keskeny út, ahol a technika a mértékletességet és nem a mo-

[8] A *radah* akkád gyökere *(redú)* éppen az állatok terelésére, a pásztorkodásra utal, és nem az élővilág leigázására. Sokkal inkább egy gondoskodó király képe jelenik meg itt, aki saját országának javát keresi az uralkodásában, nem pedig egy hódító, aki uralni akarja a világot. NEL 1997, 1055. o.

[9] Ferenc pápa ezt tiszteletre méltó alázattal korrigálja is: „Nem mi vagyunk Isten. A föld létezett már előttünk, és mi ajándékba kaptuk. Ez a tény lehetővé teszi azt, hogy válaszoljunk egy vádra, amelyet a zsidó-keresztény felfogással szemben megfogalmaztak: azt mondták, hogy mivel a Teremtés könyvének elbeszélése arra hívja az embert, hogy »uralkodjon« a földön (vö. Ter 1,28), ez hozzájárult a természet könyörtelen kizsákmányolásához, mert az embert uralkodó és pusztító lényként mutatja be. Ez nem helyes értelmezése a Bibliának, az Egyház nem így érti azt. Ha igaz is, hogy néha mi, keresztények helytelenül értelmeztük a Szentírást, ma határozottan el kell utasítanunk azt, hogy a többi teremtmények feletti abszolút uralkodásra lehessen következtetni abból, hogy az ember Isten képére teremtetett és azt a megbízatást kapta, hogy uralkodjon a földön. Fontos, hogy a bibliai szövegeket a hozzájuk tartozó szövegösszefüggésben, megfelelő hermeneutikával olvassuk, és arra is emlékezzünk, hogy a világ kertjét művelni és őrizni kaptunk meghívást (vö. Ter 2,15)." (*Laudato si'*, 42.)

[10] Valóban a fejlődés fenntartása a cél? Sokkal inkább az, hogy mind a mértékletességgel, mind a találékonysággal olyan közösségekben éljünk, amelyek fenntarthatók. Ezért is jobb kifejezés a „fenntartható közösség" fogalom (KODÁCSY-SIMON 2008, 33. o.), mert nem kódolja magába a szükségszerű technikai fejlesztést.

hóságot, a jövő nemzedékét és nem a jelen igényeit, Isten dicsőségét, és nem az ember hasznát szolgálja. Isten dicsőségének kálvinista megközelítésű szolgálata ebben a kontextusban nem egy elvakult, megfoghatatlan egyházi törekvést jelöl, hanem olyan pozitív töltetű viszonyítási pont, amely kilép az emberi felfogóképesség kudarcának köréből, és a teremtett világgal együtt egy kapott, saját célt szolgál, amely mégsem öncél.[11]

Hogyan érjük el a bibliai *radah* uralkodásra vonatkozó célját? Mi az istenképűség, ami többé tesz bennünket az állatoknál? Humánetológiai szempontból miben több az ember, mint az állat?

Akár az istenképűség, akár az emberré válás felől közelítjük meg az ember kitüntetett szerepét, máig nem sikerült egy konkrét attribútumot megnevezni. Az emberi természet meghatározását egyrészt Istenhez való viszonyában, másrészt a környezetéhez való viszonyában ragadhatjuk meg, de erre nehéz lenne pontos definíciót adnunk, akár a hithez, akár a gondolkodáshoz, akár a beszédhez, akár a játékhoz, akár a tűzhasználathoz, akár az eszközhasználathoz kötjük az ember egyediségét. E képességek nem függetlenek egymástól, s ezek sokrétű egységében ragadható meg az ember mibenléte.

Az ember uralkodásra irányuló kitüntető mandátuma összetett szimbólum, amelyet még a bűneset előtt kapott. Ez mind a papi, mind a jahvista leírásban a földművelésre fókuszál, ezért is kapcsolják többen Ádám és Éva történetét a neolit forradalomhoz: az édenkerti események ősünk primitív, de meghatározó földművelő tevékenységének bibliai lenyomata. A földművelés olyan komplex tevékenység, amely egy sor megelőző készséget és tapasztalatot feltételez, az évszakok váltakozásának ismeretét, az évekig fejlődő gyümölcstermő fák megfigyelését, a vetést, az öntözést, az aratást, a helyhez kötést. Nyilvánvaló, hogy ezek mentén az emberi meghatározás még mélyebb rétegeibe áshatunk le, az összetett és egyszerű eszközhasználatig vagy az absztrakciós, asszociációs, kommunikációs készségekig. „Az eszközkészítés felszabadító ereje nem egyéb, mint az a lehetőség, hogy az ember olyan célokat is meg tud valósítani, melyek nem a szerves folyamatokból adódnak."[12]

A környezetre vonatkozó isteni utasításnak, az uralkodásnak a teljesítése korántsem evidens: *„Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és a földön mozgó minden élőlényen!"* (1Móz 1,28) Hogyan is? Fizikai adottságainál fogva teljesen esélytelen közegben kellene uralkodnia az

[11] Az Isten dicsőségének keresését itt is megkísérti az a gnosztikus felfogás, miszerint ez a dicsőség és szépség igazából túlvilági, de a kálvini *theatrum gloriae Dei* (Isten dicsőségének színtere) e világi, és értelmet adhat minden visszafogott technikai és kezdeményező környezetvédelmi cselekvésnek. A teremtés Isten csodálatos műve, amelyben gyönyörködhetünk és alkothatunk. KODÁCSY 2016, 536. o.

[12] TILLICH 1996, 417. o.

embernek: egyrészt az égben a repülő madarakat, másrészt a tengerben úszó halakat, harmadrészt a földön mozgó élőlényeket kellene elérnie. Ehhez emberi ügyesség kell, amely elvezet bennünket a *techné*, illetve *technika* fogalmához. Maga az *ügyes* szó is utal arra, hogy az ember olyannal foglalkozik, ami túlmutat az inger–válasz mechanizmuson és az állati ösztönön.

3. Gyümölcsök és technika

A bibliai leírás nem nevezi meg az eszközhasználat, a kommunikáció vagy az irányítás képességét, hanem a táplálkozáshoz köthető, jelentéktelennek tűnő különbségtétellel definiálja az ember páratlanságát, amelyben kibontakoznak az emberi természet különleges adottságai. A cél eléréséhez Isten nem adott az embereknek szárnyat, uszonyt vagy kereket, egy és csak egy dolgot kapott: a maghozó növényeket és a fák maghozó gyümölcseit (1Móz 1,30). Van-e ennek jelentősége a technikai mandátumra vonatkozóan?

Az özönvíz előtti étrendben az állatok csak zöld füvet ehettek, az ember viszont maghozó növényeket is, konkrétabban annak gyümölcseit, magvait. A magban egy mai napig teljesen megfejtetlen csodával találkozik az ember: a mag pusztulásával, csírázásával és a növény növekedésével. A teremtésben a különböző gyümölcsfajták, a magról való növekedés hangsúlyos (1Móz 1,11). Nem véletlen, hogy a tiltás is egy gyümölcsfára vonatkozik.[13] A különböző gyümölcsfajták fogyasztása, az ültetés és szüret lehetősége olyan készségeket és motivációkat feltételez, amelyek megkülönböztethetik az embert más élőlényektől. A teljesség igénye nélkül a gyümölcstermesztés és fogyasztás néhány olyan jellemzőjét emeljük ki, amelyek meghatározók a technika, az emberi ügyesség számára is.

1. A gyümölcs feletti rendelkezés a mag feletti rendelkezést is jelenti. A maggal, amelynek elültetése, fogyasztása emberi döntés; ezzel Isten-

[13] Azzal, hogy a tiltás egy gyümölcsfára vonatkozott, a döntés lehetősége csak az embernek adatott meg, mert más élőlény nem evett gyümölcsöt. 1Móz 1,11 kommentárjában Rabbi Rási megjegyzi, hogy nem a semmiből jöttek a fák, hanem a földnek parancsolta az Úr, hogy növesszen különféle gyümölcsfákat. Ennek a következménye az lett, hogy mivel a föld is részese a tiltott gyümölcs létrehozásának, ezért része lett annak az átoknak is, amit a tiltott gyümölcs evése miatt kap az ember, hiszen a föld az embernek „tövist és bogáncsot" terem (1Móz 3,18) (RASHI 1934, Gen 1,11). Ehhez a hagyományhoz kapcsolódik Pál apostol is: *„a teremtett világ ugyanis a hiábavalóságnak vettetett alá, nem önszántából, hanem az által, aki alávetette"* (Róm 1,20).

től az életfolyamatok feletti *irányítást* kaptuk meg, amely összecseng a szaporodásra vonatkozó paranccsal is.

2. A földműveléshez szükséges a másodlagos *asszociáció,* a különválasztás és a jel, illetve a jelzett dolog feldolgozásának képessége. Olyan rejtett és lassú folyamatról van szó – beleértve az ültetés, metszés, öntözés összetett műveleteit –, amelynél a cselekvés és annak hatása időben teljesen elválnak egymástól.

3. A mag ültetése, a növény növekedése, a gyümölcs szüretelése és újbóli elültetése ciklikus folyamat, amelyben a tevékenység tudatos megismétlése jelenik meg, a *reprodukció,* amelyben a megfigyelés és a kísérletezés lehetősége megvan. A környezetünkben lévő dolgok megfigyelése és felhasználása vezet az eszközhasználathoz.

4. A gyümölcsfa megfigyelése feltételezi a horizontális, közvetlen reakciókból való kiszakadást. A mag az emberi horizont alá, a föld mélyébe kerül, míg a gyümölcs az emberi horizont fölött érik be, ami ugyanannak a dolognak a különböző *perspektíváját* feltételezi, a más nézőpont lehetőségét. Jól kifejezi ezt a latin *colo* (művelni) ige. Az ember művelésre kapott feladata többsíkú, és beletartozik a föld megművelése (kultiválása), az embertársainkkal való viszonyunk ápolása (kultúra), valamint Isten imádása (kultusz).[14] Ha e három egymáshoz való viszonya torzul, akkor az Isten–ember–környezet kapcsolat mindig valamilyen kudarcához, önsorsrontó pusztításhoz vezet.

a) A kultiválás-kultusz torzulása a felfuvalkodottság, a *hübrisz,* amelyben a felsőbbrendű elismerés hiánya pusztít. Bibliai példák ezekre: Kain, a földműves gyilkos (1Móz 4) vagy Uzzijjá, a szőlőtermelő király esete (2Krón 26,10kk).[15] Kortárs megnyilvánulása a transzcendens fogalmak és szférák technikai birtoklására való törekvés. A *hübrisz* törekvése a

[14] Szűcs 1993, 165. o.

[15] A földműves/pásztor attitűd az ószövetségi Izrael történetének egyik legnagyobb kérdése. A nomád pásztor nincs röghöz kötve, a jó pásztor (Zsolt 23) képe mellett a hitvallásban „bolyongó arámiként" jelenik meg Ábrahám, akinek a vándorlása az engedelmességet és Istenre való hagyatkozást fejezi ki (1Móz 47,3; 5Móz 26,5). Önmagában a nomád, pásztori életmód nem jobb, mint a földműves, de intenciójában a földművesnél jelenik meg legerőteljesebben az élettér ellenőrzésének és kézben tartásának kísértése. Ha a Bibliában valaki túlságosan leragad a föld művelésében, és sikeres is benne – különösen a nehéz szőlőtermesztésben –, annak sokszor nincs jó vége; például Nóé lerészegedik (1Móz 9,20kk), amiből kellemetlen bonyodalmak fakadnak, vagy Uzzijjá király, akinek olyan jól ment a szőlőművelés, hogy felfuvalkodottságában a papok helyett ő akarta bemutatni az illatáldozatot a templomban, büntetésből leprás lesz. A földműves, röghöz kötődő motiváció része a letelepedés, a királyság, illetve a dinasztikus királyság megalapítása, ahol mindig a dicsekvés kísértése jelenik meg. Kain, a földműves története különösen szembetűnő, akinek beszédes neve visszavezethető a birtokláshoz (*qānâ* – kap, szerez), és az elbeszélés a föld fókuszából értelmezhető így: „Kain földet művelt. Áldozatot mutatott be a föld gyümölcséből, és megitatta a földet testvére vérével. De a földről a vér ellene kiáltott, és a föld megtagadta tőle termését. Így átkozta őt meg a föld." (Gunkel 1910, 45. o.)

felsőbbrendűségre a mennyei kategorizálásában, érzések digitalizálásában, megfoghatatlan tulajdonságok racionális leírásában nyilvánul meg. Az a földműves attitűd jelenik meg, amely teljes egészében ellenőrzés alatt akarja tartani az emberi sorsot. Ennek számos kortárs megnyilvánulását láthatjuk, amikor a kontroll alatt tartott mesterséges világ teljes kiterjesztését látjuk az élet egészére, a digitális kapcsolatokban, az internetes szerelemben vagy a virtuális egyházban.

b) A kultiválás-kultúra torzulása a *leigázás,* amikor más népek földjét vesszük el. Ilyen a bibliai asszír-babiloni hódítás, míg kortárs megnyilvánulása a technikai rabszolgaság és a jövő (gyermekeink földjének) kizsákmányolása, a fogyasztói társadalom erőltetett fenntartása.

c) A kultúra-kultusz torzulása a *bálványimádás,* amikor a minket meghatározó fölöttünk állót tárgyiasítjuk. Bibliai példája Áron bikája, amelyet saját nemesfémből készítettek. Ma a modern, idealista technokrácia teszi ezt a világ titoktalanítására és totális megragadására való törekvésével.

Amikor a jó és rossz tudásának fájáról eszünk, akkor az az ígéret szédít, hogy olyanok leszünk, mint Isten (1Móz 3,4). A tiltott gyümölcs leszakításában a céltévesztett telhetetlenség jelenik meg: éppen az istenképűnek teremtett ember akar olyan lenni, mint Isten? Amíg a többi gyümölcsnek a fenti pontok szerint meghatározott célja lehetett az emberi létre nézve – különösen az élet fájának (1Móz 2,99) –, addig ennek a tiltott gyümölcsnek a leszakítása a célban meghasonul, mint amikor egy cselekedetnek vagy technikai eszköznek nincs önmagán túl mutató értelme.

Mindazonáltal a maghozó gyümölcsfákkal az ember az *irányítás,* az *asszociáció,* a *reprodukció* és a *perspektíva* lehetőségét kapta meg. Az ügyes emberi tervezésből és alkotásból repülők, hajók és gépkocsik születnek, amelyekkel az ember az égen, a tengeren és a földön uralkodhat. Kérdés, hogy mi végre.

4. Dolog és szimbólum

„A szubjektum és objektum alapvető kétértelműségét az ember technikai tevékenysége azokban a konfliktusokban fejezi ki, melyeket az vált ki, hogy a technikai fejlődés lehetőségei korlátlanok, és a véges ember nem képes alkalmazkodni a saját termelékenységének eredményeihez. A szubjektum és objektum kétértelműsége fejeződik ki abban is, hogy a meghatározott célra készülő eszközök gyártása maga lesz a végső cél nélküli cél, és hogy a természet részeinek technikai átalakítása puszta

dologgá, technikai objektummá teszi a természetet."[16] Paul Tillich annak az aggodalmának adott hangot közel száz évvel ezelőtt, hogy a technika mint cselekvés önmagáért való cselekvés lesz, nincs mögötte egy olyan végső cél, amelyben az ember jobban élhetne a természetben és a természet adta lehetőségekkel. A háztömb körüli motorozás, a városi terepjáró, a besötétített ablak mögötti lámpa, a szoftverhez igazított hardver és hardverhez igazított szoftver körkörös fejlesztése, a kütyük világa mind végső cél nélküli technikai vívmányoknak tűnnek, amelyek – a természet adta lehetőségek kihasználása helyett – egy új, mesterséges világgal cserélik le a természetet. A cél nélküli fejlesztés cseréli fel a „második természet" és az „első természet" sorrendjét, amelyben az ember nem teremtett társteremtő, hanem egyedül maga akar teremteni, beleértve az alárendelt élőlényeket, életteret és tárgyakat. Az önmagáért való technika melletti érvelés egyik iskolapéldáját láthatjuk, amikor a fissziós atomenergia használatában és célszerűségében alapvetően bizonytalan laikus ember számára a Paksi Atomerőmű bővítését támogató szövegben a nyilvánosság számára megfogalmazott első pontot olvassuk. E szerint azért szükséges új atomerőművi blokkok építése Magyarországon, hogy fenntartsuk a Paksi Atomerőmű kapacitását.[17] Pontosan emiatt a vitathatatlan, ám sajátosan egyirányú nézőpont miatt nem lehet az atomenergia ügye csak az atomerőmű ügye.

Amikor Tillich a „technikai városról" mint szimbólumról beszél 1942-ben, akkor nem csupán az urbanizáció és a technika viszonyát, hanem a teljes társadalom etikai kérdéseit feszegeti. „Minden ember készítette tárgy egyszerre dolog és szimbólum. Mint dolog, egy célt szolgál, és az által meghatározott. Mint szimbólum, egy létezést fejez ki, és ez által is meghatározott."[18] Amikor szimbólumról beszélünk, akkor nem csupán egy jelképről van szó, hanem annak a valóságnak a megtestesítéséről, amelyre a szimbólum mutat. Így a technikai városra vagy bármely technikai tárgyra igaz, hogy egyrészt eszközök, amelyeket használunk, másrészt hordozzák azt a funkciót is, amelyért vannak. „A *technikai város* kifejezésben éppen a dolog–szimbólum kettősség problémája jelenik meg. A dologtartalmat *(Sachgehalt)* teljességgel kimeríti a kifejezés és annak jelentésbeli fejlődése. Azonban a szimbólumtartalmat *(Symbolgehalt)* csak az önreflexió során találhatjuk meg – amelyet a technika világában gyakran elfelejtünk vagy tudatosan kihagyunk. Pedig »a

[16] Tillich 1996, 552. o.
[17] http://www.mvmpaks2.hu/hu/Atomenergia/IsmeretetoAlap/Lapok/AtomeromuviBlokkokEpitese.aspx.
[18] Tillich 1988, 179. o.

technikai város az a legerőteljesebb szimbólum, amely egyesíti a létezés feletti uralom gondolatát a létezésen belüli otthonépítés gondolatával«."[19]

Látnunk kell tehát azt a célt, amiért megalkotjuk ezeket az eszközöket annak érdekében, hogy ne mi legyünk eszközei a technika világának. Ha ezt szem előtt tartanánk, akkor Tillich szerint olyan technikai társadalmat építhetnénk, amelyben nem zsákmányolnánk ki végletekig a Földet, nem önállósodna a technika, nem hinnénk a technikai utópiában, elkerülhetnénk a természeti elemek és az élet természetellenessé válását. Így nem vesztenénk el az élet értelmét és célját.[20]

Milyen célt szolgáltak az általunk létrehozott technikai vívmányok? Az alábbi táblázatban a világtörténelmi korszakokban a technika fejlődésének néhány nagyobb csomópontját mutatjuk be, hangsúlyozva minden egyes korszaknál az eszközt (dolgot) és a célt (funkciót).

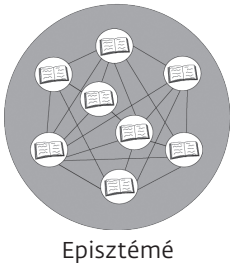
Korszak	Cél (funkció)	Eszköz
Kőkor (paleolitikum) Kr. e. 500 000–10 000	Élelemszerzés, emberi védelem	Szakóca, kőbalta, csonttű, tűzhely
Átmeneti kőkor (mezolitikum) 10 000–4000	Az állatok fokozatos háziasítása, földművelés, letelepedés	Bőrmunkák, halászati eszközök
Újkőkor (neolitikum) 4000–2300	Ciklikus, öntözéses földművelés, munkamegosztás, specializáció (piramisok, mérnöki számítások)	Fonó/szövő szerszámok, eke, sarló
Bronzkor 2300–700	Szélesebb körű eszközhasználat, a bronz felváltja a kőeszközöket	Bronz ékszerek, eszközök, fegyverek
Vaskor Kr. e. 700 – Kr. u. 450	Nagyobb hatásfok a munkában és a háborúban. A vaseszközöket használó kultúrák (pl. asszír) dominanciája, az erősebb vaseke használata	Mezőgazdasági vaseszközök, fegyverek, kéziratok megjelenése
Középkor 450–1400	Népességnövekedés és mezőgazdasági fejlődés, miközben a járványok és háborúk miatt fogy a népesség.	Mezőgazdasági eszközök fejlődése: hámok, nehézeke, szélmalom; fegyverzet öntöttvasból, ágyúk; mechanikai óra, iránytű
Reneszánsz 1400–1750	A természet tudományos megfigyelése. A természettudósok eszközökkel figyelik és mérik a természeti jelenségeket.	Áthajózás az óceánon, teleszkóp, mikroszkóp, hőmérő

[19] Kodácsy-Simon 2010, 9. o.
[20] Uo.

Korszak	Cél (funkció)	Eszköz
Ipari kor 1750–1950	Szolgáltatások kialakulása, hálózatok. Az ipari forradalom fellendíti a városokat, amelyekben szolgáltatások és kölcsönösen egymástól függő elemekből álló gazdaság alakul ki	Elektromosság, gépkocsi, repülőgép, rádió, televízió, telefon, rakéta
Információs kor 1950–	Bonyolult számítások végzése, előrejelzés, az élet gyorsítása	Számítógépek (tranzisztor: 1947, mikroprocesszor, PC-k) megjelenése, amelyek képesek bonyolult műveleteket pontosan és gyorsan elvégezni.

5. Techné, episztémé és technológia

Techné



Episztémé

Bár a maghozó gyümölcsfa képében összekapcsolva látjuk, de történetileg meg kell különböztetnünk azt a fajta emberi tevékenységet, ahogyan az ember megismeri a természetet, attól, ahogyan az ember alkot a természetben. Az elsőt, a világ megismerését, megfigyelését az *episztémé* jelentette. A másodikat, a mesterségbeli jártasságot vagy készséget, mintegy a kéz által alkotott dolgok összességét az ókori görögök a *techné* szóval fejezték ki, beleértve ebbe nemcsak a mezőgazdasági vagy ipari mesterségeket, hanem a művészeteket is, a festést vagy a szobrászatot. Az arisztotelészi rendszerben a kettő összekapcsolódik a *fronézis* fogalmában, amely azt a gyakorlati bölcsességet jelenti, hogy az *episztémé* által nyújtott ismeretek tudatában és a *techné* által nyújtott gyakorlat birtokában hogyan kellene helyesen cselekedni.

A technikát és a tudományt világosan meg tudjuk különböztetni egészen a 19. század elejéig, ettől kezdve viszont összefonódnak. Az ipari forradalomban a természettudományos kutatások elsődleges célja a termelés fejlesztése lett, egyre jobb gépeket, technikákat kellett alkotni, aminek során a tudomány a társadalom igényeit szolgálta ki. Emellett egyre több olyan tudományos jelenséget írnak le a tudósok, amelynek megismeréséhez és leírásához mesterséges kör-

nyezetre van szükség.[21] A technéről szóló leírásban, a *technológiában* összekapcsolódik a gyakorlati ismertetés, ahogyan működik a szerkezet, és az az elmélet, amiért működik a szerkezet.

A mai természettudományos eredmények egyben technikai eredmények is, főleg azokon a területeken, ahol a tudományos jelenség csak mesterséges környezetben figyelhető meg. Egy részecskefizikai vagy információtechnológiai tudományos felfedezés egyben technikai teljesítmény is.

5.1. Technikafilozófia

„Nem nehéz megfigyelnünk ezt az *erószt* a gyermekek és felnőttek olyan technikai alakzatokhoz való viszonyában, mint a hajók, kocsik, repülőgépek, bútorok, lenyűgöző gépek, gyárépületek stb. Ha az ilyen objektumok iránti *erószt* nem rontja meg a versengés vagy a haszonszerzés, jellege istentörvényű."[22] Ez az *erósz* (vonzalom) a felsorolt technikai alakzatok formáiban (sarkos és lekerekített formájú autók), egyszerűségükben (kerékpár, tetőcserép), valamint nagyságukban (mozdony vagy hajó) jelenik meg.

Vegyük szemügyre egy ilyen technikai alakzaton keresztül a mai technikafilozófia két alapvető kérdését! Nagytiszteletű Wilbert Awdry lelkész világsikerű mesesorozata Thomasról, a gőzmozdonyról szól. A mesét 1943-ban kanyaróból lábadozó fiának, Christophernek találta ki, majd 1946-ban publikálták, éppen olyan időben, amikor a világháború miatt a technika etikájának különösen kritikus időszakát élte meg az emberiség. A megszemélyesített mozdonyok kinetikusan csak olyat tesznek, amire a mozdonyok képesek: előre-hátra mozognak, tolat-

[21] Az elektromágnesesség elvének megfogalmazásához 1820-ban egy olyan iskolai kísérlet vezetett, amely éppen óra közben, diákok előtt történt. Amikor a tanár egy vezetékbe áramot vezetett, hogy azt felmelegítse, elmozdult az asztalon felejtett mágneses iránytű mutatója is. Hans Christian Ørsted nem tudott akkor magyarázatot adni a jelenségre, csak hónapok után jött rá, hogy az elektromosság és mágnesesség között összefüggés áll fenn, amelyet ma már – André-Marie Ampère leírása nyomán – elektromágneses jelenségként ismerünk.

[22] Tillich 1996, 552. o.

nak-vontatnak, fütyülnek, megállnak, néha kisiklanak, de nem repülnek, nem kanyarodnak, nem lőnek, és nincs hiper-szuper meghajtásuk. Ugyanakkor közben beszélnek, éreznek, s úgy tűnik, mintha Sodor szigetének vasúthálózatában saját akaratuk szerint történnének az események. De szabályozó korlátokkal is szembesülnek: megállíthatják őket a szemaforok, a váltó szerinti vágányra mennek, és van ebben a világban egy istenszerű mindenható Kövér Ellenőr, aki mindenre figyel és mindent irányít.

E mesékben egyrészt az a nagyszerű, hogy olyan dolgok történnek, mint amelyek a valóságban is megtörténhetnek, másrészt félelmetes az, hogy ezeket az eseményeket a gépek érzelmi világa befolyásolja. Megnyugtató, amikor megjelenik egy-egy mozdonyvezető, és azt sugallja, hogy azért mégsem a nagy gépek akarata teljesül. Ám a kisfiú saját fantáziájában megszemélyesített lényként gondol a lenyűgöző gőzmozdonyokra, és fejében a masiniszták inkább csak mellékszereplők. Az állandóan visszatérő „igazán hasznos mozdony" kifejezésben erőteljesen megjelenik a békés technológia társadalmat kiszolgáló hasznosságának hangsúlyozása.

Thomas mesevilága remekül fejezi ki azokat a kortárs dilemmákat, amelyek a gép és ember kapcsolatáról szólnak:

1. Képes-e a technika önmagában akár negatív, akár pozitív hatással lenni az emberre, tud-e önmagában hasznos vagy haszontalan lenni egy eszköz?

(Thomas törekszik arra, hogy pozitív hatással legyen Sodor szigetének közösségére, igazán hasznos mozdony legyen.)

2. Mennyire befolyásoljuk mi a technikát, illetve mennyire befolyásol minket a technika?

(A mozdonyvezető akarata vagy a mozdony akarata érvényesül-e? Thomas mosolya kedves vagy ijesztő?)

Az első szempont tehát az, hogy tud-e akár pozitív, akár negatív hatással lenni ránk önmagában a technika. Ez a technikában lévő eszközök és célok szétválaszthatóságának a kérdése. Ha a technikai eszköz és annak a célja teljesen elkülöníthető, akkor *semleges technikáról* beszélünk, ha pedig úgy véljük, hogy a technikai eszközök magukban hordozzák a célt, akkor *értékhordozó technikáról* van szó.[23]

Más szempontból meg kell vizsgálnunk azt, hogy akármilyen viszonyban is legyen egymással a technikai eszköz és a cél, a technika

[23] Feenberg a *neutral* és *value-laden* kifejezéseket használja, amelyeket Ropolyi László értéksemlegesnek és értékterheltnek nevez. Az *értékterhelt* kifejezésben a tehernek negatív csengése van, holott a meghatározásban szereplő *value-laden* hordozhat pozitív értékeket is, ezért inkább az *értékhordozó* kifejezést használom.

fejlődése az *ember által ellenőrzött,* és a társadalom igényei szerint halad-e, vagy a technika a társadalmi igényektől függetlenül, *autonóm* módon alakul. A kérdésekhez tartozó általános technikafilozófiai szempontokat Andrew Feenberg foglalta össze 1999-ben az alábbi táblázatban.[24]

A technika	autonóm	ember által ellenőrzött
semleges (az eszközök és célok teljesen szétválaszthatók)	**determinizmus** (pl. tradicionális marxizmus)	**instrumentalizmus** a fejlődésbe vetett liberális hit
értékhordozó (az eszközök magukban hordozzák a célokat)	**szubsztantivizmus** az eszközök és célok rendszerben kapcsolódnak össze (pl. Ellul)	**kritikai elmélet** az eszköz-cél rendszerek közötti választhatóság (pl. Marcuse, Foucault)

1. A technológiai determinizmus egyik jeles képviselője, Melvin Kranzberg hat technológiai törvényt fogalmazott meg, amelyek közül az első így szól: „A technológia sem nem jó, sem nem rossz, hanem semleges", míg az ötödik: „Minden történelem fontos, de a technológia története a legfontosabb."[25] A determinizmus Marxhoz visszanyúló álláspontja szerint tehát a technika önmagában semleges, viszont autonóm módon segíti a társadalmi fejlődést, sőt a technika egy társadalmat motiváló és ellenőrző funkciót tölt be, ennek egyik legerőteljesebb példája a kommunikációs technika (média). A megfelelő célt az emberek határozzák meg, de azok is meghatároznak minket.

2. Az instrumentalizmusban a technika ugyanúgy semleges, ám a technika csupán egy eszköz, amely semmilyen célt nem szolgál, nincs hatással a társadalmi viszonyokra. Ennek a felfogásnak a hátterében a pragmatizmus vagy liberalizmus áll.

3. A szubsztantivizmus azt állítja, hogy a technikai rendszerekben az eszközök és célok szükségszerűen összekapcsolódnak, egy technikai eszköztől nem választható el annak a célja. Ebben nem tartható az az állítás, hogy egy pisztolyt pozitívan (önvédelmi cél) vagy negatívan (gyilkossági cél) is megítélhetünk, mert a pisztoly célja a fegyvertartó céljától függetlenül szubsztanciálisan az ölés, amely ellentmond a „Ne ölj!" parancsolatnak.

[24] FEENBERG 1999, 9. o. Barbour korábban és más felosztásban, de ugyanazokat a kérdéseket teszi fel a technológia és a társadalom viszonyában, kiegészítve a tudománnyal. Három irányt különböztet meg: 1. a lineáris fejlődésben a tudomány hat a technológiára, amely hat a társadalomra; 2. a technológiai determinizmusban a technológia mozgatja a társadalmat és a tudományt is; 3. a kontextuális kölcsönhatásban mind a három entitás kölcsönösen hat a másikra. (BARBOUR 1993, 20–23. o.)

[25] KRANZBERG 1986.

4. A kritikai elméletben a technika mindenképpen értéket hordoz, de a technikai eszköz célját az ember választhatja ki, nem úgy, hogy mint egy instrumentumot, bármire használhatja, hanem magával a használattal egyben meghatározza a célt is. Eszerint az atomenergiát lehet pusztításra is használni egy bombában és jótékony energiaforrásként is egy erőműben.

A felvilágosodás pozitív haladásba vetett hitét a tudomány és a technika rohamos fejlődése is táplálta. Ennek a társadalmi kudarca a 20. század világháborúiban lett nyilvánvaló. Ez a világégés szembesítette az embereket – köztük a teológusokat – azzal, hogy a felvilágosodás modern Európája, amely az észbe vetett bizalmat helyezte előtérbe, a végéhez ért, és ezzel együtt a modernitás eszméjét támogató idealista kultúrprotestantizmus is. Az első világháborút túlélő protestáns teológusok tudatosan (pl. Paul Tillich az 1916-os, különösen kegyetlen verduni csata után) vagy tudat alatt szakítottak a háború előtti tradícióval, és újraértelmezték teológiájukat. Ennek az volt az alapvető oka, hogy a töretlen fejlődésbe vetett optimista hit világméretű katasztrófához vezetett. Az értelmetlenségtől való szorongás és a világ titoktalanítására tett erőfeszítések a nietzschei hatalomvágyban nem az emberiség javát szolgálták. A világ teljes megfejtése és az ebből következő jólét eszméje társadalmi szempontból a világháborúval, technikai szempontból pedig a számítógép megjelenésével lehetetlenült el.

5.2. Számítógép: cselekvésben cselekvés

Ha a technikai fejlődést követjük, akkor azt láthatjuk, hogy a „semleges" technikai szemlélet nem tartható tovább. A technika semlegessége nem is a filozófiai rendszerek társadalmi alkalmazhatósága miatt, hanem a technikai eszközök programozhatósága miatt dőlt meg. A fasori evangélikus gimnázium egykori diákja, Neumann János vetett véget ennek a semlegességnek, amit a bináris (0/1) adatábrázolásban, illetve a programtárolás elvében összegezhetünk.

A kettes számrendszer a mai napig meghatározó ábrázolási mód a számítástechnikában, jelenleg így reprezentálunk minden adatot (számot, szöveget, képet, hangot stb.). A bináris ábrázolási technika általában szélesebb körben ismert, de ezt tekinthetjük egy másodlagos eszköznek annak a másik – talán kevésbé ismert vagy értett – neumanni elvnek a szolgálatában, amely hihetetlen hatással volt és van a technika világára, emberi cselekedeteinkre. Ez a programtárolás elve.

Neumann Jánosig az emberi cselekvés és a használt eszköz két körben mozgott: az ember ütött a kalapáccsal, jól megkülönböztethető volt az emberi cselekvés (ütés) és az eszköz (kalapács). A számítógépek korsza-

kában képletesen ütő kalapácsokról van szó, ahol az ütés és a kalapács reprezentációja ugyanaz. Természetesen az elektronikus programtárolás és végrehajtás elve előtt is voltak cselekvési láncokat végrehajtó eszközök, akár egy malom, zenegép vagy lyukkártyaolvasó gép esetében, de itt a cselekvés tárgyának és az összetett, bonyolult cselekvésnek a teljesen azonos ábrázolásáról még nem beszélhetünk.

A programtárolás elvében az adat, amellyel dolgozunk (a cselekvés tárgya) ugyanúgy bináris ábrázolással jelenik meg a gép memóriájában, mint a program, amely dolgozik az adattal (cselekvés). Sőt a mai informatikai rendszerekben egyre inkább arra törekszünk, hogy a legbonyolultabb adatfeldolgozó rendszerek algoritmusainak szabályozó paramétereit is adatbázisba illeszthető és így könnyen frissíthető adatokként reprezentáljuk, magyarul egyre inkább összemosódik a cselekvés és annak a tárgya. A programtárolás is magában hordozza azt a négyest (irányítás, asszociáció. reprodukció, perspektíva), amelyet a maghozó gyümölcsök birtoklásában szemléltettünk.

Az a technika, amely képes a cselekvés tárgyát és a cselekvési folyamatot egy helyen, ugyanúgy reprezentálni, és e kettő egymásra való hatását a rendszeren belül átjárhatóvá tenni, nem tud semleges maradni. Azért nem, mert az eszköz ebben az esetben nem egy emberi szándéktól független eszköz, hanem az eszköz magában foglal egy megelőző emberi cselekvési sort és szándékot, a programot. A digitális korszak technikája ilyen technika, és ma szinte minden technika mögött számítógép áll. Ebből kifolyólag az előbbi táblázat második sorával kell igazán foglalkoznunk, amelyben az értékhordozó technika jelenik meg. Igaza van Ropolyi Lászlónak abban, hogy ma ez a technikai etika meghatározó irányvonala: „A technikai és emberi szférák elválaszthatatlansága, azaz a technikai eszközökbe beépülő emberi értékek, illetve az emberi célokat befolyásoló technikai eszközök elképzelése az utóbbi évtizedek technikafilozófiai törekvéseiben jószerivel teljesen elfogadottá vált, így tulajdonképpen azt is mondhatjuk, hogy a manapság népszerű technikafilozófiai álláspontok vagy a szubsztantivista, vagy a kritikai technikafilozófia, illetve ezek valamilyen keverékének a pozícióját foglalják el."[26]

Tekintettel arra, hogy a szubsztantivista technikafilozófia alapvetően borúsan látja a technika feletti emberi ellenőrzés lehetőségét, inkább pesszimista, míg a kritikai elmélet képviselői hajlamosak az optimizmusra, hogy a technika a társadalom igényei szerint fejlődik. *Techno-optimizmus*nak nevezzük azt az irányt, amely azt feltételezi, hogy a technika a társadalom igényei szerint fejlődik, azt ellenőrizni tudjuk.

[26] Ropolyi 2004.

A *technopesszimizmus* ezzel ellentétben azt mondja, hogy a technika képes önállóan fejlődni, társadalmi igények és kontroll nélkül, mi pedig igazodunk a technológiához.[27]

6. Öt technikai szimbólum a Bibliában

A kortárs technológiák jellemzéséhez öt bibliai eszközt fogunk kiemelni, amelyeket szimbólumként össze is kötünk a technológiai kérdésekkel. Természetesen ezek kiválasztása önkényes, és megkérdezhetjük, hogy vajon miért nincs köztük a bibliai kapa, a fejsze vagy a járom. A válaszunk erre az, hogy a fókuszban lévő értékhordozó technikai megközelítés miatt olyan eszközök kerültek a csoportba, amelyek nem semlegesek, és konkrét személyekhez, történetekhez kötődnek.

Mind az öt eszköz ember kezében van úgy, hogy közben hatással van az emberre. Tillichi értelemben vett szimbólumokról van szó, amelyek nem csupán használati tárgyak, dolgok, hanem a használatuk történetében jelölik is a valóságnak azt a szeletét, amelyek miatt ma is fontosak a technika etikájában.

Az ágyékkötő, a bárka, a bot, a tégla és a háló nem önmagukban eszközök, hanem mint technikai szimbólumokat össze kell vetnünk őket azzal a szituációval, amelyben megjelennek. Ezért beszélünk Ádám és Éva ágyékkötőjéről, Nóé bárkájáról, Mózes botjáról, Bábel téglájáról és a tanítványok hálójáról. Nóé bárkája egyrészt az a bárka, amelyet Nóé épített, amelynek ő az alkotója. Ez a birtokos szerkezet *genitivus objectivus* (vagy auctoris) olvasata. Másrészt Nóé bárkája az a bárka, amely Nóé és környezete világához tartozik, a bárka, amelyen keresztül a kiválasztottak megmenekülnek. Ez a birtokos szerkezet *genitivus subjectivus* olvasata. Ugyanígy Ádám és Éva ágyékkötője egyrészt az emberpár első ruhadarabja, másrészt emberi ágyékkötő, amely elrejt, még ha kevesebb is, mint az isteni bőrruha. Mózes botja egyrészt Mózes eszköze, másrészt

[27] A technikai etika egyik atyja, Jacques Ellul nemcsak kiváló szociológus, filozófus, történész és jogász volt, hanem a hugenotta hagyományhoz kötődő teológus is, aki fontos világi tisztséget töltött be a francia református egyházban, és delegált tagként szolgált az Egyházak Világtanácsában is. Ellul mint teológus a szociológusként leírt világban akar Isten Igéjéről beszélni, ezt Karl Barthhoz kötődően dialektikus teológiájával teszi. „A Jézus Krisztusba vetett hit jelenléte megváltoztatja a valóságot. Azt is hisszük, hogy a remény nem egy menekülési út a jövőbe, ugyanakkor egy aktív erő, és a szeretet a valóság mélyebb megértéséhez vezet. A szeretet valószínűleg a legvalószerűbb megértése a létezésünknek. Ez nem egy illúzió. Éppen ellenkezőleg, ez maga a valóság." (Ellul 1981, 107. o.) Ellul nemet mond az „Isten halott"-teológiára, noha egész technológiai felfogása technopesszimista, szemben Lewis Mumford technopozitivista felfogásával (Kovács 2008, 25. o.).

a mózesi bot, amely a kivonulás szituációihoz kötött. Bábel téglája az építők fontos kelléke, másrészt a bábeli torony építőköve, amely az ég elérésével által. A tanítványok hálója ugyanúgy Péter és András halászati kelléke, ám egyben a közöttük lévő kapcsolat lenyomata is.

Ezekben a szimbólumokban a rejtőzködést, az alkalmazkodást, a gyártást, a vezérlést és az együttműködést ismerjük fel.

6.1. Ádám és Éva ágyékkötője mint a rejtőzködés szimbóluma

„Ekkor megnyílt mindkettőjük szeme, és észrevették, hogy meztelenek. Ezért fügefaleveleket fűztek össze, és ágyékkötőket készítettek maguknak." (1Móz 3,7) Első bibliai szimbolikus eszközünk a teremtéstörténet egyik beszédes szójátékívéhez kapcsolódik: *árúm-áróm-árúr* (ravasz-meztelen-átkozott),[28] a ravasz kígyó (1Móz 3,1) rávette az embert, hogy egyen a tiltott gyümölcsfáról, aki meztelenségét felismerve ágyékkötőt csinált magának fügefalevélből (1Móz 3,7), és átkozott lett (1Móz 3,14kk). A primitív ruhadarab a meztelenség felfedezésével, a szexuális tudatra ébredéssel és a szégyenérzettel függ össze. Ez a kis fűkötő önmagában jelentéktelennek tűnik még a primitív technikai eszközök sorában is (bot, szakóca, kőbalta), de a történet és a mai infokommunikációs világ kontextusában mondanivalója egyáltalán nem mellékes. Az ágyék az alsótestet jelöli, a nemzőszervet (2Móz 1,5; Bír 8,30; Zsid 7,5kk; 1Móz 15,4; 1Móz 35,11; ApCsel 2,30), amely a szaporodási mandátum teljesítésének a záloga, beleértve a korábban említett mag feletti rendelkezési jogot is. Az Éden gyümölcsét evő ember a tiltott gyümölcs megevése után nem eszik több gyümölcsöt, de egy gyümölcsfa levelét szakítja le, hogy eltakarja magát ott, ahonnan ágyékának gyümölcse származhat. Ezt a suta takargatást az Úrnak ki is kell javítania, aki majd bőrből rendes ruhát készít az embernek, mintegy elővételezve a bűnért bemutatott állataldozatot. A fügefalevélből fűzött ágyékkötő, amelyben az ember el akar bújni Istentől (1Móz 3,8kk), a maga elégtelenségével a rejtőzködés szimbóluma, hiszen minden eszköz – bármire is használjuk – mesterséges távolságot teremt az ember természetes állapota (status naturae purae) és a természet (natura) között. Ennek a szimbólumnak a felsorolása különösen időszerű, amikor olyan kapcsolati és szexuális igényeket kielégítő internetes oldalak világában élünk, ahol a számítógépek kvázi fügefalevelek: gyümölcsöt nem termő, szaporodásra képtelen, rejtőzködésre fókuszáló eszközök. Soha nem volt még ennyire kézenfekvő és égető az álnevek, profilok, digitális maszkok mögé bújt ember felé kiáltott kérdés: *„Hol vagy?"* (1Móz 3,9)

[28] Blocher 1998, 30. o.

6.2. Nóé bárkája mint az alkalmazkodás szimbóluma

Nóé bronzkori társadalmában már egészen biztosan komoly eszközöket használtak az emberek, gondoljunk csak például Tubálkainra, mindenféle réz- és vasszerszám kovácsmesterére, vagy Júbálra, a citerások és fuvolások ősatyjára (1Móz 4). Mégis Nóé bárkája az első összetett technikai eszköz, amellyel a Bibliában találkozunk. Miközben ma elveszünk a kütyükben és technokrata bürokratikus rendszerekben – végletesen belefásulva egy technopesszimista álláspontba, sokszor jogosan visszasírva a Biblia természetes világát –, ismerjük föl, hogy az első nagy technikai vívmány egy olyan bárka, amely isteni segédeszközként kifejezetten pozitív szerepet tölt be az emberiség történetében és az üdvtörténetben egyaránt. *„Veled azonban szövetségre lépek: menj be a bárkába”* – mondja az Úr (1Móz 6,18).

Mi Nóé bárkájában a technikai szimbólum? Olyan eszközről van szó, amely képes az özönvízben megmenteni egy közösséget azáltal, hogy több hónapon át úszik a pusztító áradás felszínén. A műszaki kulcs éppen ebben a momentumban van: *„A víz egyre áradt és növekedett a földön, úgyhogy a bárka a víz színén úszott”* (1Móz 7,18), miközben *„minden meghalt, aminek az orrában az élet lehelete volt, ami a szárazföldön élt”* (1Móz 7,22). Ez azt jelenti, hogy Nóé rekeszes, vízhatlan bárkája a felhajtóerő által a víz színén úszott, mert képes volt alkalmazkodni az özönvíz által teremtett zord környezethez, hogy mindennek ellenére élőlényeket mentsen. Isten menekülési parancsa nem az volt, hogy építsen Nóé özönvízzel dacoló magaslatokat vagy gátakat, amelyen vagy amely mögött emberek, állatok és növények találhatnak menedéket az özönvíz elől, hanem egy úszó bárkát kért. A második természet (techné) alkotása nem akarta megváltoztatni az első természet adottságait, hanem alkalmazkodott ahhoz, ezért Nóé bárkája mint vízen úszó hajó számunkra a technikai *alkalmazkodás* szimbóluma, noha tudjuk, hogy ennek a bárkának számos más szimbolikus tartalma is van, mint az ökumené, béke vagy megmentés. Az egyházzal való azonosítás fejeződik ki a templomhajó kifejezésben is.

A bibliai történetek között olvasunk néhány olyan hajós esetről, amelyben nem sikerül tökéletesen az alkalmazkodás, mint Jónás vihara vagy Pál hajótörése. E történetek közül kiemelkedik az, amikor Jézus a tanítványok hajójában lecsendesíti a szelet, s ebben a víz alkalmazkodik a hajóhoz. A Mester nem veszi át a hajó parancsnokságát, nem javít vitorlát vagy árbocot, hanem inkább lecsendesíti a tengert, amellyel isteni, teremtői hatalmát húzza alá. Azért fontos ezt kiemelni, mert ez rávilágít a bibliai Jézus eszközhasználatára, pontosabban eszköztelenségére. Ha közvetlenül Jézusról mint ácsmesterről szeretnénk példát venni a technika világában, akkor bajban lennénk, mert Jézus nem volt

egy szabadalmakkal teli innovatív feltaláló. Jézus történeteiben egyszer sem olvasunk arról, hogy bármihez – beleértve a gyógyítást – ember által alkotott eszközt használt volna.

Mindamellett ő maga a megtestesült teremtői eszköz (Jn 1,14), hiszen az Atya szava, Igéje által teremtette a világot (Jn 1,3; Kol 1,16), amely eljött ebbe a világba. Noha Jézus nem használ eszközt, jelenléte a világban mégis a teremtői eszköz (szó) legtökéletesebb alkalmazkodása, klasszikus teológiai kifejezéssel *accomodatió*ja, ahol a tér-idő dimenzió lehetőségében és korlátjában részesül: születik, helyet változtat, anyagot cserél, meghal. Az ember teremtett társteremtői létébe lép bele a Teremtő társ. Egyértelmű mintát ad az istenképűségre, és ezzel nemcsak hitbeli, hanem komoly technikai kihívás elé is állít bennünket: tud-e az emberi alkotás úgy alkalmazkodni az ember környezetéhez, ahogyan a teremtői szó alkalmazkodott a teremtett világhoz? Annyira magától értetődően, nem rombolva és pusztítva, természeti törvényeket át nem írva, ahogyan a kozmikus Jézus élt a kozmoszban?

Nóé bárkája mint a technikai alkalmazkodás szimbóluma magában hordozza ezt az alkalmazkodást, különösen ha annak a szövetségnek a hordozójára tekintünk, amely az Újszövetségben teljesedik ki (Mt 24,37kk; 1Pt 3,20).[29]

6.3. Bábel téglája mint a gyártás (építkezés) szimbóluma

„A mi mai szituációnkhoz talán a Bábel tornyának története áll a legközelebb: az emberek egy olyan szimbólum révén akarnak egyesülni, mely legyőzi végességüket, és megragadja az isteni szférát. A következmény minden esetben teremtő és romboló; és ez a technikai termelés örök sorsa. Utat nyit a korlátlan lehetőségek felé, de az út egy véges, korlátozott lény előtt tárul fel. Ennek a konfliktusnak a felismerése tükröződik

[29] *„Amikor (...) feltűnik a szivárvány a felhőn, akkor visszaemlékezem a szövetségemre, amelyet veletek és minden élőlénnyel kötöttem, amely testben él, és nem válik többé a víz özönvízzé minden élőlény pusztulására."* (1Móz 9,14k) Nem mondta akkor tovább az Úr, de 2Pt 3 szerint így is folytatódhatna az ígéret: „Mert nem vízözön fog jönni, hogy víz borítson be mindent, amely pusztít ugyan, de élet is származik belőle, hanem tűz fog jönni, ami mindent elpusztít és megolvaszt, és vége lesz a világnak." 2Pt szerint nem úgy pusztul el a világ, mint az özönvízkor, hogy megmenekül egy bárka, és lesz valahol egy föld, ahol fa nő ki, hanem végérvényesen, mert a világégés után nem lesz se bárka, se fa, az elemek is megolvadnak. A tűzvész után nem tudunk galambot kiengedni, hogy olajággal térjen vissza. Ez a totális vég. A búza és konkoly példázatában van halogatás, de a legvégén elégetik a konkolyt, és nincs tovább. Az ószövetségi bárka egy vízi menekülési eszköz volt, amely az újszövetségi péteri eszkatológiában már nem jelenik meg. Viszont továbbra is megmarad az a végidőkre vonatkozó aktuális kérdés, hogy az újjáteremtett világban hogyan lesz nyoma a réginek. Ezért nem mindegy, mit teszünk most, és milyen technológiával.

vissza az előbb említett mítoszokban, és ennek adnak hangot korunk tudósai is, akik tudatában vannak azoknak a pusztító lehetőségeknek, melyek a tudományos ismeretek és a technikai eszközök révén tornyosulnak az egész emberiség fölé."[30]

Mi ad technikai alapot a „korlátlan lehetőségek" útjához? Bábelben a közös nyelv mellett még egy nagyon fontos építkezési módszernek is birtokában voltak azok, akik egy helyen letelepedtek: tudtak téglát vetni. A nehéz kőfejtés helyett egy gyors technológiát alkalmazhattak, amely azt sugallta számukra, hogy bármit meg tudnak építeni, várost és égig érő tornyot egyaránt. Gyökeresen más folyamat ez, mint ahogyan az egyiptomi piramisokhoz verejtékezve repesztették és szállították a nagy kőtömböket. Josephus Flavius holisztikus értelmezésében összeköti Bábel tornyát az özönvízzel, és egyfajta dacként értelmezi az építést: az új technológiával épített torony képes ellenállni a víznek, magassága révén pedig nem érheti baj az ott élőket, borítsa be akármekkora áradat is a földet. Sőt a teremtési paranccsal ellentétben éppen nem arra törekszenek, hogy szétszéledve betöltsék a földet, hanem egy hegyre gyűlnek össze az emberek.[31] A korai urbanizáció és az új technológia összefonódásából különös merészséggel és büszkeséggel, a völgy mélyedésének extra kihívásával megküzdve akartak az emberek magasat építeni, és így hatalomra szert tenni. A téglavetés olyan erőteljes motivációt adott az embereknek, amelynek alkalmazásával egyrészt kimeríthetetlen építőanyagra (és a hozzá szükséges kötőanyagra) tesznek szert, másrészt a saját kiégetett formák – mint egységek – komplex struktúrák megtervezését tették lehetővé. A Bábel szó a maga összetettségében Isten kapujára *(babhel),* az összezavarásra *(balal),* és nem utolsósorban Babilonra utal.

A bábeli téglavetésnél a kis elemekből nagy rendszerek létrehozásának szimbólumával találkozunk; ez az építkezés, illetve a gyártás előképe. Ma a lehető legkisebb részekből próbálunk építkezni: molekulákra szedjük a világot, és újra felépítjük a nanotechnológiában, bitekből informatikai rendszereket és virtuális világot formálunk.

6.4. Mózes botja mint a vezérlés (irányítás) szimbóluma

Mózes botjának a története ott kezdődik, amikor az Úr rákérdez: *„Mi van a kezedben?" „Egy bot"* – feleli Mózes (2Móz 4,2). Ettől kezdve a bot végigkíséri Mózes történetét, ezzel a bottal vérré változtatja a Nílust (2Móz 7,17), kettéhasítja a Vörös-tengert (2Móz 4,6), és vizet fakaszt a sziklából (4Móz 20,11). Hagyjuk most a Mózes botjához kapcsolódó vizes

[30] Tillich 1996, 426. o.
[31] *A zsidók története,* 9–10.

csodák lehetséges vagy erőltetett természettudományos magyarázatait, mert itt nem a pálcából fakadó varázslásról van szó, hanem arról, hogy egy természeti jelenség, isteni csoda megvalósulását a bot jelzése váltja ki. Mózes kezébe azért adja Isten a botot, hogy egyértelművé tegye a jelzést: akkor történik nagy dolog, amikor a botjával jelet ad. Fallikus szimbólumként hordozza az erő és a képesség birtoklását; mind a babiloni (Marduk botjára utalva), perzsa (Eszt 5,2), görög, illetve későbbi korok királyainál a jogarban testesül meg a hatalom. Jézust jó pásztorként (Jn 10) is ábrázolják bottal, innen származik a főpapi pásztorbot.

A bot önmagában egy olyan kezdetleges eszköz, amelyet még a főemlősök is képesek használni, csimpánzok hangyákat, termeszeket vagy mézet tudnak összeszedni bottal.[32] Ám az állatok nem képesek a másodlagos reprezentációra, azaz nincs meg bennük a fantázia ahhoz, hogy a botot másra is használják. A bot felhasználása számos lehetőséget rejt magában, hiszen ezzel az eszközzel kapcsolatot tudunk teremteni olyan távol eső tárgyakkal, amelyekhez nem kell hozzáérnünk. „A másodlagos reprezentáció lehetősége döntő fontosságú minden eszközhasználati és eszközkészítési folyamatban. Ez teszi lehetővé, hogy egy bot vagy kődarab ne csak botként és kőként jelenjen meg az ember számára, hanem más összefüggésbe illesztve, vagyis eszközként is. […] A másodlagos reprezentáció következtében válik lehetővé, hogy objektumok más objektumokat, illetve más objektumok közötti relációkat jelöljenek, ezzel megjelenik a jelek és jelöltek közötti kapcsolat problematikussága, ami végső soron az *információ* és az információs technikák használatának az alapja lesz."[33]

A jel (signum) és jelzett dolog (res signata) különválasztása jelenik meg ezzel a másodlagos reprezentációra alkalmas eszközzel. Az informatikában az adatokat sokszoros reprezentációban tároljuk. Egy fénykép tárolása is kis képpontok halmazából áll össze, amelyeknek a színét bitekben tárolt kódokkal jelöljük. De ez még egyszerű reprezentációs forma azokhoz az elemi részekre épülő összetett típusokhoz képest, ahol listákról vagy tömbökről beszélünk, nem is szólva olyan adatszerkezetekről, amelyek esetében rekordokat behálózó mutatókkal (pointer) valósítunk meg sorokat vagy kiegyensúlyozott fákat a könnyebb beszúrás, törlés vagy keresés érdekében. Akár egy gombot nyomunk meg egy eszközön vagy egy nevet keresünk a tudakozóban, egymást aktiváló vezérlőkapcsolók sokaságán érjük el a kívánt hatást, vagy mutatókon ugrálva tudjuk meg a keresett adatot. A vezérlés nem csak egyszeri módon, közvetlen emberi szándékra történik meg, az időzített folyamatok

[32] Csányi 2003, 53–54. o.
[33] Ropolyi 2004, 249. o.

a programozó által megadott időközönként futnak le, például különböző nyilvántartásokban vagy banki informatikai rendszerekben. Az internet világában elnevezett *bot* a *robot* szó rövidítése, csak annyiban kapcsolódik ide, hogy ezek a robotok olyan programocskák, amelyek időről időre végigjárják a weboldalakat, a keresőmotoroknak gyűjtenek információkat, vagy rosszindulatú spameket szórnak szét. 2013-ban értük el az internet világában azt az állapotot, amikor közvetlenül több gép (internetes bot) használta már az internetet, mint ember.

6.5. Háló – Péter és András hálója mint az együttműködés szimbóluma

Jézus szolgálatának kezdetén első tanítványainak elhívása így kezdődik: *„Amikor a Galileai-tenger partján járt, meglátta Simont és Andrást, Simon testvérét, amint hálót vetettek a tengerbe, mivel halászok voltak.”* (Mk 1,16; Mt 4,8) Jézus felfigyel a hálóvetésre, a halászok munkájára a tengerparton, és innen hívja el őket tanítványnak. Mire figyelhetett föl Jézus? Talán az összehangolt munkára, hogy ezek a halászok képesek egymással együttműködve dolgozni.[34] Mindenesetre Jézus elhívásában meghagyta ezt a halász attitűdöt, így hívja el őket: *„Kövessetek engem, és én emberhalászokká teszlek titeket”* (Mk 1,17), mert a tanítványi feladatban is megmarad a közösség építése. A többi tanítvány elhívása is a halászatból történik (Mk 1,19k), amelyben az együttműködés, a kapcsolódás szimbólumával találkozunk. Szent Ágoston versében a hálóhoz hasonlítja az egyházat:

„Lásd, az Egyház az a háló, tenger a világ viharja;
jó ember és gonosz ember benne a hal, vegyes fajta,
kik világ végén szétválnak s ott lesz majd a tenger partja.
Aki a tengert imádja, az a Hálót szétszakajtja:
sohse jut szentek honába, ahol vár a Gyűjtősajka.”[35]

A háló keresztyén megközelítésben pozitív jelkép; egyrészt lehet eszköz, mint a halfogásos történetekben (Jn 21; Lk 5), másrészt jelenthet életteret.

Így van ez a mai nagy világhálóval is. A háló(zat) a mai infokommunikációs világ legerőteljesebb szimbóluma, az internetben mint világhálóban számítógépek milliárdjai vannak összekötve. Ez az összekötés egyre inkább vezeték nélkül, szinte észrevétlenül, helytől és

[34] Köszönöm Fekete Ágnesnek, hogy felhívta erre a figyelmemet.
[35] *Szent Ágoston psalmusa az eretnekek ellen.* In: Babits 1981.

időtől függetlenül történik. 2016 közepén a világ lakosságának (jelenleg 7,4 milliárd) 46%-a rendelezik valamilyen interneteléréssel, azaz 3,4 milliárd ember kapcsolódik egymáshoz a globális világhálón keresztül. Természetesen ezek között a kapcsolatok között mind intenzitásban, mind minőségben nagy különbségek vannak. Mindenesetre az internet a kapcsolatoknak olyan hálóját jelenti, ahol egyfajta „hálólétben" az információ és a másik ember könnyen elérhetővé lesz.

7. Feltörekvő technológiák

A szimbólumok segítségével jellemzünk néhány feltörekvő technológiát (emerging technologies). Olyan nem hipotetikus, kísérleti vagy éppen már kereskedelmi fázisban lévő technológiákat választunk ki, amelyek valószínűleg fontos szerepet játszanak majd a jövőben is.

Ezek a kiválasztott technológiák a következők:

– Atomenergia
– Virtuális valóság
– 3D-nyomtatás
– Kvantumszámítógépek
– Űrkutatás

7.1. Atomenergia

A villamos energiát termelő atomerőműveink alapja a nukleáris fisszió, amelynek során nehéz, nagy rendszámú radioaktív izotópok atommagját hasítjuk ketté, és az ebből származó hőenergiát használjuk fel. Az atommag hasadásából származó hőenergiával gőzt fejlesztünk, amivel turbinákon keresztül meghajtjuk az áramtermelő generátorokat. Az atomerőművekből származó elektromos energiát nem tároljuk, hanem továbbszállítjuk az ipari és lakossági fogyasztási helyekre. Az uránium vagy plutónium atommagját nagy energiájú neutronnal bombázzuk, amely előidézi a maghasadást. A következő atommagot már az ebből felszabaduló neutronnal hasítjuk ketté, amely így nukleáris láncreakciót eredményez. Ebben egy olyan folyamatot szabályozunk, ahol az energiatermelésből felszabaduló energia egy részével termelünk új energiát. A hasadásból végül olyan káros radioaktív hulladék marad ránk, amelyet már nem tudunk tovább hasítani.

Általában az atomenergia körüli viták inkább az atomenergia felhasználásának, kockázatának és hosszú távú következményeinek vizsgálatából állnak, hiszen ezek a tényezők azok, amelyek közvetlenül érintenek

bennünket. Etikai döntéseinkben elsősorban az energia felhasználásának kockázatára és következményeire koncentrálunk, de itt rá kell kérdeznünk az energia előállításának természetére is. Amennyiben a teológiai etika körében akarunk beszélni az atomenergia-ügyről, olyan normát kell keresnünk, amely segít kiigazodni a különféle álláspontok között vagy túllép azokon, hiszen tele vagyunk különböző magyarázatokkal, értelmezésekkel és jóslatokkal. Pro és kontra hangoznak el érvek az atomerőművek ellen és mellett, beleértve ennek az energiának a környezetre gyakorolt hatásairól mondott érveket: vannak, akik környezetbarát és vannak, akik környezetkárosító energiának tartják. A környezetbarát érv rendszerint a fosszilis energiával való összehasonlításából, a környezetkárosító érv pedig a hasadóanyag bányászatából és előállításából, valamint a nukleáris hulladék tárolásából adódik. Ennek a technológiának az elfogadása és használata közel sem egyértelmű a világban; ma összesen 435 reaktor működik mintegy 30 országban.[36]

Az Egyházak Világtanácsának (EVT) nemrég kiadott határozott állásfoglalása (2014), amely összeköti a teremtésre vonatkozó sáfárságunkat a kockázatkezeléssel, markánsan elutasítja az atomenergia használatát, buzdítva a tagegyházakat, hogy „szólítsák fel a kormányaikat, hogy építsék le az atomerőműveket, és újítsák meg energiafelhasználásukat úgy, hogy növeljék az energiafelhasználás hatékonyságát és megőrzését, csökkentsék a szén-dioxid-kibocsátást és a mérgező hulladéktermelést, és fejlesszék a megújuló energiaforrások használatát”.[37] Ez az éles felszólítás és a hozzá kapcsolódó bírálat a 10. EVT-nagygyűlés dél-koreai kontextusából is fakadt: a világon Dél-Koreában a legmagasabb az egy főre jutó atomerőművek száma, valamint ebben az ázsiai térségben következett be néhány éve a tragikus fukusimai katasztrófa (2011). Mindezeken túl, valamint a technikai kérdéseken és a Paks II. körül kialakult vitákon is túl a teológiai etikában vissza kell mennünk azokhoz a kérdésekhez, amelyek az ember felelősségét, Istentől kapott mandátumát veszik szemügyre az egyesülésből (fúzió) vagy a hasításból (fisszió) származó energiafelhasználás tükrében. Jelenleg a kísérleti stádiumban lévő fúziós erőművek még nem hatékonyak, a működtetéshez jóval több energiára van szükségünk, mint amennyit kinyerünk. A fissziós atomenergia használatát tekintve két főbb etikai kérdésre hívjuk fel a figyelmet:

1. *Kockázat.* Ne felejtsük el, hogy a fissziós atomenergia használatában mindig jelen van az atomkatasztrófa kockázata, gondolhatunk akár üzemeltetési hibára, akár az erőműből származó lehetséges atom-

[36] SÜKÖSD 2014.
[37] *Statement Towards a Nuclear-Free World,* 2014.

fegyverre, akár az atomerőműre mint potenciális célpontra. Mindezek közül ma a technika etikájában a békés célú atomenergia felhasználása a legnagyobb kérdőjel, ugyanis az atomfegyver önpusztító jellege miatt megkérdőjelezhetetlenül győzelmet kizáró és céltalan. Úgy tűnik, van önbizalmunk a szabályozó mechanizmusainkban, amikor azt állítjuk, hogy a „2. generációs erőművek túlnyomó többsége vízzel hűtött reaktorokkal működik. Legfontosabb biztonsági jellemzőjük, hogy bennük – kis valószínűséggel ugyan, de – előfordulhat súlyos baleset, ami az aktív zóna megolvadásához vezet. Ez a kis valószínűség kisebb, mint 10^{-5}/év." Valóban minden tízezredik évben történhet ilyen baleset? Ennek a valószínűségnek a tükrében nagy kérdés, hogyan kell értelmeznünk azt a három súlyos balesetet (Three Mile Island 1979, Csernobil 1986, Fukusima 2011), amelyek az utóbbi negyven évben történtek? Erre nagyrészt azt a „megnyugtató" választ kapjuk a vizsgálatok során, hogy emberi mulasztás történt. Ugyanakkor milyen más hibára is gondolhatnánk, ha nem emberi hibára? *Errare humanum est,* abban az értelemben is, hogy a tévedés emberi dolog. Nagyon csodálkoznánk, ha egy vizsgálat arra jutna, hogy a katasztrófát az okozta, hogy egy szeleburdi szabad neutron eltévedt a primer körben! Jelentős az az etikai különválasztás, amely az atomerőmű-baleseteket két tényezőre vezeti vissza: emberi mulasztásra és műszaki hibára.[38] Ez lehetőséget ad arra a kommunikációra, hogy a katasztrófákat elsősorban emberi hibára vezessük vissza, és így a technológiába vetett bizalmunkat ne gyengítsük. De a műszaki hiba vagy technológiai hiányosság igazából nem emberi hiba? Végső soron az, hiszen egy előre megtervezett folyamatban az ember indítja el a láncreakciót. Különösen is fontos, hogy a technika etikájában helyére tegyük az ún. emberi tényező és a technikai tényező különválasztásának kibúvó meséjét, hiszen a technika ugyanolyan emberi tervezésből és cselekvésből áll össze, mint a technika felhasználása. Sokkal megnyugtatóbb lenne, ha őszintén szembenéznénk az emberi képesség korlátjával, amely nemcsak az üzemeltetési folyamatban meghozott döntésekre, hanem a technológiára is vonatkozik.

2. *Atomhulladékok tárolása és újrafelhasználása.* Akármilyen fejlett és ámulatra méltó a maghasadás, nehéz megbarátkozni azzal a gondolattal, hogy a nukleáris fisszióval olyan ritka és nehezen kialakult értékes anyagot választunk szét, amit utána nem igazán tudunk összerakni. Kemény lábnyommal úgy taposunk bele a jövőbe, hogy évszázadokra veszélyes anyagot hagyunk az utódainkra. Az IPCC 5. jelentése szerint a nukleáris fissziós energia egy „kipróbált, kevés üvegházhatású gáz kibocsátásával járó alaperőművi energia", amely „növekvő mértékben hozzá-

[38] *Csernobil ténytár,* 2011.

járulhat az alacsony szén-dioxid-kibocsátású gazdasághoz”.[39] A jelentés természetesen hozzáteszi azokat a fenntartásokat, amelyek a működési rizikóra, az uránbányászat kockázatára, a pénzügyi és a hatósági szabályozási nehézségekre és az ezzel kapcsolatos aggodalmakra, a radioaktív hulladékok megoldatlan kérdéseire, a nukleáris fegyverkezés miatti félelemre és a közvélemény kedvezőtlen megítélésére vonatkoznak. Nem vitás az atomerőmű kedvezőbb üvegházhatása, ha arra gondolunk, hogy 80 kg urán felhasználásával annyi energiát tudunk megtermelni, mint 7000 tonna szén elégetésével. De az atomenergia termelése után olyan radioaktív hulladékként marad ránk, amelyet nagyvonalúan a jövő nemzedékeire hagyunk. A karbon lábnyom az üvegházhatás jelenlegi mérőszáma, amely azt jelzi, mekkora mennyiségű szén-dioxidot bocsátunk ki a légkörbe egy-egy tevékenységgel. Ám ebben a mutatóban nincs benne az időfaktor, amely az atomhulladéknál különösen érdekes. Akármilyen „kis” területre ássuk el a nukleáris hulladékot, azt évezredekre művelhetetlenné és lakhatatlanná tettük. Lehet, hogy a nukleáris fisszió karbon lábnyoma relatíve kicsi, de a hozzá tartozó „időlábnyom” viszont óriási. A maghasadásból származó hulladék az egyik legkényesebb megoldatlan ügy az atomerőművek működésében.

A hasadóanyag jobb kihasználását, esetleges újrafelhasználását (reprocesszálását) célozzák meg a negyedik generációs atomerőművek. Ezek még kísérleti stádiumban vannak, kereskedelmi céllal egyelőre nem működnek. Több negyedik generációs típust is megkülönböztetünk, de ezek közül igazán az ún. gyors reaktorok tűnnek ki. Itt nincs neutronmoderátor, hanem az erősen dúsított üzemanyag láncreakcióját gyors neutronok tartják fenn. Ebben az esetben a fűtőanyag sokkal nagyobb részét lehet hasznosítani, így kevesebb atomhulladékot termelünk.[40] A kiégett fűtőelemeket reprocesszálás után nagy hatásfokkal újra fel tudják használni a reaktorban. Az Egyesült Államokban a korábbi Ford-kormány kezdeményezésére Carter elnök 1977-ben moratóriumot rendelt el a gyors reaktorokra és a reprocesszálásra, tekintettel arra, hogy ezek olyan hasadóanyagok előállításához (plutónium) vezetnek, amelyek közvetlenül alkalmasak atomfegyver gyártására.[41] Franciaország, Oroszország és Japán ettől függetlenül ment tovább a maga útján, és a Roszatom a BN-600 (1980) után már 2013-ban üzembe helyezte a BN-800-as, negyedik generációs plutóniummeghajtású gyorsreaktorát, hogy kereskedelmi célú sorozatgyártást készítsen elő.[42]

[39] *Climate Change 2014*, 20. o.
[40] Szatmáry 2010.
[41] Halász–Hanka–Vincze 2008, 34. o.
[42] http://www.world-nuclear-news.org/NN-Russian-fast-reactor-reaches-full-power-1708165.html.

Kérdés, hogy vajon a befektetett energia és pénz megtérül-e ebben az összetett technológiában.

A fissziós atomenergia környezetünkhöz való *alkalmazkodását* tekintve egyrészt a nehéz, ritka anyagok bányászatában, másrészt az atomhulladék időlábnyomában kritikus. A *vezérlésben* pedig a centralizáltság és az ebben rejlő kockázat, illetve a reziliencia kérdése fontos, ami azt jelzi, hogy a rendszer mennyire képes elviselni a külső hatásokat, veszélyeket, működési zavarokat.

7.2. 3D-nyomtatás

1980-ban készítették el az első 3D-nyomtatót, és az 1990-es években kezdtek piacra is termelni, ma már a háztartások számára is elérhető eszköz. Ebben az eljárásban a gyártás egyik legújabb, professzionális és hobbiszinten is alkalmazott technológiájával találkozunk: egymáshoz illeszthető és tapadó, vékony rétegekből testeket építünk fel. A digitális modell (STL) legkisebb alkotóeleme a kis „kétdimenziós" háromszög, amelyek egymáshoz illesztésével háromdimenziós burkolófelületet kapunk. Ezt a gyártást additív gyártásnak nevezzük, szemben azokkal a szubtraktív gyártási eljárásokkal (esztergálás, marás, fúrás), ahol egy nagyobb, nyers darabból választjuk le a felesleget, és így kapjuk meg a kívánt térbeli formát. A megtervezett tárgyak nyomtatása mellett lehetőségünk van térszkenner segítségével már kész tárgyakat, drága alkatrészeket lemásolni.

Természetesen az additív nanotechnológia professzionális felhasználásával is találkozunk. Egyre szélesebb körben alkalmazzák az orvoslásban is: 2013-ban nyomtattak már egy babának életmentő légúti sínprotézist, 2014-ben pedig egy teljes koponyaimplantátumot nyomtattak ki, amivel egy ember elvékonyodott koponyacsontját erősítették meg. Előttünk van a további szervek precíz nyomtatásának sorozatos lehetősége is, amely egy csapásra megoldhatná a májra vagy vesére várakozók problémáját, és választ adhatna a sötét szervkereskedelem visszaszorítására is. Továbblépve ezen a vonalon, elkezdődött az olyan 4D-implantátumok nyomtatása is, ahol a kinyomtatott implantátum az idő múlásával képes alakilag alkalmazkodni a környezetéhez, illetve ha már nincs rá szükség, felszívódni. Lényegében majdnem minden szerves és szervetlen anyagot össze lehet rakni 3D-additív eljárással (nyomtatás, szinterezés, polimerizálás). Készültek már nyomtatott ételek is. Ugyanakkor a 3D-nyomtatással nemcsak életet menteni, hanem ölni is lehet, a technológia alkalmas fegyverek nyomtatására is. 2012-ben a Defense Distributed amerikai csoport publikált egy fegyvert leíró STL fájlt, 2013-ban Cody Wilson elsütött egy általa nyomtatott pisztolyt,

és 2014-ben Japánban letartóztattak egy embert, aki tüzelésre képes nyomtatott fegyverekkel rendelkezett és kereskedett.

Nyilvánvaló, hogy a 3D-nyomtatás a gyártás új, történelmi perspektívájával csábít, amely az életmentést és a harcot tekintve történelmi távlatokat nyit, de természetesen több árnyoldala is van a technológiának.[43]

– Hogyan lehet szabályozni a másolt vagy tervezett modellek szellemi tulajdonjogát?

– Milyen módon lehet az emberi élet kioltására alkalmas eszközök nyomtatását korlátozni?

– Nemcsak gyógyszereket lehet nyomtatni, hanem ártalmas kábítószereket is. Hogyan lehetne ezt megakadályozni?

– A feleslegmentes előállítás nyilvánvalóan hatalmas előny környezetvédelmi szempontból. Ugyanakkor meg kell vizsgálnunk, hogy a nyomtatási alapanyag, a nyomtató előállítása és energiaigénye összességében tényleg környezetbarátabb-e, mint a hagyományos előállítás. Jelenleg elsősorban a nagy energiaigény miatt a kis, nehezen előállítható darabok nyomtatása tűnik kifizetődőnek.

A fenti technológiát használó kérdések mögött meg kell vizsgálnunk a technológia természetére vonatkozó kérdéseket is, hogy miért is használjuk inkább ezt, mint a hagyományos technológiát.

– A *gyártást* tekintve könnyű és gyors siker kecsegtet a 3D-additív technológiában. Itt mindenképpen fel kell tennünk a cél kérdését: mi az, amit csak így tudunk jobb minőségben és precízebben előállítani?

– Az *alkalmazkodás* összefüggésében egyrészt azt láthatjuk, hogy nagyon apró, nanométeres méretű háromszögekből is képesek vagyunk nyomtatni, a felbontás minőségétől függően. Ám ez az alkalmazkodás soha nem lesz tökéletes, ezzel a technikával mindig lesz olyan felület, amelyet nem tudunk teljesen lefedni, pontosan a háromszögekből adódóan.

– Az *együttműködés* kérdését veti fel az összes olyan kérdés jogi és etikai szinten, amelyek a modellek elkészítési módjának szabadalmaztatására, publikálására vagy az azokkal való kereskedésre vonatkoznak. Itt nemcsak alkatrészekről, hanem ékszerekről, műalkotásokról is szó van.

7.3. Kvantum-számítástechnika

„Mindegy, mekkora a processzorod műveleti sebessége, elég nagy adatfa kérdése az egész, hogy kifektessem!” – fogalmazott egyszer az adatszerkezetekkel foglalkozó informatikus. Valóban, a sakk vagy a go játékok állapottere elég nagy ahhoz, hogy ezek értékes játékok maradjanak még számunkra, és ne számítsuk ki a nyerő stratégiát a bináris elven

[43] Gilpin 2014.

működő számítógépek világában. Nem tudjuk még végigfuttatni az összes lehetséges játékot ezen ősi játékoknál, és igaz az indiai mondás: „A sakk egy olyan tó, amelyből egy szúnyog is ihat, és amelyben egy elefánt is megfürödhet." Még nem. Mert a kvantumszámítógépek világában a qubitek (kvantumbit) a részecskék kvantumfizikai állapotát kihasználva sokkal komplexebb értékeket jelölhetnek, és ezzel összemérhetetlenül nagyobb tárolásra és gyorsaságra leszünk képesek sokkal kisebb helyen. Megfejthetők lehetnek az eddig megfejthetetlennek hitt számítási feladatok.

A kvantumszámítógép úgy végez adatokon számításokat, hogy közvetlen módon használ olyan kifejezetten kvantummechanikai jelenségeket, mint a kvantum-szuperpozíció és a kvantum-összefonódás, ezzel a párhuzamos számítások ma elérhetetlenül gyors futtatására van lehetőség. A tárolható információ mennyisége minden egyes qubittel exponenciáliasn nő, azaz egy 300 qubites rendszernek 2^{300} hagyományos bit felel meg, ami kb. az univerzum részecskeszáma. A kvantumszámítás még gyermekcipőben jár, de már végeztek kisszámú qubiteken kvantumszámítási műveleteket. 2007-ben mutatta be a D-Wave az első prototípusát, a 16 qubites Oriont, majd 2011-ben jelentette be az első, kereskedelmi forgalomban kapható kvantumgépet, a 128 qubites D-Wave One-t. A kvantumszámítógépek programozásához másfajta, komplex számokon, valószínűségeken és párhuzamos műveleteken alapuló gondolkodásmódra van szükség, amely eltér a hagyományos programozói megközelítéstől. 2012-ben jött létre a 1QB Information Technologies (1QBit), a világ első kvantumszoftvercége.

Mind elméleti, mind gyakorlati területen gyors ütemben folynak a kutatások; sok nemzeti kormány- és katonai ügynökség támogatja a kvantumszámítógépek kifejlesztésére irányuló kvantumszámítási kutatásokat. Ezek akár polgári, akár nemzetbiztonsági igényeket is kielégíthetnek.

Úgy tűnik, hogy a kvantumszámítógépek két olyan nagy területen is változást hozhatnak, amelyek etikai kérdéseket is felvetnek. Az eddig kiszámolhatatlannak vélt műveletek kiszámíthatóvá válnak, és komplex, nagy adatbázisokat összefogó elemzésekhez juthatunk. A másik terület pedig a titkosítás (kriptográfia): az eddig egyirányúan és feltörhetetlennek gondolt digitális adatokat a kvantumszámítógépek gyorsaságuk miatt képesek lesznek feltörni.

A kvantumszámítógépek mindennapi használatához még hosszú út vezet, de az egészen biztos, hogy a *rejtőzködés* kérdésében új nézőpontra lesz szükségünk.

7.4. Virtuális valóság

A digitális képernyőn elénk táruló virtuális valóság folyamatosan fejlődik: egyre jobb képernyőkön, egyre jobb hangminőségben élvezhetjük azt a világot, amelyben az életünk egy része zajlik; a munkánk, a kapcsolataink, tájékozódásunk egyre jelentősebb része kötődik az internetes hálózatba kötött számítógépekhez, okostelefonokhoz. A mobilinternettel működő okosszemüveg egy mindenhol jelen lévő, azonnali hálólétbe illeszt minket, amelynek számos alkalmazási területe van, a szórakoztatóipartól kezdve az orvostudományon, a légiforgalmi irányításon, a tárlatvezetésen át a drónok, robotok távirányításáig. A mobilinternet terjedése azt hozza magával, hogy a virtuális valóság velünk együtt mozog, illetve nincs olyan hely, ahol ne venne körül bennünket.

Az internet egy posztmodern agóra, ahol az emberek megoszthatják egymással gondolataikat, képmásukat, hangjukat. Kérdés, hogy valós közösség-e az a virtuális csoport, vagy valós kapcsolat-e az a kapcsolat, amely digitálisan érvényesül.

Hagyományos álláspontból tagadjuk ezeket a feltevéseket, azzal, hogy ez nem igazi, veszélyes, és az internetes felhasználók áltatják magukat, mert az internet csak egy virtuális tér.

A hálólétben nem az impulzushiány vagy a lezárt közeg a legnagyobb baj, hanem az, hogy nem igazán lehet tudni, hogy ki az, aki belép. Az internetes világban úgy veszünk részt, ahogyan mi szeretnénk, és nem úgy, amilyenek vagyunk. A mesterséges énünk kialakításához számos eszköz áll rendelkezésünkre: virtuális magánhálózatok, álnevek, hamis profilok, és ha nem is hazudunk magunkról, de igyekszünk elrejteni a teljes igazságot. És ki lehet kapcsolni a gépet, ha kényelmetlen.

A fügefalevélből fűzött ágyékkötő szimbóluma különösen időszerű, amikor olyan kapcsolati, érzelmi, spirituális igényeket kielégítő internetes oldalak világában élünk, ahol a számítógépek kvázi fügefalevelek.

Emil Brunner joggal mutatott rá arra, hogy az egyházban is folyamatosan megvolt a kísértés arra, hogy másképp fesse le a világot, mint amilyennek Isten teremtette, és amelyben emberré lett. Gondoljunk akár a gnosztikus jellegű mozgalmakra, amelyek az igazi világot jobbnak feltételezték a teremtésnél, akár a modern kultúrprotestantizmusra, amely viszont el sem tudott volna képzelni jobb és logikusabb világot. Mindkét irány folyamatosan kísért bennünket most is, aminek lenyomatai műfogalmainkban, önző gondolatszerkezeteinkben vagy a saját magunk által gyártott istenképekben érhetők tetten.

A virtuális valóságba leszűkített érzékszerveinkkel (elsősorban látásunkkal) lépünk, és ezen keresztül *alkalmazkodunk*, másrészt ez életünk szinte minden pontjához, munkánkhoz, időbeosztásunkhoz, kapcsola-

tainkhoz és intim szféránkhoz is alkalmazkodik. Nagy kérdés, hogy az első és második természet prioritása megváltozik-e ebben. A *rejtőzködés* egy adott lehetőség ebben a közegben, amellyel élünk is, viszont éppen ezzel elveszíthetjük őszinteségünket, a „ki vagyok?" kérdésre adható választ. Számos lehetőség van az *együttműködésre,* a megosztásra, ugyanakkor a hálólétben nem kívánt kapcsolatok is létrejöhetnek, akár az adatlopásokra vagy a visszaélésekre gondolunk.

7.5. Űrkutatás

Az űrkutatásban egyrészt világegyetemünk megismerése, felfedezése, másrészt annak meghódítása jelenik meg. Az űrkorszak az első Föld körüli pályára állított műhold indításával 1957-ben kezdődött, majd a hordozórakéták fejlesztésével az űrszondák a közelebbi égitesteket (Hold, Mars, Vénusz) vették célba. A Szovjetunió és az Amerikai Egyesült Államok közötti versenyben 1961-ben Jurij Gagarin volt az első ember az űrben, 1969-ben pedig Neil Armstrong és Edwin Aldrin voltak az első emberek a Holdon.

Ma a műholdak mindennapi életünk részeivé lettek, szinte tudattalanul egyre több helyen alkalmazzuk ezeket életünkben: a távközlés, a meteorológia, a távérzékelés, a navigáció területein. Tervben van az ember Marsra lépése és esetleges kolóniák létrehozása. A mai űrkutatás egyik motivációja már az, hogy más, életképes bolygó erőforrásait kihasználva keressünk magunknak egy második otthont (amennyiben az elsőt már teljesen tönkretettük).

Az űrkutatásban a legnagyobb kihívás mindig az *alkalmazkodás,* hiszen egy ember számára teljesen idegen földönkívüli környezetben kell olyan körülményeket teremteni, amelyben az ember képes életben maradni. Ez különösen találékony felfedezésekre ösztönöz bennünket, amelyeket később földi környezetben is alkalmazunk.

Az öt szimbólum és a feltörekvő technológiák kapcsolatát fejezi ki az alábbi táblázat, amelynek egy-egy cellája a technikából fakadó etikai kérdéseket vet fel.

	Rejtőzködés (Ádám és Éva ágyékkötője)	Alkalmazkodás (Nóé bárkája)	Gyártás (Bábel téglája)	Irányítás (Mózes botja)	Együttműködés (tanítványok hálója)
Virtuális valóság	Magam megmutatása és a másik megismerése	Elsősorban a látó, másodsorban a halló érzékszerveinkhez	Bitekből felépített hatalmas világ, de darabos, az átmeneteket, finomságot és esetlegességet nehezen kezeli	Függőség és befolyásoltság	Számtalan lehetőség a virtuális világ tagjai között
Kvantumszámítógépek	Jelszavak, kódok megfejtése	A kvantumvilágban lévő folyamatok kezelése	Kvantumbitek mint téglák többféle illeszkedése	Paradigmaváltás, komplex számokban és valószínűségekben való gondolkodás	Még több lehetőség a párhuzamosításra, a folyamatok gyorsabb, együttes kezelésére
3D-nyomtatás	Modellek készítőinek kiléte, szerzői jogok	A mesterséges és természetes összeillesztésének határa	Feleslegtől mentes, drága alapanyag	Egyszerű leíró nyelv, sokrétű használat	Tervezés, gyártás megosztása, részleges párhuzamosítása
Atomenergia	Tabuk, nyilvános kérdések kerülése, atomtitkok	Elektromos energiává alakítás és szállítás, a környezethez való viszony	Nehéz, ritka elemek hasítása és a megmaradt hulladék tárolása	Centralizált technológia, a hibalehetőség veszélye	Fegyverkezési és energiatermelési verseny
Űrkutatás	Az ember egyedisége a teremtésben	Az űrben való lét, életképes bolygók	Teljesen mesterséges, innovatív megoldások az élettelen környezetben	Hatótávolság, automatizmusok	Békés célú nemzetközi űrkutatás, közös erőfeszítések, emberiség vs. kozmosz

8. Befejezés

Technikai civilizációnkban számos eszköz van, amelynek a használatát meg kell szokni, esetleg idegenkedünk is tőle. Ne felejtsük el, hogy ezek mind ember által alkotott eszközök, és ember általi cselekvéseket, gondolatokat zsúfoltak vagy kódoltak beléjük. Kortársaink, legyenek akár fejlesztők vagy felhasználók, ugyanolyan elemi etikai kérdésekkel vívódnak, mint őseink, csak a dilemma megfogalmazása talán kicsit nehezebb, mert sokkal összetettebb rendszerekkel találkozunk. Amennyiben igaz a tanulmány elején megfogalmazott protestáns elv az intenció elsődlegességéről, úgy ügyeljünk arra, hogy az ember alkotói képességében ne veszítsük el az eszközökben, kütyükben, protézisekben éppen a legfontosabbat: önmagunkat.

„Az emberi életerő nem szemlélhető attól elkülönítetten, amit a középkori filozófusok »intencionalitásnak«, vagyis a jelentésekhez való viszonynak neveznek. Az emberi vitalitás éppen akkora, mint az emberi intencionalitás; kölcsönösen függnek egymástól. Ez teszi az embert az összes lény közül a legvitálisabb lénnyé. Az ember bármilyen adott helyzetet képes meghaladni bármilyen irányban, és ez a lehetőség arra kényszeríti, hogy önmagán túli világot alkosson. A vitalitás alkotóerő: az ember képes önmagát meghaladó módon alkotni, anélkül, hogy elveszítené önmagát. A technikai alkotások világa a legnyilvánvalóbb kifejeződése az ember vitalitásának és az állati vitalitást végtelenül meghaladó felsőbbségének. Csak az embernek van teljes vitalitása, mert egyedül az embernek van teljes intencionalitása.”[44]

Tudunk-e ezzel a vitalitással, ügyességgel, célirányos technikával úgy élni, hogy közben nem tesszük tönkre saját és az elkövetkezendő nemzedék életterét?

Felhasznált irodalom

BABITS Mihály: *Kisebb műfordításai.* Szépirodalmi, Budapest, 1981.
BARBOUR, Ian: *Ethics In An Age of Technology.* HarperCollins, New York, 1993.
BLANKE, Fritz: Unsere Verantwortlichkeit gegenüber der Schöpfung. In: Peter Vogelsanger (szerk.): *Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum siebzigsten Geburstag von Emil Brunner.* Zürich, 1959. 193–198. o.
BLOCHER, Henri: *Kezdetben.* Harmat, Budapest, 1998.

[44] TILLICH 2000, 89–90. o.

CICERO, Marcus T.: *Az istenek természete.* Ford. Havas László. Helikon, Budapest, 1985.

CICERO, Marcus T.: *De natura deorum / Academica.* With an English Translation by H. Rackham. Harvard University Press, Heinemann; Cambridge–London, 1933. Web: https://archive.org/details/denaturadeorumac00ciceuoft.

Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change. Working Group III Contribution to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Cambridge University Press, Cambridge, 2015. Web: http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/wg3/ipcc_wg3_ar5_full.pdf. (Letöltés: 2017. március 8.)

CSÁNYI Vilmos: *Az emberi természet.* Vince Kiadó, Budapest, 2003.

Csernobil ténytár. Összefoglaló nukleáris kommunikációs szakemberek számára. NucNet, Budapest, 2011.

ELLUL, Jacques: *Perspectives on Our Age. Jacques Ellul Speaks on His Life and Work.* House of Anansi Press, Toronto, 1981.

FEENBERG, Andrew: *Questioning Technology.* Routledge, London, 1999.

Ferenc pápa: *Laudato si'. Ferenc pápa Áldott légy kezdetű enciklikája.* Szent István Társulat, Budapest, 2015.

FLAVIUS, Josephus: *A zsidók története.* Európa, Budapest, 1980.

GILPIN, Lyndsey: The Dark Side of 3D Printing. 10 Things to Watch. *TechRepublic,* 2014. március 5. http://www.techrepublic.com/article/the-dark-side-of-3d-printing-10-things-to-watch/. (Megtekintés. 2017. március 8.)

GUNKEL, Hermann: *Genesis, übersetzt und erklärt.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1910.

HALÁSZ László – HANKA László – VINCZE Árpád: A nukleáris erőművek negyedik generációjának és egy korszerűbb reprocesszálási eljárás jövőbeli alkalmazásának lehetősége a nukleáris hulladékok növekvő mennyiségének és elhelyezési problémájának tükrében. *Hadmérnök,* 3. évf. 2008/3. 25–48. o.

HEFNER, Philip: *The Human Factor. Evolution, Culture and Religion.* Fortress Press, Minneapolis, 1993.

KODÁCSY Tamás: Kálvin, az ökoteológus. In: Zsengellér József – Kodácsy Tamás – Ablonczy Tamás: *Felelet a mondolatra. Tanulmányok a 60 éves Bogárdi Szabó István tiszteletére.* Károli Gápár Református Egyetem – Pápai Református Teológiai Akadémia – L'Harmattan, Budapest, 2016. 533–545. o.

KODÁCSY-SIMON Eszter: Fenntartható közösségek az egyházban. In: Béres Tamás – Orosz Gábor Viktor – Szabóné Mátrai Marianna – Petri Gábor (szerk.): *A teremtés ünnepe.* Luther Kiadó, Budapest, 2008. 27–42. o.

KODÁCSY-SIMON Eszter: Technikai társadalmunk spirituális helyzete. *Egyházfórum,* 25. évf. 2010/1. 8–13. o.

KOVÁCS Gábor: A technokratikus társadalom víziói. *Liget,* 21. évf. 2008/12. 61–80. o.

KRANZBERG, Melvin: Kranzberg's Laws. *Technology and Culture,* 27. évf. 1986/3. 554–560. o.

Miért szükséges új atomerőművi blokkok építése Magyarországon? *MVM Paks II. Zrt. honlapja.* 2016. http://www.mvmpaks2.hu/hu/Atomenergia/IsmeretetoAlap/Lapok/AtomeromuviBlokkokEpitese.aspx. (Megtekintés: 2017. március 8.)

NEL, Philip: #8097 *rdh*. In: Willem VanGemeren: *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis.* 3. köt. Paternoster Press, Carlisle, 1997.
PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropology in Theological Perpective.* Ford. Matthew O'Connell. T&T Clark, Edinburgh, 1985.
RASHI, Rabbi: *Bereishit. Genesis, Chumas with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary.* The Silbermann Family, Jerusalem, 1934.
ROPOLYI László: Technika és etika. In: Fekete László: *Kortárs etika.* Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2004. 245–292. o.
Russian fast reactor reaches full power. *World Nuclear News,* 2016. augusztus 17. http://www.world-nuclear-news.org/NN-Russian-fast-reactor-reaches-full-power-1708165.html. (Megtekintés: 2017. március 8.)
SÜKÖSD Csaba: *Atomenergia a 21. században.* OAH-TIT, Budapest, 2014.
SZATMÁRY Zoltán: Fogytán az urán a Földön? *Fizikai Szemle,* 60. évf. 2010/4. 126–128. o.
SZŰCS Ferenc: *Teológiai etika.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1993.
TILLICH, Paul: *Létbátorság.* Teológiai Irodalmi Egyesület, Budapest, 2000.
TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia.* Ford. Bogárdi Szabó István. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
TILLICH, Paul: Technical City as Symbol. In: Mark Thomas: *The Spiritual Situation in Our Technical Society.* Mercer University Press, Macon, 1988. 179–184. o.
World Council of Churches: *Statement Towards a Nuclear-Free World (Jul 07, 2014).* Busan, 2014. https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/central-committee/geneva-2014/statement-towards-a-nuclear-free-world. (Megtekintés. 2017. március 8.)

VIII.

A gazdaság etikája

Szabó B. András

1. A téma bemutatása 299

2. Történeti szempontok 303

3. Aktualitás erkölcsi konfliktusok 304

3.1. A piac jellegéből fakadó etikai konfliktusok 304
3.2. Korrupció 306
3.3. Jövedelemelosztás-egyenlőtlenség 307
3.4. Adó 308
3.5. Globalizáció 309
3.6. Munka 310
3.7. Vasárnap 311
3.8. Kamat 312
3.9. A pénzpiacok szerepváltozása 313

4. Teológiai szempontok 314

5. Moral point of view 318

6. Alkalmazhatóság 319

Irodalom 320

1. A téma bemutatása

„A gazdaságetika a gazdasági folyamatokat és rendszereket abból a szempontból vizsgálja, hogy képesek és alkalmasak-e a jó cselekvésére."[1] Bármely gazdaságetikával foglalkozó könyvet nyitjuk ki, hasonló definíciót találunk. A gazdaságetika a gazdaság működését tágabb összefüggésből tárgyalja, mint a puszta hatékonysági vagy eredményességi szempont. A szűkös javak hatékony felhasználása és elosztása mellé odakerül a gazdasági tevékenység végső céljának és a termelési és elosztási folyamat etikai minőségének a kérdése. Ezek a kérdések a mindennapok gazdasági cselekvései, döntései és érintkezései szintjén ugyanúgy jelen vannak, mint a legnagyobb globális összefüggésekben. Egy protestáns szociáletika – ezen túlmenően – a gazdaság célját és működését hitvallási elköteleződéséből és kulturális tapasztalatából is vizsgálja. Egyszerre igyekszik keresztyén teológiai ihletésű szempontokat adni a gazdaság működéséhez a leghétköznapibb mikro- és az egész bolygót érintő makroszinten. Ezt a szándékot alátámasztja a reformáció laikus hivatásokat felértékelő és azoknak teológiai értéket adó hagyománya.

A modern társadalmak életét annyira meghatározza a gazdasági gondolkodás, hogy cselekvéseink fő mozgatórugójának, az egyéni lét és az emberiség közössége praktikus végső céljának a materiális gazdagodás tűnhet. A praktikus végső cél megkérdőjelezése legkézzelfoghatóbban a gazdaság morális problémáinak feltárásával és hangsúlyozásával történhet, ahogy az elmúlt évek válsága kiváltotta morális eszmélés erre példát is adott. A megnövekedett érzékenységben a keresztyén etika konkrét gazdasági problémák bemutatásán és tematizálásán keresztül mélyebb teológiai összefüggéseket is érthetővé tehet.

Etika és gazdaság kapcsolata egy munkamegosztáson alapuló, funkcionálisan differenciált társadalomban egyáltalán nem egyértelmű. Ma a morális eszmélés mellett még mindig jelen van a kettő függetlenségét

[1] Meckenstock 1997, 4. o.

hangoztató nézet. Az utóbbi alapja, hogy az egyes alrendszerek önálló működését csak a jogszabályok korlátozhatják, egyéb felelőssége a gazdaság szereplőinek nincs, így tudják saját feladataikat a leghatékonyabban elvégezni. A szétválasztás ellen szól a 2008-as válság tapasztalata, az egyre súlyosabb környezeti problémák megléte és a nyugati világra korábban jellemző társadalmi békét felváltó politikai nyugtalanság. A fenti problémák fokozott morális felelősségvállalást követelnek meg a gazdaság szereplőitől.

A gazdaságetika számára a feladat egy olyan integrációs modell megalkotása, ahol a morális szempontok valóban képesek a gazdasági szereplők működésébe beépülni, és az etikai szempontok nem külső, idegen elvárásokként szerepelnek. Az integrációs feladat problémáját a két terület alá-fölé rendelésének veszélye jelenti. Ezt példázza a német gazdaságetikai gondolkodás két fontos szereplőjének ellentétes álláspontja, ahogyan arra Jörg Hübner rámutat. Az egyik a gazdaság prioritását jelenti, ahol egyfajta *homo oeconomicus*-tesztre van szükség a morál felett.[2] Karl Homann álláspontja szerint a modern gazdaságban nem lehet olyan morális elveket érvényre juttatni, amelyeknek az alapját képező társadalmi bázis már nem áll fenn. Nem lehet a hagyományos etikai módszerrel egy normát megalapozni, majd alkalmazni a konkrét élethelyzetben. Ehhez átlátható, szemtől szembeni szituációkra lenne szükség, amelyekben van értelme beszélni az egyén felelősségéről. Egy komplex, sokszereplős láncban létrejövő termelési folyamatban senki sem rendelkezik egyedül a folyamat feletti átlátással, ezért nincs értelme egyéneket megcélzó morális felszólításoknak. Ehelyett inkább az úgynevezett *homo oeconomicus*-teszttel kell kideríteni, hogy a morális döntésnek van-e anyagi haszna. Csak a haszon esetén értelmezhető a gazdasági szereplők számára az erkölcsi szempont.[3] Anyagilag kifejezhető haszon nélkül a morális szempontok kizárólag a külső jogi feltételeket alkotó, gazdaság feletti szinten vehetők figyelembe. Ez viszont túlszabályozást és magas utólagos költségeket (perek, szankciók) jelenthet.[4] A gazdaság – mint a morál folytatása jobb eszközökkel elv – csak a piac által jutalmazott morális döntések esetében működik (cég megítélése), viszont az esetleg versenyhátrányt okozó morális döntések meghozatalát a vállalatetika szintjén ellehetetleníti és a jogalkotóhoz utalja.

A másik álláspont képviselője Eilert Herms, aki épp fordítva gondolkodik: a morált tekinti a gazdaság folytatásának, csak jobb eszközökkel. Gondolkodásának középpontjában az oktatás révén formálható egyén

[2] Hübner 2009, 23. o.
[3] Uo. 17–18. o.
[4] Uo. 21. o.

és az erény áll. Az erények és az azokban képzett gazdasági szereplők egyszerűbbé, hatékonyabbá és olcsóbbá teszik a gazdaság működését, sőt a gazdaság működéséhez szükséges bizonyos alapvető bizalom csak ezek alapján lehetséges. Az önérdek megfogalmazására is csak egy „felvilágosult önérdek" képes. Az erényeket a gazdaság nyelvére lefordítani képes megközelítés Herms nagy eredménye.[5]

Mindkét megközelítésből leszűrhető, hogy amennyiben a gazdaságetika célja nemcsak az egyén vallásosságán keresztül hatást gyakorolni a gazdaság szereplőire, hanem általánosabb hatást kiváltani, az csak a minden gazdasági szereplő számára érthető és értékelhető módon, integratív módszerrel lehetséges. Továbbá alapfeltétel még, hogy a gazdasági szereplő valóban rendelkezzen döntési szabadsággal és lehetőséggel. Nemritkán fordul elő olyan kényszer, amely kizárja a szabad döntést.

Ma nem beszélhetünk egymással versenyző és egymástól alapjaiban eltérő gazdasági rendszerekről. Az egész világon, ha komoly kulturális, politikai és jogi különbségekkel is, a piacgazdaság rendszerében folyik a gazdasági élet. Ráadásul az egyes nemzetgazdaságok szereplői a globalizáció folyamatában soha nem látott mértékben összekapcsolódtak. Olyan multinacionális cégek határozzák meg a világgazdaság működését, amelyeket nem lehet egy országhoz kötni, illetve sokszor olyan méretűek önmagukban, amihez képest egy kisebb nemzet gazdasága eltörpül. Ez a koncentrációs folyamat a gazdaságetika hagyományos döntési szintjeit feszegeti.

Alapvetően három szintet különböztethetünk meg a gazdaságetika szempontjából. Az első az alapvető keretfeltételek makroszintje, ahol főleg a gazdasági szereplők működésének keretfeltételeit meghatározó jogszabályok és makrogazdasági döntések születnek. A második az a középső szint, ahol az egyes szereplők, vállalatok működnek, ez a vállalatetika szintje. A harmadik pedig az egyes személy döntéseiről szóló individuáletikai szint. A teológiai és egyházi impulzusok elsősorban az egyéni és a makroszintet érik el. Az egyén etikai döntéshozatalát, amennyiben számára személyesen fontos a vallás, természetes módon érintik a teológiai szempontok, és ez a személyeket hivatásukban megszólító morális iránymutatás a keresztyén gazdaságetika fő módszere. A vállalatetika szintjén a döntéshozó pozícióban lévő egyének megszólításán, döntéseik befolyásolásán keresztül és gazdaságilag értelmezhető érveléssel fejthet ki hatást a teológiai etika. Emellett az egyház egyes intézményei mint gazdasági szereplők a középső – vállalatetikai – szinten állnak, bár csak kivételesen kell a piaci versenyben és profitorientáltan működniük, ezen szereplők működésére a keresztyén szociáletika di-

[5] Uo. 28. o.

rekt normatív hatást is gyakorolhat. A vállalati etika szintjén az etikai tanácsadást igénybe vevő gazdasági szereplők számára a keresztyén gazdaságetikában jártas tanácsadók emelhetnek be gazdaságetikai szempontokat. Ez annál inkább hangsúlyos, mert ma a vállalatoknak korábban nem jellemző etikai szabályalkotó feladatuk is van, ami saját belső működésüket, de a vállalat egész külső megjelenését is érinti.[6] A belső etikai szabályalkotás feladata a – sokszor a világ különböző pontjain dolgozó és különböző kulturális háttérből érkező – dolgozók elfogadott értékeinek (shared values) kidolgozása. Az etikai szabályok a vállalat falain kívül is hatást gyakorolnak, a vállalatról kialakult külső kép etikai jellemzőket is tartalmaz.[7] Egy cég morális képe számos területet érint a reklámtól az ügyfélkommunikáción keresztül a környezetvédelmi normákig és az aktív társadalmi szerepvállalásig (CSR, corporate social responsibility).

Végül a harmadik szinten, az adott társadalom makroszintjén egy morális hangként megszólalva megint nagyobb szerephez juthatnak az egyházak. Ugyanakkor az egyes társadalmakban nagy különbség lehet az ilyen egyházi hangok valós közéleti befolyása között. Érezhető a három sík közötti különbségből, hogy az első és a harmadik jóval könnyebben járható, míg a másodikban ki nem aknázott lehetőségek rejlenek.

Vallás és gazdaság kapcsolatáról a protestantizmus és a kapitalizmus összefüggésében Max Weber híres tézisének megfogalmazása óta különleges kapcsolatként beszélhetünk. Bár az ok-okozati összefüggés ma már aligha tartható, és Weber sem egyetlen okra vezeti vissza a kapitalizmus kialakulását, a kapcsolat mégis kiemelt figyelmet érdemel, és a deskriptív gazdaságetika számára ma is feladatot jelent.[8] Weber tézise azt mindenképpen megmutatja, hogy egy társadalom kulturális folyamatai és gazdasági élete között komoly kapcsolat van, amit a nyugati modern piacgazdaság történetében és ennek magyarországi megjelenésében igyekszünk figyelemmel kísérni a következőkben.

[6] Wieland 2016, 17. o.

[7] Példaként az autógyártás szimbólumaként működő Volkswagen súlyos botrányát említhetjük, ahol manipulált szoftverekkel az autók károsanyag-kibocsátását tesztkörülmények között megváltoztatták. A morális károk súlyosan rombolták a márka korábban megingathatatlan megítélését, és súlyos anyagi következményekkel is jártak a cég számára.

[8] Jähnichen 2008, 17. o.

2. Történeti szempontok

Gazdaság és erkölcs viszonyáról az utóbbi kétszázötven évet leszámítva egységként beszélhetünk. Az ókor és a középkor gondolkodói a gazdaságra nagyobb kérdések részeként tértek ki bizonyos témák folyamatos fókuszban tartásával (uzsora és kamat kérdése, igazságos ár).[9] Egészen a 18. század végéig jellemző ez az egység. Elég a modern közgazdaságtan legtöbbet emlegetett gondolkodója, Adam Smith munkásságára tekinteni, akinél a morálfilozófia és a közgazdaságtan még egymást értelmezve összekapcsolódik.[10]

Ebben a korban helyezhetjük el a reformációt is, ahol a gazdaságetika kérdései teológiai összefüggésben jelennek meg mindkét irányzatban. Miközben a reformátorokat ugyanazokról a témákról kérdezik, környezetük gazdasági és társadalmi viszonyai nem hasonlítottak. Kálvin fejlettebb és összetettebb gazdasági életű kereskedővárosokban, míg Luther az új gazdasági változásoktól még jóval kevésbé érintett, feudális német periférián működött. A most tárgyalt összefüggésben a legnagyobb különbség közöttük a kamatkérdésre adott válaszuk, ahol Luther még a középkor, Kálvin már az újkor feleletét adja. Mindketten megengedik és korlátok közé szorítják a kamatszedést, csak Luther megengedése még a tiltás alóli kivételként szerepel, míg Kálvin válasza a szigorú morális korlátok között megfogalmazott megengedés: kamatra hitel csak termelési célra adható, ha a hitelt felvevő nyeresége nagyobb lesz, mint a kamat, és erről a hitelt adó meg van győződve. Fogyasztási célra kamatot nem szabad szedni. Kálvin tanácsaival ma is azonosulni lehet, ahol a hitelezőnek valódi érdekközösséget kell alkotnia adósával. Magyarországon a 16. század második felében Melius Juhász Péter már a másik oldalról, a hitelező szempontjából tekint a hitelviszonyra: nem a kamat, ahogy a középkor tanítja, hanem az időre vissza nem fizetett kölcsön a lopás.[11]

A modern kor exponenciális gazdasági fejlődését az egyre szélesebb területekre kiterjedő kamatos hitelek visszafizetési kényszere és az újrabefektetés körforgása mellett a piaci versenykényszer és a technikai fejlődés teszi lehetővé. A reformátori örökségből, Luther teológiájából máig érvé-

[9] A legkorábbi önálló közgazdasági témájú mű Oresme-i Miklós lisieux-i püspök *Tractatus de origine et natura, iura et mutationibus monetarum* című műve a 14. századból. A könyv, miközben az első teljes terjedelmében közgazdasági témájú mű, nem kis bátorsággal fontos politikai és etikai összefüggésekre világít rá, amelyek a mű mai újrafelfedezését indokolják. A francia királyok folyamatos pénzrontása eredményeként megállapítja, hogy a rossz pénzek kiűzik a piacról a jó pénzeket, és ennek káros hatása van a gazdaságra, illetve hogy a pénz minőségét, mivel az az egész közösség és nem a király tulajdona, nem áll jogában a királynak rontania.

[10] Bertók 2011, 29. o.

[11] Csepregi 2014, 64. o.

nyes igazságként a gazdasági élet feloldhatatlan ellentmondásait tapasztalva a paradoxon eszközét emelhetjük ki. Luther mondása: „Uzsorának lennie kell, de jaj az uzsorásnak!" azt a tapasztalatot fejezi ki a gazdaság területén, hogy „a jó lehetséges a világban, de gazdaságilag meghatározott út nem vezet a jóhoz".[12] Ezért az embernek magában kell feloldania ezt az ellentétet. Ugyanezt Kálvin így fogalmazza meg: „Amíg nem lehetséges az, amit akarunk, addig azt kell akarnunk, ami lehetséges!"[13]

A modern korban a gazdaság morális ellentmondásaira adott részletes, szakmai válaszok megfogalmazása is szükségessé vált. A protestáns teológia és kultúra élénk kapcsolata a gazdasággal folytatódott. Az önálló teológiai gazdaságetika születését először a Bismarck idejében végbement nagy német ipari fejlődés keresztyén szocialista mozgalmához, majd Georg Wünsch *Evangelische Wirtschaftsethik* című 1927-es művéhez köthetjük. A protestáns teológiai irodalom következő meghatározó gazdaságetikai műve Arthur Rich *Wirtschaftsethik*je 1984-ből. A kettő között eltelt időben, a 2. világháború után jött létre a nyugatnémet szociális piacgazdasági modell, amely nemcsak keresztyén elveken alapuló elmélet, hanem sikeres gyakorlat is.[14] Egy olyan gazdasági rendet jelent, amely a gazdaságra a társadalom egyéb értékeinek összefüggésében tekint, ugyanakkor a gazdaság működése számára szükséges szabadságot széles körben biztosítja.

3. Aktualitás erkölcsi konfliktusok

3.1. A piac jellegéből fakadó etikai konfliktusok

A gazdaság alapfogalma a hiány. Ez adja feladatának, a termelésnek szükségét. A termelés eredményét többen kínálják egymás mellett a piacon, ami folyamatos ár- és minőségversenyt jelent. A verseny szituációja nemcsak optimalizál, hanem folyamatos etikai konfliktusokat is teremt. Ami az egyik oldalon folyamatos innovációként és árcsökkenésként jelenik meg, az a másik oldalon óriási rugalmasságot, valamint alkalmazkodási kényszert és képességet jelent.

[12] Wieland 2016, 10. o.
[13] Békefy 2010, 85. o.
[14] 1943-ban a Freiburgi Kör, a német Hitvalló Egyházhoz kapcsolódó protestáns és katolikus közgazdászokból és jogászokból álló csoport politikai állásfoglalásához a gazdasági rendre vonatkozó kiegészítést is csatolt. A háború után az ebben megfogalmazott gondolatok és az életben maradt szerzők kulcsszerepet játszottak a német gazdasági modell, a szociális piacgazdaság megalkotásában (Segbers 2011, 89–90. o.).

A piac egyáltalán nem a közgazdasági elméleti modellek valóságában működik. A versenyt számos modellen kívüli tényező torzítja, és szó sincs végtelen, vagy legalábbis tetszőlegesen nagy számú, a piac egészét befolyásolni képtelen, egyenlő erejű piaci eladóról. A verseny fenntartása és torzításának megakadályozása a jogalkotás feladata. A szabályozásnak meg kell akadályoznia, hogy monopóliumok jöjjenek létre, vagy a piac meghatározó szereplői egymás között egyeztetve torzítsák a versenyt. Ezeknek a feltételeknek eleget tenni sem egyszerű feladat. Meddig terjed az állam aktív gazdasági szerepe? Kimerül-e a fenti feltételek biztosításában, vagy bizonyos szereplőket előnyben részesíthet a versenyben? Minden állam befolyásolja a versenyt, bizonyos szereplőket előnyben részesít, másokat megpróbál korlátozni, például hazai szereplők pozícióját úgy erősíteni, hogy ezzel más országokban az exportlehetőségeket azért ne veszélyeztesse. A piac határa ma már a legnagyobbak esetében sem a nemzetállami határoknál húzódik, hanem egyre nagyobb területek alkotnak szabadkereskedelmi megállapodások révén egységes piacot. A nagy piacok határain viszont vámok és egyéb előnyök védik a saját piac szereplőit.

A legalapvetőbb emberi szükségletet ellátó mezőgazdasági piac példáján jól megfigyelhető, mennyire komplex és milyen sok etikai szempontot jelenít meg egy-egy piac szabályozása. A fogyasztók oldaláról az ellátás választéka, minősége és az élelmiszerárak alakulása előnyként tűnik fel, aminek létrehozatala a termelői és kereskedelmi oldalon nem könnyű alkalmazkodási folyamatként jelenik meg. Ezek mellett az élelmiszer-termelés vidékformáló tényező és ökológiai kérdés is. A különböző szempontok figyelembevétele a piaci verseny jelentős befolyásolását jelenti például az Európai Unióban, ahol a mezőgazdasági támogatások a teljes uniós költségvetés 38,9%-át teszik ki a jelenleg futó költségvetési ciklusban. Magyarországon az uniós támogatások ezt a vidékfejlesztési célt azért tudják csak korlátozottan betölteni, mert az alacsony kamatkörnyezetben a termőföldvásárlás olyan befektetési cél lett, amelyben a profitot éppen a támogatás adja. A rendszer kívánatos céljai ellenére torzító hatást gyakorol a birtokszerkezetben, és számos etikailag elfogadhatatlan gyakorlatot segít.

Minél nagyobb egy gazdasági szereplő, annál nagyobb a tevékenysége által érintettek köre. A multinacionális nagyvállalatok esetében ma olyan globális méreteket ölthet ez a hatás, amelyben, ha összeszámoljuk a munkavállalókat, tulajdonosokat, beszállítókat, fogyasztókat, környezetvédő civil szervezeteket, akiket a vállalat működése érint, hatalmas tömeget kapunk. Az általában ilyen méretnél részvénytársasági formában működő cégek vezetői a tulajdonosok felé egyértelmű felelősséggel tartoznak. A jelen tőkepiaci helyzetben a tulajdonosok nagyrészt rövid

távon profitmaximalizáló intézményi befektetők. Az igényeiknek megfelelni akaró cégvezetők ezért szintén rövid időtávban gondolkodnak. A tulajdonosi érdekek (shareholder value) mellett azonban ki kell fejezni a tulajdonnal nem rendelkező, de a vállalat működésétől közvetlenül érintett szereplők érdekeit is egy másik értékfogalommal (stakeholder value),[15] ahol inkább a hosszú távú és nem csak a profit mértéke által meghatározott szempontok számítanak.

3.2. Korrupció

A piac működésének alapja a szerződési szabadság. Mindenki azzal és olyan feltételekkel köt üzletet a jogszabályi keretek között, akivel és amilyen tartalommal akar. Saját maga mérlegeli a számára legkedvezőbb ajánlatot. A korrupció során valaki saját érdekében visszaél a köz- vagy magánhatalmával. Megkülönböztethetjük a hatalom mérete alapján a kis és nagy korrupciót, a szürkegazdaságot és a különböző hiánycikkek beszerzése során fellépő korrupciót.[16] Közép-Európában a jelenben vagy a közelmúltban mindegyikre találunk példát. A korrupció gyakorisága és elfogadottsága nemcsak az adott gazdaságról, de a társadalomról és a kultúráról is sokat elárul. Egy rövid távú kétoldalú előny érdekében a közösség egészének érdeke sérül. A korrupcióban részt vevők saját közvetlen, kézzelfogható előnyüket a közösség egészének kárára szerzik meg. Olyan értékeket gyengít a korrupció, mint a szakmai hozzáértés, az esélyegyenlőség, a szabálytisztelet. Minél elfogadottabb és szélesebb körben gyakorolt a korrupció egy társadalomban, annál nehezebb belőle kivonnia magát az egyes embernek. Számolni kell vele, hogy minden kapcsolatban természetes adottságként van jelen, másrészt a nyomában keletkező költségek beépülnek a szabályokba (magasabb adók és bonyolultabb szabályozás formájában), amelyek betarthatatlanok lesznek, ez pedig tovább táplálja a korrupciót. A hagyományosan a protestáns etika meghatározta országok jellemzője a korrupció elítélése és alacsony foka. A protestáns etika számára fontos, hogy az egyén morális ön- és másikról alkotott képét, illetve a közösség egészét ne rontsa le a szabályok kijátszása.

[15] Zsolnai 1993, 54. o.
[16] Stückelberger 2005, 86. o.

3.3. Jövedelemelosztás-egyenlőtlenség

A gazdaság két nagy kérdés köré csoportosul: a javak termelése és elosztása köré. Mindkét téma etikai szempontokat vet fel. Az utóbbi a társadalmi igazság örök kérdését. Az elmúlt éveket egy világszerte tapasztalható jövedelemkoncentrációs folyamat jellemzi, ami Magyarországon is tapasztalható.[17] Ugyanakkor a világon extrém szegénységben élők száma jelentősen csökkent, és ez lehetővé tette az ENSZ millenniumi céljának a tervezettnél korábbi elérését.[18] A világ gazdagodása a centrumországokból a korábbi periféria nagy fejlődésen átment országaiba került. Mindez az átrendeződés a nyugati világban is komoly változásokat hozott, ami Európában a protestáns etika számára kiemelt szereppel bíró szociális piacgazdaságokat állította komoly kihívások elé. Az egyes európai országok ezekhez a kihívásokhoz különböző mértékben tudtak alkalmazkodni, ami az Európai Unió jelenlegi belső feszültségeinek egyik fő oka. A középrétegek gazdasági meggyengülése a politikai stabilitást is veszélyezteti, nagyobb nyitottságot adva a félelemre építő szélsőséges nézeteknek.

Az extrém jövedelemkülönbségek egyes gazdasági intézményeken belül is megjelennek a vezetők és beosztottak közötti szélsőséges jövedelmi különbségek formájában. A 2008-as pénzpiaci válság egyik közfelháborodást kiváltó morális mélypontja volt, amikor a közpénzekből megmentett, rosszul gazdálkodó pénzintézetek menedzserei nagy összegű bónuszokat kaptak.[19] Ez össztársadalmi szintre szórta szét, teljesítménytől függetlenül, a jövedelemkülönbségeket. Magyarország, bár a jövedelemkülönbségek szempontjából mérsékelten egyenlőtlen ország, a válság ideje óta a szegény rétegektől a gazdag rétegek felé jelentős jövedelmeket csoportosított át (a szociális juttatások csökkentésén és az egykulcsos adórendszeren keresztül). Ezt az össztársadalmi hitelt nem az életstílusok különbségének és az esélykülönbségek bebetonozásával, hanem a válság és a hibás gazdaságpolitikák legsúlyosabb terheit hordozó rétegek életminőségének és esélyeinek javításával kell kiegyenlíteni. Ennek alapvető eszköze az adó.

[17] Az Oxfam brit segélyszervezet januárban, a davosi Világgazdasági Fórum idején jelenteti meg azt a mérőszámot, amely megmutatja, hány ember rendelkezik a világ népességének fele által birtokolt vagyonnal. 2010-ben 388 ember, 2015-ben 62 fő rendelkezett a világ fele lakosságának, 3,86 milliárd ember vagyonának megfelelő gazdagsággal. *An economy of the 1%*, 2. o.

[18] Uo. 8. o. 1990-ben az emberiség 36%-a élt extrém szegénységben a világon, 2010-re ez 16%-ra mérséklődött.

[19] Sanders 2009, 31. o.

3.4. Adó

Az egyéntől a közösség felé áramló anyagi erő legjellemzőbbje az állam kialakulása óta az adó. Az adóval az állami hatalom az egyén javainak egy részét saját céljára kényszerűen igénybe veszi. Miután a demokráciában az állam működésére döntő befolyással rendelkezik az állampolgárok többsége, itt a legkönnyebb belátni, hogy az adófizetés a közösség érdeke. Az adófizetés „együttműködés polgártársainkkal", ahol az adózással járó együttműködés előnyösebb lehet mindannyiunk számára, mint ha adózás nélkül működnénk együtt.[20] Ennek az elvnek az elfogadását azonban befolyásolja az a tényező, hogy az adózók menynyire tekintik méltányosnak az adórendszert, mennyire elégedettek a közszolgáltatásokkal, mennyire erkölcsösek, milyen mások adófizetési morálja és a korrupció a társadalomban.[21] A felsorolt szempontok jól mutatják, mennyire összetett az a viszony, ami a közösség normái, a közösség nyújtotta szolgáltatások, a többiek viselkedése, az adórendszer igazságossága és annak érzete, a hatalom elfogadottsága és az egyén erkölcsi állapota között fennáll. A polgárok viszonya az adóhoz, önkéntes adófizetési hajlandóságuk a közösségük minőségének és erejének fokmérője. Egy igazságtalan, kiszámíthatatlan és a gazdasági szereplők működését akadályozó adórendszer az azonosulás lehetőségét csökkenti. A kérdés a hétköznapok számlaadási és -kérési gyakorlatában nem jelentkezik másképp, mint a különböző méretű cégek kifinomult adóelkerülési technikáinál.[22] Viszont a leggazdagabbak adóelkerülése azért külön etikai probléma, mert a hiányzó bevételeket a társadalom többi szereplőjének kell befizetnie, illetve ennek következménye a közszolgáltatások minőségének romlása. Már az egykulcsos adórendszer is eltünteti a gazdagsággal járó fokozott társadalmi felelősséget, ami a szolidaritás, a gazdagság etikai eleme. Generációs kérdésként is megfigyelhető az a tendencia, hogy az individualista énképben felnövő generáció számára a társadalmi helyzetből adódó anyagi felelősségvállalás egyre idegenebb a fiatalabb nemzedékek számára.

Az egyházfinanszírozás rendje a protestáns egyházak hagyományos gyülekezeti struktúrájában az önkéntes, széles bázisú támogatás hosszú

[20] Méder 2012, 1086. o.

[21] Simonovits 2010, 484. o.

[22] Az adóparadicsomokba települő offshore cégek gyakorlatában a gazdasági tevékenység és az adózás helye elválik, ami a szegény országok számára különösen fontos állami bevétel kiesését jelenti, de a gazdag országok is nagy összegeket vesztenek. Az Egyházak Világtanácsa által is támogatott nemzetközi kezdeményezés ICRICT-deklarációja ENSZ-adatok alapján évi 100 milliárd dollárra teszi a szegény országok ilyen módon keletkezett adóveszteségét (http://www.icrict.org/wp-content/uploads/2015/06/ICRICT_Com-Rec-Report_ENG_v1.4.pdf).

történelmi múltra visszatekintő modellje, ami az adózás egyfajta pozitív példájaként értékelhető. Ennek megtartása az egyház függetlenségének és az egyes közösségek vitalitásának is feltétele.

3.5. Globalizáció

Az anyagi viszonyok és lehetőségek között a leglátványosabb különbségek földrajziak. A Föld különböző pontjain radikálisan eltérő életszínvonalon élnek az emberek. Nyitott kérdés, hogy mennyiben oka és mennyiben megoldása a gazdasági globalizáció a világ nagy részén jelen lévő nyomornak. Konkrét példaként a globális textilipart vehetjük szemügyre, ami gazdaságtörténetileg az ipari forradalom kezdeti területe volt, és egyszerre szolgál ki ősi, alapvető szükségletet (öltözet) és vágyat (divat). Ma is nagyszámú, de nem túl képzett emberi munkaerőt igényel. Az elmúlt évtizedekben a termelés folyamatosan a világ olyan szegény országaiba került, ahol – nem utolsósorban a demográfiai robbanás révén – nagyon sok olcsó munkaerő áll rendelkezésre. Napjainkban a fogyasztói oldalon megjelent az ún. *fast fashion*, ami a ruhák nagyon rövid használatát és folyamatos cseréjét jelenti, jellemzően soha nem látott olcsó árak mellett. A divatházak beszállítói kemény árversenyben állnak egymással, és a munkafeltételek, illetve a bérek nyomorúságosak. Eközben a textilipar gyakorlatilag megszűnt a fejlett világban, legfeljebb kivételes szűk szegmensekben maradt meg. A túlélés egyetlen módja a textilipari dolgozóknak a munkahelyek megtartása a termelő országokban, amelyeknek egyetlen versenyképességi előnyük a munkaerőköltségek alacsony szintje. Ez a globális munkamegosztás morálisan, ökológiailag tarthatatlan, miközben a tarthatatlan állapot morális felelőssége megoszlik a nemzetközi divatcégek versenypolitikája, a termelő cégek munkaerő-politikája, a termelő országok munkajogi szabályozása és a fogyasztók igényei között. Mindenki hivatkozhat és hivatkozik is a verseny szorító feltételeire és a direkt felelősség hiányára, de a termelési-fogyasztási lánc egésze erkölcsileg tarthatatlan. A legkönnyebb változás a fogyasztó részéről történhetne. Az etikai okból kívánatos magasabb árak viszont keresletcsökkenést és munkaerőfelesleget hoznának létre a lánc túlsó végén. A folyamat ördögi körnek tűnik, ahol az első kivezető lépés az árcímke mögötti történet megismerése és tudatosítása lenne.

A globalizáció nyertesei az elmúlt években nemcsak a világ leggazdagabbjai, hanem a globalizáció feltételeihez sikeresen alkalmazkodó országok széles rétegei, az úgynevezett új globális középosztály. Bizonyos helyeken az extrém szegénység jelentősen visszaszorult (pl. Kína, Kelet-Ázsia, Etiópia, Brazília). Az ENSZ 2000-ben elhatározott globális

millenniumi fejlődési céljai között a mélyszegények számának megfelezése szerepelt.[23] Ez mára teljesült. Napjainkban 800 millió ember él mélyszegénységben, és 1 milliárd ember emelkedett ki a globális mélyszegénységből az elmúlt negyed században. Ugyanakkor mindegyik esetben látszik az elért eredmények törékenysége és a politikai-társadalmi makrokörnyezet fejlettségének problémája. A hagyományos európai és amerikai középosztályok a globalizáció vesztesei stagnáló jövedelmekkel és politikai befolyásuk csökkenésével.[24] A gazdasági folyamat politikai következményei napjainkban csapódnak le a fennálló rend elleni, sokszor populista kritikában az Atlanti-óceán mindkét partján.

3.6. Munka

A *vita activa* és a *vita contemplativa* átértékelése a reformáció egyik legnagyobb társadalmi hatású változtatása. A hit gyakorlásának elsődleges helye a szerzetesi ideál mellett, majd helyett a keresztyén ember világi hivatása lett. A hitet a világban betöltött szerepében éli meg a hívő, amelyet már születése kijelöl. Ez az átértékelés meghatározza a munka rangját a protestáns szociáletikában. A hivatás Luther korában, akitől a kifejezés is ered, egészen más élethelyzetet takart, mint később. A születés meghatározta statikus társadalmi helyzet és az ebből fakadó, az élet minden feladatát felölelő önálló munkafogalom is elveszett. A változások követése és reflektálása a szociáletika fontos feladata. Luther számára természetes volt például, hogy a család körüli háztartási munkát a hivatásfogalomban kiemelt helyen kezelje, míg ma erről aligha beszélhetünk.

A munkatevékenység az ipari társadalomban munkabérért alkalmazottként végzett, a specializáció és a tömegtermelés jeleit magán hordozó mechanikus tevékenységet jelentett. Ez a marxizmusban gyakran hangoztatott elidegenedést hozta a munka és a munkát végző ember között. Míg a puritanizmus idején, a weberi modellben a hivatás végzését belső, vallási meggyőződés motiválja, addig ezt mára rendszerszintű gazdasági és technikai feltételek kényszerítik ki.[25] A munkaerőpiacon ma kulcsfogalom a rugalmasság, ami folyamatos bizonytalanságot jelent a munkavállaló számára, illetve újabban a nagyfokú elvándorlás és a növekvő szakemberhiány miatt a munkáltatóknak is. A változásokat figyelembe véve a protestáns munkaetika egy olyan sztereotípia foglya

[23] Napi 1,25 dollárból, azaz havi 10 700 forintból élők.
[24] Milanović 2016, 194–195. o.
[25] Jähnichen 2015, 389. o.

lett, ahonnan a munka értelmezéséhez érdemi véleményt senki nem vár, „legkevésbé maguk a protestánsok”.[26]

A lutheri kor óta végbement társadalmi változásokat figyelembe véve és a weberi modell kőbe vésett sztereotípiáján túl egy új munka- és hivatásethosz tűnik fel. Torsten Meireis megfogalmazásában a hivatás cselekvő élet, amelynek célja a másik ember, a felebarát. A létfenntartás és jövedelemszerzés mellett a szabadidő is hangsúlyos része az aktivitásnak.[27] A protestáns szociáletika, különösen egy tudás és innováció alapú társadalomban, nem a futószalag melletti elidegenítő, hanem az ember kreatív energiájának teret adó és a másik életét segítő hivatásideálokban változatlanul meglátja a társteremtő emberi feladatot. A nem munkaviszonyban folytatott, de a reformátori hivatásfogalomban fontos szerepet játszó nevelő, gondozó szerep pedig mindenképpen megvalósítja a másik felé nyitott, aktív élet követelményét. A társadalmi részvétel fő módja a fentiek alapján értelmezett munkavégzés.

3.7. Vasárnap

Munka és pihenés két olyan dolog, amire az embernek egyformán szüksége van. Egyik sem lehetséges a másik nélkül. Mégis, egyensúly vagy harmónia helyett, két szembenálló igényként jelentkeznek életünkben. Ha a kettő közül az egyiket kizárólagos célként jelöljük ki, egyoldalú eredményt kapunk. A munka felől tekintve a pihenésre az utóbbi értelme pusztán a legnagyobb hatásfokú munkavégzéshez szükséges rekreációs idő. Ha fordítva nézzük, a munka nem más, mint a szabadidő legjobb eltöltésének feltételeit biztosító kényszer. A fogyasztói társadalom annyival módosítja a fenti képet, hogy miközben megnőtt a szabadidő mennyisége, a megnőtt idő eltöltése kommercializálódott. A szabadidő eltöltésében, alakításában a fogyasztás döntő szerepet kap. A termelés-fogyasztás körforgása ma nemcsak az egész társadalom alapvető dinamikája, hanem az egyén idejét és energiáját is igyekszik teljesen kitölteni. Walter Benjamin már a múlt század első felében rámutat, hogy a kapitalizmus jellemzője a folyamatos ünnepnap, minden nap teljes pompájában egyformán akar ragyogni, ami a „teljes szakrális pompa kibontakozását” jelenti és a ragyogást biztosító munkát megköveteli.[28] Az ebből a termelési-fogyasztási körből kizárt idő gazdasági értelmezésben csak elfecsérelt bevételi lehetőség, másrészt a rendszer szabadságfogalmát jelentő fogyasztás korlátozásával magának a szabadságnak a korlátozása. Ez

[26] Meireis 2008, 537. o.
[27] Uo. 537–538. o.
[28] Benjamin 2013, 5. o.

a felfogás szakítást jelent egy, a zsidó-keresztyén kultúrát kezdeteitől meghatározó hagyománnyal, amely az élet ritmusát – az előzővel teljesen ellentétes felfogás alapján – épp a napok közötti különbségtétellel adja meg. A hatnapos munkavégzés és a megünnepelt hetedik nap ritmusát a zsidóság kiemelt fontossággal kezeli, és nemcsak a teremtés rendjével (1Móz 2,2–3), de a rabszolgaság alóli felszabadulással (5Móz 5,12–15) is magyarázza.[29] A teremtés rendje és a szabadságra emlékezés ünnepe a hetedik nap. Az ünnep a közösséget erősíti meg az emberek és Isten között. A szabadnap ilyen közösségi értelmezésének és megélésének lehetősége, miközben egész Európában tanúi vagyunk a vallási hagyományok példátlan mértékű megszakadásának, nemcsak az egyházakon kívül, hanem azokon belül is elveszett.[30] Viszont egy olyan határhúzás, amely a jelenlegi gazdasági rend korlátlanságának hamisságára hívja fel a figyelmet, annál inkább szükséges. Az élet minden területén tapasztalható rugalmasság mint a szabadság megjelenése hamis. Sem a munka, sem a fogyasztás nem lehet határtalan.

3.8. Kamat

A kamat elfogadása a gazdasági rend alapja, amit ugyan ér bizonyos kritika (iszlám bankrendszer, egyes alternatív közgazdasági csoportok az 1932-es wörgli kísérlet példájától motiváltan), de a kamat minimális mértéke inkább a probléma (stagnálás), mint a megoldás része. A kamat Magyarországon két összefüggésben, különös élességgel jelent meg széles körű problémaként az elmúlt években. Az egyik a hitelképtelen, szociálisan rászoruló lakosság számára megélhetési kölcsönt adó uzsora jelensége. A másik a hitelképes lakosság magas hazai kamatokat kikerülni szándékozó devizaadóssága. Mindkét esetben a reálisan teljesíthető törlesztési összeget olyan mértékben meghaladta a ténylegesen visszafizetendő összeg, hogy miközben az adós teljesen kiszolgáltatottá vált, a hitelező aránytalan és a társadalom többségének szemében morálisan igazolhatatlan mértékű nyereséget szerzett. Hasonló eladósodás globálisan is megfigyelhető.[31]

[29] Jähnichen 2015, 359. o.

[30] Körtner 1999, 312. o. A Magyarországon 2015. március 15-től 13 hónapon keresztül érvényben lévő vasárnapi boltzár azért nem tekinthető a hagyományok elvesztésével szembemenő folyamat lépésének, mert a boltzár körüli vita érvei nem tartalmaztak a gazdaságon és a szűken vett pártpolitikán kívüli érveket. Az egyházak csendje a vitában kizárta a szabadnap kulturális értékének hangsúlyozását.

[31] A globális déli országok adósságának növekedési ütemére jellemző, hogy 1982-höz képest 61%-kal nőtt eladósodottságuk a globális Észak felé, miközben ugyanennyi idő alatt Dél 1300 milliárd dollárt fizetett (tőkét és kamatokat), és Északról csak 927 milliárd dollár áramlott be (hiteleket, segélyeket és befektetéseket összeadva). Lásd Gömböcz 2008, 75. o.

Miközben a protestantizmust és elsősorban Kálvint tartják a középkori kamattilalom megszüntetőjének, pontosan a fenti veszélyek elkerülésére dolgozott ki kitűnő magatartási szabályokat. Először is különbséget tett a fogyasztási és a termelési célú kölcsön között, ahol kamatra kölcsönözni csak az utóbbi esetben lehet. Másodszor a termelési célú hitelnél is az a cél, hogy az adós előre látható nyeresége meghaladja a kamat mértékét. Végül a helyi szabályokat és a köz érdekét is számon kell tartania a hitelezőnek.[32] Kálvin konkrét szabályai és megközelítési módja, az adós és hitelező közötti sorsközösség figyelembevétele ma különösen inspiráló.

3.9. A pénzpiacok szerepváltozása

A gazdasági szereplők morális felelőssége legélesebben az elmúlt évek pénzpiacokról kiindult és az egész világgazdaságot megrázó válsága nyomán merült fel. Nem a pénzpiaci szereplők etikai minősége változott meg hirtelen olyan mértékben, hogy az a válság oka lehetett volna. Az okokat a szabályozás megváltozása által generált lehetőségekben érdemes keresni. Az angolszász államok deregulációja az elmúlt évtizedekben, a digitális technológia fejlődése, az intézményi befektetők megnövekedett súlya és a pénzpiacok nemzetközivé válása megváltoztatta a globális pénzpiacokat. A szereplők megítélésében morális szempontból az újdonságot a korábban ismeretlen helyzetben, a válság idején tanúsított magatartásuk jelentette.

Magyarországot legsúlyosabban közvetetten érintette a válság. A korábban alacsony kamatszintje miatt vonzó idegen valutában (alapvetően svájci frankban) eladósodott lakosságot a válságidőkben felértékelődő valuta árfolyamának megugrása lehetetlen helyzetbe hozta. Mivel bevételei hazai fizetőeszközben voltak, az adósság mértékét viszont az elszabadult árfolyamú valuta határozta meg, jelentős tömegek képtelenné váltak a törlesztésre. A morális probléma a szerződő felek információi és tudása között feszülő nagy különbségben állt a szerződéskötés pillanatában. A pénzpiacok problémái rámutatnak, hogy az államnak milyen fontos szerepe van a gazdaság szabályozásában és válság esetén a gazdasági rendszer fenntartásában. Az állami szabályozásnak kell olyan jogi és információs környezetet biztosítania, hogy a nagy különbség a szerződő felek között ne okozzon aránytalan hátrányt a gyengébbnek. A politikai hatalom szerepe a reformátorok értelmezésében aktív, nem csak a gazdaságban. A világi hatalom pozitív értékelése és feladatának, valamint felelősségének komolyanvétele a reformáció kezdeteitől jel-

[32] http://www.inco.hu/inco8/global/cikk5h.htm.

lemző a protestáns teológiára a hatalmi berendezkedéstől függetlenül. A modern társadalomban az állam és a társadalmi, gazdasági rend iránti bizalom legkonkrétabb megjelenése maga a pénz. Hiszen a modern hitelpénz értéke mögött csak a kibocsátó állam és az állam hitelessége áll.

Az állami szabályozás mellett a pénzpiacokon a szereplők saját felelőssége és a globális szempontok figyelembevétele a másik két hangsúly a keresztyén gazdaságetika számára. A szereplőknek tisztában kell lenniük a pénzpiac alapvető szolgáltató jellegével, aminek célja az árutermelő és szolgáltató szektor támogatása, továbbá a gazdaság számára információk feldolgozása és adása.[33] A nagyon súlyos globális egyenlőtlenségek ellensúlyozása – éppen a pénzpiacokon jelen lévő hatalmas, lekötetlen pénzösszegek felhasználása révén (adók és esélyteremtő beruházások formájában) – a civil szféra által régóta szorgalmazott lehetőség.

4. Teológiai szempontok

A teológiai gazdaságetikát az különbözteti meg a nem teológiai gazdaságetikától, hogy a keresztyén istentapasztalat valóságértelmezésén alapul, és ennek alapján fogalmazza meg leíró és normatív megállapításait.[34] Az istentapasztalat egyaránt jelent teológiai határokat és felszabadító alternatívákat. Az istentapasztalat lényege, hogy a hívő ember számára bizalmának végső letéteményese Isten. Sem saját tevékenysége, sem társadalmi kapcsolatok, eszközök vagy intézmények nem léphetnek ennek az alapvető bizalomnak a helyébe. A Biblia és nyomában az egyháztörténet különböző uralmi struktúrákban, változó társadalmi rendszerekben és eltérő anyagi életfeltételek mellett végig az Istenbe vetett bizalom minőségi különbségét hangsúlyozza. Minden más személybe vagy intézménybe vetett bizalom csak töredékes lehet. A gazdaság mint az anyagi létfenntartást és szabad erőforrást biztosító rend mindig az emberi bizalom kiemelt célpontja volt, ezért a Biblia kritikusan szemlélte. A Jézus által használt „hamis mammon" kifejezés azt a tapasztalatot fejezi ki, hogy a pénzt legfeljebb mindig szelídíteni lehet, teljesen igazságossá tenni lehetetlen.[35] A vagyon, a pénz szerkezetében eleve teológiai veszély rejtőzik. Ma, amikor a gazdasági alrendszer – Habermas kemény meghatározásával – minden

[33] Hübner 2009, 93. o.
[34] Meckenstock 2004, 171. o.
[35] Szűcs 2012, 26. o.

életszférára kiterjedő gyarmatosítási törekvését tapasztaljuk,[36] ezzel az ősi teológiai problémával állunk szemben. A hiányból meghatározott gazdagság (valamiből sokkal rendelkezem, amiből egyébként kevés van) biztonságot, lehetőséget és társadalmi presztízst jelent. A gazdaság és a gazdasági erőt kommunikáló pénz a teológia istenfogalmával versengő erővé válik, ha az ember bizalmát alapjaiban az anyagi javak létfenntartó és létkitöltő erejébe veti, és minden energiájával ennek elérésén fáradozik. Az ember létét, munkáját, aggodalmait, fantáziáját és álmait kitölti és megtölti a gazdasági logika a valós és mesterségesen gerjesztett igények képein keresztül, amelyeknek kiszolgáltatottá válik az ember. Bár fordítva érzi, valójában veszít szabadságából.

Az Ószövetségben található, a gazdagságot pozitívan értelmező igehelyek mintha nem számolnának a vagyon veszélyével. Ezek az igék egy olyan életfelfogásban fogalmazódtak meg, ahol minden biztonság, az anyagi is Isten ajándékaként van jelen az ember életében, ezért része az isteni gondviselésnek, és nem konkurál vele (Péld 10,22). A próféták intő megszólalásai és az Újszövetség kritikus jézusi igéi egyrészt az emberek közötti igazságtalanság és erőszak korlátozásáról szólnak (Ézs 5,8; Ám 5,11), másrészt arról a helyzetről, amikor a vagyonba vetett bizalom Istentől független bizalommá válik (Lk 12,16–21). Az Ószövetségben a Tóra törvényei számos, a gazdasági életre vonatkozó korlátozó szabályt állítanak fel, amelyeket ma a gazdaságetika témakörébe sorolhatunk. A tulajdon elismerése és védelme mellett annak korlátozása is szerepel. A Tízparancsolat a tulajdoni rend stabilitására koncentrál, a lopás tilalma mellett a másik javainak megkívánását is részletes felsorolással tiltja. Az emberi, társadalmi kapcsolatok nem tárgyiasított, hanem személyközpontú megélése a tiltás célja, és nem a tulajdoni rend szakrális magasságba emelése. A magántulajdon nem szent, az ember vagyona nem a magánszféra csúcsa, hanem Istentől kapott gazdasági erő, amelynek funkciója van. A szegények joga korlátozza a tulajdont. Az újrakezdés esélye hétévente az adósság elengedésével gyakorlati elvárássá emeli az elvet (5Móz 15,1). A Tóra előírása szerint elvesztett eredeti földbirtokához 49 év után újra hozzájut tulajdonosa (3Móz 25,13). A hetedik nap ünnepe nemcsak az emberi kapcsolatokat terhelő anyagi feszültségeket oldja, hanem a föld kímélését is jelenti. Az Ószövetség emberének megélhetése a termőföldhöz kapcsolódik, amire a Biblia egységes, Istentől kapott földbirtokként tekint, ahol mindenki csak jövevény, és Isten a tulajdonos (3Móz 25,23). A szegények védelme a törvény és a prófétai könyvek számára is fontos, és az utóbbiaknál gazdagságkritikát is tartalmaz. Az egész Biblián végigvonul a munka

[36] Habermas 2011, 523. o.

fontossága. A bűnbeesés büntetése nem a munkavégzés, hanem annak nehézsége (1Móz 3,17kk).

Az Újszövetség világos középpontot határoz meg az ember élete számára, ami az evangélium által megújult istenkapcsolat. Ennek rendel alá mindent, így az anyagiakat is. A szinoptikus evangéliumokban Jézus egyrészt kiemeli a vagyon immanens jellegét, ami az üdvösség útjában állhat (a gazdag ifjú kérdése: Mt 19,21; a bolond gazdag példázata: Lk 12,13–21), másrészt a mindennapi élet megélésére szabadít fel, amikor természeti képeket felidézve kiemeli az aggodalom nélküli életet (Lk 12,22–32). Harmadrészt megállapítja, hogy a vagyon funkciója a rászorulók segítése (Lk 12,33–34).

A Bibliában szereplő gazdasági elveket lehetetlen egységes és a mai viszonyokra direkt módon átültethető gazdaságirányítási elvként alkalmazni, akkor sem, ha mindig felbukkannak új és új kísérletek ebben az irányban. Viszont minden teológiai alapú gazdaságetika számára a bibliai határhúzások és hangsúlyok adják az alapot, amelyen a jó megvalósulásának lehetőségét a konkrét gazdasági rend feltételei között és összefüggésében megfogalmazhatja.

A különböző gazdasági rendszerek ennek megfelelően eltérő hangsúlyokat és megközelítéseket adnak ma is. A társadalmi rend kialakulásában, kulturális gyökereiben teológiai szálakat is bőven találunk. Ugyanakkor még a protestáns alapokon kialakult európai és amerikai modellek is fontos különbségeket mutatnak, a protestantizmus különböző szempontjait és kegyességeit kiemelve. Az amerikai gondolkodásban például természetes a piac pozitív értékelése a teológia részéről is. Nem az állam a legnagyobb és a társadalmi élet minden szféráját irányító főszereplő. A civil társadalom nagyobb, mint az állam, és olyan független területeket jelöl, amelyek önállóan léteznek, a kormányzat csak egy közülük. A család, az iskola, a művészet és a gazdaság önállósága nagyfokú szabadságot, de bizonytalanságot is jelent. Európában az állam szerepe jóval nagyobb, és a protestantizmust a történelem folyamán többször megkísértette az újkori nemzetállam mindent átfogó ideológiája, miközben belső meggyőződése pont az ellenkező irányba mutat.[37] A közép-európai szemlélőnek szokatlan az amerikai gazdaság és a piac önállósága és mellérendeltsége az állammal szemben. Ugyanakkor a felsorolt területeket (család, iskola, művészet, egyházak) nemcsak kommercializálja, de komoly, néha irigylésre méltó autonómiát is garantál számukra ez a rend. Egy közép-európai válaszban a piac és az állam viszonya sokkal kötöttebb.

Az európai viszonyokat teológiai alapon legalaposabban a német

[37] STACKHOUSE 1995, 27. o.

protestánsok dolgozták fel. A német egyház állásfoglalásai, az ún. *Denkschrift*ek a protestáns etikában hosszú idő óta folyamatosan jelen lévő, a gazdasági életre is vonatkozó teológiai megszólalások, amelyek szakmai igényességgel kidolgozott etikai álláspontot képviselnek. Számos esetben tárgyalnak gazdasági témákat, és ezzel egy protestáns gazdaságetika gyakorlati leképezését adják, ami a gazdaságetikai súlypontok történelmi változását is mutatja. Kiemelkedő hatású a közjó és a magánérdek viszonyát tárgyaló *Gemeinwohl und Eigennutz* (1991) című irat, amely egyértelmű állásfoglalás a szociális piacgazdaság intézménye mellett, és megadja az alaphangját a későbbi megnyilatkozásoknak is. Ez az új irány párhuzamban áll a szociális piacgazdaság mögött álló politikai rend, a szabadságjogok gyakorlásán alapuló demokrácia támogatásával is.[38] A pénzpiaci válság idején megjelent iratok – *Wie ein Riss in eine hohen Mauer* (2009) vagy az *Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive* (2008) – a válság aktuális gazdasági eseményeit értelmezik, illetve a gazdasági élet egyes szereplőit saját hivatásukban szólítják meg. A vállalkozás mint hivatás pozitív értékelése a gazdasági rend elfogadásának és pozitív értékelésének logikus következménye és a protestáns etika munka- és hivatásfogalmára építő becsületes üzletember ideáljának megfogalmazása. E szerint lehetséges az a magatartási forma, ami a gazdaság világában a sikert és az erkölcsi tartást egyaránt fontos, egymással összeegyeztethető önértelmezési szempontnak tartja.

Globális összefüggésekből nézve erősen kérdéses, hogy ez az ideál reális-e. A globalizált kapitalizmus igazságtalanságai és az ökológiai, illetve emberi károk mellett nem lehet némán elmenni. Ezt mutatja Ulrich Duchrow és a nemzetközi egyházi szervezetek jóval negatívabb gazdaság- és társadalomképe és a fenti dokumentumokkal szembeni erős kritikája.

A két szempont közötti álláspont jellemzi a nyilvános teológia irányzatát, amely a gazdaság területén a Heinrich Bedford-Strohm bajor püspök által meghatározott alapelvre épít, ami a szegények elsőbbségét (Vorrang für die Armen) fogalmazza meg.

A reformáció teológiai középpontja a megigazulástan. Dogmatika és etika kapcsolatát meghatározza a reformátori tan az első és második igazságról. Az első szerint Isten ingyen, kegyelemből, a hit által igazítja meg a bűnös embert, aki ezután az első igazság hatására elkezdi cselekedni a jót, ami második igazságként jelenik meg a világban. A modern, globalizált világban komoly kérdésként merül fel a reformáció megigazulástanának alkalmazhatósága a megváltozott emberi helyzetben, ahol a jót tenni bizonyos helyzetekben strukturális okokból

[38] *Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie* (1985).

lehetetlen.[39] Az etikát és a dogmatikát összekapcsolja a modern társadalom. A jó cselekvése olyan közösségi összefüggésekben történik, ahol nem felel meg a teológia igényének az egyénben gondolkodó dogmatika és az ettől független globális strukturális problémákkal küzdő etika, hanem a dogmatikai és etikai tartalmak szétválaszthatatlan kapcsolatba lépnek. A protestáns megigazulástan, szemben a bűn egyéni jellegét hangsúlyozó vagy a bűn fogalmát már teljesen használaton kívül helyező nézetekkel a *peccatum radicale* felidézésével szólhat hozzá a 21. század valóságához. A reformátori tanítást a bűnről úgy kellene kifejteni, hogy „leplezze le a személyek szintjén a teljesítmény neurotikus akarását, ami járványos munkamániában és az ehhez kapcsolódó bűntematikákban ölt testet, és hogy kulturális szinten feltárja a tömegmédia fogyasztói terrorját, valamint a tömeghisztérikus fogyasztási gyakorlatot mint eltakaró kapcsolatot, és felszabadító megoldást nyújtson”.[40] Az így felszabadult, megspórolt energia lehet a második igazság gyakorlásának forrása.

5. Moral point of view

A gazdaságetikának két irányban kell feladatát kifejtenie: egyrészt feladata a gazdaság adott rendjében valóban meglévő etikai mozgástér meghatározása és megmutatása a gazdaság szereplői számára, másrészt a gazdasági rend egészének etikai reflexiója és kritikája.

A dogmatika és etika termékeny összekapcsolása életre kelthet mára életidegenné vált teológiai fogalmakat, és új tartalmat adhat nekik. Példa erre a bűnfogalom fenti kortárs meghatározása a teljesítmény, a média és a fogyasztás összefüggésében. Ugyanakkor a bűn látványos leírása nem visz olyan egyszerűen közel a jó cselekvéséhez. A dialektikus teológia megfogalmazásai néhány évtizede látványos ellentéteket rajzoltak meg (a gazdaság esetében a Jézustól származó Isten–mammon szembeállítással). Előnye az ilyen világos ellentétnek a kritikai funkció és az érthetőség, de nem képes a valóság részletes leírására. A keresztyén etika alapkritériuma amellett, hogy a keresztyén világ- és emberképen alapuljon, az alkalmazhatóság és a hatásosság.[41] Ezért a kritika minden igazsága mellett a megvalósítható helyes magatartást is fel kell

[39] Haspel 2009, 172. o.
[40] Uo. 178. o.
[41] Herms 2004, 106–107. o.

mutatni, a jó leírása csak így teljes. Ehhez érdemes egy ősi keresztyén gyakorlatot felidézni.

Az első keresztyének között néhányan gyakoroltak és hirdettek egy az anyagiaktól nagy mértékben szabad, tulajdonképpen idealisztikus létformát, miközben gyülekezetről gyülekezetre vándoroltak.[42] A materiális létfeltételeket számukra egy kevésbé idealisztikus, polgári életformát gyakorló gyülekezeti tagság biztosította. Míg az előbbiek nem rendelkeztek lakhellyel és vagyonnal, az utóbbiak városi beágyazottsága megvolt és az első csoport számára bázisul szolgált.[43] Az egyháztörténet évszázadai ezt a kettősséget igyekeztek fenntartani. A középkori szerzetesek a szűkebb, szigorúbb csoport, míg a hétköznapi életet élő világi keresztyének közössége a polgári életet élő szélesebb csoport ideáját viszi tovább. A protestáns gyakorlat azt a nehéz, de izgalmas utat választja, hogy az ember saját személyén belül próbálja egyesíteni a két magatartást. A gazdasági erő megengedett, de célhoz és magatartáshoz kötött. A mértékletesség nem önmagában erény, hanem szintén a célhoz kötött. Az anyagi javaknak feladatuk van az embertársra, a közösségre tekintettel. Ez a józan felelősségvállalás a gazdasági siker célja.

6. Alkalmazhatóság

Egy protestáns gazdaságetika alkalmazhatósága a gyakorlatban, ahogy a fentiek alapján látszik, nem egyszerű feladat. A szigorúbb etikai normák követése önállóságot, áldozatkészséget és rugalmasságot kíván a gazdasági szereplőktől. Az önállóságra azért van szüksége a protestáns gazdaságetikát választó embernek, mert többszörös kisebbségben lesz etikai elvei érvényesítése során. Gazdaságetikai szempontokat, álljanak bármilyen elméleti alapon, kevesen vesznek figyelembe gazdasági tevékenységük irányítása során. Egy erősen szekularizálódott társadalomban szólal meg a keresztyénség hangja sok egyéb hang között. Az egyházak szava a modern társadalmi közélet kérdéseiben sem jellemző, a gazdaság területén pedig elenyésző. Saját gazdasági működésüket is csak kis mértékben befolyásolják etikai szempontok. A keresztyén hangon belül a protestáns vélemény a felekezeti arányok miatt szintén kisebbségi. Ugyanakkor ez az adottság, a mellékszereplő hangja, biztosítja azt a szabadságot, ami miatt az alternatív vélemény megformálása és kipróbálása lehetséges. Csak karakteres, valódi újdonságot hordozó hangnak

[42] Theissen 2006, 67–68. o.
[43] Uo. 78. o.

van érvényesülési lehetősége. Az önállóság mellett áldozatkészségre is szükség van, mert bár az etikai normák figyelembevétele, különösen hosszú távon, komoly előny lehet, rövid távon könnyen lemondást, de legalábbis kockázatvállalást jelent. A rugalmasságra azért van szükség, mert mérlegelni kell a meghozott áldozat veszélyét és mértékét az elérendő cél összefüggésében. Kálvin genfi tapasztalatát idézhetjük: „Amíg nem lehetséges az, amit akarunk, addig azt kell akarnunk, ami lehetséges!”[44] Ez nem jelent sem etikai kompromisszumot, sem a nagyobb cél feladását, de az ember megromlott és földi eszközökkel megoldhatatlan bűnösségének (status corruptionis) figyelembevételét annál inkább.

Egy mérlegelési folyamat során kell eldönteni, hogy mennyire alkalmazható az adott gazdasági döntésben a protestáns etika inspirálta alternatíva. A mérlegelés folyamán két praktikus szempontot a gazdaságetika területén külön hangsúlyozhatunk. Kiindulópontként, ha nem kíván meg érzékeny áldozatot, és mérsékelt energiaráfordítással megvalósítható az alternatíva, mindenképpen állandó cselekvési elvként alkalmazható. Olyan kiindulási alap lehet ez, ami már látható különbséget jelent a megszokott és általánosan gyakorolt magatartások között. A másik könnyen megvalósítható elv a magatartás újdonság jellegét értékeli, ami a lehetséges döntések közül azt választja, ami új magatartási forma, és mintaként szolgálhat másoknak is.

Felhasznált irodalom

An Economy for the 1%. How Privilege and Power in the Economy Drive Extreme Inequality and How This Can Be Stopped. 210 Oxfam Briefing Paper (18 January 2016). https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/file_attachments/bp210-economy-one-percent-tax-havens-180116-en_0.pdf. (Letöltés: 2017. február 9.)

BÉKEFY Lajos: Kálvin szellemében a korrupció ellen. *Polgári Szemle,* 6. évf. 2010/2. 77–85. o.

BENJAMIN, Walter: A kapitalizmus mint vallás. Ford. Fogarasi György et al. In*: Kritikai Elmélet Online.* 1. köt. *Gazdasági teológia.* Szeged, 2013. 4–8. o. Web: http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/benjamin-a-kapitalizmus-mint-vallas/. (Megtekintés: 2017. február 9.).

BERTÓK Rózsa: Morálfilozófus vagy közgazdász? *Létünk,* 49. évf. 2011/2. 25–29. o.

BODAI Zsuzsa: A reformátorok gazdasági tanításai. *InCo. Első magyar internetes folyóirat az információs korról.* 8. szám. http://www.inco.hu/inco8/global/cikk5h.htm. (Megtekintés: 2016. szeptember 21.)

[44] Idézi BÉKEFY 2010, 85. o.

CSEPREGI Zoltán: Tulajdon, kamatszedés és uzsora. Johannes Eck (1515), Martin Luther (1524) és Melius Juhász Péter (1562). *Obeliscus*, 1. évf. 2014/1. 57–64. o.

Declaration of the Independent Commission for the Reform of International Corporate Taxation (ICRICT). http://www.icrict.org/wp-content/uploads/2015/06/ICRICT_Com-Rec-Report_ENG_v1.4.pdf. (Letöltés: 2017. február 9.)

GÖMBÖCZ Elvira (szerk.): *Alternatív globalizáció a népekért és a Földért. AGAPE – Az Egyházak Világtanácsának dokumentuma és kísérő tanulmányok.* Luther Kiadó – Védegylet, Budapest, 2008. (Eszmecsere 5.)

HASPEL, Michael: Glaube und Handeln. Dogmatik und Sozialethik vor der Herausforderung der Globalisierung. In: Wolfgang Nethöfel – Peter Dabrock – Siegfried Keil: *Verantwortungsethik als Theologie des Wirklichen.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2009. 159–180. o.

HERMS, Eilert: Aufgaben und Problemen einer theologisch begründeten Wirtschaftsethik. In: uő: *Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik.* Mohr Siebeck, Tübingen, 2004. 99–132. o.

HÜBNER, Jörg: *„Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon".* Kohlhammer, Stuttgart, 2009.

JÄHNICHEN, Traugott: Wirtschaftsethik. In: Wolfgang Huber – Torsten Meireis – Hans-Richard Reuter (szerk.): *Handbuch der Evangelischen Ethik.* C. H. Beck Verlag, München, 2015. 331–400. o.

JÄHNICHEN, Traugott: *Wirtschaftsethik.* Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 2008.

KÖRTNER, Ulrich H. J.: *Evangelische Sozialethik.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999. (UTB 2107.)

MECKENSTOCK, Günter: Wirtschaft/Wirtschaftsethik. VI. Ethisch. In: *Theologische Realenzyklopädie.* 36. köt. De Gruyter, Berlin – New York, 2004. 170–179. o.

MÉDER Zsombor Zoltán – SIMONOVITS András – VINCZE János: Adómorál és adócsalás – társadalmi preferenciák és korlátozott racionalitás. *Közgazdasági Szemle,* 59. évf. 2012/10. 1086–1106. o.

MEIREIS, Torsten: *Tätigkeit und Erfüllung.* Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

MILANOVIĆ, Branko: *Global inequality.* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge–London, 2016.

SEDLÁČEK, Tomáš: *A jó és a rossz közgazdaságtana.* HVG Kiadó, Budapest, 2012.

SEGBERS, Franz: Die Dahlemer Thesen zu „Theologie und Wirtschaftsordnung" und die „Freiburger Denkschrift" (1943) aus dem Geist der Barmer Theologischen Erklärung. *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* 55. évf. 2011/2. 83–95. o.

SIMONOVITS András: Adómorál és adórendszer. *Közgazdasági Szemle,* 57. évf. 2010/6. 481–496. o.

STACKHOUSE, Max: *Christian Social Ethics in a Global Era.* Abingdon Press, Nashville, 1995.

STÜCKELBERGER, Christoph: Für ein Programm der Kirchen gegen Korruption. *Der Überblick,* 41. évf. 2005/2. 86–90. o. Web: http://www.christophstueckelberger.ch/dokumente_d/korruptionueberblick.pdf. (Letöltés: 2017. február 9.)

SZŰCS Ferenc: A gazdasági válság keresztyén tanulságai. *Confessio,* 36. évf. 2012/1. 25–30. o.

THEISSEN, Gerd: *A Jézus-mozgalom.* Ford. Szabó Csaba. Kálvin Kiadó, Budapest, 2006.

WIELAND, Josef: *Wirtschaftsethik.* Creo Media, Hannover, 2016. Web: https://www.si-ekd.de/download/2016000689_Wirtschaftsethik_sp_03.pdf. (Letöltés: 2017. február 9.)

ZSENGELLÉR József: A gazdaságetika keresztény (bibliai) alapjai. *Polgári Szemle,* 11. évf. 2015/4–6. 21–25. o.

ZSOLNAI László: Vállalati etika. *Vezetéstudomány,* 25. évf. 1994/3. 54–56. o. Web: http://unipub.lib.uni-corvinus.hu/1000/1/vt_1994_Zsolnai.pdf. (Letöltés: 2017. március 8.)

IX.

A közélet etikája

Borsi Attila

1. Bevezetés 325
2. Bibliai tájékozódás 325
3. Az egyéntől a közösség felé 328
4. Történeti perspektíva 330
5. Egyház és állam 334
5.1. Egyház és állam teljes szeparációja 337
5.2. Államegyház mint alternatíva 338
5.3. Egyház és állam együttműködése 339
6. Mit nevezhetünk civilisnek, azaz polgárinak? 340
7. 20. századi válaszok 341
8. Az egyház 344
9. A szabadság 347
10. A közélet etikája – javaslatok, megfontolások 349
Felhasznált irodalom 353

1. Bevezetés

A protestáns etika és a közélet kapcsolata a legösszetettebb kérdések egyike. A téma megnevezése is magában rejti azt a többrétű gondolkodásigényt, ami nem csupán korunk kiváltsága, hanem évszázadokon át végigkísérte az emberi együttélés történetét. Ez egyrészt a táradalom diverzitásából, másrészt pedig a társadalmi életet, illetve a politikai közösség életét átszövő sokszínűségből adódik. Harmadsorban meg kell említenünk azt a körülményt, hogy a társadalom a társas élet nagy toposzain – mint például a politika morális megítélésén – túl a személyes szférát érintő, etikai döntést igénylő kérdésekbe már nem kíván beleszólni. Ez a tapasztalat sem egyedi, inkább azt mondhatjuk, hogy intenzitása, illetve súlya korszakról korszakra vagy akár azon belül tagolt módon változik. Az egyes korszakváltások időszakában a kérdés felerősödésével szembesülünk, ahogyan akkor is, amikor egy-egy aktuálpolitikai helyzet késztet bennünket valamiféle állásfoglalásra. Egyedülálló módon igaz ez a keresztyén gondolkodásra, azon belül is a fél évezredes protestáns örökségre, ami most bennünket is e kérdés át-, illetve továbbgondolására ösztönöz. Jóllehet a protestáns örökség helyet szerzett magának ebben a diskurzusban, a pontos helyzetértékelés, illetve orientáció mégsem végezhető el a bibliai tájékozódás és a keresztyén egyház egészének erre vonatkozó legfőbb állomásainak áttekintése nélkül.

2. Bibliai tájékozódás

Az egyház a megváltás üzenetét halló és értő közösség. Isten teremtő aktusával elhelyezi az embert ebben a világban, és azt kéri az embertől, hogy őrizze és művelje azt, gondoskodjon róla, aminek részeként Isten és az ember mély közösségét is formálja, úgy is, mint teremtő és teremt-

mény, de az ember vonatkozásában úgy is, mint akire Isten feladatot bíz a teremtés megőrzésére vonatkozóan. Az Isten és az ember között azonban a bűn, annak kiteljesedése és következményei miatt megromlott ez a közösség (1Móz 2). Helyreállításának egyetlen lehetősége a keresztesemény valóságában tárulkozik fel, ami értelmessé és értelmezhetővé teszi az emberi élet valóságát. Ez a megbékéltetésesemény a világ valóságában megy végbe (Lk 23,1kk). Célja, hogy a világ számára adja az Istennel való közösség megújulásának lehetőségét. Ezen az alapon áll az első gyülekezet a pünkösdi Lélek ajándékának kitöltetése folytán, s így lesz mindez a Krisztus váltságművének alapján a kihívás, elhívás, összegyűjtés (ekklészia) nyomán a világban is megtapasztalhatóvá. Isten és ember szövetségének Krisztus általi kiterjesztése pedig mindenki számára elérhetővé teszi ennek üzenetét. E kiterjesztés, amikor az Isten szövetsége kiterjed minden népre, feloldja a választás feszültségét, ugyanis immár mindenki számára elérhető az Isten irgalma és üdvössége Krisztusban. Isten éppen azért köt szövetséget az ő népével, hogy ne maradjon magára a világban perspektíva, formáló előretekintés nélkül (1Móz 9,9kk; 1Móz 15,7kk). Az Isten és az ember szövetségét szabályozó dokumentum, a Tízparancsolat is hordozza az ember számára a szövetség megtartásának megerősítő üzenetét, miszerint az emberi közösség megőrzése az Isten által teremtett világban is távlatot biztosít (2Móz 20,8kk). Ennek szükségességére mutat rá a prófétai tiszt is.

Az egyház éppen azon az alapon kerül elhívásra, hogy Isten az emberrel kötött szövetséget Jézus Krisztusra mutatva kiterjeszti, és őrá építi az egyházat. Erről beszél a megváltás ajándéka. Ha ennek az Istennel való szövetség az alapja, akkor azt nem az ember hozza létre. Isten a kezdeményező. Isten közel jön az emberhez, megváltást készít, amiben aztán az ember részesülhet. Ezért ebben a vonatkozásban jó értelemben véve különbséget kell tennünk az egyház mint közösség és az egyház mint intézmény között (ami aztán összekapcsolódik majd). A közösség e szövetség alapján jön létre, ami mindig egy esemény. A közösség megjelenésével pedig elkerülhetetlenné válik az intézményes jelleg kialakulása. Ugyanakkor ebben tárul fel előttünk az a tény, hogy az egyház léte túlmutat önmagán. Üzenete ugyanis nemcsak önmagára, hanem a világ valóságára is releváns vonatkozásokat tartalmaz a megbékéltetés üzenetének munkálásával. Az egyház születésekor is éppen ez az igény szólal meg, amikor az élet értelmezéséhez egy új, az egészen Más orientációs pont megtalálására hív (ApCsel 2,37kk), amikor megszólal mind az egyház, mind pedig annak a világban meghatározott szerepére vonatkozó legfontosabb kérdés: *„Mit tegyünk, atyámfiai, férfiak?”* Ez a kérdés nemcsak az Istennel szembeni megfelelő magatartás megvalósításának lehetőségére keresi a választ, hanem arra is, hogy mindezzel

minként lehet jelen lenni a világ életében. Ennek személyes felelőssége és feladata megkerülhetetlen az ember számára (Mt 22,21).

A pünkösd előtt formálódó közösségekhez hasonlóan a pünkösd utáni első keresztyén közösség, amelynek ekkor még nincs intézményes formája, annak bizonyítéka, hogy tagjai a Krisztus-hit alapján alkotnak egy közösséget, megmutatva így magukat egyénileg és közösségben is a világban. Ekkor találkozunk azzal a körülménnyel, hogy a társadalomban, illetve a világban történő egyéni és közösségi jelenlét integritást mutat. A tágabb társadalomhoz történő viszonyulás legmeghatározóbb eleme az az antropológiai megközelítés, amely a bűn és a megigazulás feszültségében láttatja a keresztyén ember életét. Az Istentől elfordult ember és az emberhez odaforduló Isten, s majd ezen keresztül a világhoz az evangélium igényével közelítő egyén kerül középpontba. Ezzel azonban nemcsak az egyén, hanem az életterét jelentő világ fontosságát is jelzi. Tehát amikor az egyházról szólunk, és azt üzenetével a társadalomhoz való viszonyában szemléljük, akkor már egy intézményről, egy tanítást megfogalmazó közösségről van szó, amelynek az alapja mindig az Isten és az ember személyes, közvetlen közösségének és kapcsolatának a helyreállítása. Ezek az emberek azok, akik hiszik és komolyan veszik, hogy Isten Jézus Krisztusban helyreállította a megromlott közösséget. Ettől lesz az ember életének egészen más minősége, egy egészen más életlehetőség. Fordulatot vesz, más körülményeket tart fontosnak, máshol lesz a súlypont. Ebben a megközelítésben értelmezi magát, a világot s benne a társadalmi folyamatokat. Amint arról az ApCsel is beszámol, az első keresztyén közösség tagjai ennek köszönhetően nem váltak elmagányosodott emberekké. Ezért mutatkozott meg bennük az irgalom a társadalom peremére szorultak irányában, ezért volt fontos nemcsak lelki, hanem egyfajta gazdasági közösséget is kialakítani a vagyonközösségnek abban a formájában, ahol a „ha nekem van, akkor neked is van" gondolat volt a meghatározó (ApCsel 5,1kk).[1] Ez az evangélium üzenetének a társadalom, az egész emberi közösség felé történő megnyitását jelentette.

A világhoz viszonyuló és a keresztteseményen nyugvó magatartás meghatározó tényezőjének bizonyult a keresztyén gondolkodás eszkatológiai irányultsága. A jövő reménysége nem csupán az élet egyes határkérdéseinél vált meghatározóvá, hanem az egész életértelmezés központi gondolata volt, amit különösen a reformáció időszakában Luther esetében szemlélhetünk. Amikor útmutatást keresünk a közélet etikájának kérdése tekintetében, akkor e tény komolyanvételének bibliai igényéről nem mondhatunk le, hiszen minden a keresztesemény jövőbe

[1] ApCsel 5,1kk-ban éppen ennek a fordított helyzetével szembesülünk, ami így ezen az éles kontraszton keresztül jeleníti meg az első keresztyén közösség dinamikáját.

mutató nyilvánosságában nyer értelmet. A közélet etikájának kiindulópontja, s egyben lehetősége a keresztyén üzenet lényegét adó keresztesemény s az erről szóló üzenet. Ez a nyilvánosság több vonatkozásban is kirajzolódik: a szenvedés vállalásában, a világnak való szolgálatban, a megváltásigény következetes artikulálásában, tapasztalható módon való jelenlétben. Az egyház ugyanis e kereszt üzenetén keresztül lép valóságosan a világ életébe.[2] Ezt a látást erősíti Jn 10,9. Jézus e meghatározó „én vagyok"-mondásában azt is kifejezi, hogy a világ és az egyház közötti kommunikációnak az alapja Jézus, és amikor kilépünk az egyházból a világba, ahol rólunk van szó, akkor azt Jézus Krisztus „ajtaján" keresztül tesszük, ahogy a kinti hatást is rajta keresztül szűrjük. Ez adja meg a keresztyénség és az egyház közötti distinkció alapját is, aminek következtében az egyház soha nem feledkezhet meg arról, hogy a társadalomban vannak keresztyén emberek, s egyben utalhat arra, hogy a társadalomnak a keresztyén emberek is részét képezik. Az egyház világban való megjelenésének identitását tehát a Krisztus evangéliuma határozza meg. Ebből következően az egyház tanácsoló erkölcsi jelenlétével lehet jelen a világban, amikor a társadalmi átalakulás folyamatában maga az egyház is a Szentírás szerinti mérce alapján formálódik.

3. Az egyéntől a közösség felé

A keresztesemény mint a keresztyén üzenet megszólalásának helye ebben az összefüggésben ráirányítja figyelmünket arra, amit a bűn és a megigazulás összefüggésében látnunk kell. Isten teremtő szándéka az, hogy a világban minden a helyén legyen,[3] megfelelve a teremtés eredeti intenciójának. Ebben okoz törést a bűn, s teszi szükségessé a megváltást. Ennek kérdésköre azonban, azaz a világ számára történő megfogalmazás, illetve az abból fakadó következtetések levonása nem véletlenül arra az időszakra esik, amikor az egyház történetének kezdetén, a hatalom elnyomása alól szabadulva éppen a társadalom nyilvánosságának teljességével találja szemben magát.[4] Mindez azonban többnyire a nyugati gondolkodás

[2] Adorjáni Zoltán látása szerint a *polis* hatalomkoncentráció eredménye, amely később már azt a világot jelentette, amelyet az egyén formálhat minden tekintetben. Ez egy többrétű közösség volt, amelynek a politikai jellege leginkább háttérbe szorult (vö. ADORJÁNI 1995, 6–18. o.).

[3] Így lehet értelmezni a teremtés történetében minden alkalommal megszólaló mondatot: *„És látta Isten, hogy minden jó…"* (1Móz 1)

[4] Ennek része az is, hogy a keresztyén egyház tanításának a világ számára történő összefoglalt megfogalmazásával többnyire a Kr. u. 4. században találkozunk.

érdeklődésében játszott szerepet, hiszen a keleti egyház inkább a halhatatlanság-megistenülés kettősségének gondolatkörében mozgott. Alapvető kiindulópont volt, hogy a bűn megváltoztatta az emberi természetet, így azon segíteni kell. Az embernek létében, s így kapcsolataiban kell változnia. Ezért Luther a keresztre összpontosítva – *crux sola est nostra theologia*[5] – a megigazított emberi életet immár Krisztusban elrejtett életként szemléli. Kálvin mindezt még tovább viszi, nála egyre hangsúlyosabbá válik az evangélium társadalmi megfeleltetésének az igénye. A teológiai gondolkodás számára ez azt jelentette, hogy a bűn és a kegyelem, azaz a szótériológia kérdése mellett egyre inkább hangsúlyt kapnak egyrészt ekkléziológiai kérdések, másrészt etikai dilemmák, amelyek természetesen nem lényegi változást hoznak, hanem inkább hangsúlybeli eltolódást tükröznek. Mindez Kálvin gondolkodásában is nyomon követhető, amint a megigazulás mellett a megszentelődést is fontosnak tartja.

Ez arra mutat, hogy maga Kálvin kereste a kapcsolódási pontot a megigazulás tana és a társadalmi szükség, illetve annak társadalmi konzekvenciája között. Kálvinnak lehetősége van arra, hogy kiemelje a megigazulás következményeit mint ami a másikhoz való viszonyunk megváltozását, valamint a szociális kapcsolatok megfelelő meghatározását is eredményezi. Így ír erről: „…mindenkiben Isten képét kell látni, mely iránt nagy tisztelettel és szeretettel kell lennünk. Hittestvéreink esetében az isteni képmásra még gondosabban tekintettel kell lennünk, mert Krisztus Lelke ezt már megújította és helyreállította bennünk. Tehát bárki legyen, aki segítségedet igényli, nincs okod arra, hogy megvond tőle támogatásodat […] Először is, bele kell magukat élniük annak a személynek a helyzetébe, aki segítségükre szorul, és sorsán éppen úgy kell szánakozniuk, mintha ők maguk éreznék és viselnék azt, hogy könyörületességből úgy segítsenek rajta, mintha magukon segítenének."[6] Ebből is jól érzékelhető, hogy Kálvin elgondolása szerint közvetlen kapcsolat áll fenn a kereszt üzenete és az emberi élet valósága között. S mindez amennyire individuális, legalább annyira közösségi is. Ez az antropológiai látás segít bennünket abban, hogy ne induljunk el a puszta moralizálás irányába akkor, amikor a közösség életét érintő kérdésekben akarunk megnyilvánulni. A társadalmi felelősségvállalás ennél többet igényel, s egy olyan morális integritás alapját képezi, ami egy közösség jólétének munkálására indít.

[5] WA 5: 176, 32.
[6] Kálvin 2014, 526–527. o.

4. Történeti perspektíva

Krisztus keresztje egy egészen új és sajátos utat nyitott meg a keresztyén ember, s majd a pünkösdkor megszülető egyház számára. A Római Birodalom keresztyénellenes magatartása, amely évszázadokon keresztül meghatározta az egyház nyilvános státusának kérdését, maga jelentette az elszigetelés politikáját. A kialakult konfliktushelyzet évszázados feloldatlansága egészen az úgynevezett konstantini fordulatig (Kr. u. 313) fennállt. Konstantin törekvése, hogy a keresztyén gondolkodás és tanítás meghatározó szerepével – s ezen keresztül az egyház közreműködésével, azaz nyilvános szerepvállalásával – tartsa fenn a birodalomról meglévő egységképet, ismét nehéz körülményeket idézett elő. A konstantini szabadság azonban valóságosan előtérbe helyezte az egyház társadalomformálásának lehetőségét, igaz, azzal az éllel, hogy mindez évszázadokra lényeges kérdéssé tette az egyház és az állam egymáshoz való intézményes viszonyának jellegét minden sajátosságával együtt.[7] Ez olyannyira valós, hogy ma is gyakran ennek a konstantini kérdésnek a megválaszolásában véljük megtalálni a választ korunknak ezen a téren megfogalmazott kihívásaira. Ennek azonban, éppen a történelmi összefüggésre tekintettel, ma már nem lehet akkora súlya. Ugyanakkor az igaz, hogy az alapvető kérdés továbbra is ez marad.

A társadalom és a keresztyén egyház közötti átfedés egyre szélesedett, ami egyben előremutatott az egyháznak magának mint egyfajta

[7] Már rögtön tanulmányunk elején tisztáznunk kell, hogy mit is értünk a következő kifejezések alatt: állam és társadalom. Egyértelmű, hogy a kettő lényegét tekintve nem egy és ugyanaz, bár az első a másodiknak lehet egyfajta leképezése, amire különösen is jó példa a 20. század. Az állam az a hatalmi berendezkedés, amely adott instrumentális eszközein keresztül érvényesíti hatalmát, alapvetően éppen a társadalom jóléte tekintetében. Az állam intézményes formában jelenik meg egy-egy közösség életében, amely egy politikai berendezkedés reprezentánsa az adott társadalmi közösség felé. A társadalom tehát nem az állam, és az állam nem a társadalom, de az állam lehet egyfajta társadalom, különösen, ha csak instrumentális valóságára összpontosítanak. Társadalomnak a keresztyén gondolkodás nézőpontjából egy adott helyen élő emberek azon közösségét nevezhetjük, amelynek alapját az egymás iránt gyakorolt kölcsönös elfogadás, jogok és kötelességek interakciójának kultúrája képezi. Ennek része az állam, s fordítva is igaz: a társadalom szabályozó rendszere az állam. Az államnak tehát inkább regulatív, míg a társadalomnak inkább normatív funkciója van. A kettő azonban kölcsönhatásban van egymással, mely kölcsönhatást az emberi közösség egészére nézve a teológiai etika megközelítésében deskriptívnek tekinthetjük. Témánk vonatkozásában a kettő feszültségét az adja, hogy melyik milyen jelleget ölt magára. Értelmezésünkben alapvetően a keresztyén szempont érvényesül, tehát mindkettő tekintetében ezeket a jellegzetességeket, illetve az ebből eredő értelmezési lehetőségeket és így a kettő interakcióját vizsgáljuk. Ebben az értelmezésben e kettő tehát egyrészt élesen megkülönböztethető egymástól, másrészt elválasztásuk éppen kölcsönhatásukból adódóan nem lehetséges. A kettő kölcsönhatása koncentrikus körökkel jeleníthető meg, ahol a külső kör a társadalom, a belső pedig az állam. A közélet etikáját vizsgálva e fogalmakat ebben az összefüggésben használjuk (vö. ANDORKA 2006, 500–507. o.).

társadalomnak a létrejötte felé. Az egyház és a politikai berendezkedés párbeszéde társadalmi kérdések tekintetében lényegét tekintve inkább az egyház meghatározó szerepét tükrözte. A konstantini fordulattal megindult egy sajátos és jellegzetes egyházképnek a megfogalmazása, amely ekkor egybeesik az alapvető keresztény tanítás újrafogalmazásával a világ számára. A *religio illicita* helyett a *religio licita* képét magára öltő keresztyén egyház immár maga is a Római Birodalom vallási tudatformáló akaratának hatása alá került. Ennek okán nem csupán a társadalmat a keresztyén gondolkodás igényével átitató szándék jelent meg, hanem az egyházat a politika lelkületével telíteni szándékozó törekvés is. E fordulat azért jelentős, mert egészen a 20. század elejéig ennek dominanciája érvényesült ezekben a kérdésekben, ami jelzi a konstantini fordulat által előidézett feszültséget abban a kérdésben, hogy kié az elsőbbség. Ki az, aki előbb van a hatalomban: az egyház vagy az állam? Ki az, akiknek nagyobb hozzáférése kell hogy legyen a hatalomhoz: az egyháznak vagy az államnak? Amíg a Római Birodalom időszakában még arra a kérdésre keresték a választ, hogy mi a kapcsolat a birodalom és Isten országa között, erre az időszakra már egyház és állam intézményes kapcsolata kerül az érdeklődés középpontjába. Az előzőnek legszebb példája a *De civitate Dei*,[8] míg az utóbbinak maga az erre vonatkoztatható középkori folyamat. Augustinus e művében arról értekezik, hogy az egyház, ahogyan ő mondja: *corpus mixtum*, olyan test, amelyben többféle ember van együtt, aki az identitását, az azonosságát Krisztustól nyeri, bármilyen sokrétű is a test összetétele. Ám éppen attól, hogy az egyház jelen van a világban, ebben a sokrétűségben más is jelen van, s így nem tökéletes. Van szenvedés a világban és magában ebben a testben is.

Az egyháznak egyfajta kontrasztja a *civitas terrena*,[9] a földi város. Az egyház ezzel osztja meg a hatalmát, sőt e kettőnek meg kell küzdenie a hatalomért. Egy pillanatra sem gondolja Augustinus, hogy a *civitas terrena*, a földi város vagy földi ország szükségtelen. Sőt ő maga azt gondolja, hogy minden hiányossága ellenére még mindig nagy szükség van rá, mert a káoszt akadályozza meg a világban. Így a káosz megakadályozásában segítve tulajdonképpen nincs más lehetősége, mint az, hogy létezzen. Augustinus számára nagyon fontos kiemelni, hogy egy társadalomban található politikai közösség életében nagy szerep hárul a keresztyén egyénre, aki jelenlétével képes a keresztyén gondolkodás üzenetét megjeleníteni.[10] Ezért számára egyáltalán nem elképzelhetetlen az, hogy egy országot keresztyén

[8] *Az Isten városáról*, 2009.

[9] Itt Augustinus beszél arról, hogy a *civitas terrená*ban a bűn okán konfliktuskészség és hatalomvágy uralkodik (*Az Isten városáról* XIX, 2009, 17).

[10] ROUKANEN 1993, 152. o.

uralkodó vezessen. Mindezt az a nézete is alátámasztja, hogy szerinte a hatalom gyakorlására csakis az ethosszal összefüggésben nyílik lehetőség.

Azt bizonyosan mondhatjuk, amint ez a szemlélet is előrevetíti, hogy a középkor időszakára már teljes mértékben az egyház vált a világi hatalom meghatározójává. Nyilvánvaló, hogy ha eljön az az időszak a középkor táján, amikor a világi hatalom és az egyház ilyen szinten találkozik, akkor egy politikai vezetőnek hihetetlenül megnő a szerepe és a befolyása az egyház életében és az egyház életére vonatkozóan. Már a 14. század legelején megfogalmazódott az úgynevezett két kard elmélet, amelynek leegyszerűsített értelme, hogy Isten két kardot adott a világba: egyet a világ vezetésére a földi uralkodónak, a másikat az egyház vezetésére a pápának, felállítva ezzel egyfajta sorrendet. E kérdés a reformáció korában újra felerősödik, különösen is annak svájci irányzatában, amikor a megigazulás kérdése már nemcsak az egyház, hanem a társadalmi, azaz a közösségi gondolkodás megváltoztatásának igényét is életre hívta.[11] Luther, Zwingli és Kálvin egyaránt fontosnak tartották, hogy a krisztusi életforma következményeit az egyházon kívüli életre is kiterjesszék. Mindegyikük szembesült e problémával, s különösen Zwingli és Kálvin azzal, hogy ez a kérdés érinti a két élettér egymáshoz való intézményes viszonyát, ami tulajdonképpen a pápaság kialakulásának ideje óta nem merült fel. Luther is figyelmet szentel ennek, arra utalva, hogy a világban, a polgári közösségben a rendet Isten az uralkodó által tartja fenn, aminek eszköze a törvény.

Luther fontosnak ítéli hangsúlyozni azt is, hogy a keresztyének nemcsak az egyháznak a tagjai, hanem a világi közösségnek is, így ott is a Krisztus szerinti elköteleződést kell képviselniük, aminek a magva nem a maguk, hanem mások jólétének munkálása.[12] Ugyanakkor kétirányú megközelítést alkalmaz, amikor a felsőbbség és a polgárok viszonyáról szól.[13] Megközelítése szerint Isten rendelte mindkét eszközt a világ életének irányítására, s a kettőre mint Isten munkálkodásának összefüggésben lévő, mégis egymástól elválasztott módjára tekintett. Egyik segíti a másikat és viszont: az államnak segítenie kell az egyházat küldetése teljesítésében, miközben az egyház a polgári együttélést segítő embereket formál, ahogyan a keresztyének maguk is Isten irgalmának megtapasztalásával közelítenek az állam léte felé. Ennek következtében Luther úgy vélte, hogy a keresztyének stabilitást adnak a felsőbbség által kialakított rendnek.

Zwingli megközelítésében fontossá válik annak megválaszolása, hogy

[11] Ebben különös jelentősége volt a reformáció korában létrejövő protestáns, azon belül is a református iskolarendszernek.

[12] WA 7: 38, 6–10; LW 45: 81–129. Lásd még SOCKNESS 1991, 98. o.

[13] VLADÁR 1996, 118–119. o.

vajon az egyházhoz és az államhoz tartozók azonosak-e. Értelmezése szerint nem, hiszen az egyházhoz csak a hívők tartoznak. Ezért van az, hogy a kettőt vezető hatalom sem azonos.[14] Az államban a törvény fegyelmező ereje, az egyházban Krisztus szeretete az, amin a teljes közösség jóléte alapul, s e két eszköz kölcsönhatásban van. Miként Zwingli fogalmaz: „Miután pedig az evangyéliom képes szeretetet ébreszteni, következik, hogy az az állam a legerősebb, a melyben nemcsak a törvények jók, hanem a polgárok is jószívűek, nemeslelkűek."[15]

Kálvin szerint egy közösség épülésének mind a világi rendnek, mind az egyháznak eszközévé kell lennie. Az egyház Isten igéjének hirdetése által, a felsőbbség pedig úgy, mint ami egy tisztességes társadalom és keresztyén kultúrkör létrejöttének eszköze.[16] Jóllehet e kettő együttműködik, Kálvin mégis világos különbséget tesz közöttük. Így ír erről: „…az emberben kétféle kormányzás van: az egyik lelki, amely a lelkiismeretet a kegyes életre és Isten tiszteletére irányítja; a másik a társadalmi, amely azokra az emberiességi és polgári kötelezettségekre nevel, amelyeknek az emberi közösségekben kell érvényesülniük… Az első székhelye ugyanis a belső lélek; a második csak az erkölcsöket szabályozza. Az egyiket *lelki országnak,* a másikat *politikai országnak* nevezhetjük."[17] Ennek az is következménye, hogy egy földi uralkodó iránti engedelmesség soha nem vezethet Isten iránti engedetlenséghez. Kálvin tehát törekszik a keresztyén ember és az állam kapcsolatáról beszélni, ahol az állam az emberi felelősségnek és odaszánásnak, valamint Isten gondviselésének az eszköze, intézménye a rend fenntartása érdekében. Számára mindig nagyon fontos az Istennek való engedelmesség, amely a világi hatalomgyakorlás felé megnyilvánuló kritikai funkciónak is a forrása egyben. Egy világi törvénynek is kettős feladata van: az egyház üzenete szabad hirdetésének és a béke és jóllét rendszerének biztosítása.[18]

[14] Zwingli 1905, XXVII. o.
[15] Uo. 264. o.
[16] Kálvin 2014, IV. XX.
[17] Uo. III. 20.15.
[18] Vö. Hegedűs 1992, 13. o. „S az államnak a közjó egyensúlya érdekében kell őrködnie az Isten tisztelete felett." Külön meg kell említenünk a protestantizmus és kifejezetten a magyar reformátusok vallásszabadságért folytatott több évszázados küzdelmét, aminek több mindennel együtt az egyik legfontosabb célja az volt, hogy a protestáns tanítás nyilvánosságra jusson a szabad vallásgyakorlat és az abból fakadó hitvalló élet, etikai útmutatás vonatkozásában.

5. Egyház és állam

Az egyházra a keresztyén tanítás a Biblia alapján több meghatározást is használ, több kifejezéssel is leírja lényegét. Ezek egyike a „Krisztus teste" megnevezés, ami azt jelenti, hogy az egyház nem egyszerűen emberi szerveződés egy magasztos eszme körül, hanem annál több: a Krisztusban hívő embereknek a Szentlélek által formált közössége.[19] Az egyház így saját önállóságával, belső dinamikájával, egyedülálló üzenetével, önálló, mindentől független közösségként jelenik meg a világban. A függetlenség nem a világgal való kapcsolatnélküliséget jelenti, hanem azt, hogy az egyház legitimitása nincs annak a társadalmi, politikai formációnak a legitimáló erejéhez kötve, amelyben létezik.[20] Az más kérdés, hogy az adott társadalmi rend szükségesnek ítéli-e meg jelenlétét vagy sem. Protestáns felfogás szerint az egyház ura sem egy ember, hanem Krisztus, amint azt a Biblia is egyértelművé teszi (Ef 1,11–23).

A Biblia szerint a felsőbbség is Krisztus uralma alá tartozik (Róm 13). Bár a felsőbbség, s majd később ebből következően az állam meghatározására sokan többféleképpen törekedtek,[21] mégis azt mondhatjuk, hogy az lényege szerint egy adott helyen élő emberek azon politikai közössége, amelyet a jogrend fenntartása és az általános jólét biztosításának szükségessége juttat kifejezésre. Ebben az állításban mindannyian találunk igazságot. Az ellentmondás akkor kerül felszínre, amikor a felsőbbség, s így az állam eredetét akarjuk meghatározni. Ott ugyanis már nem ilyen egyértelmű a kép. Míg egyesek, többnyire a társadalomtudományok területéről érkezők, azon a véleményen vannak, hogy az állam – s ide sorolhatjuk magának a társadalomnak is a meghatározását – az emberi közösség egy sajátos társadalmi-szociális fejlődésének eredménye, addig a keresztyén gondolkodás szerint a felsőbbség, s így az állam Isten kegyelmének az eszköze a bűn, az emberi gonoszság megfékezésére.[22] A felsőbbség, s így az állam a Biblia szerint tehát nem negatív jelenség, hanem sokkal inkább pozitív, amely szándéka szerint szintén az emberi együttélés békességét hivatott biztosítani. Erre Luther és Kálvin is rámutatott a törvény értelmezése kapcsán.

[19] *Heidelbergi káté* 54.

[20] Ez mára fordítva is igaz. A középkorban az egyházi és társadalmi élet összefonódása után a felvilágosodás korától kezdődően azt látjuk, hogy az állam, a polgári hatalom legitimálása sem kapcsolódik össze az keresztyén ethosz mércéjével.

[21] Részletes áttekintést nyújt erre vonatkozóan VLADÁR Gábor *A Róma 13,1–7 parainézisének kor- és vallástörténeti háttere* című munkájában (1996).

[22] Vö. NAGY 2002, 29. o.

E két leírás figyelembevételével a mai értelmezés számára kiderül, hogy egyház és állam immár nem egymásnak fölé- vagy alárendelt intézmények, hanem sokkal inkább társak egy közös cél megvalósítása érdekében. Az egyház nem állam az államban, mégis önálló státussal rendelkezik mindenben. Mindez egyben azt is jelenti, hogy az állam nem sértheti meg az egyház autonómiáját. Az egyház nem lehet az állam, de az állam sem lehet az egyház. A kölcsönhatás egyértelmű egyház és állam szétválasztása esetén is. Lényegét tekintve azt mondhatnánk, hogy az egyház belső valóságának (a evangélium igazságának hirdetése) az állam külső valósága a kerete, míg az állam belső valóságának az egyház külső valóságában meg kell jelennie (gondolunk itt az intézményes keretre). Egyik sem pótolja, de nem is helyettesíti a másikat. Azt is fontos megjegyezni, hogy az állam nem önmagában a gonosz. A teológiai érvelés, miszerint az állam léte a bűn következtében van,[23] annyit tesz, hogy a bűn az emberi közösség rendjében jelen lévén részét képezi az állam életének, de nem az állam lényegének.[24] *Tehát az állam lényege, hogy a bűn ellen harcoljon, az adott emberi közösséget pedig segítse annak legmagasabb erkölcsi, gazdasági és politikai potenciáljának megvalósításában.*

A filozófiai gondolkodás is igen gazdag adalékokat szolgálatat ennek a kérdésnek a megítéléséhez. Platón (427–347) szerint az állam feladata egy igazságos és jogrenden alapuló társadalmi szerveződés biztosítása. Éppen ezért az egyik legfontosabb feladat a nevelés (Spárta, a deficitben lévő állam vezetőit értelmiségre akarja lecserélni). Így az állam létének célja, hogy az igazság és az erények egyre inkább meghatározóak legyenek.[25] Arisztotelész Platón tanítványaként szintén a legjobb állam megteremtésén fáradozik, amelynek állampolgárai *zóon politikón*ok, s így szerves részét képezik a társadalom minden közösségének. Aquinói Tamás erre építve úgy véli, hogy az emberek közösségi lények, s egy társadalom élete mögött ott van a *lex naturalis,* ezért az állam minden morálnak és kultúrának az alapja. Számára az egyháznak az államtól való függetlensége teljesen egyértelmű, s a legfontosabb törekvés a közösség számára jót munkálni. Machiavelli minden eszközt elfogadhatónak tart a politikai hatalom megtartása érdekében, míg Jean Bodinnek

[23] Ez Kálvin számára is rendkívül fontos szempont. Barth szerint itt inkább Isten kegyelmének eszközével van dolgunk. Vö. Barth 1960, 156. o.

[24] Sebestyén 1993, 354. o. Ezzel a megállapítással összefüggésben fontos megjegyeznünk, hogy az egyház és állam klasszikus teológiai elemzésekor nem lehet az a cél, hogy e kettőt szembeállítsuk, mégpedig úgy, hogy az egyik (egyház) a jó, a másik (állam) a végzetesen rossz. Vö. Bölcskei 2005, 174. o.; Barth 1960, 107., 114. kk.

[25] Platón 2014.

a szuverenitást hangsúlyozó látása már előrevetíti egyház és állam elválasztásának gondolatát.[26]

Thomas Hobbes elképzelésének a társadalmi szerződés gondolata adja a keretét, hiszen minden ezek között jön létre. Ebből következően az uralkodói hatalmat már nem Istentől eredezteti, hanem az is e szerződés része. Állítása szerint az egyház mindazoknak a társasága, akik meggyőződésből vannak együtt, s így gyülekeznek egybe a hatalom alatt, alárendelve ezzel a vallás megnyilvánulásának formáit a politikai hatalomnak, mintegy megerősítve ezzel az államegyház gondolatát.[27] Hobbes szerint nem állja meg a helyét az az állítás, hogy a világi hatalomnak egyvalaki, a lelki szférának pedig egy másik személy a vezetője. Értelmezése szerint mindkettőnek egy vezetője van. Így tehát a keresztyén egyháznak nincs önmagában autoritása.

John Locke gondolatai ismét más irányba indítanak bennünket. Szerinte valóban kétféle társadalmi közösség létezik. Az egyik az egyház, a másik az állam. Az állam vagy civil közösség célja, hogy polgárai számára békét és jólétet biztosítson. A vallási közösség létének a célja pedig az, hogy az emberek boldogok legyenek a világban. Törvényei három összefüggésben fontosak: a hit (credenda), Isten magasztalása (cultus religiosus) és a megfelelő cselekedetek (moralia). Így egyház és állam összefüggésében négy következtetést tesz: 1. A polgári és a vallási közösség együtt létezik. 2. A jólét része a vallási közösségek életének. 3. Az ember vallási élete különbözik az ember polgári életétől. 4. A jólétben nem mindenki részesül, akinek kellene.[28] Így amikor az állam az emberek közös életét szervezi, a vallás nem része annak, hanem sokkal inkább az egyén saját ügye.

Az egyház társdalomban betöltött szerepének drasztikus változását leginkább a racionalizmus és a felvilágosodás emberközpontú gondolkodása hívta életre. Ugyanez azonban fordítva is igaz: a polgári közösségek a keresztyén gondolkodás meghatározó elemeit a kételkedés gyanújával részeire szedik, s így teszik vizsgálat tárgyává. Ennek okán egyre inkább marginalizálódik az egyház szerepe, s helyébe az ész, az értelem és az általa elérhető valóság lép, amelynek nyomában megjelenik az individuumhoz kapcsolt jog elsőbbsége. A felvilágosodás embere a protestánsok részéről a szabad vallásgyakorlatért folytatott küzdelem követőjeként látja magát, amelynek következtében a közösségi önértelmezésnek (polgári hatalom) leginkább a keresztyén gondolkodás nem képezi részét. A „vissza a természethez” nagy

[26] Vö. Bayer 1998, 106. o.
[27] Vö. Hobbes 1990, 321. o. Bayer 1998, 115–116. o.
[28] Locke 1997, 218–221. o.

projektje sokkal inkább természetes képződményként, a keresztyén hatások lefejtésével általános képet rajzolva, valamiféle szociokulturális fejlődési folyamat eredményeként szemléli a polgári közösséget. Mindez sok vonatkozásban megfelel a mai elképzeléseknek is, s ebből alapvetően megérthető az egyház és a polgári közösség egymástól való elválasztásának a gondolata, ami a polgári közösség, a társadalom tekintetében ma is igen meghatározó modell, amely a francia forradalom (1789) hatására testet is ölt. Ennek nyomán beszélhetünk ma is az egyház és a polgári közösség kapcsolatát leíró alapvető modellekről, amelyek sokrétűségük miatt, illetve a kontextustól függően sokféleképpen árnyalhatók mind a különböző társadalomtudományok, mind a teológia szempontjából. Azonban mindent figyelembe véve alapvetően három modellt határoznak meg, amelyek vizsgálatakor nem hagyható figyelmen kívül a mindenkori történelmi beágyazottság. Ezek a következők: a szeparáció, az államegyház és az elválasztás interakciója.

5.1. Egyház és állam teljes szeparációja

Az egyház és állam elválasztását leíró *szeparáció* szó igen összetett jelentéssel bír. Egyrészt közvetíthet pozitív tartalmat, amikor lényegét tekintve annyit tesz, hogy egyház és állam teljesen zavartalanul működik egymás mellett. Ez inkább az egyház szemszögéből hangsúlyos. Ugyanakkor lehetséges egy másik oldalról történő megközelítés is, ami egy ország adott állapotára utal, azaz leírja, hogy miben áll egy ország lényege. Ez inkább az állam kiindulópontja. Ugyanakkor az is megállapítható, hogy a konstantini fordulat ellenpólusaként ez olyan történelmi modell, amely mind a mai napig helyet kér magának. Az elképzelés szerint az egyház nem a közéleti intézmények, hanem az emberi élet privát világába tartozik, még akkor is, ha a vallás gyakorlása szabadon lehetséges. Ezen keretek között egyetlen egyháznak sincs úgynevezett nyilvános státusa, aminek következtében az állam anyagi támogatást sem nyújt. E modell szerint az állami iskolákban nincs hitoktatás, a vallásos nevelés csak a felekezeti iskolákban lehetséges teljes mértékben, aminek következtében természetesen a felsőoktatás, az egyetemi oktatás is szekuláris. Az egyháznak megvan a lehetősége arra, hogy álláspontját egy-egy témában a világi médián keresztül kifejtse, amellett, hogy saját sajtóhálózattal is rendelkezhet. Ennek alapján elmondható, hogy mind az egyház, mind az állam saját magát működteti, ami az autonómia biztosítéka is lehet. Ugyanakkor felvetődik a kérdés, hogy az egyház miként juttassa kifejezésre alapvető üzenetét egy ilyen állami berendezkedés keretei között, azaz,

hogy az egyéni vallásszabadság lehetősége mellett az egyház mint intézmény miként mutatkozhat meg a polgári közösség életében. Még ha az államra úgy is tekintenénk, mint a törvény által egyénekből formálódó közösségre, ami e modell szerint stimulálhatja az egyház közösségformálódását, az egyház akkor is több marad, mint egyének közössége. Az egyház joggal várna el támogatást az államtól, hogy a szeretetről, békéről és reményről szóló üzenetét a társadalom életében minél szélesebben megjelenítse. Az igaz, hogy az egyháznak magától is meg kell tennie mindezt, és meg is teszi, de ez az állapot egyben arra is utalás lehet, hogy az állam keresztyén szempontból nem érti saját léte lényegét. Az állam ugyanis ebben a helyzetben az egyházzal való együttműködés lehetőségét kizárja, és úgy szervezi életét, hogy más dimenziók figyelembevételének nem ad lehetőséget.

5.2. Államegyház mint alternatíva

Az államegyház gondolata mint második lehetőség nem idegen az egyház és az állam kapcsolatát leíró gondolkodástól. E rendszer számos országban működő modell. Alapelve, hogy nagyon szoros kapcsolat van az állami döntéshozatali hatalom és az egyház léte között. Ezekben az országokban az egyház és az állam között nagyon szoros törvényi kapcsolat áll fenn. Az egyházaknak általában az alkotmányban rögzített jogi státusa van. Ebből fakadóan az államnak két sajátos jellemvonása is megmutatkozik. Az egyik, hogy az állam nagyon komoly ellenőrzést/kontrollt gyakorol az egyház felett; a másik, hogy az adott államegyház számos előnyben részesül az állam részéről. Azoknak az előnyöknek a száma, amelyeket ezek az egyházak élveznek, nagyságrendekkel nagyobb annál, mint amit adott esetben az egyházat és államot szeparáló modellek esetében megtapasztalhatunk. Általánosságban ezekben az országokban az állam anyagilag támogatja a felekezeteket, különösen az államegyházat mint „hivatalos egyházat". Az egyháznak a szociális, társadalmi életben való megjelenése elengedhetetlen. A vallásoktatás minden iskolában jelen van, az egyházi szertartás keretében megkötött házasságoknak polgári jogerejük van. A vallásoktatás természetesen a sajátos felekezeti iskolákban is megtalálható. Az egyetemi képzés keretében megtaláljuk a felekezeti, illetve teológiai oktatást is, ám a vallásoktatás célja sok esetben nem a sajátos keresztyén látásmód kialakítása, hanem a világ vallásairól történő objektív kép vázolása. Az államegyházi modell deficitje azonban egyértelműen felismerhető, hiszen éppen az egyház belső dinamikájának, az evangélium üzenetének befolyásmentes artikulálása szenved csorbát.

5.3. Egyház és állam együttműködése

A harmadik alapmodell alappillére az egyház és az állam kölcsönhatásának felismerése. Alapja a szétválasztás, amelyen a kooperatív együttműködés szándéka képezi a felépítményt. A szétválasztás az egyház autonómiájának biztosítását jelenti, míg az együttműködés szándéka a társadalmi közösségért való felelősségvállalás kinyilatkoztatása. Ez a modell elismeri, hogy van olyan érintkezési felület a keresztyén gondolkodás és a polgári közösség vonatkozásában, amire tekintettel a keresztyén gondolkodás és így az egyház álláspontja, illetve szándéka formáló erővel bír. Jelentőségét az is növeli, hogy ezzel tulajdonképpen az egyház társadalomformáló szerepét erősíti, s teszi ezt anélkül, hogy annak autonómiáját bármilyen formában korlátozná. A keresztyén álláspont artikulálásának legfőbb küldetése ebben az esetben annak világossá tétele, hogy az egyház rendelkezik valós, mindenkire érvényes üzenettel. Az egyház így mind belső valóságában, ami az evangélium üzenetének kifejtése, mind külső valóságában, ami az egyház intézményes megjelenésének jegyeit takarja, képes jelen lenni a társadalom, polgári közösség életében. Ez a kölcsönös elismerés modellje, amely mindenkor magában hordozza a kritikai distancia relevanciáját. Az állam, a polgári közösség életében történő részvétel éppen ezért nem függhet attól, hogy mekkora az egyházak társadalmi életben történő megjelenésének támogatottsága. Ez a modell attól is távol tartja az egyházat, hogy olyan történelmi elképzeléseknek essen áldozatul, amelyek az adott jelen körülményei között nem tarthatók.[29] Egyben annak a lehetőségét is nyújtja, hogy az egyház ne legyen adós olyan felmerülő kérdésekben történő iránymutatással, ami meghatározó az adott polgári közösség számára. Ugyanakkor arra is szabaddá tesz, hogy a keresztyén gondolkodás semmilyen körülmények között ne abszolutizáljon egy-egy politikai rendszert, hiszen mindig rá kell mutatni azokra a társadalmi és szociális vagy éppen jogi természetű diszharmóniákra, amelyek esetében választ sürgetve kíván konstruktív részese lenni a válaszadási folyamatnak. Ennek biztosítására hivatottak azok a megállapodások, amelyek e modell esetében az egyház és a polgári közösség életét irányító institucionális rend között fennállnak. E tekintetben egyértelműen élhetünk azzal a lehetőséggel, miszerint egyház és állam szétválasztása nem jelenti azt, hogy keresztyén gondolkodásunkból fakadó etikai elkötelezettségünk elszakadna a társadalom kérdései iránt érzett és tanúsított felelősségünktől. Éppen e kettő kapcsolatának fenntartása győz meg bennünket arról, hogy a kettő nem azonosítható, ugyanakkor nem is választható el egymástól.[30]

[29] Ilyennek ítélhetjük bizonyos tekintetben a konstantini fordulat előidézte állapotot.
[30] Vö. Long 1993, 294. o.

6. Mit nevezhetünk civilisnek, azaz polgárinak?

A közösség életéért tanúsított felelősség etikájának meghatározása szempontjából elengedhetetlen leírnunk, hogy mit nevezhetünk civilisnek, azaz polgárinak. Tovább pontosítva, miként határozhatjuk meg a keresztyén gondolkodás szempontjából azt a társadalmi felelősséget, amit polgáriként jelölünk meg. A protestáns gondolkodás szerint ebben a vonatkozásban is több szempontot kell figyelembe vennünk. Az egyik szempont a személyes felelősség kérdése. A polgári közösség életének irányítása minden esetben, bár valóban közösségben megy végbe, de személyes felelősséget jelent. Ez a személyes felelősség nem más, mint a polgári közösség vezetésének hivatásként történő megélése.[31] A másik vonás pedig a személyes felelősségnek a közösség iránti felelősség kérdésétől elválaszthatatlan volta. E kettő kölcsönös gyakorlásához szükség van ethoszra. A polgári felelősség ethoszának forrása a keresztyén gondolkodás tükrében Isten irgalmának üzenete, amely a szeretet kettős nagy parancsolatában fogalmazódik meg: az Isten és a felebarát irányában nyitott élet. Ez a szeretet ethoszának aktivitása, ami a polgári közösségtől, a társadalom közösségétől elvárt nyitottság. Nem arról van itt szó, hogy az ember belső fegyelem útján összhangban tud élni a természettel, ami rendet eredményez, hiszen ebben ott rejtőzik annak veszélye, hogy ami nem egyezik meg egy megkonstruált elmélettel vagy ideális renddel, tagadásra kerül. Az evangéliumi norma szerint az Isten akaratával összhangban megélt élet az, ami a szeretet ethoszának aktivitására nyitott. Ezért azt mondhatjuk, hogy a polgári közösség lényege nem más, mint az Isten világ számára készített tervével összhangban lévő személyes és közösségi élet.

Ennek következtében azt is meg kell állapítanunk, hogy a polgári közösség nem adminisztráció, azaz nem az institucionalizmus eszköze. Bár igaz, hogy egyre inkább institucionális valóságában van dolgunk a társadalommal és a társadalomban, mégsem lehet ennek meghatározottságában megrekedni. Többről van ugyanis szó keresztyén ethoszunk szerint. A polgári közösségben az általános megfontolások szerint a legfontosabb az általános jólét megteremtése, mégsem lehet, hogy mindez csupán institucionális kereteket jelenítsen meg. Éppen ellenkezőleg, meglátásunk szerint alapvető feladat, hogy ezek között a keretek között megtörténjen a szociális kapcsolatok megfelelő meghatározása és egy

[31] Max Weber szerint a közösség vezetésében részt vevő személy tekintetében három dolog döntő: szenvedély, felelősségérzet, arányérzék (2004, 125–127. o.).

megfelelő szociális háló kiépítése,[32] amivel együtt megjelenő szükség az állam rendjének fenntartása.

7. 20. századi válaszok

A 20. század különös fontossággal bír a keresztyén gondolkodásnak a társadalomban való kifejtése, a társadalmi kérdések megválaszolása, s így az egyház és a politikai közösség egymáshoz való viszonyának meghatározása tekintetében. A keresztyén gondolkodás 20. századi története, különös tekintettel elnyomó hatalmi berendezkedésekre, több megoldási kísérletet is tett ennek a kérdésnek a megválaszolására. Ennek sodrában számtalan valós vagy hamis alternatívának mutatkozó lehetőséget fogalmaztak meg. A korábban elvesztett szerep több, a kort meghatározó esemény, illetve jelenség következtében újra felfedezésre kerül. Ilyen kérdésnek nevezhetjük a szegénység, az elnyomás, a gazdasági kizsákmányolás, a környezetvédelem, a gazdasági fejlődés, illetve egyenlőtlenségek izgató s egyes esetekben riasztó kérdéseit. Ide kell sorolnunk a 20. század történelmi tragédiáit is. Amint Jürgen Moltmann fogalmaz: „A vallásnak a politikába való visszatérése az egyházon belüli és kívüli kritikai mozgalmakban válik felismerhetővé."[33] Ez a kontextus tehát az egyház kritikai funkcióján keresztül igyekezett a keresztyén gondolkodást újra relevanciával felruházni a társadalom életében.

Természetes következményként került túlsúlyba ennek okán a keresztyén gondolkodás és így az egyház kifelé irányuló kritikai funkciója. E látás kifejeződéseként a kor leginkább meghatározó elképzelése volt a politikai teológia. A politikai teológia lényegének megfogalmazója Johan Baptist Metz,[34] közvetlen követője Jürgen Moltmann. A politikai teológia alapvetően egy kritikai hermeneutika mentén építi mondanivalóját az adott társadalmi összefüggések tekintetében, s ebből következően ethosza is kritikai ethosz. E kritikai hermeneutikának az alapja az a

[32] Kálvin 2014, III.7.6–7. Ennek fontosságára hívja fel a figyelmet Wolfgang Huber is (2002, 181–182. o.).

[33] Moltmann 1986, 44. o.

[34] Metz 1986, 141–154. o. Johan Baptist Metz politikai teológiája már 1967-ben megjelent, de annak bemutatása legrészletesebben a *Glaube in Geschichte und Gesellschaft* (1977) című könyvében található meg. Jürgen Moltmann szerint a politikai teológia gyökerei mélyebbre nyúlnak, ugyanis Johan Baptist Metz előtt Carl Schmitt 1922-ben már írt egy könyvet ebben a témában *Politische Theologie* címmel. Ugyanakkor Moltmann megállapítja, hogy ez a könyv éppen arra íródott, hogy az aktuális politikai hatalmat támogassa, és semmi rokonságot nem mutat a keresztyén gondolkodással (1986, 43. o.).

tapasztalás, hogy a vallásosság az egyház és az állam tényleges elválasztása esetén sem ismeri ezeket a határokat, s a társadalmi együttélés valóságában a vallásos dimenzió különböző kérdések esetében befolyásoló tényezővé válik. Alapvetően azonban, éppen ebből kiindulva, ennek mindig kritikai jellege van, s kritikai cselekvésre is ösztönöz. Ugyancsak e kritikai látás összefüggésében értelmezhetjük a *Barmeni teológiai nyilatkozat*ot (1934), amely egyértelműen jelezte, hogy nincs hatalmi átjárás egyház és állam összefüggésében. Sajátos, de a protestáns eszmeiség tekintetében nagy jelentőséggel bír az afroamerikai közösségeknek a 20. század második felében megindult polgárjogi mozgalma, a Martin Luther King Jr. és az általa közvetített, Gandhi hatására meghonosított erőszakmentes ellenállás ethosza.[35] A keresztyén gondolkodás és a társadalmi jelenségek feszültségében felmerülő kérdésekre kívánt választ adni Reinhold Niebuhr keresztyén realizmusa is.[36] Ez a realizmus az ember végzetes hibáját az elidegenedésben és az ebből fakadó hibás döntésekben látta.

Napjaink egyik legmeghatározóbb teológiai irányzata a *public theology*, amelyet nyilvános teológiának fordítunk.[37] Ennek a paradigmának a kezdetei egészen az 1960-as évek amerikai gondolkodásához vezetnek vissza. Magát a fogalmat Martin Marty mutatta be 1974-ben,[38] éppen Reinhold Niebuhr gondolkodásával összefüggésben azzal a céllal – amint Dirk J. Smit megjegyzi –, hogy „az egyháznak és a teológiai hagyománynak az amerikai közélethez való hozzájárulása mellett érveljen".[39] Ez az eredet kifejezetten az egyház és az állam egymástól való éles elválasztásának már korábban vázolt modelljével összefüggésben érthető meg. Paradigmaként nem sokkal későbbi, mint a politikai teológia, ám éppen az imént említett háttér okán érthető meg igazán, miben is áll alapvető különbözőségük. Míg a politikai teológia inkább kritikai funkciót kíván betölteni, addig a nyilvános teológia, s ebből következően annak etikai reflexiója inkább arra épít, hogy a keresztyén gondolkodás és így az egyház is rendelkezik egy olyan általános érvényű üzenettel, amely

[35] Sokrétű összefoglalását adja Martin Luther King munkásságának JAMES 1986. Későbbi értelmezés tekintetében széles áttekintést nyújt az afroamerikai protestáns gondolkodás társadalometikai összefüggéseiről PARIS 1986; vö. PARIS 1993, 43–62. o.

[36] NIEBUHR, R. 1953; 2013. Vö. BORSI 2002, 496–510. o.; 2006, 4–11. o.

[37] A kifejezésnek azzal a fordításával is találkozhatunk, hogy közéleti teológia. Ezt a fordítást azonban nem tartjuk pontosnak. Egyrészt azért, mert a közélet kifejezés többrétűen lefoglalt. Másrészt azért, mert itt éppen arról van szó, hogy a teológiai gondolkodás olyan utat munkál, miszerint a teológiai gondolkodás, így az etikai reflexió nemcsak az egyháznak szól, hanem az őt körülvevő valóságnak. Vö. BEDFORD-STROHM 2013, 8. o.

[38] Wolfgang HUBER *Kirche und Öffentlichkeit* című könyve már 1973-ban megjelenik.

[39] SMIT 2013. 12. o.: „…to argue for a contribution to American public life from the side of the churches and theological traditions."

mindenki számára jelentőséggel bír.[40] Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a nyilvános teológia is rejt magában kritikai funkciót, de csak ezen az alapon.

Magyarországon a keresztyén gondolkodásból fakadó politikai felelősségvállalás kérdését a 20. században meghatározta az újreformátori teológia. Többnyire ebből az időszakból származnak azok a véleményformáló írások, amelyek etikai gondolkodásunkat a politika és a közélet tekintetében meghatározták.[41] A szolgálat teológiájának beszűkült és beszűkítő szándéka nem jelentett komoly alternatívát egyház és állam párbeszéde tekintetében. Ennek következtében a mai magyar protestáns gondolkodás mind ez idáig adós maradt egy releváns alternatíva kidolgozásával az elmúlt időszakban, aminek hátterében több tényező is felismerhető.[42] Ugyanakkor az is határozott jelzés, hogy a protestáns teológiai gondolkodást az 1980-as évek végétől folyamatosan foglalkoztatta e kérdéskör. Sorra elérhetővé váltak az értékelő, elmarasztaló, sürgető vagy éppen segíteni szándékozó írások,[43] s ezzel együtt az ökumenikus megnyilatkozások. Ezek közül kiemelendő a MEÖT Szociáletikai Bizottságának 2006-ban megjelent összefoglaló tanulmánya,[44] amely több szempontot figyelembe véve világítja meg a kérdést. A tanulmány összefoglalóan kívánja bemutatni az egyház és az állam egymáshoz való viszonyát s ebben különösen az egyházaknak, illetve a keresztyén embernek betöltött szerepét. Lényeges állításként fogalmazza meg Karl Barthra hivatkozva, hogy az igaz egyház mindig látható, s Isten gondviselésének eszközeként van jelen a világban. Lényege a szeretetkapcsolat, ami alapján „a szeparáció nem akadálya, hanem feltétele az egyház és az állam jó együttműködésének".[45] E szeparáció a dokumentum szerint kizárólagos modellt jelent, s az egyház prófétai tisztére vonatkozóan úgy foglal állást, hogy az az egyház korábbi felismeréseire tekintettel tájékozódási pont lehet az állam számára, aminek azonban a legfontosabb küldetése, hogy az egyház megújulásának szolgálatában álljon,[46] ezzel is segítve a társadalmi berendezkedés kiegyensúlyozottságának biztosítását.

[40] Vö. MOLTMANN 1999, 1. o. Erre mutat rá az is, hogy James Haire szerint a public theology is többrétű lehet: „…public theology as theology as such; as theology in public; as theology for the public; as theology to constitute a new public; as theology contributing to public life; as universal theology." HAIRE 2013, 45. o.

[41] TÖRÖK 1935; 1947.

[42] Vö. BORSI 2013, 173–182. o.

[43] Részletes bibliográfiáját adja ennek PECSUK 2002.

[44] *Egyház és állam kapcsolata* [a továbbiakban: EÁ].

[45] EÁ, 108. o.

[46] Személyes elköteleződés megerősítése, vezetői felelősségtudat, evangélium elleni hatások leleplezése, megbékélés és kiengesztelődés, kultúrkeresztyén törekvések azonosítása, gyülekezetek formálása az evangélium üzenetének megmutatása érdekében. Vö. EÁ, 109–110. o.

8. Az egyház

Az tapasztalható, hogy az egyházak üzenete a társadalmi együttélés vonatkozásában többnyire elfogadott, aminek nem minden esetben az az oka, hogy valaki egyházhoz tartozónak vallva magát, fontosnak tartja az egyház tanítását, hanem hogy az egyház üzenete olyan igazságot fogalmaz meg, amely az emberiesség, a humánum oldaláról is elfogadható. Azt azonban nem tévesztheti szem elől, hogy az egyház üzenetének középpontjában Krisztus evangéliuma áll, s azután az így szemlélt ember. Természetesen az egyház maga is úgy gondolhatja, hogy vannak olyan általa artikulált igazságok, amelyek a köz gondolkodásának formálására irányulnak, amelyek egyetemes igazsággal bírhatnak, azaz mindenki által elfogadhatóak. Ugyanakkor az is egyértelmű, hogy az egyházaknak nem lehet közük semmiféle hatalmi ágazathoz. Ám az, hogy egyház és polgári közösség között semmilyen kapcsolat ne álljon fenn, egyrészt mind az állam, mind az egyház sajátosságából adódóan, másrészt az egyház társadalomban betöltött szerepéből adódóan nem tartható. Talán az egyházak mohóságának hamis látszata is e nézőpont mentén oszlatható el.

Az egyház mint az Isten által egybehívott közösség ebben a világban tölti be küldetését, ezért nem mondhat le arról, hogy társadalmi jelenléte által kritikai funkciót is alkalmazzon. Ez nem a relativizálás igénye az állammal szemben, hanem annak egyértelmű kifejezése, hogy egyetlen politikai berendezkedés, egyetlen politikai közösség sem Isten országa.[47] Az egyháznak segíteni kell megválaszolni a társadalomban felmerülő valós kérdéseket – ehhez tisztánlátásra van szüksége. A protestáns gondolkodás sajátossága a társadalmi orientáció, iránymutatás, a belső tisztánlátás igénye felől a külső artikuláció felé haladva, ahol az egyház belső tisztánlátásnak kritériuma minden esetben a Szentírás tanítása. Ez nem jelent mást, mint az emberi kérdésekre a társadalmi, kulturális beágyazottságot figyelembe vevő reflexiót, azaz Isten kijelentésének értelmezésében keresett választ. Ez a reflexió azonban nem csupán a válaszadás igényét hívja létre, hanem annál sokkal többet, hiszen nemcsak megválaszolásra kell képesnek lennie, hanem egyfajta tematizálásra is, aminek folyamatában olyan témákat nevez meg, amelyek az egész társadalom számára relevánsak. Ez az igény kezdeményez. Azzal a ténnyel egybevetve is igaz mindez, hogy a teológiai megfontolásokat gyakran félreértelmezték, egy régi reflexet idézve fel, miszerint a teológia s a belőle fakadó etikai reflexió maradjon meg a vallási közösségek

[47] Jüngel 1993, 139. o.

intellektuális vállalkozásának.[48] Az egyháznak törekednie kell megalkotni egy, az egyéni emberi életre és közösségre egyaránt vonatkozó perspektívát, egyedi utat ajánlva a társadalom nyilvánossága számára. Ezért tehát a közélet ethosza az egyház szempontjából eredendően, amint arra utaltunk, nem csupán reakció valamire, hanem interakció valamiért. Az etikai reflexió arra szolgál, hogy az általánosan releváns lehetőségre rámutasson még akkor is, ha nem tekintik általánosan jelentősnek. Ebben szólal meg ugyanis az ember és a világ valósága iránti elköteleződés hangja.[49] Mindez nem jelenthet automatikus elfogadást. Ahogy Marion Maddox is érvel: „A kérdés az, hogy miként legyünk részesei mindennek anélkül, hogy azt a »keresztyén előfeltételezést« hívnánk életre, miszerint a normatív véleményeket még azoknak is automatikusan el kellene fogadni, akik nem osztoznak az általuk felállított teológiai premisszákban."[50]

Az egyház etikai reflexiója során nem feledkezhet meg a bibliai antropológiának arról a sajátosságáról, mely az embert Isten és az embertárs vonatkozásában a bűn-megigazulás-megszentelődés összefüggésében szemléli. A Krisztus-esemény ugyanis meghatározó arra vonatkozóan, hogy Isten hogyan közelít az emberi élet felé, és e találkozás miként kondicionálja ember és ember kapcsolatát. A társadalomra vonatkozó etikai megerősítések vagy éppen elutasítások azokra az emberi életre vonatkozó következményekre kell hogy összpontosítsanak, amelyek Istennek az emberi élettel való törődéséből erednek (analogia relationis), és amelyek „bárki számára elérhetőek". Eközben azonban nem téveszti szem elől a társadalmi kérdések kontextualitásának sajátosságát, hiszen a kontextualitás tekintetében sok esetben csak a dolgok jelenlegi állapotával számolnak.[51] A közéletre vonatkoztatott etikai reflexiónak, pontosan az azonos viszonyulási rendszer nyomán, képesnek kell lennie a szűkebb keresztmetszet adta megállapításokat az általános igények összefüggésébe helyezni.[52]

Az egyház társadalom felé történő véleményformálásának, illetve orientációjának egyik nagyon fontos dimenziója, hogy magát a társadalmat és annak közegét is kontextualizálnia kell. Azaz rá kell mutatnia annak belső ellentmondásaira annak feszültségében, ami a társadalmi, polgári, politikai folyamatok és Istennek az ember megváltásában, a Krisztus-eseményben megmutatkozó intenciója között fennáll. Ez a kontextualizálás az etikai véleményformálás terévé válik, ami az

[48] Thiemann 1996, 75. o.
[49] Gruchy 2007, 28., 30. o.
[50] Madoxx 2007, 86. o. Bővebben lásd Stackhouse 1993.
[51] Ez lehet az úgynevezett szituációetikai megközelítés neuralgikus pontja.
[52] Bedford-Strohm 2007, 25. o.

absztrakció lehetőségét is kizárja, hogy maga a cél ne váljon eszközzé. Ez hívja életre azt is, hogy az egyház a társdalom, a polgári közösség nyilvánosságában, önállóságát nem elveszítve, ne külső szemlélővé, hanem sokkal inkább annak részévé váljon. Ez magával hozza e kettő közötti építő párbeszéd kialakulását.[53]

Ebből a nézőpontból ismerhető fel az egyház ilyen irányú felelőssége. A felelősség lényege a társadalom nyilvánosságára vonatkoztatva azonban nem csupán az egyház prófétai tisztében gyökerezik, hanem legalább annyira annak apostoli, hitvalló küldetésében, amint arra H. R. Niebuhr is rámutat.[54] Ez a felelősség minden olyan kérdésre kiterjed, ami az egyén közösségi életéhez hozzátartozik. Tekintettel arra, hogy az ember közösségbe teremtetett, minden cselekvésének van közösségi, így erkölcsi vetülete, s ezért felelőssége is, miként az egyháznak, ami a Krisztusban megjelent megváltásüzenetre, a megigazító kegyelemre történő erkölcsi reflektálás. Ez konstituálja az egyház erkölcsi valóságát a világ számára,[55] meggátolva ezzel, hogy az egyház elrejtse magát a világ s a benne élő emberi közösségek valósága elől. Amint Karl Barth fogalmaz: „az egyház maradjon egyház".[56]

Ahogy az állam, úgy az egyház esetében is meg kell említenünk az institucionalizmus nehéz kérdését. Tanulmányunk elején utaltunk arra, hogy a keresztyén közösség az egyház intézményes kereteinek kialakulása előtt is teljes elkötelezettséggel adta tovább a megváltásról szóló üzenetet. A történelmi példák azonban bizonyítják, amint erre is utaltunk, hogy ennek s ebből következően az egyház etikai reflexiója továbbadásának gyakran maga az institucionális keret volt a kerékkötője. Ez ma is kísértés az egyház életében. Ahogy az is éppen ilyen eredményt hozhat, ha az egyház a bezárkózó közösségi életében lemond az institucionális keret adta etikai reflektálás lehetőségéről.[57] Hiszen nem egyszerűen az a kérdés a társadalmi nyilvánosság tekintetében, hogy az egyház reflexiójával miként figyel a társadalomra, hanem, hogy milyen változás kimunkálására képes.

[53] Vö. Török 1947, 10. o.
[54] Niebuhr, H. R. 2008a, 72. o. H. R. Niebuhr ezeket a gondolatait 1946-ban fogalmazta meg.
[55] Vö. uo. 66.
[56] Barth 1960, 138. o.
[57] Így ír erről H. Richard Niebuhr 1956-ban: „The Church as an institution can preserve as well as corrupt the Church as community [...] The Church as community can enliven but also stultify the Church as institution", azaz az egyház mint intézmény éppúgy meg tudja őrizni az egyházat mint közösséget, ahogy meg is tudja rontani. Az egyház mint közösség éppúgy meg tudja eleveníteni az egyházat mint intézményt, ahogy képes nevetségessé tenni. In: Niebuhr, H. R. 2008b, 87. o. Vö. Barth 1960, 149. o.

9. A szabadság

A szabadság kivívása mindig is az emberi élet legfőbb törekvése és célja volt. Az emberiség vágyakozik politikai szabadságra, vallásszabadságra, a globalizmussal szembeni gazdasági függetlenségre, radikális szabadságra, hogy csak néhányat említsünk. Mindannyian a rájuk kényszerített limitációtól akarnak megszabadulni. Annak az irányultságnak, hogy valaki szabad legyen valamitől, első példáját 1Móz 3,1–13-ban találjuk. 1Móz 4,1–8 már annak a jele, hogy ez a vágy mennyire áll a személyes érdekek szolgálatában. Az élet minden elé gördülő akadálytól való megszabadítás után kiált. Az már itt is látszik, hogy ami az egyik oldalról a valamitől való szabadság, az a másik oldalról megkötözöttség és elnyomás, amelynek következtében az emberi élet a „bármely irányba" történő fordulás próbálkozása lesz.[58] Az ilyen törekvés kétséget kizáróan bizonyítja, hogy az ember nem kedveli azokat a dolgokat, amelyek saját mértéke szerint nem eredményeznek abszolút szabadságot, és amelyek fölött nem tud uralkodni. Az erre a szabadságra történő egyoldalú törekvésének következménye a társadalmi közösségek szétesése.

Istennek Krisztusban az emberrel való története ezt az egzisztenciális helyzetet még kézenfekvőbbé teszi, mivel az emberi élet számára merőben más lehetőséget készít. Világos, hogy Krisztus pontosan az ilyen életet célozza meg, megmutatva, hogy az nincs összhangban Isten céljával.[59] Így mindig, amikor a szabadságért küzdünk, alapvetően szembetaláljuk magunkat Isten emberrel közös történetével. Ez a történet egyben ítélet is a „valamitől való szabadság" után vágyakozó életünk fölött, amelyet így az emberi élet s ebből következően a polgári közösség lehetetlen vállalkozásává tesz.[60] Az igazság megismerésére való fogékonyság elengedhetetlen a szabadság megértésében.

Az emberi életet – különösen is a felvilágosodás törekvésének szellemében – az „autonóm egyén" fogalmával határozták meg. Ez az azonosítás azt jelentette, hogy az emberi értelmet jelölték meg minden történés értelmezésének forrásaként. Ennek feleltethető meg egyébként a mai közfelfogás is. Ebben a folyamatban az emberi élet egyre inkább elmozdult az elengedhetetlen találkozások világából a szükségszerű érintkezések színterére, aminek az emberi életre gyakorolt hatása rendkívül erősnek bizonyult, és a mai napig is érezhető izolációban teljesedett ki. Bár az egymással történő kapcsolatfelvételek is egy egyetemes

[58] Luther 1962, 188. o.
[59] Alister McGrath ezt *inauthentic existence*-nek, azaz hiteltelen, hamis létnek nevezi (1988, 85. o.).
[60] Vö. Barth 1948, 162. o.

igazság révén valósultak meg, mégis az egyén minden kapcsolatában törést okozott az egyéni szabadság és autonómia megőrzésének érdeke. Így az autonóm egyén a közösségtől és a közösség történetétől a lehető legelidegenedettebbé vált önmaga izolációjába rohanva. Az autonómiát azonban úgy is értelmezhetjük, hogy „szabadon kapcsolatban lenni". A szabadság ebben az értelemben a kapcsolat fontosságának különösen is tudatában lévő szabadságként határozható meg. Ez az autonómia azonban nem kényszerítheti a társadalmat az erkölcsi relativizmus ökonómiájának zsákutcájába. Tükröznie kell, hogy az önértelmezés mindig kapcsolatban áll a közösség valóságának megértésével. Ez a közélet etikája tekintetében elengedhetetlen kritérium, legyen szó bármilyen, a társadalom életét érintő kérdésről, amely a reciprocitásnak a forrása,[61] az emberi kérdésekre értelmes válaszok megadásának képessége. Amint Mészáros István megjegyzi: „A legmagasabb szintű szabadság az önmagát szeretetben és felelősségben korlátozni is képes szabadság. […] Az ember szabadsága akkor a legnagyobb, ha önmagát is megtagadva szeretetben és felelősségben cselekszik."[62]

A reciprocitás hozza létre a szolidaritás közösségét. A szolidaritás eszméje manapság erősen emocionális töltetű, ám a szolidaritás mint eszme meglehetősen gazdag jelentéstartalommal bír, amit a szó etimológiája is alátámaszt. Figyeljünk arra az értelmére, hogy közösséget vállalni valakivel, felvállalni valaki ügyét.[63] Ez két irányban valósulhat meg: vagy az egyéni érdek általános elfogadtatása, vagy pedig az általános érdek személyes szinten történő megtapasztalása mentén szerveződik. Az előző elképzelés leginkább az individualizmussal áll szoros kapcsolatban, míg az utóbbi egyértelműen a személy előbbiekben javasolt megközelítésével hozható összefüggésbe. Nyilvánvaló okok miatt a szolidaritáshoz kapcsolódóan a második kínál megvalósítható lehetőségeket a közélet ethosza számára. A szolidaritás ezen gondolata ugyanis azt mutatja, hogy a közösség, a közös szükségek elismerésének eredménye, az emberi élet kifejezése szociális/társadalmi feladatává válik.

A szolidaritás nem a másik elszenvedésének képességét fejezi ki, hanem a másik szükségének sajátunkként történő elhordozásának tu-

[61] BEDFORD-STROHM 1999, 281–284. o. Ahogy H. Richard Niebuhr is mondja: „Knowledge of other selves must be received and responded to. Where there is no response it is evident that there is no knowledge…" „A mások megismerését be kell fogadni és meg kell válaszolni. Ahol nincs válasz, nyilvánvaló, hogy nincs ismeret sem." (A szerző ford.) NIEBUHR, H. R. 2006, 77. o.

[62] MÉSZÁROS 1994, 23. o.

[63] Szolidáris, szolidaritás. In: *Magyar értelmező kéziszótár*. Émile DURKHEIM *A társadalmi munkamegosztásról* című könyvében (2001) különbséget tesz az egyének hasonlóságán alapuló mechanikus szolidaritás és az ipari társadalmak különbözőségére építő organikus szolidaritás között.

datosítását jelenti, mintha az igazságtalanság, szegénység, elnyomás, antidemokratikus tapasztalatok az „én terhem" is lenne, de a másik helyének elfoglalása nélkül. Ez inkább az egyik és a másik egymást kiegészítő állapota. Ahogy Bedford-Strohm fogalmaz: „A *másik*ért való elköteleződés és a *magáról* való gondoskodás egymást *kiegészítő* módon értelmezendő."[64] Ez „társadalmi kommunikációt"[65] eredményez, amelyben a megújulás helyeként és forrásaként megindul az emberi közösségek közös története. Ez önmagában a közösségben élő személyek történetének kezdete, amit a szabadságra mint közös szükségletre tekintő társadalmi közösség történetének nevezhetünk. Amint Pál apostol figyelmeztet: *„…hogy e mostani időben mutassa meg igazságát: mert ahogyan ő igaz, igazzá teszi azt is, aki Jézusban hisz"* (Róm 3,26), amely intés nem csupán az egyházban megélt keresztyén életre vonatkozóan hordoz tartalmat, hanem a társadalom életét illetően is figyelmeztet.

10. A közélet etikája – javaslatok, megfontolások

1. A közélet etikájának a sajátossága, hogy párbeszédre segít, ami természetesen igényli a polgárok dialóguskészségét, amint erre Wolfgang Huber is felhívja a figyelmet: „A társadalmi pluralitás között a szabadságnak teret adó politikai közélet csak a polgárok dialógusából alakulhat ki."[66] Ennek bizonyossága egyrészt a szabadság fontosságából, másrészt abból a meggyőződésből is fakad, hogy egy olyan folyamat, téma, kérdés, amelynek hatása vitathatatlanul a közösség teljes egésze számára relevanciával rendelkezik, nem maradhat reflexió nélkül. A reflexió lehet maga a kritikai distancia vagy éppen a konstruktív javaslatok, ajánlások megfogalmazásának lehetősége. A reflexió tárgya ebben az esetben nem egyszerűen a körülmények megváltoztatásának az igénye, hanem egyben azoknak értelmezése is.

2. A közélet etikája így értelmező, azaz interpretatív feladat elé is állítja a protestáns gondolkodást. Ez a magyarázó feladat kiterjed az egyház, a protestáns örökségből fakadó felismerések artikulálására, de kiterjed a nyilvánosság véleményformálásának, politikai, közösséget

[64] „Das Engagement für *andere* und die Sorge für sich *selbst* werden als *komplementär* verstanden." BEDFORD-STROHM 1999, 449. o. (Kiemelés az eredetiben.)
[65] Vö. BUSH 2005, 152. o.
[66] HUBER 2002, 185. o.

érintő kérdéseinek megválaszolására is. A keresztyén gondolkodás, teológia ilyen formában megtapasztalható értelmező funkciója adja a lehetőségét annak, hogy elforduljunk az apolitikus magatartástól, s jobban artikuláljuk azon vélekedésünket, ami annak a meggyőződésnek ad hangot, hogy felismeréseink nem csupán a keresztyén ember, hanem mindenki számára jelentőséggel bírnak. Ez az értelmező feladat éppen abban segít, hogy az egyház az evangélium üzenetének erkölcsi következményeit ne csak magára nézve tartsa fontosnak azzal a meggyőződéssel és ismerettel, hogy a keresztyén ember nem Isten.[67]

3. Az interpretatív feladat az orientáció szükségességét is magában rejti. Az interpretatív feladat így a közösségi értelmezés lehetőségét tűzi ki célul. A közösségi értelmezés mint a közélet etikájának lehetősége azonban semmilyen körülmények között nem jelenthet kollektív kötelezettséget. A szabad felismerés lehetőségét kívánja erősíteni azzal az igénnyel, hogy van lehetőség az általános, azaz a mindenkit érintő igazság meghatározására és elfogadására. Protestáns gondolkodásunk sajátossága az, hogy saját forrásaira támaszkodva ebben a folyamatban a mindenkori jelent meghatározó kérdésekben a releváns megközelítés lehetőségét nyújtsa.

4. A közélet etikája következésképpen kontextualizált és kontextualizál. Ennek lehetőségét erősíti az a tény, hogy az egyház, a keresztyén ember eredendően abban a világban, abban a közegben él, amely körülveszi (Jn 17; Jn 10,1kk).[68] Helye, meghatározottsága ezek között a keretek között érthető és értelmezendő. Amennyiben erről lemond, úgy a hamis újraértelmezés és fundamentalizmus zsákutcájába kényszerül. Az egyháznak a maga belső lényegét, az evangélium üzenetét és annak az egész emberi életet, így a nyilvánosság életét is átható, illetve formáló üzenetét abban a világban kell megjelenítenie, amelyben létezik. Az is szükségszerűen felismerhetővé válik ezzel, hogy az egyház, illetve a keresztyén gondolkodás körüli világ a maga strukturáltságában hatással van az egyház belső dinamikájának megjelenítésére, amely nem legitimációs, hanem kommunikatív igény a konstruktív kritika megszólaltatására.

5. Amennyiben élünk a lehetőséggel, hogy vizsgálódásunkat alapvetően kétpólusúvá tesszük, azaz a keresztyén gondolkodás és a politikai/polgári közösség közötti távlatban szemléljük, akkor kiderül, hogy ennek érdeke korról korra változott, illetve a politikai berendezkedés függvényében módosult. Így a közélet ethosza történelmi kontextushoz is kötött. A hátterében meghúzódó motiváció mindkét oldalon más és

[67] Vö. Niebuhr, H. R. 1996, 72. o.
[68] Lásd *Heidelbergi káté* 54.

más volt, és különböző is maradt. A keresztyén gondolkodás oldaláról a motiváció Krisztus evangéliumának sürgető buzdítása, míg a politikai/polgári gondolkodás oldaláról mindezt sokkal inkább a „kézben tartás" igénye határozta meg. Gyakran még ennél is tovább megy a történelmi bizonyítékok sora. Az emberiség története folyamán ugyanis több példával is szolgált arra, hogy a keresztyénség, az egyház vagy éppen a Krisztus evangéliumán alapuló norma és annak gyakorlata, kritikai distanciája nemkívánatos jelenség a társadalmi közösség életében. Az egyik igen régi példa a Római Birodalom keresztyénüldöző magatartása, de említhetnénk a világ 20. századi eseményeinek azokat a társadalmi és közösségi traumáit is, amelyek máig intő példaként állnak előttünk ebben a vonatkozásban. Ez az igény aztán nyilvános karakterében is megfogalmazást nyer, amire a protestáns gondolkodás reakciója is következtetni enged.

Az egyházzal szembeni örök kétségeskedés kérdése, amint azt Bonhoeffer is megjegyzi, az, hogy van-e egyáltalán szükség az egyházra.[69] Mindez természetesen egy további problémát is felvet, amit a megelőző gondolatok már magában a szóhasználatban is dilemmaként kívántak érzékeltetni: amikor a közélet etikájáról beszélünk, akkor az egyház intézménye vagy a kereszt üzenete az, ami tulajdonképpen a kommunikatív, párbeszédes vagy éppen orientációs folyamatot meghatározza? Elválasztható-e a kettő egymástól, vagy integráltan jelennek meg? Különös tekintettel a protestantizmusra: vajon felfedezhetők-e azok a jellegzetességek, amelyek egyöntetűen kifejezik e kettő, azaz az egyház és a keresztyén gondolkodás összekötő szerepét? Hiszen mindez a keresztyén gondolkodás és egyház első századaiban már világosan felismerhető volt (ApCsel). Ugyanis a keresztyén ember *status confessionis*a, ahogy az egyházé is, mindig hitvallási aktus. Így megállapíthatjuk, hogy a közélet ethosza mindig *hitvallási aktus* által motivált.[70]

6. Ennek azonban feltétele, hogy az egyház érthetővé tegye magát s ezen keresztül üzenetét. Ez az egyház szüntelen feladata, hiszen meggyőződésének interpretációja nem csupán befelé, hanem kifelé, a nyilvánosság felé is szükséges. Ehhez olyan nyelvezetre van szükség, amely egyszerre képes a keresztyén és a nem keresztyén, magát szekulárisnak

[69] Bonhoeffer 2013,18. o.

[70] A hitvallási aktus klasszikus értelemben az apologetikus hitvédelemre utal, ahol mindig van krisztológiai tartalom. A keresztyén hagyomány és gondolkodás általános vonatkozásban ezzel a lehetőséggel kapcsolja össze. Mindezt figyelembe véve s ettől az értelmezésétől el nem térve kifejező ennek a fogalomnak használata, ugyanis a keresztyén gondolkodás relevanciájának megszólalása hozza magával a kontextus ebben a formában történő értelmezésére adott keresztyén reflexió eszközeként. Esetünkben a kifejezés a közéletben történő megjelenés elkerülhetetlen következményét tükrözi. Vö. Moltmann 1986, 45. o.

nevező emberrel is megértetni szándékát.[71] Mindazonáltal a keresztyén értékeken alapuló véleményformálásra úgy tekint a mai gondolkodás, mint ami tisztán individuális értelemben érvényes, hiszen a vallási normákat csak egynek tekinti a pluralista normarendszer összefüggésében. Ennek nyomán pedig a nyilvánosság közegében történő aktivitást felváltja a közösségért vállalt felelősségtől történő elhatárolódás.[72] Az egyénnek mint a közösen elért politikai valóságot megőrző és formáló személynek ilyen formában történő értelmezése elveszítette hatását. Ez azt eredményezi, hogy a nyilvánosság életében maga a vallásos gyakorlat a magánszféra világába kerül,[73] ami egyébként az egyház és az állam teljes elválasztásának egyik alapfeltételeként jelenik meg. Ennek következtében azonban a nyilvánosság számára nem születik meg a közös formálódás igénye, ami nem jelentheti mégsem azt, hogy a keresztyén gondolkodás lemond önmaga értelmezésében önmaga érthetővé tételéről. Mindez ugyanis egyértelművé teszi azt, amit Ronald Thiemann így fogalmaz meg: „…a vallás az alapvető lényegi meggyőződéseire, narratíváira, mítoszaira és rítusaira tekintettel, melyek a közösség azonosságát adják, a teljes valóságot törekszik értelmezni."[74]

Ez azt jelenti, hogy az egyház nem elégedhet meg azzal, hogy a közélet vonatkozásában vannak olyan morális dilemmák, amelyeket nem lehet feloldani. Amint az egyház érthetővé teszi magát az egyházon kívüli nyilvánosság számára, úgy a morális, gazdasági, szociális és társadalmi egyenlőtlenség és igazságtalanság problémájának mértéke csökkenthető.

7. További megfontolandó kérdésként merül fel e két irányvonal intézményes kapcsolatának kérdése is, ami szintén komoly múltra és örökségre tekint vissza. Az egyház és az adott politikai rend intézményes kapcsolatának kérdése a protestáns gondolkodásban mindig is központi helyet foglalt el. A keresztyén egyház első időszakára jellemző homogenitás, azaz hogy az egyház és a politikai közösség tagjai szinte teljes mértékben megegyeztek, mára teljesen megváltozott. A középkori kép, amely ennek valamiféle harmonikus egységét igyekezett megjeleníteni, nem fedte fel azokat a kérdéseket, amelyeket a keresztyénüldözések utáni Nagy Konstantin-i fordulat generált. A keresztyén életértelmezés teljes mértékben meghatározta azokat a cselekvési normákat, amelyek a közösség életét voltak hivatottak szabályozni. A hatalomért folytatott

[71] Bedford-Strohm 2012, 135. o.
[72] Berlin 1958, különös tekintettel Berlin „negatív szabadság" fogalmára.
[73] Thiemann 1996, 75. o.
[74] „…religion seeks to interpret the whole of reality with reference to the fundamental core of convictions, narratives, myths, and rituals that establish the identity of the community." Thiemann 1996, 132. o.

küzdelmek eredményei ezt erősítették. Az egyház tekintélyének középkori csorbulása okán, ami éppen a reformáció központi tanításának, a megigazulásról szóló tanításnak az összefüggésében érthető meg igazán, egyre inkább kirajzolódott a kettő közötti feszültség. A középkori szemlélet átalakulása magával hozta azt, hogy a köz életéért tanúsított felelősség kérdésében egyre inkább csak mint intézményes valóságra tekintettek az egyházra, úgy, mint aki az üzenetet továbbadja. A lehetőséget ugyanakkor gazdagította a protestáns gondolkodás egyházképe, illetve a személyes felelősségvállalás hangsúlyozása, amely a társadalmi, közösségi élet minden területére ki kívánta terjeszteni hatását. Ebből ered az az elkötelezettség is, hogy különösen a protestáns gondolkodás igen nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy az egyházak üzenetét az egyházat körülvevő kultúrára is kiterjesszék.[75] Ez a közélet ethosza tekintetében az egyháznak azt a sajátos feladatát jelenti, amely szerint az egyház Isten Jézus Krisztusban végzett megbéléltető munkájának egyedi megjelenítője. Amint Bedford-Strohm fogalmaz: „Az egyházak ismerik azokat az elvitathatatlan morális igazságokat, amelyektől a társadalom függ, mint minden ember méltósága vagy a szegényekkel való törődés […] s mindeközben a teljes világot úgy szemlélik, mint akivel Isten Jézus Krisztusban megbékélt."[76]

Felhasznált irodalom

ADORJÁNI Zoltán: Egyház és társadalom az Újszövetségben. *Confessio,* 19. évf. 1995/1. 6–18. o.

ANDORKA Rudolf: *Bevezetés a szociológiába.* 2. kiad. Osiris Kiadó, Budapest, 2006.

BARTH, Karl: *Die Kirchliche Dogmatik.* III/2. köt. Evangelischer Verlag, Zürich, 1948.

BARTH, Karl: *Community, State, and Church. Three Essays.* Doubleday, New York, 1960.

BAYER József: *A politikai gondolkodás története.* Osiris Kiadó, Budapest, 1998.

BEDFORD-STROHM, Heinrich: Contextuality and Intercontextuality in Public Theology. Introductory Perspectives. In: BEDFORD-STROHM–HÖHNE–REITMEIER 2013, 5–9. o.

BEDFORD-STROHM, Heinrich: Nurturing Reason. The Public Role of Religion in the Liberal State. *Teologiese Tydskrif,* 48. évf. 2007/1–2. 25–41. o.

BEDFORD-STROHM, Heinrich: *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit, Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1999.

[75] NIEBUHR, H. R. 1975.

[76] BEDFORD-STROHM 2012, 135. o.

BEDFORD-STROHM, Heinrich: Prophetic Witness and Public Discourse in Germany. In: Heinrich Bedford-Strohm – Etienne de Villiers (szerk.): *Prophetic Witness. An Appropriate Contemporary mode of Public Discourse?* LIT Verlag, Münster, 2012. 123–135. o.

BEDFORD-STROHM, Heinrich – HÖHNE, Florian – REITMEIER, Tobias (szerk.): *Contextuality and intercontextuality in Public Theology. Proceedings from the Bamberg Conference 23–25. 06. 2011.* LIT Verlag, Zürich–Berlin, 2013. (Theology in the Public Square/Theologie in der Öffentlichkeit 4.)

BERLIN, Isaiah: *Two concepts of liberty.* Claredon Press, Oxford, 1958.

BORSI Attila: Public Theology in Central-Eastern Europe. Looking at Hungarian Context. Focusing on the Hungarian Reformed Church. In: BEDFORD-STROHM–HÖHNE–REITMEIER 2013, 173–182. o.

BORSI Attila: Reinhold Niebuhr és H. Richard Niebuhr teológiai etikája. *Református Szemle,* 94. évf. 2002/6. 496–510. o.

BORSI Attila: Reinhold Niebuhr életműve röviden. *PoLíSz,* 94. sz. 2006. május. 4–11. o. Web: http://krater.hu/wp-content/uploads/2015/09/94_m%C3%A1jus.pdf.

BÖLCSKEI Gusztáv: A civil társadalom és az egyházak. *Theologiai Szemle,* 48. évf. 2005/3. 172–177. o.

BUSCH, Eberhard: *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins.* Theologischer Verlag, Zürich, 2005.

DURKHEIM, Émile: *A társadalmi munkamegosztásról.* Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

GRUCHY, John W. de: Public Theology as Christian Witness. Exploring the Genre. *International Journal of Public Theology,* 1. évf. 2007. 26–41. o.

HAIRE, James: The Place of Public Theology. In: BEDFORD-STROHM–HÖHNE–REITMEIER 2013, 39–51. o.

HEGEDŰS Lóránt: Politikai etika a kálvini biblicitás alapján. *Confessio,* 16. évf. 1992/2. 8–15. o.

Heidelbergi káté. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013. Web: http://reformatus.hu/egyhazunk/mutat/6216/.

HESSEL, Dieter T. (szerk.): *The Church's Public Role.* Eerdmans, Grand Rapids, 1993.

HOBBES, Thomas: *Leviathan*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

HUBER, Wolfgang: *Az egyház korszakváltás idején. Társadalmi átalakulás és az egyház megújulása.* Kálvin Kiadó, Budapest, 2002.

KÁLVIN 2014 ???

KING, Martin Luther, Jr.: *A Testament of Hope. The Essential Writings of Martin Luther King Jr.* Szerk. James M. Washington. Harper & Row, New York, 1986.

LOCKE, John: *Political Essays.* Szerk. Mark Goldie. Cambridge University Press, London, 1997.

LONG, Edward Leroy, Jr.: Church and State Revisited. In: HESSEL 1993, 285–295. o.

JÜNGEL, Eberhard: The Gospel and the Protestant Churches of Europe. *The Keston Journal on Religion, State and Society,* 21. évf. 1993/2. 137–149. o.

LUTHER, Martin: Boundage of the Will. In: uő: *Selections from his Writings.* Szerk. John Dillenberger. Doubleday, New York, 1962,. 166–203. o.

LUTHER, Martin: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* („Weimarer Ausgabe"). 1–73. köt. Böhlau, Weimar, 1883–2009.

MADDOX, Marion: Religion, Secularism and the Promise of Public Theology. *International Journal of Public Theology,* 1. évf. 2007. 82–100. o.

Magyar Értelmező Kéziszótár. 2. köt. *L–ZS.* Kilencedik, változatlan kiadás. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2000.

Magyarországi Egyházak Ökumenikus Tanácsa: Egyház és állam kapcsolata. Nyilatkozat (EÁ). *Theologiai Szemle,* 49. évf. 2006/2. 107–110. o.

MCGRATH, Alister: *Justification by Faith. What it means for us today.* Zondervan, Grand Rapids, 1988.

METZ, Johann Baptist: Political Theology. A New Paradigm of Theology. In: Leroy S. Rouner (szerk.): *Civil Religion and political Theology.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986. 141–154. o.

METZ, Johann Baptist: *Zur Theologie der Welt.* Chr. Kaiser, München, 1968.

METZ, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft.* Grünewald, Mainz, 1977.

MÉSZÁROS István: Demokrácia vagy krisztokrácia. *Confessio,* 18. évf. 1994/3. 19–23. o.

MOLTMANN, Jürgen: *God for a Secular Society, The Public Relevance of Theology.* Ford. Michael Kohl. Fortress Press, Minneapolis, 1999.

MOLTMANN, Jürgen: *Politische Theologie – Politische Ethik.* Chr. Kaiser, München, 1984.

MOLTMANN, Jürgen: Christian Theology and Political Religion. In: Leroy S. Rouner (szerk.): *Civil Religion and political Theology.* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1986. 41–58. o.

NAGY Barna: Kálvin politikai theológiájának krisztológiai alapvetése. *Reformátusok a közéletben füzetek* 3. Reformátusok a Közéletben Alapítvány, Budapest, 2002. 5–30. o.

NIEBUHR, H. Richard: The Church Defines Itself to the World. In: H. Richard Niebuhr – William Stacy Johnson (szerk.): *Theology, History and Culture.* Yale University Press, New Haven, 1996. 63–73. o.

NIEBUHR, H. Richard: *The Meaning of Revelation* [1941]. Westminster John Knox Press, Louisville, 2006.

NIEBUHR, H. Richard: The Responsibility of the Church for Society. In: Kristine A. Culp (szerk.): *The Responsibility of the Church for Society and Other Essays by H. Richard Niebuhr.* John Knox Press, Louisville, 2008a. 62–75. o.

NIEBUHR, H. Richard: The Church and Its Purpose. In: Kristine A. Culp (szerk.): *The Responsibility of the Church for Society and Other Essays by H. Richard Niebuhr.* John Knox Press, Louisville, 2008b. 85–101. o.

NIEBUHR, Reinhold: *Christian Realism and Political Problems.* Scribner, New York, 1953.

NIEBUHR, Reinhold: *Moral Man and Immoral Society* [1932]. Westminster John Knox Press, Louisville, 2013. (Library of Theological Ethics.)

PARIS, Peter: *The Social Teaching of the Black Churches.* Fortress Press, Philadelphia, 1986.

PARIS, Peter: The Public Role of the black Churches. In: HESSEL 1993, 43–62. o.

PECSUK Ottó: Református Egyházunk – az állam és a politika. *Református Egyház,* 54. évf. 2002/2. 36–43. o.
PLATÓN: *Állam.* Ford. Steigner Kornél. Atlantis, Budapest, 2014.
ROUKANEN, Miikka: *Theology and Social life in Augustine's De Civitate Dei.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993.
SEBESTYÉN Jenő: *Református etika.* Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993.
SMIT, Dirk J.: The Paradigm of Public Theology. Origins and Development. In: BEDFORD-STROHM–HÖHNE–REITMEIER 2013, 11–23. o.
SOCKNESS, Brent W.: Luther's Two Kingdoms Revisited. A response to Reinhold Niebuhr's criticism of Luther. *The Journal of Religious Ethics,* 1991/7. 93–110. o.
STACKHOUSE, Max L.: Public Theology and the Future of Democratic Society. In: HESSEL 1993, 63–84. o.
THIEMANN, Ronald F.: *Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy.* Georgetown University Press, Washington, 1996.
TÖRÖK István: *A keresztyén ember politikai felelőssége.* Budapest, 1947. (Az Országos Református Presbiteri Szövetség kis tanulmányai.) 5–14. o.
TÖRÖK István: *Egyház és politika. Theológiai, etikai tanulmány.* Pápa, 1935. (A Pápai Református Theologiai Akadémia kiadványai 13.)
VLADÁR Gábor: *A Róma 13,1–7 parainézisének kor- és vallástörténeti háttere.* DRHE, Debrecen, 1996. (Dissertationes Theologicae 1.)
WEBER, Max: *A tudomány és a politika mint hivatás.* Kossuth Kiadó, Budapest, 2004.

X.

Az egyházi szolgálatok etikája

Ekkléziológiai megközelítések az egyházi szolgálatok mai kérdéseihez

Füsti-Molnár Szilveszter

1. Bevezetés 359

2. Jelenkorunk általános és az egyházra összpontosító bemutatása 362
2.1. Posztmodern és posztkeresztyén jellemzők 362
2.2. Az értékorientáció változásai, az átmenetiség mai állapota 363
2.3. Az identitás kérdése 365
2.4. Az átmenetiség korában élő egyház 367

3. Rendszeres teológiai szempontok az egyházi szolgálatokhoz 370
3.1. Az egyház és a Krisztusban való részesedés 370
3.2. Az egyház szentsége 371
3.3. Apostoli egyház 376
3.4. Az egyház mint jel 377
3.5. A Krisztusban részesedés jelentősége 378

4. Az egyházi szolgálatok 381
4.1. Keresztyén lelkiség és tanítványság 381
4.2. Karizmák 382
4.3. Az egyház szolgái Isten szolgái 383
4.4. Egyetemes papság 384
4.5. Tisztségek 386

5. Az egyházi szolgálatok etikai kérdéseinek alapjaihoz 388
5.1. „Olyanok lesztek, mint Isten” 388
5.2. Istenismeret és önismeret 390
5.3. A valóság értékelése Isten valóságának megfelelően 392
5.4. Felelős élet (elköteleződés, képviselet) – megbízhatóság (hitelesség) 394
5.5. Szabadság a szolgálatban és a próbatételekben 396
5.6. Az átmenetiség kísértéseiben rejlő lehetőség az egyház küldetésére és etikai felelősségére nézve 397
5.7. A szeretet a túláradás logikáját hívja életre az etikai döntésekben 399

Felhasznált irodalom 402

„A kapitányukra tekintő evezősök”[1]

1. Bevezetés

A reformáció ünnepének ötszázadik évfordulóján akár csak szempontokat adni az egyházi szolgálatok etikáját érintő kérdésekhez legalább olyan felelősség, mint amellyel a reformátorok saját és környezetük problémáival szembesülve határozták meg az új irányvonalakat (ecclesia semper reformanda), az egyházi élet legszélesebb területeire koncentrálva. Az istenélmény, a dogma, a kultusz és az ethosz szoros összefüggésben állnak, amiben a keresztyén (protestáns) egyházi szolgálatok etikáját érintő megközelítésekben nélkülözhetetlen elem a *kérügma*.[2]

Az egyházi szolgálatok etikai tájékozódásában is alapvetően kettős irányultság figyelhető meg. Egyfelől az egyház önértelmezése Isten szolgálatával összefüggésben, másfelől pedig az előzőek alapján a világ problémáira adott sajátos válaszok. Őszinte szembenézésre van szükség, amely, ha kell, bonhoefferi radikalizmussal gyakorol önkritikát, belátva a határainkat és a világban elfoglalható helyünket.

„A világ szociális, gazdasági, politikai problémáinak a hullámai átcsaptak a fejünk felett, és az adott ideológiai vagy gyakorlati megoldási javaslatok rendre csődöt mondtak […] az autó tengelyei a sárban, a kerekei sebesen pörögnek, mégsem képes továbblendülni, a problémák mind kiterjedésükben, mind természetükben olyan általánosan emberiek, hogy valamilyen egészen átfogó segítségre van szükség; az egyház mind ez idáig csődöt mondott a szociális, a gazdasági, a politikai, a pedagógiai problémákkal szemben, saját vétkével olyan botránkozást okoz, mely megakadályozza az embereket abban, hogy higgyenek Isten üzenetében. »Jaj annak, aki egyet is megbotránkoztat a kicsinyek közül« (Mt 18,6).”[3]

Az egyháznak valóságos lelki erőforrásra van szüksége, hogy küldetésének ezt a kétirányúságát, ha töredékesen és az egyház szolgáinak alkalmatlansága ellenére is, de a lehető leghűségesebben és leghitele-

[1] *Hüpéretai* (evezősök) – lásd *II. Helvét hitvallás* 18.
[2] Bonhoeffer 2015, 217–225. o.
[3] Uo. 217–218. o.

sebben tölthesse be. A Szentlélek Istentől jövő erőforrás gazdagító bizonyosságot ad, és megajándékoz azokkal a képességekkel (karizmákkal), amelyek Isten szolgálatában megfelelő orientációt tesznek lehetővé. Ennek egyik kizárólagos feltétele, hogy az egyház szolgái olyan *evezősök* legyenek, akik csak „a kapitányra néznek, vagy olyan emberek, akik nem maguknak, hanem másoknak, azaz uraiknak élnek és azok parancsolataitól függnek teljesen. Mert az egyházi szolga azt a parancsot kapta, hogy egészen és minden tisztében ne a maga akaratának kedvezzen, hanem csak azt hajtsa végre, amit utasításul kapott az Urától."[4]

Jelen tanulmányunkkal, az előbb említett szempontokat is előtérbe helyezve, azokra a lehetséges (ekkléziológiai) irányokra szeretnénk felhívni a figyelmet, amelyek az egyházi szolgálatok etikai kérdéseihez és dilemmáihoz nyújthatnak segítséget. Nem az egyházi szolgálatok valamilyen fajta etikai kódexét vagy különböző szolgálatok és tisztségek tételes etikai dilemmáit és megoldási kísérleteit kívánjuk bemutatni, hanem átfogóan, a jelenlegi kulturális, szociológiai és egyháztársadalmi jellemzők összefüggéseiben szeretnénk olyan, elsősorban protestáns rendszeres teológiai értelmezésben szempontokat nyújtani, amelyek közvetlenül és közvetve is segíthetik az egyházi szolgálatok etikai döntéseit.

Az egyházi szolgálatok több szempontból is feloszthatók és megkülönböztethetők egymástól a reformátori teológia tisztségekre vonatkozó felosztásában is, mindezek ellenére azonban lényeges szempontnak tartjuk a protestáns értelmezésnek megfelelően hangsúlyozni, hogy az egyházi szolgálatokban olyan közös ügyről van szó, amely a gyülekezet és az egyház egészét érintő kérdés, amelyben a szolgálattevők megkülönböztethetők, de – különösen is az erkölcsi kötelezettségek vonatkozásában – egymástól el nem választhatók.

A megközelítési szempontokat a teljesség igénye nélkül igyekszünk bemutatni, abban az átmeneti helyzetben, amelyben mai világunk és egyházunk él. Ehhez szükséges utalásokat tenni a mai nyugati civilizáció sajátos, leggyakrabban a *posztmodern* és *posztkeresztyén* fogalmakkal leírt körülményeire. Ezek a jellemzések sokféle megközelítést és értelmezést tesznek lehetővé. Az elmúlt évtizedek jelentős, hazánkban is jól nyomon követhető kulturális, társadalmi, politikai, gazdasági és keresztyén egyháztársadalmi változásai a mai keresztyén értékrend megélését jelentős problémák elé állították. Az átmenetiség korában számos ponton a hagyományos etikai értékrend komoly megmérettetés előtt áll. Ez alól az egyházi szolgálatok sem tekinthetők kivételnek. Az egyházi szolgálatokban a küldetés iránt elkötelezett keresztyén emberek

[4] BULLINGER 1996, 167. o.

is nemegyszer kerülnek krízisbe, ami óhatatlanul etikai határátlépésekhez vezethet. A krízisben számos terület érintett: a kommunikáció, a prédikáció etikai összefüggései, az őszinteség, az igazmondás, a titoktartás, a pozíció, a hatalom, a hivatal etikája, az anyagiak, a kapcsolatok, a házasság, a szexualitás, a család, az önértékelés, a döntéshozatal, céljaik megfogalmazása vagy éppen kötelezettségek teljesítése, és még hosszasan lehetne folytatni a sort. Világszerte súlyos etikai problémákkal kell szembesülniük a keresztyén közösségeknek. A szolgálatban tapasztalható egyre erősödő etikai válság a témával kapcsolatos anyagok növekvő számában is tetten érhető akár a világhálón vagy más médiumokban.

A számos ponton etikai válságban lévő világban az egyre növekvő problémákra – az egyház életétől függetlenül is, legfőképpen az üzleti életben és a szolgáltatóiparban – gyakran *ad hoc* jellegű etikai kódexekkel próbálnak szabályozásokat felállítani. Etikai kódexek sora jelenik meg a hivatásetika területén is. Ezek az etikai kódexek olykor opportunista marketingcélokat is szolgálhatnak, amelyeket adott esetben hamar felülírhatnak a profitorientált üzleti érdekek, és így gyorsan hitelüket vesztik. A társadalom számára ugyanakkor olyan jelzés is lehet, amely a megbízhatóság és a társadalmi felelősségvállalás iránti elkötelezettséget közvetíti. Az is nyilvánvaló, hogy egy etikai kódex nem képes minden lehetséges körülményre tekintettel lenni, és könnyen kijátszhatóvá válik bizonyos cinikusan ellenséges magatartással szemben. Az is kérdéses, hogy ezeknek az etikai kódexeknek a hatásaként mennyiben alakul ki egyfajta etikai érzéktompulás vagy éppen vakság a felelős etikai döntéshelyzetben lévő emberben. Számos példát találhatunk keresztyén szolgálati etika kódexekre is, különösen is az úgynevezett hivatásos szolgálattevőkre, a gyülekezet vezetőire, lelkipásztoraira vonatkozóan. Bízunk abban, hogy azok a szempontok, amelyek most itt bemutatásra kerülnek, hozzájárulhatnak ahhoz, hogy felmérhessük ezeknek a kódexeknek a lehetőségeit és korlátait.

Az egyházi szolgálatok etikájának megközelítése meglehetősen összetett feladat, hiszen a hagyományos (alkalmazott) világi etika megközelítéseihez képest a keresztyén teológiai etika mindenekelőtt azzal szembesít, hogy az ember erkölcsös mibenlétét önmagára nézve, saját emberi normáinak az összefüggéseiben nem ragadhatja meg, mint ahogyan saját emberi létének önértelmezését sem. A keresztyén teológiai etika hozzáadott értéke és legfontosabb szempontja a Szentháromság egy élő Istenre történő mutatás, aki értünk, bennünk és általunk akar cselekedni.[5] Az egyházi szolgálatok etikájának megközelítése különösen is – mint az isteni cselekvés által meghatározott emberi viszonyulás – olyan

[5] Szűcs 1993, 9. o.

irányt és célt jelent, amely az egyház közösségének, a Krisztus-testnek az engedelmességét kell hogy jelentse. Ennek a teológiai etikai alapvetésnek megfelelően szeretnénk az egyházi szolgálatok etikai kérdésköreinek teológiai megalapozásához néhány fontosabb területet meghatározni és azokat az egyházi szolgálatokkal összefüggésbe állítható etikai irányultságokat megjelölni, amelyek segíthetik az egyház közösségeit és tagjait a helyes etikai kérdésfeltevések és irányelvek megtalálásában.

2. Jelenkorunk általános és az egyházra összpontosító bemutatása

2.1. Posztmodern és posztkeresztyén jellemzők

A mai nyugati világot legtöbbször a posztmodern és posztkeresztyén jelzővel írják le. A posztmodern önmagában egy meglehetősen többértelmű fogalom. Már az is kétséges, hogy a kultúrák közötti átmenetek leírhatók-e konkrét törésvonalak mentén.[6] Ezt látszik erősíteni az a megközelítés is, amely jelenkorunk homogenitását kérdőjelezi meg abból a szempontból, hogy valóban egységes álláspontként kezelhető-e a modernizmus vége, amely a posztmodernt hívta életre.[7] Annak ellenére, hogy felmerülhet bennünk a kérdés a jelzők helytállóságát illetően, korunkat még ma is leggyakrabban a posztmodern meghatározással írjuk le, amiben a dekonstrukció mint kritikai módszer aprózza fel az egységes szemlélet érvényesítési kísérletét.[8] Ebből következően jelentőssé válik a vélemények sokasága, amely egzisztenciális elbizonytalanodáshoz vezethet a választások sokféleségében. A szubjektív relativizmus az identitás(ok) elhalványulásához járul hozzá a pluralista társadalomban. Az egyén saját véleménye ilyen módon könnyedén válik abszolutizálhatóvá. Ez pedig a keresztyén egyház közösségeivel, gyülekezeteivel szemben támasztott aktuális és gyakran fluktuáló, legtöbb esetben az egyház lényegétől teljesen elrugaszkodó elvárásokat hívhat életre. A modernből a posztmodern korba történő átmenetet Steve Hollinghurst a következőképpen írja le találóan: az átfogó történetek helyett az egyén története került a középpontba, a szakértőket az egyéni vélemények váltották fel, a józanságot a virtuális valóság, a kapitalizmust a konzumerizmus, a

[6] Latour 1993.
[7] Kolb 1990.
[8] Lásd Latour 1986.

tényeket pedig a megtapasztalások.[9] Ezek a változások hatással vannak a keresztyén értékrend képviselőire is. A sebezhetőség megannyi módon válik nyilvánvalóvá az egyházi szolgálatot körülölelő krízisekben.

A másik, gyakran emlegetett fogalom a *posztkeresztyén*. A posztkeresztyén meghatározás az intézményesült egyház szekularizációjára is mutat, aminek következményei számos területen tetten érhetők. Kärkkäinen Harvey nyomán világít rá arra, hogy a keresztyén felekezetek gyülekezetei a posztmodern kontextusban azoknak a többségét jelentik, akik még keresztyéneknek hívják magukat, de életüket már döntően a szekularizációs hatások jellemzik.[10] Ennek következtében a hit megélése és gyakorlata jelentős változásokon megy át. A szekularizációs hatások nyomán egyre nagyobb tömegek fordulnak el a keresztyén hit és életgyakorlat korábbi, tradicionális formáitól. Charles Taylor hívja fel a figyelmet arra, hogy a posztkeresztyén társadalmakban a keresztyén Istenbe vetett hit egyfelől problémamentes és kérdések nélküli, másfelől (a keresztyén hit) a multikulturális posztkeresztyén társadalmak vallási szinkretizmusában már egészen más formákat és tartalmakat jelent, harmadsorban pedig a társadalmon belül találkozunk egy olyan meghatározó réteggel is, akik számára a szekularizáció hatására az Istenbe vetett hit semmilyen nyilvánvalóságot nem hordoz, s nem több egy alternatívánál a sok lehetőség közül.[11]

A posztkeresztyén Európában a mind jobban előrehaladó szekularizációs folyamatok következményeként is véget ért a kereszténység és a nyugat-európai civilizáció ezer esztendős összekapcsolódása. Nyugat-Európa egyre kevésbé központja a keresztény kultúrának, a kereszténység pedig a maga legdinamikusabb alakzatait tekintve egyre kevésbé európai. Mindennek következében az etikai értékrendben bekövetkezett és folyamatosan jelen levő változással és erózióval nézhetünk szembe.

2.2. Az értékorientáció változásai, az átmenetiség mai állapota

Az értékváltás meglehetősen ambivalens módon határozza meg társadalmi és egyházi jelenünket. Egyfelől egy többé-kevésbé jól kiismerhető, mindent tipizáló, kategorizálható és hierarchizálható világ struktúráját látjuk. Ugyanakkor a struktúra meghatározott pontjainak világosan körülhatárolt státusai között repedések, törés- és határpontok figyelhetők meg. Olyan köztes vagy – az antropológia és a szociológia ide illeszthető

[9] Hollinghurst 2010, 31. o.
[10] Kärkkäinen 2002, 221. o.
[11] Taylor 2007, 3. o.

fogalmát használva – *liminális*[12] helyzetekről van szó, amelyek struktúraváltozásokat eredményeznek. A változásban felnyíló rések kijelölik az átmenetiség új irányait. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy kijelölik a hátunk mögött lévő elkészült struktúrákban az „újjászületés" helyét. Az átkelő egyén „olyan kulturális szférán halad keresztül, amely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, amelyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotokat jellemzik" – írja Turner.[13] Ebben a folyamatban döntő szerephez juthat a józan és valós tapasztalás, amely tiltakozik az ellen, hogy a benne tapasztaltat birtokba vegyük és rendelkezzünk felette, hogy dogmákba, objektív tantételekbe foglaljuk, és így beépítsük a struktúrába. Ellenkezőleg, ennek a folyamatnak a túllépés a lényege, amely az *egészen más* (Rudolf Otto értelmezésében: a numinózus)[14] lehetőségét ígérheti a mindent felmérő és megmérő, mindent meg- és elítélő konkrét állásfoglalásokkal szemben. Az átmenetiség folyamataiban ugyanakkor megfigyelhetjük a gondolkodás struktúraváltozásait is mint romboló és teremtő folyamatot. Ennek nyomán eltűnnek a társadalmi, rangbeli, vagyonbeli különbségek, magánérdekek, és kialakulhat egy puritán szellemű, alkotó energiával teli közösség, *communitas*,[15] amely valamiféle alkotói lázban új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. Óvatosnak kell lennünk az átmenetiség élményének és az így megszülető *communitas*nak a leírásával, hiszen a teljes és kiforrott személyiségek *communitas*a

[12] A fogalommal elsők között Arnold van GENNEPnél találkozunk (1909). A 20. század második felében vált elterjedtté Victor Turner írásai nyomán a „liminális" és „liminalitás" teóriájának használata az antropológia és a szociológia területén. Turner az elmélet kidolgozásában van Gennep nyomán indult el, és az 1960-as évekre sok szempontból új tartalommal töltötte meg a liminalitás teóriáját, amely műveinek meghatározó eleme maradt egészen haláláig, 1983-ig. Lásd TURNER 1967; 1969; 1974.

[13] TURNER 1997b.

[14] Lásd RUDOLF 1950. A numinózus mindenen kívül áll, „egészen más", nem hasonlítható hozzá semmiféle emberi, a világmindenség semmilyen más jelensége. A numinózussal szemben az embert önnön teljes semmisségének érzése keríti hatalmába. Úgy érzi, „csupán kreatúra", vagy miként Ábrahám mondta az Úrnak: „nem egyéb pornál és hamunál". A szent mindig olyan valóságként nyilvánul meg, amely egészen másfajta, mint a „természetes" valóságok. Noha a nyelv a *tremendum*ot, a *majestas*t vagy a *mysterium fascinans*t a természettől vagy az ember profán szellemi életéből kölcsönzött szavakkal fejezi ki, ez az analogizáló kifejezésmód éppen abból fakad, hogy képtelenek vagyunk az egészen mást megnevezni: a nyelv mindent, ami a normális emberi tapasztaláson túlmutat, kénytelen olyan szavakba öltöztetni, amelyek a normális tapasztalásból származnak.

[15] TURNER 1969, 96–97. o.; 1974. Egy liminális periódusban lévő társadalomban a szociális struktúrák hatályon kívül helyeződnek, a közösségi hierarchiák megbomlanak, és kialakulhat egy alkotó energiával teli közösség, amely új formákat, megoldásokat, emberi kapcsolatrendszereket teremt. A csoport maga keresi és alakítja normáit, és ezeket összeveti az aktuális társadalmi konvenciókkal. Ez a közösségi élmény speciális esete, a *communitas*.

mint a tisztán emberi viszonyok elidegenedésmentes állapota aligha tartható megállapítás. Azt sugallják ugyanis, hogy a struktúra személytelensége csupán maszk, amely alatt ott vannak a *teljes személyek*, és így csak az álarcot kell félretolniuk. Ennek nyomán a *communitas*t úgy értékelhetnénk, mint valami e világi édeni, utópisztikus vagy millenáris állapotot, amelynek elérésére a közösség és benne az egyén vallási tevékenységének irányulnia kell.[16] A megszelídített utópia csapdáját elkerülve sokkal inkább az átmenetiség tapasztalatának drámaisága kerülhet előtérbe. Nevezetesen, hogy a határhelyzetben való lét (liminalitás) lényege abban rejlik, hogy feltöredezik és megnyílik a struktúra, amelyben a *létező megragadja létét*,[17] és szembenéz újjászületésének lehetőségével és kockázataival.

2.3. Az identitás kérdése

Minden közösség számára elengedhetetlenül fontos, hogy tisztában legyen azokkal a meghatározó tulajdonságokkal, amelyek identitásának alkotóelemeit képezik. Olyan általános igazság ez, amely minden korra érvényes. Ma az átmenetiség (liminalitás) tendenciáinak érvényesülése közepette különösen is érdekes, hogy ezekben a folyamatokban nemegyszer egymással ellentétes erőkről beszélhetünk. Ha a jelent csak egy rövid pillanatfelvételként akarnánk értékelni, akkor mondanivalónkat azonnal a válság, a kilátástalanság, a magány, a közöny és az értékrelativizmus gondolatai köré csoportosítanánk. Folyamatosan beszűkülő jövőképünk elveszíti a felelősséghordozásnak azt a dimenzióját, amellyel a jelen cselekvését radikálisan más irányba terelhetnénk. Számos ponton érzékelhetjük a korábban leírt struktúraváltozások eredményeként a tradíciónk krízisét is. Éppen ezeknek a főbb vonalakban meghatározott tendenciáknak az ellenhatásaként azzal az igénnyel is találkozhatunk, amely a tradíciót, a hagyományos értékeket próbálja ismét előtérbe helyezni az ember saját életére és a közösség különböző formáira nézve.

[16] TURNER 1997a.

[17] HEIDEGGER 1989. *Lét* és *létező* fogalmának különbségtételével, a „létező megragadja létét" kifejezésben Heideggerre utalunk. Ezt a különbséget Heidegger ontológiai különbségnek nevezi. Megkülönböztethető ugyanis a létező és annak alapja, azaz a lét: a lét a létező alapja, áthatja és felülmúlja azt. A lét maga transzcendens, túl van minden létezőn, egyszerre van róla tudásunk meg nem-tudásunk is: „Nem tudjuk, a *lét* mit jelent. De ha megkérdezzük – mi a lét? –, már benne tartjuk magunkat a *van* megértésében anélkül, hogy fogalmilag képesek lennénk rögzíteni, hogy mi is jelent." A „létező megragadja létét" kifejezést Heidegger szóhasználatából kölcsönözzük, de szembehelyezkedünk azzal a meglátásával, hogy az emberre saját magára vezessük vissza a *lét* meghatározását mint a *jelenvalólétben* való egzisztenciális eszmélést.

Életünkre alapvetően a negatív tendenciák érvényesülése fejt ki nagyobb hatást, így időnk és életterünk szinte már rutinosan annak a kontextusnak a szabályait követi, amellyel szemben valami mást szeretnénk. Tapasztalataink ebből a világból valók, ahol otthonosan mozgunk, de igazán sohasem érezhetjük benne magunkat otthon. Gondolkodásunk végletesen racionalizálódott, elveszítve ezzel az életnek azt a titokzatosságát, amely gátat szabhat a gátlástalan kíváncsiskodásnak, és nemegyszer tűnik úgy, hogy lassan az irracionális hit terei is felszámolásra kerülnek. A modern korral párhuzamosan kibontakozó szekularizációt követően nem kevesen kongatták a vészharangot a vallásokat illetően.[18] Aztán amikor a modern kornak bealkonyodott, és felváltotta valami más, amit jobb híján posztmodern időszaknak nevezünk, egyre inkább megbizonyosodunk a vallások maradandóságáról.[19] Peter Berger egyenesen a szekularizációs folyamatok megfordulásáról beszél (deszekularizáció), és az 1990-es évek vallásszociológiai felméréseire támaszkodva megdönteni véli azt a masszívnak hitt hipotézist, amely szerint modernség és szekularizáció elválaszthatatlanul összekapcsolódik. Sőt a modernizáció bizonyos formáival egészen jól megfér a vallás.[20] Berger meglátásait erősíti Pannenberg korábbi jóslata is, amely szerint a legkomolyabb kihívás a keresztyénség számára nem a szekularizáció felől fog érkezni, hanem a rivális vallások felől.[21] Ez a helyzet különösen is a hitvesztés időszakában válik kiélezetté a „hit közössége”[22] és az egyén számára is, hiszen a hit egységében annak az egyháznak vagyok az élő tagja, amelyet Isten Fia Szentlelke és igéje által gyűjt egybe.[23]

Számos ponton olyan mértékű transzformációval is számolnunk kell tehát, amely belső ellentmondásokhoz vezethet a vallások bizonyos formáinak megélése során. Az identitások pluralizmusában a vallásos (keresztyén) identitás elveszítette vezető szerepét. Ebből adódóan számos esetben már nem a keresztyén önazonosság relativizálja az élet többi területén megélt identitást (pl. szülő, házastárs, hivatás stb.), hanem gyakran a többi szerep lesz döntő befolyással a keresztyén Krisztus-identitásra.

[18] Cox 1965.
[19] Cox 1985.
[20] Berger 1969.
[21] Pannenberg 1981.
[22] Tillich 1996. A *hit közössége* fogalmánál annak tillichi értelmezésére utalunk. Tillich itt hangsúlyossá teszi a *lelki jelenlétet,* Isten *elfogadását* és a *váradalmat* az isteni vezetésre és az ő végső és örök *telos*ának beteljesedésére. Ezt a hármasságot a klasszikus teológiai értelmezésen belül az *újjászületéssel,* a *megigazulással* és a *megszentelődéssel* hozza párhuzamba.
[23] *Heidelbergi káté* 54.

2.4. Az átmenetiség korában élő egyház

Az egyháznak mindenkori feladata, hogy állást foglaljon az értékorientáció változásait illetően. Ennek előfeltétele azonban, hogy úgy vegye tudomásul a társadalmi változásokat, hogy nem hódol be valamifajta *megfelelési logikát* és kényszert követve az őt körülvevő korszellemnek, hanem képes végiggondolni az értékváltás hatásait a keresztyén hitértelmezés szempontjaiból.

Mai egyházi életünk egy bonyolult társadalmi folyamat kellős közepén jelentős problémákkal és küzdelmekkel kényszerül szembesülni. A közép- és kelet-európai és ezen belül a kárpát-medencei protestáns egyházak életében egy belső, egyházon belüli feszültségekkel teli helyzettel is számolnunk kell, amely közvetlenül a rendszerváltás előtti történelmi egyházakat és benne a protestáns felekezeteket is jelentős mértékben kompromittáló pozícióikra vezethető vissza. A múlt problémáinak a rendszerváltás utáni leginkább félresikerült és lezáratlan megoldási kísérletei nagymértékben hozzájárultak ahhoz, hogy a 20. század ideológiai befolyásai mentén kialakult mechanizmusok számos nem várt módon öröklődjenek és kísértsenek tovább az egyházi szolgálatok területeivel összefüggésben is.

Határhelyzetek és átmenetek sokasága jellemzi a mai magyar társadalmat és benne az egyházak életét is. A rendszerváltás utáni két és fél évtized gyakorlatilag nagyon csekély mértékben szolgált olyan tanulságokkal, amelyek kimozdíthatták volna a kátyúból. A teljes körű tisztázások, a múlttal való szembesülés és a megbékélés témakörei leginkább csak részben voltak képesek bizonyos jelenségek értelmezésére, és átfogóbb magyarázatok híján leginkább a politikai és egyházpolitikai erők manipulációjára és érdekei szenvedélyes érvényesítésére voltak elegendők. Az egyház ezekben a bizonytalan és tétova lépéseiben, sokszor a megfontoltság illúzióját keltve tette és teszi kockára saját maga hitelességét és hitének egyik alapvető bizonyosságát, mégpedig a bűnbocsánat Krisztusban kapott valóságát, aminek hirdetése küldetésének legfőbb iránya. Ezzel együtt még negyedszázad távlatában is megkerülhetetlen a múlttal való szembesülés kötelezettsége, hiszen egyre nyilvánvalóbb tény, hogy a tisztázatlan terhek milyen sokféleképpen kötöznek meg, és adott esetben olyan erővonalak megjelenését hívják életre, amelyek méltatlanok Isten egyházához.

Manapság nemegyszer éri bírálat az egyházszervezetet, a szükséges jogi keretet, az intézményt, amelyet adott esetben szembeállítanak a karizmatikus, kegyelmi valósággal. Olyan megközelítéssel is találkozhatunk, amely az egyházat pusztán szociológiai jelenségként kezeli és bírálja. Amennyiben helytálló az, hogy a múltban létezett egy bizonyos

egyháztani monofizitizmus,[24] tehát szinte beolvasztották az emberi, látható, bűnös, állandó reformra szoruló oldalt az istenibe, napjainkban az ellenkező véglettel találkozunk: felejtésbe merül az isteni vonatkozás, a kegyelmi valóság, a Lélek által éltetett közösség. A szolgálatok szempontjából jelentős tényezőről van szó az egyházszervezet, az intézmény, a jogszabályok stb. tekintetében. Ma egyre inkább azt tapasztalhatjuk, hogy ez a keret nem megfelelően pozicionált az egyház életében. Számos esetben úgy tűnik, hogy a rögzült formák szerinti keret fenntartása maga a cél és nem a céljaink eléréséhez használható eszköz, amely, ha szükséges, változtatható. Azt is érdemes szem előtt tartani, hogy a lényeges teológiai, lelki tartalmi kérdések feltárására és meghatározására ezek a keretek számos esetben alkalmatlannak bizonyulnak.

Összességében megállapítható, hogy az egyház társadalmi megítélése alapvetően még pozitív, ha a társadalmi szolgálatok (szeretetszolgálat, oktatás) területére gondolunk. Ám óvatos megfogalmazással is csak ingadozóként írhatjuk le az egyház társadalmi megítélését akkor, amikor más összefüggéseket is szem előtt tartunk: például a hitelességet, az elsődleges, a küldetésből következő egyházi feladatokat (az evangélium hirdetése), az individualizmust, a vallási szinkretizmus megannyi formáját vagy éppen a szubjektív relativizmus előtérbe kerülését.

Az egyházi szolgálatok etikai dilemmáihoz hozzájárulnak a körülmények befolyásai, azok az irányvonalak azonban, amelyek a mérlegelések súlyát adhatják, nem nélkülözhetik az Isten igéjére épülő hitvallásos és teológiai alapokat. Döntő fontosságú tehát, hogy a keresztyén hit- és egyházi önértelmezés milyen teológiai értékrendben találja meg ezt a normát. A helyzetértékeléshez feltétlenül hozzátartozik, hogy az intézményesült egyháztagság hitbeli orientációja közel sem homogén. Az egyházat éppen olyan mértékben jellemzi a pluralitás, mint az őt körülvevő világot. Ebben a sokféleségben az egyik jellemző tendencia valamifajta olyan önálló világnézet kialakításához való ragaszkodás, amely tetszőleges válogatás alapján adott esetben még a keresztyén hit elemeit is képes magában foglalni. Mai korunkat átható szubjektív relativista szemléletben gyökerező autonóm törekvésről van szó. Ehhez meglehetősen negatív mértékben járul hozzá az a *fogyasztáskultúra* is, amelyben a mai embert elsősorban nem emberek, hanem

[24] A monofizitizmus a nesztorianizmus ellentéte: a monofiziták szerint Jézusnak csak egy, isteni lényege van. Első hirdetője, Eutyches (380–456) nem sokkal az első efezusi zsinat után állt elő elképzeléseivel, és 448-ban már eretnekséggel gyanúsították meg, és kiátkozták. 449-ben azonban a második efezusi zsinaton visszahelyezték tisztségébe, visszavonták a kiátkozást, és helyette az ellenfeleivel tették mindezt. Végül azonban az 451-es khalkedóni zsinaton ismét elutasították a nézeteit, és innentől kezdve a monofizitizmus az akkor még egységes kalkhedóni irányzattal szemben eretnekségnek számított.

tárgyak veszik körül, ami egy végletesen eltárgyiasult világgal fenyeget. A tárgyak társadalmi halmozása túlburjánzik, és a bőség jeleivel a hiánynélküliség illúzióját teremti meg. A folyamatos gyűjtés egyfajta kötelességgé válik, a fogyasztás szociális-szimbolikus státust teremt. A fogyasztás mentalitást is jelent, amelyben a boldogság illuzórikus jelei halmozódnak fel a mindennapi életben. Nemcsak a konkrét tárgyak, hanem a szimbólumok, ide sorolhatjuk a vallásokét is, mind fogyasztási cikké lettek. A mai kultúra kétarcúságot mutat: egyfelől közvetlenség és kreativitás jellemzi, másrészt a fogyasztás törvényének irányítása határozza meg, ami az eltárgyiasultság és az abszolút közvetlenség illúziója révén a nihilizmus útját egyengeti. Mindez a hivatástudatra is hatással van. Míg például Max Weber még a szerzés motívumát látta a hivatástudat megerősítőjének,[25] mostanra ez a tendencia már nem feltétlenül helytálló, hiszen súlyos deficitek lépnek fel az életstílus és az ethosz vonatkozásában, aminek következtében a hivatásetikából kioldódott az a szakrális erő, amely a protestáns hivatásetikát alapvetően meghatározta és jellemezte.

Számos esetben szembesülhetünk azzal is, hogy a valóságnak egy egészen új interpretációjával találkozunk, amelyben a realitás és a látszat között elmosódnak a határok, és meglehetősen sokszor manipulatív végeredményt adnak. A végeredmény felettébb lehangoló, hiszen a manipulálható embert az oktalanság jellemzi. A dőreség kiszolgáltatottá tesz, ilyen helyzetben sokkal gyorsabban elhatalmasodhatnak az indulatok. Mindenkinek mindenről véleménye lesz, és minden fanatizálhatóvá válik. Ezek a tendenciák jelentős veszélyeket rejtenek magukban, amelyekre az előítéletek és indokolatlan általánosítások különösen is jellemzőek. Mindezekhez naiv hit társul, amely a mindenre nyitottságba zárva, hamis képzetekkel és hiedelmekkel könnyen befolyásolhatóvá teszi az embert.

Nem nehéz belátnunk, hogy mind a diktatúráknak, mind pedig a globalizált társadalmaknak azonos típusú tömegekre van szükségük, akiket irányítani lehet üres jelszavakkal, reklámszövegekkel, elavult és kiüresedett ideológiákkal. Ugyanakkor a mai szekularizált, meglehetősen sekélyes és közömbös fogyasztói társadalomban egyre fokozódó igény jelentkezik a transzcendencia iránt. Az alapnélküliségben, a relativizmus közepette és a sok szempontból megüresített kontextusban hatványozottan kerül előtérbe az a tapasztalati igény is, amely a dolgok jelentésének szükségességére irányul, utat törve az értékek felé.[26] Kérdés azonban, hogy ez a nyitottság valóban képes-e kapcsolatot teremteni a

[25] Weber 1983, 43. o.
[26] Cook 2007.

transzcendenssel, vagy csak transzcendensnek címkézi az immanens, minket körülvevő világ bizonyos elemeit. Egyszerűbben fogalmazva: képes-e az ember önmaga határait belátva nyitottá válni, vagy az önmegvalósítás megannyi programját látja és láttatja transzcendensnek.

A társadalom egyházzal szemben megfogalmazott igényének sokrétű tapasztalata az egyházat kifejezetten olyan teológiai gondolkodásra is sarkallhatja, amelyet ma *közéleti teológiának* vagy *közteológiának* nevezünk. A teológiának ez a nyilvánossága az egyháznak ebben a világban betöltendő tanúságtételéből és küldetéséből is következik. Az így megfogalmazott reflexióknak alapvetően az emberi élet három aspektusa ad irányt: 1. a világ Istenhez való viszonya és Isten világhoz való viszonya; 2. az egymáshoz való viszonyunk, a felebarát szeretete; 3. a gyakorlatban megélt szolidaritás.[27] Az egyház és a világ dialógusának különböző nyilvános színterein az előbb felsorolt területek az identitáskérdéshez, a valóság krízisének diagnózisához és a célok és feladatok körülhatárolásához vezethetnek. Az egyház és szolgálati területei így fontos szereplőjévé válhatnak az értékorientáció változásainak.

3. Rendszeres teológiai szempontok az egyházi szolgálatokhoz

Az egyházi szolgálatok etikai kérdéseinél szükséges számba vennünk azokat a főbb bibliai, hitvallásos és protestáns rendszeres teológiai elemeket, amelyek hozzájárulhatnak az egyházi szolgálatok etikai kérdésköreihez és azok alapjainak a tisztázásához.

3.1. Az egyház és a Krisztusban való részesedés

Az egyházi szolgálatokra vonatkozólag fontos meghatároznunk az egyház fogalmát, amely megfelelő alapot adhat a szolgálatokkal és tisztségekkel kapcsolatos teológiai és etikai irányvonalaknak, amelyek átfogóan segíthetnek iránymutatást találni az etikai dilemmákban.

Az egyház minden tökéletlensége és tisztátalansága ellenére Jézus Krisztusban, a főben egyesül. Azért nevezhetjük többek között szent és egyetemes egyháznak, mert Krisztus a szent, ő a Megváltó. Az egyház mindent megelőzően a protestáns teológia megközelítésében a hit tárgya. A 16. századi református ekkléziológia nagyon világosan nyil-

[27] Habermas 1992.

vánította ki álláspontját az egyházra vonatkozólag. A *II. Helvét hitvallás* XVII. részének 1–4. pontja a Szentírással igazolja, hogy Isten egyháza mint egyetemes, egyetlen és oszthatatlan rend áll a földön az emberek üdvösségéért. Isten Fia sereget gyűjt. Bizonyságát adja továbbá, hogy 1. térben és időben csak egy közönséges anyaszentegyházról akar tudni; 2. kijelenti továbbá, hogy a földön hadakozó egyház (ecclesia militans) sok részegyházból áll, amelyek mind az egy anyaszentegyház egységébe tartoznak; 3. végül pedig az egyház egységét nem a külső szertartásokban, törvényekben és rendtartásokban keresi, hanem az *egyetemes keresztyén hit igazságában és egységében.*[28]

A keresztyén hit egyetemes igazsága kétségen felülivé teszi, hogy az egyház az Isten által választottak közössége (coetus electorum), Krisztus teste (corpus Christi), így az ő valósága és a szentek közössége (communio sanctorum) Isten népének közösségeként. Az egyházi szolgálatokra nézve Isten szolgálata adja a küldetése elsődleges irányát az Isten dicsőségére. Éppen ezért az egyház és Isten szolgálata nem szemlélhető csupán az emberi nézőpontból, a földi körülmények felől. Isten szolgálatának etikai vonatkozásaiban megkerülhetetlen szempontként áll előttünk az az eszkatológiai meghatározottság is, amely elsősorban Krisztusra irányítja a figyelmet, aki az idők végén jön vissza. Ez az eszkatológiai irányultság, amely a keresztyén hit elevenen lüktető alapja és reménysége, mindenkor szembesíthet az ember végső rendeltetésével, hogy a földi élete után Krisztussal együtt minden teremtmény felett örökké uralkodjon,[29] és „Istennel örökké való boldogságban élve őt dicsérje és magasztalja”.[30] Ennek az eszkatológiai szempontnak minden területe szoros kapcsolatban áll az etikai kérdéskörökkel, amely megóvhat annak a romboló veszélyétől, hogy saját életünket vagy az egyház közösségének földi életét éppen annak végességére tekintettel abszolutizáljuk.

3.2. Az egyház szentsége

Témakörünkkel összefüggésben először az egyház szentségének kálvini meglátásaival kívánunk néhány fontosabb irányvonalat meghatározni. A *notae ecclesia* együttesen járul hozzá az egyház hitbeli valóságához. Ennek érvényesítésére törekszünk, még ha egy-egy jelzőnek néhány, az egyházi szolgálatokra irányuló fontosabb vonatkozását specifikusan a többi közül kiemelve is mutatunk be.

[28] *II. Helvét hitvallás* 17.
[29] *Heidelbergi káté* 32.
[30] *Heidelbergi káté* 6.

Az egyház szentségének értelmezésénél szembesülhetünk azzal a gyakorlati következménnyel is, amely nem hagyhatja figyelmen kívül az egyházban lévő bűn kérdését sem. Természetesen az egyház gyakorlati tapasztalatokkal is rendelkezik szentségére nézve. Ezek alapján, amikor az egyház bizonyságot tesz szentségéről, akkor Jézus Krisztus megszentelő munkájáról tesz vallástételt. Amikor az egyház szembesíti magát hibáival, akkor sebezhetőségével realizálhatja a közösség és az egyéni élet színterén is a naponkénti megújulás fontosságát. Ez a kettősség Kálvin egyháztanában is jól megfigyelhető. Kálvin az alábbiak szerint mélyíti el az egy egyház két dimenzióját: látható és láthatatlan voltát. „…egyedül Istenre kell bízni az ő egyházának megismerését, aminek alapját az ő titkos elválasztása képezi."[31] Az egyház Isten kiválasztott népe, és így nem tehető az emberi ismeret tárgyává, ugyanakkor az egyház Isten kegyelmi eszköze is, amely láthatóan jelen van. Kálvin gondolkodásában Isten örök kiválasztásának hangsúlya nem eredményezheti a látható és láthatatlan egyház egymástól való elválasztását. Az egyház ezért mindazok közössége, akik Jézus Krisztus mellett hitvallást tesznek. A Krisztusban hívőknek különösen is fontos, hogy a látható egyházhoz tartozzanak, mert így kerülhető el leginkább annak a veszélye, hogy az egyház látható és láthatatlan voltát kijátsszuk egymás ellen. Ennek megerősítéseként hangsúlyozta Kálvin, hogy a (látható) „egyháztól való elpártolás veszedelmes dolog".[32] Az egyház közösségéhez tartozásunk erősítheti hitünket és bizonyosságunkat, hogy részesülünk az Isten által készített üdvösségben. A kálvini ekkléziológiában mindez a megbocsátás témakörében jut kifejezésre: „Három dolgot kell tehát itt megjegyeznünk: először, hogy bármilyen nagy szentséggel is tűnjenek ki Isten fiai, mindazonáltal helyzetük olyan, hogy mindaddig, míg halandó testben lakoznak, a bűnök megbocsátása nélkül meg nem állhatnak az Isten előtt. Másodszor, hogy ez a jótétemény annyira az egyháznak a tulajdona, hogy azt csak úgy élvezhetjük, ha megmaradunk a vele való közösségben. Harmadszor, hogy azt az egyház szolgái és pásztorai közlik velünk vagy az evangélium hirdetése, vagy a szentségek kiszolgáltatása által, és hogy ebben tűnik ki leginkább a kulcsok hatalma, amelyet az Úr a hívők társaságára ruházott. Ezért jól meg kell gondolnunk azt, hogy kinek-kinek kötelessége, hogy ne keressük a bűnök bocsánatát, mint csakis ott, ahová az úr helyezte."[33]

Kálvinnál is jól nyomon követhető az a feszültség, amelynek során egyfelől az egyház szentségét és tisztaságát helyezi előtérbe, és ezek

[31] *Inst.* IV. 1. 2.
[32] Uo. IV. 1. 4.
[33] Uo. IV. 1. 22.

alappilléreiül az evangélium hirdetését és a sákramentumok kiszolgáltatását jelöli meg mint az igaz egyház ismertetőjegyeit. A másik oldalon azonban pontosan meghatározza, hogy Isten népe ebben a földi életben soha nem lehet tökéletes közösség. Az egyházat jók és rosszak egyaránt alkotják. Ez nem téveszthet meg bennünket, és ennek alapján az egyházat nem határozhatjuk meg csak a tiszták közösségeként.

„Mert amikor Isten engedékenységet kíván, ők ezzel nem törődve, önmagukat egészen átengedik a mértéket nem ismerő szigorúságnak. Mivel ugyanis nem hiszik azt, hogy egyház van ott, ahol nincs meg az életnek teljes tisztasága és épsége, a bűnök iránt való gyűlöletből elszakadnak a törvényes egyháztól akkor, amikor azt gondolják, hogy az istentelenek csoportjától különítik el magukat."[34]

Kálvin egyházfelfogásában tehát nem osztja a puristák nézetét. Azzal is szembesülnünk kell, hogy az egyház nemegyszer nem képes betölteni hivatását. Kálvin külön is az óvatosságra hívja fel a figyelmünket a háló, a búza és a konkoly krisztusi példázatai alapján. „Isten maga mondja azt, hogy az egyház egésze az ítélet napjáig szenvedni fog abban a bajban, hogy a gonoszok keveredésével megterheltetik, hiába keresnek olyan egyházat, amely minden szennytől mentes volna."[35]

A *notae ecclesiae*, az igaz egyház ismertetőjegyei alapvetően két megközelítésben, *konstitutív* és *illusztratív* módon is értelmezhetők. Kálvin egyértelművé teszi, hogy csak a konstitutív értelmezésnek lehet szerepe, amelyben különösen is hangsúlyos az egyházfegyelem, ha nem is úgy, mint önálló *nota*. Éppen ezért a két döntő jelentőségű ismertetőjelnek mindenképpen meg kell haladnia illusztratív szerepét, mondván, hogy pusztán empirikus jelenvalóságuk még nem garantálja az igaz egyház jelenvalóságát. Az ige hirdetése a reformátori, kálvini tanításban kiegészül a tiszta (pure) jelzővel, és a sákramentumok kiszolgáltatása a helyes (recte), Isten igéjéhez hű meghatározással. Mindeközben a hit olyan elengedhetetlen alkotóelem, amely alapvetően determinálja az egyház valóságát.

Kálvin ekkléziológiája a lutheri és a puritán megközelítés között találja meg a nyugvópontot. Kálvin egyháztanában így a Luther által határozottan képviselt evangéliumi és krisztocentrikus álláspontoknak egyaránt érvényt tud szerezni, hangsúlyossá téve az egyház szentségét, ugyanakkor a pragmatikus megközelítésnek is szerepet juttat, kiemelve a látható egyház valóságának fontosságát. Másképpen kifejezve: Kálvin egyidejűleg tartja szem előtt az egyház lényegi meghatározottságát (esse) és annak jólétét (bene esse).[36]

[34] Uo. IV. 1. 13.
[35] Uo. IV. 1. 13.
[36] Wallace 1957.

Kálvin teológiája a szentséggel összefüggésben is úgy áll előttünk, mint *complexio oppositorum*, egymásnak látszólag ellentmondó gondolatok sora, amelyek a Szentírás alapján mégis összetartoznak, ahogyan ezt Kálvin is hitte. Következésképpen az egyház szentségének kérdését annak fejében kell keresnünk és megtalálnunk. „Neki [Istennek] magának kell egyházát igazgatni és kormányozni, neki magának kell abban elöl járni és kitűnni, s hatalmat egyedül az ő igéje által kell gyakorolni és kezelni, mindazonáltal, mivel nem lakozik közöttünk látható jelenléttel, hogy akaratát saját szájával jelenthetné ki előttünk, ebben – amint mondtuk – az emberek szolgálata mintegy helyettes munkásságot vesz igénybe, nem úgy, hogy azokra ruházza át saját jogát és méltóságát, hanem csak úgy, hogy azok szája által végezze az Ő maga munkáját olyanformán, mint ahogy a mesterember munkájának elvégzésére szerszámot használ."[37]

Kálvin tanításában tehát az egyházi szolgálat magának Krisztusnak a szolgálata az Isten népe körében. Bár Krisztus testileg nincsen jelen, de munkáját az ő igéje, sákramentumai (verbum visiblis) és Szentlelke által királyi tisztségéhez hűen végzi közöttünk. Így minden egyházi szolgálatnak az ige hirdetésétől és a sákramentumok kiszolgáltatásától egészen az oktatás és a diakónia szerteágazó területéig Jézus Krisztus felhatalmazása által az ő nevében kell történnie. Ebben az *egység* és a *rend* érvényesülése – az Efezusi levél negyedik részének megfelelően – olyan elengedhetetlen feltétel, hogy egyenesen az egyház jóléte (bene esse) függ azok magatartásától, akikre ezt rábízta.[38]

Az Isten igéjére figyelő élet középpontjába Isten kerül, következésképpen mindaz, amit teszünk, Isten jelenlétében (coram Deo) történik. Az ige és az azt megelevenítő Lélek ráébreszti a megigazított bűnös embert Isten jelenlétére az ő életében, és annak minden területét meghatározó jelentőséggel hatja át. Isten *gondviselésének* legnyilvánvalóbb értelmével szembesülünk itt, amikor ilyen módon vagyunk képesek megragadni a teremtésben kapott istenképűségünk (imago Dei) értelmét, ahogyan erre a *Heidelbergi káté* hatodik kérdése és válasza is ráirányítja a figyelmünket: „…Isten az embert jóvá és a maga hasonlatosságára, azaz valóságos igazságban és szentségben teremtette avégre, hogy teremtő Istenét igazán megismerje, szívből szeresse, és vele örökké tartó boldogságban élvén Őt dicsérje és magasztalja."

A hívő ember életének helyes folytatásában kulcsszerepet kap az önmegtagadás, amelyen keresztül megnyílik az út Isten áldásai felé. Önmagunk megtagadása nem lesz pusztán negatív folyamatok összes-

[37] *Inst.* IV. 3. 1.
[38] Uo. IV. 3. 2.

sége, hanem meghatározóan Istenhez és felebarátainkhoz tartozásunk pozitívumaként kell értékelnünk. Ebben a folyamatban a keresztyén ember nélkülözhetetlen társa a Szentlélek, aki munkája által ismerteti meg Isten népével Krisztus értünk végzett szolgálatát és áldozatát, amellyel szüntelenül formálja az őhozzá tartozókat. Témánkkal összefüggésben az *Institutio* harmadik könyvében a kálvini teológia egyik kulcsfontosságú meghatározásával találkozhatunk: „Nem kívánom azonban, hogy a keresztyén ember erkölcsei csakis az evangéliumnak és semmi másnak a bélyegét ne hordják magukon; bár ez magában véve óhajtandó és erre törekedni kell. Nem kívánom meg olyan szigorúan az evangélium tökéletességét, hogy hajlandó ne volnék keresztyénnek tartani azt, aki még erre el nem jutott. Mert így mindenkit ki kellene zárni az egyházból, minthogy nem lehet olyan embert találni, aki nagyon is távol nem lenne attól. […] Tűzzük ki ezt a célt magunk elé, és egyedül erre irányítsuk igyekezetünket! […] Nem lehet ugyanis Istennel olyanformán egyezkedni, hogy egy részét azoknak, amelyet igéjével elénk ír, elfogadjuk, más részét pedig, ha nekünk úgy tetszik, elmellőzzük. […] Ne szűnjünk meg tehát azon lenni, hogy folytonosan előrehaladást tegyünk az Úr útján, és ne ejtsen kétségbe bennünket az eredmény kicsiny volta […] mégsem elveszett munka az, ha a mai nap felülmúlja a tegnapit, csak őszinte egyszerűséggel tekintsünk kitűzött célunkra, és törekedjünk a vég felé, ne hízelegjünk helyeslőleg önmagunknak, és ne engedjünk gyarlóságainknak, hanem állandó kitartással arra igyekezzünk, mindig jobbakká legyünk, míg csak valódi jóságra nem jutunk, […] amikor a test gyöngeségétől megszabadulva a Krisztussal való teljes közösségbe felvétettünk."[39]

Végezetül a szentségre vonatkozó rövid elemzésünk összegzésképpen elmondhatjuk, hogy Kálvin egyszerre utasítja el és fogadja el a világot. Emlékeztet arra, hogy ezt a világot a bűn határozza meg, éppen ezért minden bája és kecsegtető ajánlata ellenére sem válhat soha végső és örök otthonunkká.[40] Kálvin úgy beszél megvetéssel erről a világról, hogy az *eljövendő világgal* történő összehasonlításból nyeri alapját. Másfelől azonban Kálvinnál éppen olyan hangsúlyossá válik a jelen világunknak az az értelmezése is, amely azt Isten teremtéseként szemléli, és amely már Krisztusban megváltást nyert. Mindezek alapján Kálvin világról alkotott képe pozitívnak mondható.[41]

A keresztyén ember elhivatottsága éppen a világ elutasításának és elfogadásának metszéspontjában keresendő és található meg. Ez az

[39] Uo. III. 6. 5.
[40] Uo. III. 9. 2.
[41] Uo. III. 10. 2.

egész egyház közösségére kivetítve nem jelent mást, mint a múlttal való szembesülésben a folyamatos bűnvallást a *communio peccatorum*ot illetően, a jövőre nézve pedig annak a hitét, hogy bűneink bocsánatot nyertek, ami már a *communio sanctorum* hite.[42] Következésképpen amikor az egyház megvallja szentségébe vetett hitét, akkor arról tesz bizonyságot, hogy Isten akaratának megfelelően szentelődik meg Jézus Krisztusban. Amikor az egyház szembesül saját maga bűnösségével, akkor arra ébred rá, hogy a világ végezetéig szükséges a naponkénti megújulása. Ez az egyházi önismeret az egyház természetének olyan alapja, amelyen a látható egyház szentségének kritériumai állnak. Ma mindennél fontosabb, hogy az egyház megtalálja saját hangját, és ne fecsérelje lehetőségeit és energiáit arra, amivel ügyeskedve adaptálhatja a gyorsan változó társadalmi kondíciókat. Belső megújulása alapvetően csak Krisztus lelkével, a Szentlélek munkája nyomán történhet, amiben az egyház és tagjai számára világossá válik minden körülmények között Isten országának hatalma.

3.3. Apostoli egyház

Az egyház apostolicitása a tradíció kétféle modelljére vezethető vissza:[43] 1. a jeruzsálemi modellre, amely a történelmi folytonosságra épül (ApCsel 1,21kk), illetve 2. a páli modellre, amelyben a történelmi folytonosság összekapcsolódik a Krisztus (lelki) jelenlétével. Ezzel találkozunk Pálnál az úrvacsora szereztetési igéjének bevezetőjében is: *„Én az Úrtól vettem.”* Az egyházi tradíció közvetítésével adja tovább Jézus szavait, amelynek közvetlen forrása az Úr Jézus marad, akitől minden nemzedéknek vennie kell a (látható) igét.[44]

Az egyház apostoli jelzője többek között az egyház missziói valóságára is rámutat úgy, mint ami Isten missziójának a része. Ez a misszió pedig minden tekintetben Isten (Jézus Krisztusban) elérkezett és eljövendő országára irányul, ami gyakran jelent konfrontációt a világgal. Az egyház meghatározásában az (apostoli) hitfolytonosságot is jelenti, ami több szempontból is lényeges. Egyfelől világossá teszi az egyház történelmi folytonosságát: „Isten Fia a világ kezdetétől fogva annak végéig” gyűjti egybe a kiválasztottak gyülekezetét.[45] Másfelől azt is meg kell állapítanunk, hogy az egyház önmagában nem cél, mert az csak az üdvösség, az Isten országa lehet. Az egyház – mint Isten eszköze az ő

[42] MOLTMANN 1977, 353–354. o.
[43] CULLMANN 1956.
[44] SZŰCS 2004, 63–73. o.
[45] *Heidelbergi káté* 54.

kezében – missziójában töltheti be rendeltetését. Az a szolgálat, amely tehát ehhez a misszióhoz kapcsolódik, ebben a küldetésben nyerheti el végső értelmét, amely elválaszthatatlan Jézus küldetésétől, aki az Atya által rábízott munkát végezte el (Jn 14,7). Az ilyen lelkülettel végzett szolgálattól távol áll a teljesítménycentrikus szemlélet.

Az egyházat Isten igéje és Szentlelke hívja életre, ami alapvetően hozzájárul az egyház apostoli karakteréhez. Küldetésének így elengedhetetlen feltétele és mindig meghatározó része a *kérügma* (az evangélium tiszta hirdetése és a sákramentumok helyes kiszolgáltatása), amivel a szentek közösségébe von, és amivel már itt, ebben a földi valóságban Isten országának elővételét teszi lehetővé. Isten ezt csakis Krisztus jelenlétében garantálja az egyházban. Az egyház apostoli karaktere úgy töltheti be rendeltetését, mint ami a Krisztus evangéliumának hirdetésén keresztül ugyanannak a küldetésnek és isteni tekintélynek a részese, ami az apostoloké volt. Az egyház apostoli meghatározása egyben túl is mutat az egyházon az Isten országára, amelyben az egyház eszkatologikus karaktere kerül előtérbe. Az egyház apostoli karaktere különösen is a tisztségekkel összefüggésben Isten megváltásának és országának olyan tanúságtétele, amelyben az egyház tagjai úgy aktiválódnak, hogy Krisztus tagjaiként igazán azok lehetnek, amire Isten rendelte el őket.

3.4. Az egyház mint jel

Az egyháztanban számottevő kérdésként merült és merülhet fel az egyház *jel*ként történő megközelítése.[46] Az egyház eszkatologikus karaktere az egyház jelértékéhez mindenképpen hozzájárul mint ami a mi időnk és az örökkévalóság ideje közé helyezhető, hiszen Jézus Krisztus testet öltésében Isten örökkévalósága az emberi történelem idejébe érkezett meg. Jézus mennybemenetele után az ember Jézus megérkezett az Istennel való teljes közösségbe, ami az ember valóságának és egyben a mi földi időnknek az elfogadását is jelenti. Az egyház Krisztus testeként abban a köztes időben, amely a földi idő és a Krisztus visszajövetele közötti időszakot jelenti, ebben az értelemben is az örökkévalóságra és Isten országának teljességére mutató jel.[47]

Eberhard Jüngel az egyház teljes valóságát olyan jelként fogja fel, amely Isten kegyelmének az elfogadása és színtere.[48] Jüngel Luthernek

[46] Cyprianus az egyház egységét olyan jelnek látta, amelyben Krisztus és Isten egyetlensége jut kifejezésre. (Lásd CYPRIAN: *Epistle 39*, 318. o. Luther az egyházat Isten egyetlen igaz szentsége (signa sacramentalia) jeleként látta, mint amely az emberiségben megnyilvánuló isteni cselekvésre mutat.

[47] *Heidelbergi káté* 49.

[48] JÜNGEL 1989, 191–213. o.

a Mt 28 alapján megírt prédikációjára utal vissza, ahol Luther a legbűnösebbnek a keresztyén egyházat tartja (peccatrix maxima). Jüngel finoman árnyalja és értelmezi a lutheri megállapítást, amikor arra irányítja a figyelmünket, hogy az egyház nem saját egzisztenciáját illetően a legbűnösebb, szembehelyezkedve egzisztenciájának azokkal a meghatározásaival, amelyeket az egyház jelzőiként tartunk számon: egy, szent, egyetemes, apostoli. Az egyház éppen abból a szempontból bűnös tagjaira nézve, hogy ők éppen így igazolják vissza azt, aki megbocsát. Ebből következően a bűnbocsánat hirdetése elhívásunk és küldetésünk alapja. Itt válhat nyilvánvalóvá, hogy az egyház Istent hirdeti-e, vagy bármilyen félreértésből magát reprezentálja. Jüngel nyilvánvalóan érzékelteti azt a protestáns dilemmát is, hogy amennyiben az egyházat jelként fogjuk fel, akkor az mindig magában hordozhatja a bálványimádás veszélyét. Az egyház jelként való megközelítésében Jüngel leginkább az önmegvalósítás veszélyére kíván rámutatni a jelenlegi társadalmi viszonyok között.[49] Ezen a ponton válik lényegessé – Kálvin nyomán is – a Szentháromság Istenben történő részesedés a Lélek munkájaképpen Jézus Krisztusban.

3.5. A Krisztusban részesedés jelentősége

Az Isten és ember oly sok módon megkülönböztethető valósága kapcsolatba hozható. Ennek gazdagsága pedig éppen abban van, hogy saját identitásunk nem feloldódik, hanem fokozódik a Krisztusban. Kálvin a Krisztusban részesedés tanával ad értelmet a keresztyén antropológiának, annak, hogy mit jelent embernek lenni, mit jelent Istennel és egymással közösségben lenni. Kálvin minden panteista felhang nélkül az elsők között mutat rá arra, hogy az Istenben való részesedés olyan alapja az Isten és az ember közösségének, a *koinoniá*nak, amelynek közvetlen forrása az emberi élet Krisztusban történő részesedése. Isten Krisztusban teljesen részesévé vált a mi emberi valóságunknak, mert csak így részesedhetünk emberként az Isten valóságában a Szentlélek által. Az Istenben való részesedésünk emberi létünk teremtésben kapott valóságához vezet vissza a *koinoniá*ban rejlő kölcsönösségre alapozva. A mai ember függetlenségre törtető énje oldódik fel ebben a bensőséges közösségben, a *participatio Christi*ben. Ebben az összefüggésben válik életünk egyedüli céljává és eszközévé is a Szentháromság egy és örök Istenben való részesedés. A keresztyén élet hivatása és küldetése ebben a *koinonia*-lelkiségben teljesedhet ki, és nyerheti vissza hiteles hangját, visszautasítva ezzel korunk individualista, a lelkiséget is privatizálni

[49] Uo. 210. o.

akaró tendenciáit, ami egyházi valóságunkat is számtalan módon kötheti gúzsba.[50]

A Krisztusban való részesedés egyben az ő tisztségeiben történő részesedést is jelenti, ahogyan erre a *Heidelbergi káté* 32. kérdés-felelete is rámutat:

„Miért neveznek téged Krisztusról keresztyénnek?

Azért, mert hit által Krisztusnak tagja,

és így az ő felkenetésében is részes vagyok,

azért, hogy nevéről vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatul neki átadjam,

és hogy ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljak,

ez élet után pedig vele együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjam."

A 31. kérdés-felelet úgy mutatja be Krisztust, mint akiben Isten nemcsak közöttünk van, de a tisztségeken keresztül a Szentháromság egy Isten munkájával is egészen konkrétan találkozhatunk.

A 32. kérdés-felelet pedig, amikor az ezekben a tisztségekben való részesedést említi, arról a rendről (ordo) beszél, amely az Isten velünk létének a Jézus Krisztusban történő részesedésén keresztül egészen konkrétan a keresztyéni életet határolja körül. A mi részünk így felelős partnerként nem a passzív elfogadás, hanem az aktív cselekvés lesz. Ebben a küldetésben nem hagy magunkra Isten, hanem éppen a részesedésen keresztül arra a helyre lép, ahol mi állunk, és ahol Istennel való közösségünk válik nyilvánvalóvá.

Az egyház, a keresztyén ember Krisztus *főprófétai* tisztségében részesedve mindenekelőtt Jézus nevéről tesz vallástételt, hitvallást, és ebből eredően vesz részt Isten missziójában. Ez az ember legszorosabb elköteleződése a hit útján. Az egyház hirdeti az igét, és vallást tesz a kijelentésről. Hiteles tanúságtétel annak a felismerésnek a nyomán, amelyben a kijelentésből Isten velünk közölt akaratát tudhatjuk meg, a mi üdvösségünk felől. Ez az *ismeret, igaznak tartás és szívbéli bizodalom*[51] egyben felelősséget is ébreszt bennünk azokért, akik még nem ismerik ezt a titkot.

A *papi* tisztségben való részesedés az elköteleződésnek egy másik

[50] CANLIS 2010, 248–250. o. Lásd még CANLIS kiemelésében: „Így, amikor az apostoloknak ezt mondja: »elmegyek az Atyához, mert az én Atyám nagyobb nálam«, nem másodrangú isteni mivoltot tulajdonít magának, mintha örök lényege tekintetében alább való volna az atyánál, hanem a mennyei dicsőség birtokában *a híveket akarja részeseivé tenni e dicsőségnek*. [...] Kétségtelenül azért szállt alá hozzánk Krisztus, hogy minket az Atyához emelve egyben magához is felemeljen, hiszen ő az Atyával egy." (*Inst.* I. 13. 26.)

[51] *Heidelbergi káté* 21.

irányát jelenti. Az ember életének hálaáldozatként történő odaszenteléséről van szó, és arról az egymásért történő közbenjárásról, amelyben egymás megtartatásáért könyörgünk.

A királyi tisztségben a sátánnal szembeni harcról van szó. Nem törődhetünk bele a bennünk lévő és minket körülvevő gonoszba, „hanem szabad lelkiismerettel" küzdenünk kell ellene. Ennek a harcnak a végső kimenetele pedig nem lehet kudarcra ítélt, amennyiben Krisztus halál felett aratott győzelme[52] hitünk és életünk bizonyossága. Ennek egyértelműségét hirdeti a válasz záró gondolata: „…ez élet után pedig vele együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjam". A *Heidelbergi káté* ebben a kérdés-feleletben pontosan arra mutat rá, hogy mit jelent egészen konkrétan és gyakorlatiasan az Isten velünk léte, és hogy Krisztuson keresztül mivé formálhat bennünket.

Az ekkléziológiára nézve a Krisztus felkenetésében és tisztségeiben történő részesedésünknek felbecsülhetetlen értéke van. Az egyház közösségében teljesedhet ki, így az *adoptatió*ban nyert krisztusi identitásunk, amelyet a Szentlélek munkája és hatalma éltet. Az egyház hite és lelkiismerete az új élet közössége a Krisztusban.

„Krisztus úgy közölte önmagát és minden javát veled, hogy a tied legyen minden, ami az övé, hogy testének tagjává legyél, teljesen eggyé válj ővele, ezért igazsága eltörli bűneidet, szabadítása eltörli kárhoztatásodat, és teljes méltóságával közbenjár, hogy méltatlanságod ne kerüljön Isten szeme elé. Így van ez: nem illik elválasztani Krisztust tőlünk, sem minket tőle, hanem két kézzel meg kell ragadni azt a közösséget, amely összekapcsol minket és őt."[53]

Az emberi szabadság teljessége áll előttünk Kálvin gondolataiban is, amely nem az individualitásunkra utalást jelenti, hanem arra mutat rá, aki feltárja igaz (teremtett) mivoltunkat, identitásunkat. Minél inkább megéljük ezt egymásra nézve a Krisztusban, annál nagyobb mértékben leszünk részesei a Szentháromság egy Isten *koinoniá*jának. Ebben a *közösségben* így nem másról van szó, mint arról a részesedésről, amelyben Isten és az ember közös, folyamatos története bontakozik ki *Isten alászállásában, Jézus Krisztusban történő hozzánk érkezésében és az ő felemeltetésében.* Az egész keresztyén élet ennek az alászállásnak és felemeltetésnek a Krisztusban megélt valósága.[54]

Az egyház ennek a kegyelemnek a jele, amely Isten kegyelmét és szeretetét hivatott kifejezni. Kifejezi azonban Isten önfeltárulkozásában az ő sebezhetőségét is a világ Isten elleni haragjában, az istentagadás-

[52] Uo. 45.
[53] *Inst.* III. 2. 24.
[54] Canlis 2010.

ban és istenárulásban. Éppen ezért az egyház ebben az értelemben a keresztre is mutató jel, amely Isten szeretetét teszi nyilvánvalóvá az ő teremtett világa számára.

Mindezeknek az összefüggésében az egyház jelene és valósága úgy lehet a kegyelem helye, mint ahol a hívők közössége megértette a történelemben, a társadalomban az Istentől nyert kegyelmet, ami az egész életüket és szolgálatukat meghatározza. Mindaz, amit jól vagy rosszul tesz, erre a kegyelemre történő válasz abban a történelmi és látható valóságban, amelyben az egyház él. Az egyház hite elválaszthatatlan a Szentháromság egy Istentől, akiben és aki által egyek lehetünk Jézus Krisztussal, az ő halálával és feltámadásában történő egyesülésben, a Szentlélek hatalma által.

4. Az egyházi szolgálatok

4.1. Keresztyén lelkiség és tanítványság

Fontosnak tartjuk kiemelni, hogy az egyházi szolgálatok etikai kérdéseihez elválaszthatatlanul hozzátartozik a keresztyén lelkiség témaköre. Sheldrake-kel egyetértve ez a *tanítványsággal* fejezhető ki a legjobban. A keresztyén élet és tanítványság elválaszthatatlan egymástól. A tanítványság alapvető velejárója a *megtérésre* történő felhívás: *„Betelt az idő, és elközelített már az Isten országa: térjetek meg, és higgyetek az evangéliumban.”* (Mk 1,15) Ennek a felhívásnak való engedelmesség a Jézus Krisztus követését hívja életre: *„És így szólt hozzájuk [Simonhoz és Andráshoz] Jézus: „Jöjjetek utánam, és én emberhalászokká teszlek.”* Meg kell jegyeznünk, hogy a keresztyén tanítványságra maga Jézus választ ki és hív el bennünket, így ezt nem tekinthetjük az ember saját kezdeményezésének, hanem csak felelős válaszadásnak a megszólító isteni kegyelemre. Ennek feltétele egy olyan kontemplatív élet, amelyben az *ora et labora* elve határozza meg a tanítvány lelkületét és krisztusi szolgálatát. A tanítvány úgy munkálhatja Isten országának eljövetelét az isteni megszólításnak engedelmeskedve, hogy radikálisan szakít (az evangélium ügyéért) a múlttal, és felveszi a maga keresztjét, egészen pontosan elveszíti az életét, hogy megtalálja azt. A tanítványság mint a keresztyén lelkiség meghatározó jellemzője több Jézus puszta követésénél. A tanítványnak eggyé kell válnia Jézussal, hiszen csak így lehet eggyé az Atyával a Szentlelken és a Fiún keresztül. Pál a Római levélben úgy fogalmazza ezt meg, hogy Jézus Krisztus halálában és feltámadásában részesedünk (Róm 6,3–5; Fil 3,8–11). A keresztségnek ez a jelentése kerül minden egyes alkalommal megerősítésre, amikor úr-

vacsorával élünk. A tanítványságnak ebben a vázlatos elemzésében külön rá kell mutatnunk, hogy a közösség nélkül ez elképzelhetetlen folyamat. Isten egy kiválasztott gyülekezetet gyűjt egybe,[55] és a Jézus Krisztussal való egyesülésünk, őbenne való részesedésünk során ennek a gyülekezetnek tesz a tagjaivá, Isten gyermekeivé, Isten ígéreteinek örököstársává (Róm 8,15; Gal 4,6). Mindezek alapján mondhatjuk erre a *közösségre,* hogy egy test, a Krisztus élő teste (1Kor 12,12–13).[56]

4.2. Karizmák

Az eddigi ekkléziológiai alapvetésből következik, hogy az egyházi szolgálatok hivatásértelmezésénél az elhívásunk mindig és egészen konkrétan a Krisztus-test építésére vonatkozik, amihez Isten lelki ajándékokat, karizmákat ad. Miroslav Volf az egyházi szolgálatokra nézve az alábbi fontos összefüggésekre hívja fel a figyelmünket: Käsemann nyomán hangsúlyozza, hogy „a Lélek ajándéka nem más, mint az egyén részesedése Krisztus uralmából és dicsőségéből".[57] A hit megvallása teszi lehetővé, hogy a karizmák és egyéb cselekedetek között világosan lássuk a különbséget. Minden lelki ajándékkal áthatott szavunk és tettünk hitvallás is egyben. Bár emellett azt is fontos megjegyeznünk, hogy a keresztyén ember hitvallása a keresztyén élet egészében fejeződik ki, és nem szűkíthető le csupán arra, amit mondunk és teszünk. Krisztus maga van jelen a karizmákban és így a róla bizonyságot tévő szolgálatban. A karizma ezzel összefüggésben mégsem a teljes élet egészére, hanem olyan Krisztustól kapott képességre vonatkozik, amely elengedhetetlenül szükséges az egyházban és a világban végzett szolgálathoz. A karizmákkal az ember nem rendelkezik szabadon. Így lehet a lelki ajándékokkal végzett szolgálat eredménye a Krisztus-test építése. Azt is meg kell jegyeznünk, hogy Isten Lelke olyan embereket is felhasználhat bizonyos szolgálatok betöltésére, akik nem rendelkeznek a szükséges lelki ajándékokkal és képességekkel.[58]

Az Újszövetség nyilvánvalóvá teszi, hogy a karizmák egyetemesen jelen vannak az egyházban, és nem csak egy szűk körnek adatnak (1Kor 12,7; Róm 12,3; Ef 4,7; 1Pt 4,1). Az egyház tagjai megkülönböztetés nélkül részesednek lelki ajándékokban, ami igencsak kérdésessé teszi azt a szemléletet és gyakorlatot, amely a gyülekezeten belül szolgálattevőkben és kiszolgáltakban gondolkodik. A lelki ajándékok egyetemes elosztásából következik, hogy a felelősségünk nemcsak egyéni, hanem

[55] *Heidelbergi káté* 54.
[56] SHELDRAKE 2008, 23–36. o.
[57] VOLF 2013, 291–305. o.
[58] Uo. 302. o.

közösségi is. Felelősséget jelent arra nézve is, hogy a gyülekezet vezetői ne mindent maguk végezzenek az egyházban, mert akkor bizonyos testrészek elsorvadhatnak vagy végzetesen túlnőhetnek a többihez képest. Az egyház közössége akkor áll hozzá megfelelően küldetésének betöltéséhez, amikor a gyülekezet tagjai kölcsönös alárendeltségben végzik a szolgálatot. Egyetlen szolgálati terület tekintélye sem abszolutizálható, hiszen a gyülekezet tagjai feltétlen engedelmességgel egyedül az egyház fejének, az úr Jézus Krisztusnak tartoznak. Az így jelentkező kölcsönösségnek nem csupán a szolgálatokat, hanem az egyháztagok életet is át kell hatnia, hiszen az egyház a kölcsönös ajándékozás és elfogadás közössége, ahogyan erre a Filippi levél is utal (Fil 4,15). A karizmákra épülő egyházi szolgálatokra különösen is érvényes, hogy az egyház tagjai a Krisztus képviseletében járnak el mindazok felé, akiknek szolgálnak. Volf reálisan láttatja velünk, hogy a képviselet „nem szünteti meg az elkerülhetetlen polaritást az *in persona Christi* végzett szolgálat és a gyülekezet között, de igenis decentralizálja, és ezzel felülemelkedik a hivatalviselők és a gyülekezet kétpólusúságán. A lélek általi cselekvés, illetve befogadás ennek révén nem két egymástól elkülönült embercsoport sajátja, hanem két olyan alaptevékenységről van szó, amely mindenkinek a sajátja: mindenki *in persona Christi* cselekszik, és mindenki befogadója ennek a cselekvésnek."[59] Isten teljesen szabad és szuverén abban, hogy hogyan és milyen mértékben adja lelkének ajándékait (1Kor 12,11). Ebből az is következik, hogy az egyház olyan erőből él, amely nem tagjaiból származik. Itt már az egyház pneumatológiai struktúrájáról beszélünk, amelynek kapcsán nem hagyható figyelmen kívül, hogy az egyház életét alapvetően és meghatározóan a Szentlélek Isten szervezi.

4.3. Az egyház szolgái Isten szolgái

A reformátori teológiára épülő, korábban bemutatott vázlatos ekkléziológiára vonatkozó tételek is megerősíthettek abban, hogy a reformáció egyháztana Istenről szóló tanában és az ember üdvösségéről szóló tanításában gyökerezik. Az egyházat Isten hívta létre. A Szentháromság Istenbe vetett hit egyenesen elvezet az egyházhoz. A teremtő Isten, aki a világot s mindent, ami benne van, maga teremtette, az az Isten, aki Krisztusban kijelentette magát, az üdvösség és a megváltás egyedüli forrása. Ez az Isten cselekszik igéje által, a Szentlélek erejével az egyházban, azokban, akik igéjére hallgatnak és őt dicsőítik. Isten mindig is azzal fejezte ki kegyelmes voltát, hogy népet választott magának.

[59] Volf 2013, 302. o.

Nem volt egyetlen század sem, amelyben Isten meg ne könyörült volna népén. Krisztus eljövetele után az egyház a könyörület helyévé vált.

„Isten az Ő egyházának egybegyűjtése, alapítása, kormányzása és fenntartása végett mindenkor alkalmazott szolgákat, most is alkalmaz és alkalmazni fog ezután is mindaddig, míg az egyház a földön meglesz. Az egyházi szolgák eredete, intézménye és működése tehát igen régi és Istentől van, nem pedig valami új vagy emberektől való rendelkezés. Isten ugyan az Ő hatalmánál fogva közvetlenül is egybegyűjthetné az emberek közül az egyházat, de inkább akart emberekkel és emberek szolgálata által cselekedni. Következésképpen az egyházi szolgák nem csupán szolgák gyanánt tekintendők, hanem úgy, mint Isten szolgái, akik által Isten az emberek idvességét munkálja."[60]

4.4. Egyetemes papság

Ugyanakkor papokra, ahogy az a 16. századi hitvita értelmében a katolikus (áldozatot bemutató) papságot értette, nincs szükség, mivel minden hívő keresztyén egyszerre kapja meg Krisztus hármas tisztét: azaz Isten előtt mindenki pap is egyszerre.

„Az apostolok ugyan mindazokat papoknak nevezik, akik Krisztusban hisznek, de nem a szolgálatra való tekintetből, hanem azért, mert Krisztus által minden hívő királlyá és pappá lett, és mindnyájan vihetünk Istennek lelki áldozatokat (1Pt 2,9; 2Móz 19,6; Jel 1,6). Tehát a papi hivatal és az egyházi szolgálat nagyon különbözik egymástól. Amaz ugyanis közös minden keresztyénnel, amint előbb említettük, de emez nem. Midőn azonban a pápás papságot a Krisztus egyházából kiküszöböltük: ezzel az egyházi szolgálatot nem töröltük el."[61]

Kálvin az *Institutio* negyedik könyvében értekezik az egyházi szolgálatokra való elhívásról. Az elhívás külső és belső aspektusairól beszél (vocatio interna et externa). A *vocatio externá*ról mint „külső gyámolító eszközről", amivel Isten Krisztus közösségébe hív és abban megtart, ami az egyház világos és egyértelmű életrendjét adja elénk. A reformáció egyházai részben a külső és belső elhívás alapján építették ki életrendjüket és egyházi struktúrájukat. Ebben az elhívásban kapcsolódik az elhívott az elhívó szóhoz, Isten igéjéhez, aminek egyben mindig Isten igéjének autoritását is kell jelentenie.

Azt is meg kell említenünk, hogy a reformáció egészen új felfogást ad arra nézve, hogy a világi hivatást az egyházi hivatás szintjére emelte. Ez az egyetemes papság elvéből következik, amely alapján az ember

[60] *Inst.* IV. 1. 17.
[61] *II. Helvét hitvallás* 18. 8.

elhívása a földi munkájára is vonatozott. Luther bibliafordítása döntően járult ehhez hozzá, amikor a világi hivatást a *Beruf* szóval fordította.[62]

Isten az egyetemes papság keretein belül hív el szolgákat az ő egyháza egybegyűjtésére, kormányzására és fenntartására. Ők és szolgálatuk az Isten eszköze, akik által az emberek üdvösségét munkálja. „Ahhoz, hogy az evangélium prédikálása elkezdődhessen, Isten e kincset az egyházra bízta, hogy az megőrizze: Isten lelkipásztorokat és tanítókat állított szolgálatba, hogy szájuk által Ő maga szóljon, röviden, Ő soha nem mulasztott el semmit, amivel hozzájárult volna a hitbeli szent egyetértésben és a szép rendben való növekedésünkhöz."[63]

Az egyház meghatározása – a *Barmeni hitvallás* nyomán is – összhangban van a korábban idézett hitvallásokkal: az egyház tagjainak az a gyülekezete, „ahol Jézus Krisztus az igében és sákramentumban a Szentlélek által mint Úr cselekszik".[64] A reformáció egyházai ennek megfelelően azt hangsúlyozzák, hogy „az igehirdetés feladatában és annak, illetve a sákramentumok helyes kiszolgáltatásának felelősségében [...] az egész gyülekezet osztozik". A keresztség által valamennyi keresztyén részesedik Krisztus prófétai, papi és királyi tisztében, és ezáltal arra hivatott, hogy az evangéliumot hirdesse. Ezt jelenti az egyetemes papság. Az egyetemes papság fogalma így az egyház pótolhatatlan alkotóeleme. Mind a lutheri, mind pedig a kálvini reformáció a kezdetek óta hangsúlyozta ezt (1Pt 2,9), amit a keresztség alapoz meg, és adja egyben keresztyén létünk egyik kulcsfontosságú alkotóelemét. Luther a keresztyén ember hit általi szabadságáról, amely a szeretetben való szolgálatot is magában foglalja, úgy beszél, mint Krisztus prófétai és papi tisztében történő részesedésről. Az evangélium és az üdvösség útjának hirdetése, az ige szolgálata – akár igehirdetés, akár tanítás vagy lelkigondozás formájában – mindig a gyülekezet egyetemes papságára is utalt, mert ez Krisztus különleges megbízatásán alapszik, és egyben annak szolgálatában áll az egész gyülekezettel együtt az ige vezetése alatt.[65]

Az evangélium folyamatos és nyilvános hirdetésére és a helyes tanítás megőrzésére mégis külön kiválasztanak Isten elhívása és Krisztus rendelése szerint erre felkészített gyülekezeti tagokat (pásztorok és tanítók).

[62] Szűcs 1993.
[63] *Inst.* IV. 1. 1.
[64] *Barmeni hitvallás*, 3. tézis
[65] „Isten az ő egyházának egybegyűjtése, alapítása, kormányzása és fenntartása végett mindenkor alkalmazott szolgákat, most is alkalmaz, és alkalmazni fog ezután is mindaddig, míg az egyház a földön meglesz. Az egyházi szolgák eredete, intézménye és működése tehát igen régi és Istentől van, nem pedig valami új vagy emberektől való rendelkezés. [...] Következésképpen az egyházi szolgák nem csupán szolgák gyanánt tekintendők, hanem úgy, mint Isten szolgái, akik által Isten az emberek üdvösségét munkálja." *II. Helvét hitvallás* 18. 1–12.

Nekik az ige szolgáiként a gyülekezet számára is hirdetniük kell Isten igéjét, és ki kell szolgáltatniuk a sákramentumokat. Ők a gyülekezet élén állva az egyház sokrétű tanúságtételével és szolgálataival együtt munkálják annak egységét.[66]

4.5. Tisztségek

A tisztségek a szolgálat Újszövetségben megjelenő formáihoz igazodnak; a Krisztus testének szolgálata sokféle alakot ölt. A Biblia ráadásul a felszentelt tisztség konkrét formáját illetően némi szabadságról tanúskodik – amennyiben bibliai alapokra hivatkozhatunk e tekintetben. A tisztségekre használt újszövetségi kifejezések a gyülekezet lényegére összpontosítanak. Nem a jogi meghatározás kerül előtérbe, hanem a gyülekezet Szentlélektől kapott valósága.[67] A tisztség fogalmával jelölt szolgálat lényegét az eredetére és középpontjára: Jézus Krisztus szolgálatára tájékozódva találhatjuk meg. Pál szerint minden keresztyén ajándékot kapott, hogy szolgálatát betöltse. Bullinger álláspontja csak feltételesen egyezik korunk református tisztségértelmezésével. Azt, hogy a felszentelt tisztség Istentől származna, mai református egyházi rendtartások nem említik. Ehelyett inkább az ékes rend megtartásában betöltött szerepét hangsúlyozzák.

Kálvin négy tisztségre tér ki külön: pásztor, tanító, presbiter, diakónus. „Négy feladatkör, illetve a tisztségek négy formája létezik, amelyeket az Úr az egyház kormányzására rendelt: először is a pásztorok, aztán a tanítók, a vének és negyedszer a diakónusok. Ha tehát azt akarjuk, hogy az egyház ékes rendben és sértetlenül éljen, akkor a kormányzásnak ehhez a formájához tartsuk magunkat."[68]

Pásztorok: A pásztorok feladata, hogy „nyilvánosan és személyre szólóan egyaránt hirdessék Isten igéjét: tanítsanak, intsenek és feddjenek".[69] A sákramentumokat is ki kell szolgáltatniuk, valamint a vénekkel és a tanács megbízottjaival a jó rend fenntartásáról gondoskodniuk.

Tanítók:[70] „A tanítók különleges feladata abban áll, hogy a hívőket az üdvös tudományban vezessék, hogy az evangélium tisztaságát se tudatlanság, se tévtanítás meg ne zavarja. [...] A pásztori hivatalhoz és

[66] *Inst.* IV. 3. 4.

[67] Jól érzékelhető ez például a Szentlélek kitöltetésének pünkösdi eseményében, ahol az egész gyülekezet prófétai közösségnek tekinthető (ApCsel 2,17–21).

[68] CALVIN 1997, 239. o.

[69] Lásd „juhok nagy pásztora" (Zsid 13,20); „lelketek pásztora" (1Pt 2,25); „a főpásztor" (1Pt 5,4).

[70] ApCsel 13,1; Róm 2,22; 1Kor 12,28–29; Ef 4,11; 1Tim 2,7; 4,3; 2Tim 1,11; Zsid 5,12; Jak 3,1.

az egyház kormányzásához legszorosabban a teológiai oktatás kapcsolódik, amelynek ki kell terjednie az Ó- és Újszövetségre egyaránt."[71]

Presbiterek:[72] A vének feladata abban áll, „hogy minden egyes tag életvezetését figyelemmel kövessék, és azokat, akik ballépést követnek el, vagy rendezetlen viszonyok között élnek, barátilag megfeddjék. [...] A választási eljárásról a következőképpen határoztunk: a kistanácsnak el kell rendelnie, hogy a fellelhető legfeddhetetlenebb és legalkalmasabb embereket jelöljék. Ennek céljából ki kell kérni a lelkészek tanácsát."[73]

Diakónusok:[74] „A régi egyházban a diakónusoknak mindig is két fajtája volt: egyesek feladata a szegényeknek szánt javak átvétele, elosztása, kezelése, valamint a napi alamizsna, a vagyontárgyak, kamatok és kölcsönök gondozása volt. Mások megbízatása a betegek gondozásában és a szegények élelmezésében állt."[75]

Kálvin egyházi tisztségekről szóló tanítása az ezeknek a feladatoknak a teljesítéséhez szükséges, pedagógiai és közösségre irányuló vetületet magában foglaló alapfunkciók felsorolásaként értelmezhető.

Bullinger a tisztségek címszó alatt püspökökről, presbiterekről, pásztorokról és tanítókról beszél. Bullinger is több dimenzióban összegzi az egyházi tisztség konkrét formáit, azonban a hangsúlyt máshová helyezi: míg Kálvinnal egyezően idesorolja a véneket, pásztorokat és tanítókat, nem nevezi meg a diakónusokat, de kiegészíti a listát a felügyelői, illetve a püspöki tisztséggel. „A püspökök pedig az egyház felvigyázói és őrei, akik az élelmet és egyéb szükséges dolgokat kezelik az egyházban. A presbiterek vagy vének az egyháznak mintegy tanácsosai és atyjai, akik üdvös tanáccsal kormányoznak. A lelkipásztorok őrködnek az Úr nyája felett és ennek szükségleteiről gondoskodnak. A tanítók oktatnak és tanítják az igaz hitet és kegyességet. Tehát most is szabad az egyház szolgáit püspököknek, presbitereknek, lelkipásztoroknak és tanítóknak nevezni."[76] Bullinger tanítása annyiban különbözik Kálvinétól, hogy az egyházi tisztség az igehirdetést teszi hangsúlyossá. Bullinger így az igehirdetés átfogó szolgálatáról beszél különböző formákban. Az igehirdetés szolgálatán belül a következőképpen jellemzi a püspöki tisztet: „[A püspök] feladata az volt, hogy őrködjön a vének és az egész nyáj fölött. Nem volt hatalma a szolgatársai vagy a vének fölött – ahogy Cyprianus szavaiból kivehettük –, hanem ahogy egy konzulnak a szenátusban az

[71] CALVIN 1997, 241. o.
[72] ApCsel 11,30; 14,23; 15,2; 6,22–23; 16,4; 20,17; 21,18; 1Tim 5,17.19; Tit 1,5; Jak 5,14; 1Pt 5,1; 2Jn 1,1; 3Jn 1,1.
[73] CALVIN 1997, 255. o.
[74] Lk 22,27; Mk 10,45; Jn 12,26; Fil 1,1; 1Tim 3,8–13.
[75] CALVIN 1997, 257. o.
[76] *II. Helvét hitvallás* 18. 4.

volt a feladata, hogy a közvélekedést felmérje és a szavazásokat lebonyolítsa, felügyelje a törvényeket és a jogot, valamint figyeljen arra, hogy pártok ne alakuljanak ki a szenátorok között, ugyanez volt a feladata a püspöknek az egyházban. Egyébként a papokkal minden tekintetben egyenlő volt. Ha az idők folyamán a papok vakmerősége és a püspökök becsvágya nem harapódzott volna el, szavunk se lenne ellenük."[77]

5. Az egyházi szolgálatok etikai kérdéseinek alapjaihoz

Az egyházi szolgálatok etikai megközelítésében annak a háttérnek néhány lényeges összefüggésére igyekszünk rámutatni, amely a fentebb bemutatott rendszeres teológiai irányokra építve alapját képezheti azoknak a normáknak, amelyek mintegy keretként befolyásolják az etikai döntéshozatalt és cselekvést, és megfelelően kezelhetik a konkrét szituációban a különböző etikai dilemmákat, úgymint az individualitás és közösség feszültségei, a kompetenciák, elvárások és célok, az ideálok, kényszerek és szerepek, a perfekcionizmus, a siker és a teljesítmény kísértései.

5.1. „Olyanok lesztek, mint Isten"

Az általánosan elfogadott etikai gondolkodás célja a jó és rossz ismerete. Ennek a jónak és rossznak az ismerete a bűneset történetével összefüggésben úgy is értelmezhető, hogy amikor az ember a jó és a rossz tudásának gyümölcsét leszakította, akkor ezzel az etikát szakította le. A gonosz ismeretének a lehetősége az eredettől, Istentől való elszakadásunkat jelenti. Ennek az ismeretnek a megsemmisítése a keresztyén etika célja – írja Bonhoeffer. Bonhoeffer mélyfúrást végez az etikai kérdésfeltevés vonatkozásában, amelyben gyakorlatilag egyedül érvényes etikaként kezeli a keresztyén etikát, mint ami minden etika kritikája is egyben: „Az ember eredetileg egy dolgot ismert: Istent. Másokat, dolgokat és önmagát csak Isten ismeretének az egységén belül ismeri, mindent csak Istenben ismer, és mindenben Istent ismeri. A jó és gonosz ismerete az eredettől való ősi elszakadásra utal. A jó és rossz tudásának a birtokában többé nem úgy érti magát, mint akinek létét az eredete határozza meg, hanem saját lehetősége, ami alapján lehet jó vagy gonosz."[78]

Az ember elszakadása Istentől az elidegenedés állapotát hívta életre,

[77] Bullinger 2004, 140. o.
[78] Bonhoeffer 2015, 182. o.

amelyben egészen új tartalommal jelent meg az Isten iránti vágy. Az ember ősbűnének fő okával szembesülhetünk 1Móz 3 elbeszélésének drámai történetében: *az ember olyanná akart lenni, mint Isten*. Alapvető emberi karakterről van szó, amely azóta nemcsak egyedi életsorsunkat határozza meg, hanem a minket körülvevő világhoz való viszonyunkat is. Mi jellemezi ezt az emberi karaktert? Milyen etika, világszemlélet, boldogság- és egészségvágy él ennek nyomán bennünk? Hosszasan lehetne taglalni annak a humanisztikus világnak a képét, amely erre az ősi motívumra épít. A lényege az *önmagáért való ember* gondolatával ragadható meg, amely elmúlt és jelenlegi századunknak is nemegyszer erkölcsi hitvallásává lett, továbbá oly sokszor határozta meg az emberiség gondolkodását, kultúráját, társadalmi berendezkedését vagy akár vallását is.

Az *olyanokká lesztek, mint Isten* kísértése az Édenen kívülre taszította az embert. „Az eredeti istenképűségből rablással szerzett Istennel való egyenlőség lett" – írja Bonhoeffer.[79] Isten nélkül pedig arra vágyni, hogy olyanná legyünk, mint ő, rossz ötlet. Nem azért, mert Isten fél a versenytársaktól, hanem azért, mert az egyetlen út erre nézve Istenben van, ahogyan Irenaeus hasonlata gyönyörűen írja le: a mennyei Atya két kezével, a Fiúval és a Szentlélekkel ölel bennünket át és emel minket magához. Jürgen Moltmann így fogalmazza ezt meg: „A keresztyén hit reménysége, hogy a kígyó, a kísértő gondolata (eritis sicut Deus) az Édenben az Isten közreműködésével fog beteljesülni."[80]

Alapvető teológiai tételként csak arról szoktunk beszélni, hogy Isten hozzánk való irgalmas és szeretetteljes kegyelmének útja a mi üdvösségünkre az, hogy elküldte hozzánk Fiát és a Szentlelket, hogy megóvjon minket önmagunktól, és kinyilvánítsa, hogy velünk és a világgal van. Ebben az értelmezésben azonban egyoldalúság van, mert csak az Isten hozzánk és a világhoz történő alászállásáról van szó. Ebbe a megközelítésbe gyakran nem fér bele a mi felemeltetésünknek az útja. Ráadásul, ha szélsőségesebben szemléljük Isten hozzánk történő alászállását, úgy is fogalmazhatnánk, hogy nekünk nem is kell azzal foglalkoznunk, hogy Isten magaslataiba emelkedjünk. Ehelyett nem marad más dolgunk, mint odafordulni a másik szükségben lévő felebaráthoz. Többről van azonban szó, és kísérletet tehetünk arra, hogy a hagyományos reformátori, kifejezetten pedig kálvini értelmezésben teret engedjünk az Istenhez történő felemelkedés gondolatkörének, ami a református kegyesség, lelkiség lényegéhez tartozik, jelentősen

[79] Uo.
[80] Moltmann 1973, 62. o.

hozzájárulva ezzel az egyházi szolgálatok világos etikai követelményeihez és normáihoz.[81]

Kálvin teológiája teret enged az emberiség Istenhez történő felemeltetésének. Ez az elhívás egységében és a Szentháromság egy Istennel való közösségben adja a keresztyén küldetés alapját és lényegét, hiszen az egész keresztyén történet már önmagában is felemeltetés, ami a személyes és mindenható Isten önkijelentésével kezdődik és végződik, aki az egész teremtett világot várja, hogy visszatérjen hozzá. Kálvin csodálatosan ötvözi egy és ugyanazon mozdulatként Isten alászállását, hozzánk érkezését Jézus Krisztusban és az ő felemeltetését mint Isten és az ember közös, folyamatos történetét. Az egész keresztyén élet ennek az alászállásnak és felemeltetésnek a Krisztusban megélt valósága, ami a helyes istenismerethez és önismerethez vezet.[82]

5.2. Istenismeret és önismeret

Istent ismerni azt jelenti, hogy a lelkünk teljesen átváltozik őbenne. Ennek a bizonyosságát Kálvin a következő érvekkel támasztja alá az *Institutió*ban: „Ha minden ember azért született és él, hogy Istent megismerje, az ismeret pedig, ha ezt a célját el nem érné, ingatag, üres tudás volna, azért nyilvánvaló, hogy mindazok elfajulnak teremtésük törvényétől, akik életükben minden gondolatukat és cselekedetüket nem erre a célra irányozzák."[83]

„Ezért lehet a boldog élet végső célja Isten megismerése",[84] következésképpen csak úgy lehet részünk a megváltásban, ha bizonyosságot nyerünk abban, hogy Isten a mi kegyelmes Atyánk, mert az ő megbékélése lett Krisztusban nyilvánvalóvá.[85]

Amikor Kálvin a hit meghatározását a megismeréssel kapcsolja össze, még az alábbi fontos észrevételt teszi a hit munkájára nézve: „Egészen más a teljes meggyőződés érzése, melyet a Szentírás mindig a hitnek tulajdonít, azt tudniillik, mely Isten jóságát, miután azt világosan elénk adta, kétségen felül helyezi. Ez azonban nem történhetik meg anélkül,

[81] CANLIS 2010. Lásd még CANLIS kiemelésében: „Így, amikor az apostoloknak ezt mondja: »elmegyek az Atyához, mert az én Atyám nagyobb nálam«, nem másodrangú isteni mivoltot tulajdonít magának, mintha örök lényege tekintetében alább való volna az atyánál, hanem a mennyei dicsőség birtokában, *a híveket akarja részeseivé tenni e dicsőségnek*. [...] Kétségtelenül azért szállt alá hozzánk Krisztus, hogy minket az Atyához emelve egyben magához is felemeljen, hiszen ő az Atyával egy." (*Inst.* I. 13. 26.).

[82] CANLIS 2010.

[83] *Inst.* I. 3. 3.

[84] Uo. I. 5. 1.

[85] Uo. III. 2. 7.

hogy annak kellemességét valóban ne érezzük, és önmagunkban ne tapasztaljuk."[86]

Isten megismerése tehát nem tekinthető csupán az ész megismerésének, mint valamilyenfajta „üres elmélkedés", hanem mindig olyan megismerés a hit munkáján keresztül, ami a „szívünkbe bocsátja gyökerét".[87] Végezetül Kálvin szavaival a következőképpen összegezhetjük Isten hit általi megismerését az igazság és ismeret összefüggésein keresztül: „Ha ismeretnek nevezzük [a hitet], nem értünk alatta olyan megismerést, amilyennel az emberi érzések alá eső dolgokat szoktuk felfogni. Annyira magasabban álló dolog ugyanis, hogy az emberi észnek önmagát kell felülmúlnia és legyőznie, hogy eljuthasson hozzá. És amikor eljutott hozzá, akkor sem foghatja meg azt, amit érez; de midőn igaznak tartja azt, amit meg sem foghat, e meggyőződésnek a bizonyosságával sokkal többet megért, mint ha valami emberi dolgot a saját tehetségével látna be. Ezért nagyon szépen szól Pál [Ef 3,18], aki azt mondja, hogy ez nem más, mint felfogása annak, hogy milyen az Isten jó voltának hosszúsága, szélessége, mélysége és magassága, s megismerése Krisztus szerelmének [...] azt akarta ugyanis jelezni, hogy amit az eszünk a hit által magához ölel, az mindenképpen határtalan, és az ismeretnek ez a neme minden értelmet magasan felülmúl."[88]

Kálvinnak az *Instiutió*ban elénk tárt gondolatai meggyőzően mutatják, hogy teológiai felfogásában a vallási elkötelezettség alapja nem a tradicionális tekintély elfogadásának szubjektív véleményén alapszik, hanem az isteni igazság egzisztenciális felhasználásán. Az *isteni igazság* pedig nem más, mint Isten megismerése; Istent megismerni azt jelenti, hogy megtaláltuk őt.[89] Az is világossá válhat számunkra, hogy a hit forrása nem az emberi észben keresendő, hanem a szívben. Szívből tehetünk hitbizonyosságot, vagy ahogyan a Római levél fogalmazza meg egészen pontosan: *„Szívvel hiszünk az igazságra"* (Róm 10,10). Ebből adódóan a hit mindig bizalom, szeretet és inspiráció kérdése lesz, amelyek igazi emberi kapcsolataink jelei is egyben.

Istenismeret és önismeret együttesen adja a keresztyén lelkiségnek és a szolgálatra történő elhívásnak azokat a minőségileg mélyebb rétegeit, amelyek nem merülnek ki egyfajta idealizált szubjektivitásban, hanem kinyílnak az egész teremtett világ felé, amelyet az Isten dicsőségének színtereként láthat meg. Ebben az értelemben a keresztyén szolgálat Isten kívánságának előtérbe helyezésével magára Istenre koncentrál, és egyben utat nyit személyes és közösségi értelemben is, hogy önmagunkon túllépve

[86] Uo. III. 2. 15.
[87] Uo. I. 5. 9.
[88] Uo. III. 2. 14.
[89] Uo. I. 1. 1.

az egész kozmosszal együtt Istent dicsőítsük, és ezt tegyük szolgálatunk és küldetésünk tárgyává is. Ennek nem pusztán egyházi, hanem össztársadalmi szinten is olyan hatásai lehetnek, amelyek az értékek devalválódásának időszakában kipróbált és kivezető utat mutathatnak. Mindehhez ugyanakkor elengedhetetlenül fontos az az élet- és szeretetközösség, amelyet csak a Krisztusban nyerhetünk el a Szentlélek munkájaképpen.

Ez az élet- és szeretetközösség az istenismeretre épülő önismeretünkön keresztül nyilvánulhat meg Isten és embertársaink (felebarátaink) felé, ami az Isten szövetségéhez és az egyházhoz való tartozás isteni rendeléséből következik.

5.3. A valóság értékelése Isten valóságának megfelelően

A bevezető részben tárgyalt posztmodern és posztkeresztyén jellemzőkkel összefüggésben fontos a valóság reális értékeléséről beszélnünk az etikai mérlegelések elengedhetetlen feltételeként.

Az a tudat, hogy az utóbbi időben (mintegy száz évben) minden darabokra hullott, alapvetően két folyamat összefonódásának köszönhető. Egyrészt erősen megrepedeztek a hagyományos teológiai értelemben vett hitnek a bástyái és az erre a hitre oly biztosan épülő vélekedés, amelyben a valóság és az igazság egy. Valaminek az igaz leírása azt jelenti, ahogyan a dolgok valójában vannak. Másrészt mai világunk nagyon távol került a keresztyén reménység gondolatától.[90]

[90] Az isteni már Platónnál, majd a szekuláris filozófiai tradícióban – amelynek létrejötte Platónnak is köszönhető – elszemélytelenedett, elvesztette akaratát és érzelmeit. De mind a teisták, mind a világiak egyetértettek abban, hogy mi, emberek csak azért vagyunk képesek többre, mint pusztán túlélni és sokasodni, mert részesülünk valami értékesből. Ez az értékes többlet tesz minket képessé a kooperációra. Azért kooperálunk, mert ezt parancsolja nekünk Isten vagy valami olyasmi, mint a tiszta, nem empirikus, gyakorlati ész Kantnál. A 19. századi Európában és Amerikában egyre többen kezdtek el azon gondolkodni, hogy vajon elődeiknél az erkölcs nem kötődött-e túlságosan az engedelmesség fogalmához – például a Tízparancsolatnak, a platóni „Jónak" vagy Kant kategorikus imperatívuszának való megfelelésként. A romantikusok az antimonarchista és antiklerikális forradalmak sikerein felbuzdulva kezdték azt gondolni, hogy a valaminek való engedelmeskedés utáni vágy az éretlenség jele. Ezek a sikerek lehetővé tették, hogy elképzeljék az új Jeruzsálem isteni közreműködés nélkül történő felépítését, létrehozva egy olyan társadalmat, amelyben a nők és a férfiak azt a tökéletes életet élik, amelyet azelőtt csak egy láthatatlan, testetlen, halál utáni paradicsomban tartottak elképzelhetőnek. Egy ilyen társadalom felé történő haladás képe – úgy is mondhatnám: egy horizontális haladásé – kezdte átvenni a platóni és a dantei vertikális felemelkedés helyét. Az emberi reménység forrásaként a Történelem lépett az Isten, a Természet és az Ész helyébe. Amikor Darwin színre lépett, története az ember előtti történelemről csak erősítette ezt a folyamatot. Hiszen általa lehetővé vált a tudatos önteremtés, a múlton való tudatos felülemelkedés felfogása annak a biológiai történetnek a folytatásaként, amelyben az állati fajok folyamatosan, noha öntudatlanul, meghaladják egymást. Ez a folyamat járult hozzá az emberi önbizalom fokozatos megerősödéséhez.

Ezeknek a folyamatoknak a következtében hamar az Isten nélküli valóságértékelés csapdájában és zsákutcájában találhatja magát az ember. A valóság szétziláltságában az etika kérdésfeltevései és cselekvési irányai is félrevezetőek lehetnek, amennyiben ezt a kusza állapotot tekinti valamilyen módon végső valóságnak. Ezzel szemben és ezt az állapotot meghaladóan azonban, amikor a hit tapasztalata alapján a végső valóság Isten, akkor az etika orientációja is döntően változik. Perspektívái (vertikálisan) kiszélesednek, és túlmutatnak az *én* és a *világ* lehetőségein. Nem az lesz az elsődleges, hogy én jó legyek, és így általam jobb legyen a világ, hanem az, hogy *mi az Isten akarata*. Ez a keresztyén etika számára azt az elköteleződést teszi szükségszerűvé, hogy mindenben Isten (végső) valósága nyilvánuljon meg. Mert a keresztyén etika számára az elsődleges és legfőbb kijelentés az, hogy *Isten jó*. Nem könnyű ezzel szembesülni, mert az *én* és a *világ* ebben az összefüggésben folyamatos vesztésre áll, mégis így kaphatjuk meg igaz és valós képét ennek a nyomorult és torz helyzetnek.[91] Ebből pedig már nyilvánvaló, hogy az az etikai szemlélet, amely ezt a világot mint végső valóságot tekinti, éppen olyan torzulásokat fog hordozni, mint az a világ, amelyet végső valóságként akarunk látni és láttatni. Amikor Isten igaz és jó valósága lesz az etikai tájékozódásunk alapja, akkor az ehhez fűződő etikai életdöntéseink egyetlen és megkerülhetetlen tájékozódási pontja a teremtő, fenntartó és megváltó élő Isten önmagáról szóló kinyilatkoztatása: a Jézus Krisztusban adott nekünk szóló tanúságtétele. Amikor ettől függ az életünk bármely és egészére is vonatkozó etikai kérdése és döntése, akkor Krisztusban megtalálhatjuk a válaszokat és irányokat. A Szentháromság egy és örök Isten Jézus Krisztusban elénk adott kinyilatkoztatása lesz etikai tájékozódásunk egyedüli normája, amely a világ tökéletlenségéről Isten tökéletes jóságára, a halálról az életre irányítja a figyelmünket.[92] *„Én vagyok az élet”* – mondja Jézus (Jn 14,6; 11,25). Amikor etikai törekvésünk az Életre tekint, és így hozza meg döntéseit, akkor már az ember nem önmagáért, saját életéért dönt egyedülálló kizárólagossággal.

A valóságértékelésünknek ez az Istenre tágulása egyben sebezhetőséget is jelent, ami talán legszembetűnőbben az ige hirdetésében válik nyilvánvalóvá, különösen is akkor, amikor az igehallgatók valóságérzékelése és -értékelése részben vagy adott esetben teljesen nélkülözi azt a fő szempontot, amelyben Isten valósága határoz meg mindent.

[91] *Heidelbergi káté* 3., 5.
[92] Bonhoeffer 2015, 33–38. o.

5.4. Felelős élet (elköteleződés, képviselet) – megbízhatóság (hitelesség)

A felelős élet helye a keresztyén etikában nem képzelhető el Isten végső valósága nélkül, hiszen csak így jelölhetők ki a felelős cselekvési irányok. Olyan (igazán valós) értékek választásáról lehet itt ugyanis szó, amelyben a kapcsolatok, az Isten–ember és ember–ember kapcsolat szintjeihez érkezünk meg. Bonhoeffer a felelős élet struktúráját az alábbiak szerint határozza meg: 1. a felelős személyes élet egyszerre kapcsolódik Istenhez és az emberhez; 2. ebből a kapcsolódásból következik a felelős élet szabadsága, aminek velejárója az elkötelezésben önzetlenné vált élet; 3. az elköteleződés a) kialakítja a képviseletnek és a valóságnak (amelynek fókusza Isten végső valósága) a formáit; b) és szabadságot jelent az élet próbatételeiben.

Amikor az ember önmagához való viszonya eltorzul, például a krízisben bekövetkező kétségbeesésben vagy a valóság beszűkült értelmezése miatt, vagy a kettő kölcsönhatásából adódóan, az hatással lesz az Istennel való kapcsolatára is. Az *én önreflexiójában* így számottevően jut kifejezésre az a vonatkozás is, amely ahhoz a transzcendens erőhöz köti, amely ezt a viszonyt benne létrehozta. Ebből adódóan pedig a kétségbeesés három jól megkülönböztethető típusát vezeti le Kierkegaard: 1. a szubjektum nincs tudatában, hogy van *én*je; vagy 2. nem akar önmaga lenni; vagy 3. éppen az előbbivel ellentétesen önmaga akar lenni.[93] Ez a kétségbeesett szorongás szélsőséges formákat is ölthet, ami számtalan módon befolyásolja negatívan különböző kapcsolatrendszereinket. Szükséges megtalálni azokat a kapaszkodókat, amelyek az ilyen helyzetekben vigaszt és kivezető utat mutatnak. Az önmagunkért és másokért élt felelős élet a keresztyén hitben adhatja meg többek között azokat az igazodási pontokat, amelyek a kétségbeesést nem mint a szorongásban elhatalmasodó végső erőt láttatják.

Meglehetősen nehéz meghatározni a felelős élet valamilyen általános érvényű mértékét, amely minden konkrét helyzetre alkalmazható lenne, mert a felelősség mindig valós és reális estekben és kapcsolatokban aktualizálódik. Ezzel összefüggésben Bonhoeffer a képviselet fontosságára mutat rá, ami a helyettes cselekvésben egészen nyilvánvalóvá válik. Számos esetben éppen a mások helyett és másokért végzett feladatokban kerül előtérbe a felelősség szerepe, mert ilyenkor nem elszigetelten az etikailag cselekvő emberen van a hangsúly, hanem éppen azon, akiért vagy akinek a képviseletében cselekszünk. Bonhoeffer a helyettesítést és a képviseletet a felelős életre vonatkozólag Jézus földi életével állí-

[93] Kierkegaard 1993.

totta párhuzamba, aki az élet, és akiben a mi életünk részesedhet, így a képviseletben is. „Az ő teljes élete, cselekvése és halála a képviselet szolgálata volt. Amit az embernek élnie, cselekednie és szenvednie kellett, az beteljesült őbenne. Ebben a helyettesítésben, amely az ő emberi egzisztenciáját jelentette, ő maga a felelősséget vállaló, a szó legszorosabb értelemében. Minthogy ő maga az élet, ezért minden élet általa a helyettesítés szolgálatára rendeltetett."[94] A felelős élet önzetlen élet, amelyben a másik ember számára odaszánjuk magunkat, így kizárható a saját énemnek vagy éppen a másik embernek az abszolutizálása.

Az egyházi szolgálatokban rejlő kísértések kiváltója lehet a nem megfelelően értett felelősség és képviselet, ami erőszakhoz, zsarnoksághoz, az önkényes cselekvések megannyi formájához vezethet, „amely megcsúfolja az Isten előtti felelősséget, mely Jézus Krisztusban minden emberre nézve ránk hárul".[95] A bonhoefferi felelősségértelmezés különösen is a hivatásértelmezésben nyeri el érvényességét, hiszen így a Jézus Krisztushoz, az elhívóhoz (teljes egészében) történő tartozásunk jelentősen befolyásolja személyes kapcsolatainkat és feladatainkat, hiszen Krisztus vesz igénybe azon a helyen, ahol az elhívása ránk talált.[96] Az egyházi szolgálatokban ez a terület pedig a Krisztus-test, az egyház, amelynek építésében való közreműködésünk az elhívásunknak (vocatio interna és externa) megfelelően határolja körül az Istentől kapott kegyelmi ajándékokkal (karizmák) a küldetésünket.

A krízisekhez vezető problémák, amelyek az etikai határátlépések veszélyeit rejtik magukban, mégsem kerülnek el. Óhatatlanul találkozunk is az elszigeteltség magányával, a félreértett egyéni és közösségi szerepekkel és az ebből fakadó, mindent megmételyező kényszerekkel és indulatokkal, az önigazolást hajszoló teljesítménnyel, ami szűkössége ellenére is leginkább a kényelemmel vagy éppen a siker ambivalens érzéseivel bűvöl el. Ezeket a nehézségeket a Krisztussal való kapcsolat úgy határolhatja körül, hogy a neki szentelt életet és szolgálatot a lehetőségek és megoldásra váró konkrét feladatok és élethelyzetek vonatkozásában egyszerre fölfelé (Isten felé) és kifelé (az egyházat körülvevő környezet felé) is nyitottá formálja. Ez a nyitottság a reális válaszokat és megoldásokat jelentheti, ami megfelelés a valóságnak a maga tényeivel és dilemmával. Szélsőségeiben lehet ez meghódolás, szervilizmus vagy éppen opportunizmus is, egészen röviden: felelőtlenség. Amikor azonban az Istenre nyitottságról beszélünk, akkor a valóság szerintiségünk éppen az istenivel kiegészülve lesz reális, egészen személyes, az igenek és nemek egyértelműsége. Az

[94] Bonhoeffer 2015, 248–249. o.
[95] Uo. 155–156. o.
[96] Uo. 156. o.

ilyen szembesülésben a felelős ember egyben alázatos is, aki Krisztus-hű cselekvéssel néz szembe a próbatételekkel és tényekkel, amelyekben a világ világ marad és az Isten Isten. Ez a két egymástól megkülönböztethető és sokszor egymástól mérhetetlenül távol eső valóság Jézus Krisztusban a legegyértelműbben keresztezi egymást, és életútjaink kísértéseiben és dilemmáink keresztútjainak találkozási pontjain kínál világos irányokat a Krisztusban való részesedésen keresztül.

5.5. Szabadság a szolgálatban és a próbatételekben

A szabadság kérdésének fontosabb pontjai az egyházi szolgálatok etikai kérdésköreivel kapcsolatban – Kálvin nyomán – az alábbi lényegretörő megfogalmazás szerint összegezhetők: „szabad szolgálat és szolgáló szabadság”.[97]

A szolgálatban jelentkező emberi felelősség és szabadság Isten gondviselésének a távlatában nyeri el az igazi értelmét úgy, mint Isten szabad kegyelmére adott felszabadító válasz. Isten gondviselése szemben áll a véletlen és vaksors hiedelmével, és Isten akaratának gyümölcseként garantálja az emberi életet, amelyet még a próbák közepette sem hagy az értelmetlenségbe merülni. A kegyelmet közvetítő isteni gondviselés alázatra és engedelmességre hív. A gondviseléshitre épülő engedelmesség pedig felelősséget von maga után, amelyben az Isten kegyelmének szabadságára válaszul emberi szabadságunk ígérete rejlik. „Az akarat akkor válik valóban szabaddá, ha összhangba kerül Isten akaratával. A jókról szólva is a Szentlélek munkájára figyelmeztet: »Midőn országát azokban felállítja, hogy a természet hajlamához képest ne legyen csapongó szenvedélyek játékszerévé, akaratunkat a Szentlélek által féken tartja.«”[98] Ebben a távlatban sem szűnik meg a feszültség Isten szabadsága és az emberi akarat szabadsága között. Lényeges, hogy a kettő nem úgy áll előttünk, mint ellentmondásos, absztrakt metafizikai tétel, hanem úgy, mint az Isten történetének, kezdeményező kegyelmének a következménye, a saját felelősségünk. Akaratunkat a Szentlélek formálja, így a keresztény ember olyat „cselekszik, aminek cselekvésére, mivel magunk erre saját indíttatásunkból képtelenek vagyunk, az Isten indít” mint felelős embereket.[99] Nem lehet mentségünk semmilyen mulasztásra sem, mert a mentségünk már Krisztusban adott. Ez a felelősségtudat komolyan veszi Isten ígéretét, és így olyan jövőbeli

[97] „Libera servitus et serva libertas.” (Calvin 1999)
[98] *Inst.* II. 5. 14.
[99] Uo.

távlatot nyit meg előttünk, amelyben jó cselekedeteink Isten ajándékaként állnak előttünk.

Isten mindig az ő népét szólítja meg, ez az elsődleges, amire az egyén az egyház tagjaként válaszol. Isten közösséget érő hívása és az egyén válasza között olyan kölcsönhatás van, amelyben Isten dicsőségének kell nyilvánvalóvá válnia. Ez a hívás mindig egy konkrét (történelmi) helyzetben is születik, amelyben az egyház éppen van. Ez hangsúlyossá teszi azt a szempontot is, hogy az egyház és a világ kapcsolata elválaszthatatlan egymástól. Sőt a világra nézve az egyház olyan elsődleges „színtér",[100] amelyben Isten akarata és dicsősége jelenik meg a világra vonatkozóan is. A korábbiakban az ember felelős szabadságára tett megállapításainkkal összefüggésben egyértelmű, hogy az egyház sem lehet képes önmagában erre a küldetésre. Kizárólag akkor tudja betölteni Isten misszióját, ha Isten vezetésére hagyatkozik. Isten egyházának úton lévő népe mindig a változó kontextusban és az itt jelentkező feszültségben kell Istenre figyelnie, és akkor szabad lehet a kontextus mindenfajta kísértő és megkötöző erőitől, amelyek gyakran etikai félresiklásokhoz vezethetnek. Ebben a szabadságában eszköz lehet Isten szolgálatában, annak a munkának a része, amelyet Isten Krisztus által végez a világban.

5.6. Az átmenetiség kísértéseiben rejlő lehetőség az egyház küldetésére és etikai felelősségére nézve

Ebben a rövid elemzésben arra kívánunk rámutatni, hogy lehetséges-e valamilyen kapcsolódási pont az egyház küldetésével összefüggésben az átmenetiség kísértései közepette.

A református és presbiteriánus egyházak felekezeti irányultságuk és teológiai sajátságaik szerint alapvetően Jézus Krisztus és az ige hatalmát igyekeznek érvényesíteni a *közteológiai* megnyilvánulásaikban is. Az ige hatalma elválaszthatatlan Isten parancsolataitól, ami az igehirdetés, a bűnvallás és az egyházfegyelem szükségszerű összetartozását kell hogy jelentse. Különösen is komplex jelenségről van szó, amikor az egyház küldetésének mibenlétét az egyházat érő külső és belső hangsúlyeltolódások jellemzik. Ennek felerősödése figyelhető meg az egyház jelenlegi helyzetében is, amit korábban az átmenetiség korának törésvonalai adta lehetőségként jellemeztünk. A helyzet összetettségét csak fokozza, hogy a kiegyensúlyozatlanul és kiszámíthatatlan módon történő változások megannyi *megfelelési logikát* hívnak életre, amelyek sokszor egymással

[100] *Prarecipium est gloriae eius theatrum.*

ellentétes hatásokként nem egy dialektikus viszonyt erősítenek, hanem zűrzavart és orientációvesztést eredményeznek.

Különösen is veszélyes tendenciát eredményezhet, amikor az igehirdetés, a bűnvallás és az egyházfegyelem egysége megbomlik. Az igehirdetés bűnvallás és egyházfegyelem nélkül könnyen válhat törvényeskedő kazuisztikává, ami már nincs tekintettel a konkrét etikai szituációkra, és jelentősen veszélyeztetheti a hit szabadságát is. Ennek közvetlen következménye lehet, hogy az egyháznak adatott legfőbb szolgálat, Isten igéjének hirdetése elveszíti személyességét a gyülekezet közvetlen életére vonatkozóan és ezzel együtt az egyház életében betöltött súlyát is.[101]

Az egyház számos értelemben a perifériára került. Az átmenetiségben jelentkező kísértés alapvetően abban fedezhető fel, hogy az ember spiritualitásában elfordul az intézményesült vallási formációktól. Sőt számos esetben a mai ember spiritualitását éppen a vallásossággal szemben kívánja megélni. A szubjektív relativizmus az *én* számára olyan megfelelő lelkiséget kíván létrehozni, ami egyes-egyedül az enyém. Mannion elemzésében ez az *individuális identitás* kimunkálásának folyamatához vezet, ahol az *én* válik a valóság és az igazság alapjává, és az individuum sokkal inkább saját létének értelmét teremti meg, mintsem hogy azt önmagán kívül ragadja meg.[102] Ennek a tendenciának az ellensúlyozása a keresztyén apologetika feladata. Groothuis hívja fel a figyelmünket arra, hogy a spiritualitás az objektív igazság szerkezetének alapvető eleme.[103] Az átmenetiség bizonytalansága válik nyilvánvalóvá, amikor a racionális objektivitás is megkérdőjeleződik ebben a folyamatban. Ez gyanakváshoz vezet az igazság normatív interpretációjával szemben, ami az igazság hanyatlását idézi elő. Az egyetemes keresztyén egyház egy olyan szilárd keresztyén világszemlélet alapjait feltételezi, amelynek fő narratívája a kezdetektől egészen a világ végéig ontológiai értelemben is megalapozza és egyetemes érvénnyel tölti meg küldetését. Sőt a jövőre nézve olyan reménységet hordoz, amely eszkatológiai beteljesedéssel ajándékozza meg az egyéni és közösségi törekvéseket és elkötelezettséget.

Kérdés, hogy a struktúra repedéseit feszítő liminális folyamatban, amely számos vonatkozásban bizonytalanságot hordoz az egyház önértelmezésére és küldetésének világos közlésére nézve, hogyan határozható meg az egyház helyzete saját identitásának összefüggéseiben. Továbbá

[101] Bonhoeffer 2015, 248–249. o.
[102] Manion 2007.
[103] Groothuis 2000.

az is kérdés, hogy milyen kapcsolódási pontot találunk a liminalitás folyamata és a *létében megragadott létező* között.

Teológiai és etikai mondanivalónk e tekintetben is abban a sajátos hitvallásos helyzetben áll, hogy alapjait – mindent megelőzően és mindent meghaladóan – az *inkarnáció* határozza meg. Az inkarnáción keresztül szólít meg Isten az ő igéjében személyes és történeti értelemben is, amiről az egyház teológiája vallja, hogy isteni és emberi. Okkal szól így *„a magasságos és felséges, aki örökké lakozik, és akinek neve szent: Magasságban és szentségben lakom, de a megrontottal és alázatos szívűvel is, hogy megelevenítsem az alázatosok lelkét, és megelevenítsem a megtörtek szívét”* (Ézs 57,15).

Ebből a nézőpontból a keresztyén küldetés és az egyház feladata úgy is értelmezhető, mint *liminális helyzetbe szólítás,* amelyben az *Egészen Más* jelenik meg, megteremtve ezzel a kapcsolódási pontot a kontextus változásaival. Ebben a kapcsolódási pontban döntő érvényű Isten parancsának érvényre juttatása, ami mindig a valós etikai irányokat és tartalmat hordozza. Átfogja az egész életünket. Nemcsak feltétlen érvényű, hanem mindig a teljességet tükrözi. Isten parancsa a teljes embert akarja igénybe venni, de nem mint valamilyen általános érvényű időtlen elvi meghatározás vagy eszme, hanem mint ami adott helyen és időben az emberhez szóló Isten beszéde. Isten nekünk adott kijelentése csak akkor lehet félreértésmentes, ha minden tekintetben Jézus Krisztusra mutat. Konkrét etikai dilemmáinkhoz Isten Jézus Krisztusban helyezte oda az örökkévalóság hangsúlyát, hogy benne találjuk meg a válaszokat és a helyes irányokat.[104]

5.7. A szeretet a túláradás logikáját hívja életre az etikai döntésekben

Isten és a másik ember (egyházi) szolgálatának alapja és legfőbb etikai normája, a *szeretet* fogalmának megértése és gyakorlata nélkül az egyház nem töltheti be küldetését. A *Heidelbergi káté* tanítása nemcsak a Krisztus-történet üzenetét közvetíti, hanem ahhoz a jézusi tanításhoz is ragaszkodik, amelynek summája a *szeretet,* gondoljunk csak a 4. kérdés-feleletre vagy a 83. kérdés-feleletben a keresztyén egyházfegyelemre. Kulcsfontosságúnak érezhetjük a törvény summáját a jézusi megfogalmazás szerint. A szeretet fogalma adott esetben csak a struktúrateremtő törvényfogalommal áll szemben. Ebben a vonatkozásban a szeretet nem pusztán a vallási élet, hanem az emberi élet egészének a szabályozására törekedett. Szabályozza a házasságot, a rokoni kap-

[104] Bonhoeffer 2015, 235–244. o.

csolatokat, a magántulajdont, a kereskedelmet, a földművelést és az igazságszolgáltatást. Nemcsak a vallási törvényfogalom kategóriáját jelenti, hanem az *ethosz*t is. Egy *jó élet* mércéje, amelynek alapján eldönthető, ki mit szolgált meg, kinek mi jár érdemei szerint. Ez a kérdés csak egy adott struktúrán belül lesz az igazságosság alapkérdése, és csak a struktúrán belüli ember vonatkozásában dönthető el. Ezen a ponton, a kívül és a belül határpontján izzik fel a törvény és a szeretet vitája.

Amennyiben azonban Gerhard von Raddal egyetértve meglátjuk a parancsolatok és a szövetség közötti szoros kapcsolatot, akkor nyilvánvalóvá lesz, hogy a parancsolatokkal Jahve az életre és halálra vonatkozó döntésekkel történő szembesülést tárja népe elé. Annak ellenére, hogy Jahve a parancsolatok alapján döntést vár népétől, a parancsolatok semmi esetre sem voltak a szövetség előfeltételei, mintha a szövetség hatályba lépése függvénye lenne az Izrael által tanúsított engedelmességnek. Éppen az ellenkezőjéről van szó. A szövetség megköttetik, és ezzel Izrael meghallja a parancsolatok kijelentését.[105] A *szeretet fogalma* (caritas és agapé) itt sokkal mélyebb megértést kíván. Nem redukálható olyan partikuláris érzelmi kötődésre, amely a személyek meghatározott köréhez kapcsolódik. Ricoeur szimbólumelmélete mutat rá, hogy Jézus a partikuláris érzelmi kötődést feltételező szeretettel az *agapé*nak egy másik szimbolikus jelentésére is utal, kihasználva a szeretet szimbolikus jelentésében rejlő többletet. Ebben az értelmezésben egyetemessé tehető a szeretet, amely túlmutat a puszta érzelmi kötődésen.

Szükséges megjegyezni, hogy ha korunk, az egyértelműségre törekvő modernitás a „szabadság – egyenlőség – testvériség" jelszavak közül a testvériségbe illeszti be az *agapé*t, akkor pusztán alapvető emberi szolidaritásviszonyként kezeli, és így éppen a fogalomnak ezzel a bizonyos többletjelentésével nem tud mit kezdeni. Korunk személytelenebb és egyértelműbb struktúrakialakításában a testvériség fogalma akaratlanul is a háttérbe szorul és kezelhetetlenné válik. A szeretet egyetemes érvényű kategóriája hordozza a *kegyelem ökonómiáját*, és abban a pillanatban, amikor a gyakorlatot érinti, a *túláradás logikáját tanúsítja* – ahogyan Ricoeur rámutat.[106] Ebből érthető meg Jézus új szeretetparancsának az összevetése a régivel („*Hallottátok a parancsot: Szeresd felebarátodat, és gyűlöld ellenségedet. Én pedig azt mondom nektek, szeressétek ellenségeteket*" – Mt 5,43). Az előbbi értelmezés fényében itt Jézus az ellenség szeretete alatt nem pozitív érzelmi kötődést ért, hanem annak kitágított jelentéstartományában sokkal inkább arról beszél, hogy lépjünk túl az ellenség–barát megkülönböztetésen. A régi parancs sem arra szólít fel,

[105] Rad 2000.
[106] Ricoeur 1987.

hogy érzelmileg kötődjek barátomhoz, és érzelmileg szembeforduljak ellenségemmel, hanem arra, hogy a baráttal barátként, az ellenséggel pedig ellenségként, azaz igazságosan járjak el, így az új parancs sem pusztán érzelmi követelményt állít elénk.

Ez azt jelentené, hogy a szeretet parancsa nem ejt zavarba többé? Szó sincs róla. Megrendít és kizökkent a szó szoros értelmében, hiszen nem kevesebbet követel, mint hogy mennyei Atyánkhoz, a Szentháromság egy Istenhez hasonlóan, aki *„fölkelti napját jókra is, gonoszokra is”*, én is lépjek ki a kölcsönös elismerésnek abból a struktúrájából, amit a hétköznapi etika *megfeleléslogikája* irányít. A kilépéssel, a struktúra elhagyásával a szeretet parancsa tágabb kontextusra utal, s csak azzal együtt válik érthetővé a zsidó-keresztény gondolkodás liminális-eszkatologikus vonulata, amely megváltást ígér ettől a világtól.

Ennek a gondolatkörnek az érvényesülését láthatjuk a *Heidelbergi káté* 113–115. kérdés-feleleteiben. Krisztus az, aki megtanítja nekünk a törvény lényegét. A Krisztusban való istenközelítés teremti meg az ember számára a lehetőséget, hogy az Isten oldalára álljon. Buber szavaival élve a szeretet az Én és a Te között történik. Aki ebben a szeretetben áll, és innen szemléli a világot, annak számára az emberek kibontakoznak a világ nyüzsgéséből, a jók és rosszak, az okosak és ostobák, a szépek és csúnyák világából, és a személytelenségből a legvalóságosabb személyesség lesz. Nem ennek a világnak a kölcsönös elismerési viszonyokban rögzített mércéje szerint, hanem az eredendően megnyíló létet megragadva a Krisztus tulajdonaként. A liminális tapasztalat, különösen is a Krisztus-történetben, az *egészében vett létező* felnyílásának a tapasztalatát jelenti. Az ember szeretne túllépni önmagán, szeretne átbucskázni a fején, mert tudja, hogy nem az, ami. Beszélhetünk, Heideggerrel szólva, *lételfedésről* vagy annak elutasításáról, amit 2500 év gondolatiságában akár Parmenidészig és Hérakleitoszig is visszavezethetünk. A döntő pont azonban mégis a liminális tapasztalathoz kapcsolódó *communitas*ban ragadható meg. A státusokban és szerepekben, jogokban és kötelezettségekben tárgyiasult elismerési viszonyok felbomlásával az átkelő nem a semmibe lép, hanem olyan alapvető szolidaritásviszony tagjaként ismerheti fel magát, mint *a létében megragadott létező, a Krisztusban létező.* Minden teremtmény Krisztus által, Krisztusra nézve és Krisztusban áll fenn (Kol 1,16). Semmi sem lehet, ami a Krisztushoz való viszonyunkon kívül áll. Minden Krisztusban van (Kol 1,17), mert őbenne békélt meg a világ Istennel (2Kor 5,19), *„minden egyetlen főben foglaltatott össze”* (Ef 1,10), ez alól semmi sem kivétel. Krisztusban szerette Isten ezt a világot (Jn 3,16).

„Ma az egyház majdnem kétségbeesve, kifosztva, szétszórva, minden oldalról szorongatva, sőt felemésztve, betegen fekszik. Mi a teendő e

számos és nehéz félelem közepette? Bele kell kapaszkodnunk Isten ígéreteibe, és hinnünk kell, hogy Isten annál inkább megtartja egyházát. Bár a testet darabokra szaggatták és szétszórták, Isten Lelke által mégis egyesíti a tagokat, és nem engedi meg, hogy Neve emlékezete és imádata tönkremenjen. Az Úr ezeket a megosztott és szétporlasztott részeket népévé fogja összegyűjteni."[107]

A 16. század igen nehéz körülményeiben Kálvin egyházról alkotott nagyon reális és Istenre alapozott képe ma is rendíthetetlenül hozzájárulhat az egyház hitéhez és az azt fenyegető kísértések miatti morális válsággal történő szembesüléséhez. Ugyanennek a bizonyosságnak ad hangot a *Heidelbergi káté* is, amikor Isten igéjére tett hangsúlypontokkal tanítja, hogy a legalapvetőbb szolidaritásviszony egyik legtisztább formája a Krisztusban meghaltak és újjászületettek szeretetközössége, ahol *„mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk"*.

„Jézus Krisztus gyülekezete így az a hely, ahol Krisztusban mint az egész világ Üdvözítőjében hisznek és engedelmeskednek neki. Ezzel a gyülekezet kezdettől fogva és lényege szerint felelősséggel tartozik a világért, melyet Isten Krisztusban szeretett. Amikor a gyülekezet nem vállalja ezt a felelősséget, megszűnik Krisztus gyülekezete lenni."[108] Bonhoeffer megállapítása megerősíti azt a tényt, hogy Isten az egyházi szolgálatokat és azon belül is a tisztségeket úgy használja a megváltás ügyének kiteljesedésére, hogy abban ő maga van jelen, és ezzel a jelenléttel szeretetközösség jöhet létre Isten és ember, ember és ember között.

Az egyházi szolgálatok így minden nehézségük és etikai keresztútjaik ellenére is olyan öröm forrásai lehetnek, amelyek minden értelemben létünk növekedéséhez járulnak hozzá Isten dicsőségére.

Felhasznált irodalom

BERGER, Peter: *The Sacred Canopy.* New York, 1967.
BONHOEFFER, Dietrich: *Etika.* Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015.
BULLINGER, Heinrich: *II. Helvét hitvallás.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1996.
BULLINGER, Heinrich: *Schriften.* 5. köt. TVZ, Zürich, 2004.
CALVIN, Johannes: *Gestalt und Ordnung der Kirche.* Szerk. Eberhard Busch – Alasdair Heron et al. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1997. (Calvin-Studienausgabe 2)
CALVIN, John: *Commentaries. Epistle of Paul the Apostole (IPeter 2,16).* Baker Books, Michigan, 1999.

[107] FISCHER 2003.
[108] BONHOEFFER 2015, 275. o.

CANLIS, Julie: *Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension.* Duke University, Durham, 2010.
COOK, Maeve: A Secular State for Postmodern Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion. *Constellations,* 14. évf. 2007/2. 224–238. o.
COX, Harvey: *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* Collier Books, New York, 1965.
COX, Harvey: *Religion in the Secular City. Toward a Postmodern Theology.* Simon and Schuster, New York, 1985.
CULLMANN, Oscar: *The Early Church. Studies in the Early Christian History and Theology.* Westminster Press, London, 1956.
CYPRIAN: Epistle 39. To the People, Concerning Five Schismatic Presbyters of the Faction of Felicissimus. In: Alexander Roberts – James Donaldson (szerk.): *The Ante-Nicene Fathers.* 5. köt. Eerdmans, Grand Rapids, 1981. 316–319. o.
GENNEP, Arnold van: *Les Rites de passage.* Nourry, Paris, 1909. Magyarul: *Átmeneti rítusok.* L'Harmattan, Budapest, 2007.
GROOTHUIS, Douglas: *Truth Decay. Defending Christianity Against the Challenges of Postmodernism.* InterVarsity Press, Leicester, 2000.
HABERMAS, Jürgen: Transcendence From Within, Transcendence in this World. In: Don Browning – Francis Fiorenza: *Modernity and Public Theology.* Crossroad, New York, 1992. 222–250. o.
HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő.* Gondolat, Budapest, 1989.
HOLLINGHURST, Steve: *Mission Shaped Evangelism. The Gospel in Contemporary Culture.* Canterbury Press, Norwich, 2010.
JÜNGEL, Eberhard: The Church as a Sacrament. In: James B. Webster (szerk.): *Theological Essays.* T & T Clarck, Edinburgh, 1989. 191–213. o.
KÁLVIN János: *A keresztyén vallás rendszere [Institutio].* Ref. Főiskolai Könyvnyomda, Pápa, 1909.
KÄRKKÄINEN, Veli M.: *An Introduction to Ecclesiology, Ecumenical, Historical and Global.* InterVarsity Press, Downers Grove, 2002.
KIERKEGAARD, Sören: *A halálos betegség.* Göncöl, Budapest, 1993.
KOLB, David: *Postmodern Sophistication. Philosophy, Arhitecture, and Tradition.* University of Chicago, Chicago, 1990.
LATOUR, Bruno: *The Resistance to Theory.* Manchester University Press, Manchester, 1986.
LATOUR, Bruno: *We Have Never Been Modern.* Harvester Wheatsheaf, New York – London, 1993.
MANION, Gerard: *Ecclesiology and Postmodernity. Question for the Church in our Time.* Liturgical Press, Collegeville, 2007.
MOLTMANN, Jürgen: *The Church in the Power of the Spirit.* SCM Press, London, 1977.
MOLTMANN, Jürgen: *Theology and Joy.* SCN Press, London, 1973.
Heidelbergi káté. Kálvin János Kiadó, Budapest, 1996.
PANNENBERG, Wolfhart: God's Presence in History. How My Mind has Changed. *Christian Century,* 98. évf. 1981/11. 260–263. o.
RAD, Gerhard von: *Az Ószövetség teológiája.* 1. köt. Osiris, Budapest, 2000.
RICOEUR, Paul: Nyelv, szimbólum és értelmezés. In: Fabiny Tibor: *A hermeneutika elmélete.* 1. köt. Szeged, 1987. 179–198. o.

RUDOLF, Otto: *The Idea of the Holy.* Oxford University Press, Oxford, 1950.
SHELDRAKE, Philip: *A spiritualitás rövid története.* Kálvin János Kiadó, Budapest, 2008.
SZŰCS Ferenc: *Teológiai etika.* A Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya, Budapest, 1993.
SZŰCS Ferenc: *Tükör által homályosan.* Théma Protestáns Tanulmányi Kör, Budapest, 2004.
TAYLOR, Charles: *The Secular Age.* Belknap Press, Cambridge, 2007.
TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia.* Osiris, Budapest, 1996.
TURNER, Victor: Betwixt and Between. The Liminal Period in *Rites de Passage. In:* uő: *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual.* Cornell University Press, Ithaca, 1967. 93–111. o.
TURNER, Victor: Liminality and Communitas. In: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.* Aldine, Chicago, 1969. 94–113. o.
TURNER, Victor: Passages, Margins, and Poverty. Religious Symbols of Communitas. In: *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Cornell University Press, Ithaca, 1974. 231–271. o.
TURNER, Victor: Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai. In: Mark Glazer – Paul Bohannan (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában.* Pannem, Budapest, 1997a. 675–711. o.
TURNER, Victor: Liminalitás és communitas. In: Zentai Violetta (szerk.): *Politikai antropológia.* Osiris, Budapest, 1997b.
VISCHER, Lukas: A kálvini örökség és a jelenkori egyházak szakadása. *Egyháztörténeti Szemle*, 4. évf. 2003/1. 55–70. o.
VOLF, Miroslav: *Képünkre és hasonlatosságunkra.* Harmat, Budapest, 2013.
WALLACE, Ronald: *Calvin's Doctrines of Christian Life.* Edinburgh–London, 1957.
WEBER, Max: *Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Gondolat, Budapest, 1983.

XI.

Reménység és felelősség

Hogyan fejeződik ki evangéliumként az evangélium a keresztyén etikában?

Németh Tamás

1. Eszkatológia és etika – A már most és a még nem feszültsége 407

2. A reménység teológiai és etikai értelmezése 412

3. A keresztyén felelősség 418
3.1. Veszélyeztetettség és felelősség 421

4. Reménység és felelősség 423
4.1. A korlátozott és a korlátlan reménység fogalma 423
4.2. Reménység ellenére reménykedni 425
4.3. Reménység és életgyakorlat 426
4.4. Reménység a szenvedésben 427

5. Felelősség és reménység 429
5.1. A reménység és a világ 431
5.2. A reménységből fakadó komplex látás 436

Felhasznált irodalom 440

1. Eszkatológia és etika – A már most és a még nem feszültsége

A keresztyén etika kezdetektől fogva hordozta azt a kettősséget, amely a jelenlegi állapot és a végleges, a beteljesült állapot között feszül, hogy *„most Isten gyermekei vagyunk”*, azonban ez még nem a végleges, beteljesedett állapot, mert *„még nem lett nyilvánvalóvá, hogy mivé leszünk”*. *„Tudjuk, hogy amikor ez nyilvánvalóvá lesz, hasonlóvá leszünk hozzá, mert olyannak fogjuk látni, amilyen valójában.”* (1Jn 3,2)

Karl Barth ezt a feszültséget úgy magyarázza, hogy a hangsúly arra essék, ami még nem következett be, de már ígéretet kaptunk rá. A *még nem* felé haladunk tehát, amelyben *„Jézus nevére minden térd meghajol majd, mennyeieké, földieké és föld alattiaké”* (Fil 2,10). A Szentlélek Jézus Krisztus által olyanná teszi a gyülekezetébe tartozó embert, akinek hazugságát és kárhozatát legyőzte, „mint aki a belé vetett reménységgel, vagyis egy bizonyos türelmes és boldog várakozással (az Ő újbóli eljövetelére, melyben teljességre viszi Isten akaratának kijelentését) halad a végső, de közelálló jövendője felé”.[1] Végső idő az, amelyben most élünk, az eszkaton, a végső jelenléte, prezentikus tény, de még nem jött el a vég. Barth tehát az eszkatológiát abból a szempontból szemléli, amelyet Pál apostol a Római levélben leírt (Róm 8); ennek értelmében már megkaptuk a hit által való megigazulást és a megszentelést, de még nem ismerjük a beteljesedést. „Ebben az időben a hívő embernek is még harcolnia kell a saját bűnei ellen, mert még nem érte el a célt, még útban van, de úgy látja ezt az utat, hogy hit által bizonyos abban, hogy az út végén a Jézus Krisztusban való teljesség várja. Ennek biztosítéka az, amit Jézus Krisztustól már most kaptunk a hit által: megigazulás, megszentelés.”[2]

A keresztyén ember eszkatologikus reménysége nem páneszkatologikus álom, tehát nem azt értjük rajta, hogy minden, amit hiszünk,

[1] Barth 1959, 1035. o.
[2] Geréb 2006, 664. o.

az eszkatológiai reménység tárgya; azt viszont mondhatjuk, hogy aki hisz abban, aki egyszer már eljött, szereti azt, aki már most jelen van az életében, természetesen az ígéretek alapján reménykedik is abban, aki vissza fog jönni.[3] A 20. század második felének páneszkatologikus álmából Barth szerint fel kell serkennünk, mert tévedés az eszkatologikus fogalmát kiterjeszteni minden transzcendens jellegű tényezőre a teológiában, ezáltal ugyanis maga az élő Isten az én jövőmmé degradálódna, elmosva azt a különbséget, ami Isten és ember, Krisztus és a benne hívő között van. Az sem járható út, ha a hit feloldódik a reménységben, a sorrend ugyanis egyértelmű. „A keresztyén ember hisz abban a Jézus Krisztusban, aki az idők teljességében már eljött, szereti azt, aki őt előbb szerette, és aki szüntelenül jelenvaló, és reménykedik abban, hogy ő az, aki visszajön." A reménység mindig Krisztusra irányul, aki az ígéreteket tette. A hit és a reménység egymáshoz való viszonya pedig állandó és nem cserélhető fel. „Nem azért hiszünk, mert reménykedünk, hanem fordítva: a reménység áll a hit alapján. A kettő elválaszthatatlan, de ugyanakkor két külön valóság."[4] A hit alapján álló reménység felülhalad minden más reménységet, mert magától a reménység Istenétől származik (θεὸς τῆς ἐλπίδος). A reménységnek alapot adó hit pedig abból a bizonyságtételből táplálkozik, amely Jézus Krisztus kereszthaláláról szól, *„hogy az írásokból türelmet és vigasztalást merítve reménykedjünk"* (Róm 15,4).

Barthnak a jelenre koncentráló eszkatologikus látása azon a teológiatörténeti vonalon halad, amely Augustinusszal kezdődően Anselmus és Kálvin gondolatain keresztül a református teológiában folyamatosan megmutatkozott. „Márpedig ahol megvan ez az élő hit, ott lehetetlen, hogy ne kapcsolódjon hozzá elválaszthatatlan társa, az örök élet reménysége [...]. Egyszóval a reménység semmi más, mint azoknak a dolgoknak a várása, amelyekről a hit biztosan hiszi, hogy igazán Isten ígéretei. Így a hit Istent igazmondónak hiszi, a reménység pedig várja, hogy a maga idején kinyilvánítja igazságát. A hit hiszi, hogy ő nekünk mennyei Atyánk, a remény pedig óhajtja, hogy mindig így forduljon felénk. A hit alap, amelyre a reménység támaszkodik; a reménység pedig táplálja és megőrzi a hitet."[5] A reformátorok kivétel nélkül egyetlen érdemet ismertek el, ami az ember reménységének alapja lehet: ez Jézus Krisztusnak mint Theantroposznak az érdeme.

A Szentírás gyakran felváltva használja a hitet és a reménységet (1Pt

[3] Barth 1959, 1047. o.

[4] Geréb 2006, 664. o. Barth nem említi meg azoknak a nevét, akikkel vitatkozik, de nyilvánvaló, hogy a Jürgen Moltmann nevével fémjelzett és a *Die Theologie der Hoffnung* címmel írt munkájával elindult teológiai vitákra gondol.

[5] *Inst.* 3. 2. 42.

1,5), máskor összekapcsolja a kettőt (1Pt 1,21; Fil 1,20; Gal 5,5). A hit Isten irgalmas szeretetére emeli fel tekintetét. Petrus Lombardust idézi Kálvin, aki remény nélkülivé teszi magát azért, mert a cselekedetekben reménykedő hit alapján áll: „Ha bármit érdemek nélkül mersz remélni, az már nem reménység, hanem vakmerőség."[6] Kálvin ezzel ellentétben azt vallja: „Mi viszont látjuk, hogy a bűnösökben Isten jövendölései nyomán születik meg az üdvösség reménysége."[7]

A reménység eszkatologikus tárgya nem teszi azt statikussá, pedig sokszor ilyen értelmű kritikát gyakoroltak Barth álláspontja felett, hanem minden történelmi korban, Kálvin idején ugyanúgy, mint ma, a jelenre vonatkozó prófétai hitvallást indukál.[8]

Más utat járva be, más teológiai szemléletet képviselve hasonló következtetésekre jutott a 20. század másik nagy teológusa, Paul Tillich is. A történelem értelmére, amelyben élünk, mozgunk, cselekszünk, nem a telő és elmúló idő, nem is az örökké egymásnak feszülő erők dinamizmusa ad választ, hanem az, akiben élünk, mozgunk és vagyunk, tehát maga Isten (ApCsel 17,28). Ezért Tillich egyetlen válaszként a történelem értelmének kérdésére az Isten országa szimbólumot látja. „Az Isten országának van egy történelmen belüli és egy történelmen túli oldala. Mint történelmen belüli, részesedik a történelem dinamikájában; mint történelmen túli, válaszol a történelem dinamikájának kétértelműségeire. Az első minőség a Lelki Jelenlét által válik nyilvánvalóvá; a második azonos az örök élettel."[9] Ennek a két jelenlétnek a feszültségében zajlik mindaz, ami az Ószövetség és az Újszövetség népét és az egész emberiség történetét érinti. Az Isten országa szimbólumot ez a kettőssége teszi a keresztyén gondolkodás és a keresztyén etika kritikus és bonyolult szimbólumává. Ilyen értelemben az evangélium szociális jellegének félreértése az, ha első helyre teszi a szegénység felszámolását, mondván, hogy Jézus is bizonyos értelemben szocialista volt, ugyanakkor elfelejti, hogy Jézus igehirdetése azzal kezdődött, hogy *„elközelített a mennyeknek országa"* (Mt 4,17), valamint azt, hogy a keresztyénség a mindennapi kenyér kérésén túl „minden elmondott Miatyánkkal ennek eljöveteléért imádkozik".[10] Tillich fontosnak találja kiemelni még azt, hogy az ázsiai vallások sokszor életidegen etikája nem fogadja, nem fogadhatja be az Isten országa szimbólumot. A keresztyén Isten országa nagyon messze áll a buddhista nirvána szimbólumától.[11]

[6] *Sent.* 3. 26. 1. PCC 192.
[7] *Inst.* 3. 2. 43.
[8] Trowitzsch 2012, 508. o.
[9] Tillich 1996, 623. o.
[10] Uo.
[11] Uo.

Az ószövetségi szemléletben az Isten országa nem körülhatárolható hatalom, hanem inkább ellenőrző hatalom. Ahogyan az első parancsolatban olvassuk, az Úr a mi Istenünk, s ebből az következik, hogy rajta kívül nem lehet más istenünk. Ha mégis meg akarjuk határozni Isten uralmát hely szerint, akkor a Sion-hegy szimbolikus képe az, amiben Izrael, a népek vagy az egész világegyetem bennefoglaltatik. Később, a judaizmusban és az intertestamentális kor irodalmában a régi teremtés újjászületését jelenti, tehát a politikai szimbólum átalakul kozmikus szimbólummá, anélkül, hogy elveszítené politikai jelentésárnyalatát. A királyság Istenre alkalmazva ezzel a kettős politikai és kozmikus értelemmel jelenik meg.

Az Isten országa második jellegzetessége a társadalmi jelentése. Béke és igazság országa, amely nem a politikai dinamizmus jellegzetességeit hordozza. Tehát áttevődik a jelentéstartalom a reménység oldalára. A béke és igazságosság ugyanis Isten békéje és igazságossága. „Ez a kiegészítés hallgatólagosan elismeri, hogy a földi beteljesedés lehetetlen."[12] De az út a beteljesedés felé tart mégis: *„Ti azért legyetek tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes."* (Mt 5,48) Ha van Istennek békéje és igazságossága, akkor ez a béke és igazságosság az övéi számára erkölcsi parancs.

Tillich koncepciójának harmadik eleme az Isten országának a személyessége. Térjetek meg, térjetek vissza a létezés céljához, a végső azonossághoz. „Az a történelmen túli cél, amely felé a történelem fut, nem az emberség kioldása, hanem éppen ellenkezőleg, annak beteljesedése."[13] Ezért *„[ú]gy ragyogjon a ti világosságotok az emberek előtt, hogy lássák jó cselekedeteiteket, és dicsőítsék a ti mennyei Atyátokat"* (Mt 5,16).

Az Isten országa negyedik jellegzetessége a személyen túli egyetemessége. „Az Isten országa szimbólumnak ez a sajátos minősége haladja meg az egyéni-társadalmi elemet, ám úgy, hogy nem veti el azt."[14] Ezért nincsen dicsekedésünk önmagunkban, hanem *„aki dicsekszik, az Úrban dicsekedjék"* (1Kor 1,31).

Az ószövetségi próféták a politikai jelentéstartalmat érzékelték és érzékeltették. Izrael sorsa az a kijelentési médium, amelynek révén megértik Jahve jellemét és sorsát. Az Úr napja rettenetes nap, de történelmi beteljesedés is, mert benne világossá lesz az Úr döntése, ítélete, győzelme. Tillich az Isten országa immanens elemeként magyarázza, hogy Jahve győzedelmeskedik az Izrael erejét messze meghaladó ellenségen, vagy meggyengíti a sereget, mint Gedeonét, hogy senki ne kérkedjék azzal,

[12] Uo. 624. o.
[13] Uo.
[14] Uo.

hogy az ő karja szerzett győzelmet. A Messiás várásának transzcendens elemei már a judaizmus idején felerősödtek. Jézus korában az immanens várakozás mellett erőteljes volt az Ember Fia, a Mennyei Ember közelségének felismerése, aki *„úgy tanította őket, mint akinek hatalma van”* (Mt 7,29). Az Újszövetség népe a fennálló hatalomban politikai célok helyett Istentől kapott mandátumot lát, nem bizakodik semmilyen fejlődéstörténetben, hanem a világból kihívottakat gyűjti egybe, akik szabadok a világ démonaitól, szellemétől. Pálnak a Filemonhoz intézett levele nem lázít a rabszolgatartás igazságtalansága ellen, hanem azt teszi világossá, hogy Krisztusban nincsen szolga és szabad. A szökött rabszolgát, aki keresztyénné lett, Filemonnak úgy kell visszafogadnia, mint akit örökre visszanyert, *„most már nem úgy, mint rabszolgát, hanem rabszolgánál jóval többet: aki nekem is, de sokkal inkább neked, testi értelemben is és az Úrban is szeretett testvéred”* (Filem 16).

Ahogyan Jézus ebben a világban volt, de nem ebből a világból való volt, úgy a Krisztus egyháza is ebben a világban van, de nem ebből a világból veszi a táplálékát. „Az Isten országa szimbólum transzcendens elemének hangsúlyozása nem zárja ki a történelmen belüli vonások meghatározó jelentőségét – mint ahogy az immanens elem dominanciája sem szorítja ki a transzcendens szimbolikát.”[15] A kettő dinamikus egysége azt jelenti, hogy mindaz, amit a jelenben Istennel átélünk, az üdvösséghez tartozik, mert a kijelentéshez tartozik.

Az „üdvösség ereje betör a történelembe, a történelem által munkálkodik, de nem a történelem teremtése”.[16] Ebből következik, hogy „az üdvtörténet kifejezés csak akkor jogosult, ha arra az eseménysorra utal, amely révén az üdvözítő erő betör a történelmi folyamatokba, mely folyamatok már előkészítették befogadását, és megváltoztatja azokat, hogy általuk válhasson hatékonnyá a történelemben”.[17] *„De amikor eljött az idő teljessége* (πλήρωμα τοῦ χρόνου), *Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született a törvénynek alávetve, hogy a törvény alatt levőket megváltsa, hogy Isten fiaivá legyünk.”* (Gal 4,4) Tehát a Krisztusban megtapasztalt üdvösség, üdvösségígéret megjelenik a történelemben úgy, hogy nem a történelemből való. „Ugyanabban az eseménysorozatban szent és szekuláris.”[18] Valójában nem üdvtörténetről kellene beszélnünk, mert ez elmosná az üdvösség és a történet határát, hanem arról, hogy az Isten országa megnyilatkozik a történelemben. Jézus Krisztus újjáteremtett életet, létet hozott. Ezzel célt, a cél mellé pedig reménységet adott az

[15] Uo. 625. o.
[16] Uo. 628. o.
[17] Uo.
[18] Uo.

egyénnek ugyanúgy, mint az emberiségnek és az emberiség történetének, és ezt a célt be is fogja teljesíteni. A keresztyén embernek ezért köze van mindenhez, ami a világban van, de úgy van köze hozzá, hogy az eljött és eljövendő Krisztuson keresztül szemléli. Mindannak értéke, ami ma van, ami holnap lesz, attól függ, amit a már eljött Krisztus és az eljövendő Krisztus ad neki.

Az eszkatológia vonzásában telő idő a reménység és felelősség ideje, az erkölcsi tett ideje, amelyről Jézus úgy beszél, hogy az én időm (καιρός μου, καιρος ὁ ἐμὸς), amely közel van (Mt 26,18), vagy amely még nem jött el (Jn 7,6,8). Jézus Krisztus a rendelt időben halt meg, tehát nemcsak a születésének, de a halálának is kairosza volt. Pál apostol arra figyelmezteti a gyülekezetet, hogy *idő előtt, a megfelelő alkalom előtt,* addig, amíg el nem jön az Úr, ne ítéljenek (1Kor 4,5), hanem amíg időnk van, tegyünk jót mindenkivel, leginkább pedig azokkal, akik testvéreink a hitben. Anélkül, hogy túlzott jelentőséget tulajdonítanánk a szóhasználatnak, mindenképpen látnunk kell azt, hogy a *kairosz* az előkészített alkalom ideje, a cselekvés ideje, az a pont, amikor valamit már és valamit még meg lehet tenni. Isten országa idejének nagy alkalma, a *nagy kairosz* hozza el azokat az időket és alkalmakat (χρόνοι, καιροὶ), amelyek fényében meglátjuk a lehetőségeinket, amelyben a föld végső határáig tanúi vagyunk Krisztusnak (ApCsel 1,7–8). Azért lehetséges ez, mert nincsen a történelemnek olyan pillanata, amelyből hiányoznék az Isten országa. „Isten országa mindig jelen van, de történelemrendítő erejének megtapasztalása már nem.”[19]

2. A reménység teológiai és etikai értelmezése

Azzal, hogy összefoglaltuk a 20. század két meghatározó teológusának szemléletét arról, miért kerül az eszkatológia tárgykörébe a jelen, amely Krisztus várása, amely meghatározza a hitünket, felvetjük azt a kérdést is, hogyan határozza meg a reménységünket, a reménységünk pedig hogyan ad felelősséget a cselekedeteinknek. Szükséges felvázolnunk tehát, hogy hol találjuk a gyökerét és mi indította el azt a folyamatot, amely ilyen hangsúlyossá tette a keresztyén reménységet.

Mindenekelőtt rá kell mutatnunk arra, hogy az eszkatologikus váradalmak, a Krisztus visszajöveteléhez kapcsolódó ígéretek és a keresztyén reménység egybekapcsolása a korai egyházban már meghatározta

[19] Uo. 634. o.

az etikai gondolkodást. A 20. század elején pedig, s nem csupán az I. világháború okozta sokk, erkölcsi válság okán, hanem a Jézus élete kutatás következményeként is előtérbe került a Hegyi beszéd (Mt 5–7) megértésének igénye, valamint Jézus példázatainak etikai konzekvenciái. Albert Schweitzer már a világháború előtt foglalkozott ezzel, a két világháború között pedig egyre erőteljesebb megfogalmazásban figyelmeztetett arra, hogy az etikai gondolkodás fejlődése messze elmaradt a technikai haladás mögött. Ha pedig az, amit megtehetünk, és az, amit meg szabad tennünk, nincsen összhangban egymással, a kultúra folyamatos és fokozódó válságát vonja maga után.

A II. világháborút követően a reménységnek és az etikának az összekapcsolása még erőteljesebb lett. Paul Schütz német teológus *egzisztenciális hazugságról* beszél, amikor a *távol lévő Isten tapasztalására* épülő, még Kierkegaard filozófiáját továbbvivő hitformát vonja kritika alá, kiemelve, hogy „ezzel a hittel ezen a földön nem lehet élni – sem keresztyénként, sem emberként. Ebből a modern ember meghasonlottságát igazoló hitből ugyanis hiányzik a Feltámadott jelenléte, *parúziája* és a reménység karizmája."[20] Schütz a reménységet úgy határozza meg, hogy az nem vágy, óhaj, ismeret, pozitív életszemlélet, hanem lét, létmód. A távol lévő Isten teológiai hangsúlyozása ugyanis nem jelent mást, mint Isten távoltartását az egyháztól akkor, amikor a jelen lévő és eljövendő Úrról kell bizonyságot tenni, hogy itt van Isten köztünk.[21] Schütz ezekkel a gondolatokkal kapcsolódik a filozófus Ernst Bloch meghatározásához, aki Deus Spesről, Reménység-Istenről beszél. Azonban látnunk kell azt is, hogy a Biblia bizonyságtétele nem Reménység-Istenről, hanem a reménység Istenéről (Deus spei) szól, aki „az első és az utolsó", akiben akként reménykedünk, hogy *„új eget és új földet várunk, amelyben igazság lakik"* (2Pt 3,13; Ézs 65,18).

A kor teológusai számára (Wolf-Dieter Marsch, Jürgen Moltmann) az volt a kérdés, hogy a teológiai etika konfirmálja, megerősíti a jelent, a status quo utópiáját, vagy pedig transzformálja, megváltoztatja azt. Figyelmünket a „még nem"-re összpontosító etika ugyanis képes meglátni a keresztyén ember tényleges lehetőségeit. Gerhard Sauter figyelmeztet arra, hogy nemcsak transzformálja a jelenlévőt, hanem függetlenül a jelen állapotától, az örökkévalóra nézve változtatja meg. „A még nem alapja és értéke alkotó módon sem a történelemhez, sem az emberhez nem tartozik; nem olvasható le ezek pillanatnyi állapotának hiányosságaiból. [...] A még nem nem az idők jele – a végesség és mulandóság feltételének értelmében –, hanem Isten saját cselekvésének

[20] Vályi Nagy 1984, 138. o.
[21] Schütz 1960, 28. o.

kifejezése a kijelentésben, amely ígéret és nem apokalipszis."[22] Ha tehát a hittel elfogadott ígéretet kapcsoljuk hozzá az ígéretet adó Istenbe vetett reménységünkhöz, körvonalazódnak a keresztyén etika személyes vonatkozásai, aktuális céljai.[23]

Jürgen Moltmann a reménység teológiájáról írt könyvében kritika alá vonja Karl Barthnak és kortársainak prezentív eszkatológiáját, amely Istent mint *numen praesentiae*t, az időtlen jelen Istenét mutatja meg. Azonban Isten ott van Ábrahám, Izsák és Jákób életében, ezért a bibliai eszkatológia nem az örök jelent, a világot összetartó archét mutatja meg, mint Parmenidész, hanem megjelenik a történelemben és újjáformálja azt.[24] Ez az újjáformáló akarat ad teret a reménységnek. Isten igazsága a világ valóságának, jelenének ellentmondó igazság azért, mert a történelmi jelent, amely az „álmok nem valóságos birodalma, előrelépve haladja túl – transzcendálja – az ígéret, egy új valóság jövője felé".[25] Ez a kritika nem teljesen jogos, hiszen Barth, amint már utaltunk rá, a keresztyén reménységet nem statikus jelenben, hanem folyamatában is szemlélteti dogmatikája késői kötetében, rámutatva arra, hogy Jézus Krisztus, aki az ígéretek beteljesítője, az Atya egyedüli kijelentője, „maga sem jutott el céljához, sokkal inkább úton van felé".[26] „A jövő felé forduló teológusok szerint tehát Isten nem csupán illuminatio, megvilágosodás, a meglevők megértetője, és nem is pusztán tangenciálisan érinti a történelmet – nevezetesen a kiterjedés nélküli matematikai pontként értelmezendő Názáreti Jézusban, hanem belép a változás világába. Az újnak érdekében lép be, követelve az új emberi holnap megalkotásának tetteit."[27] Ennek a reménységnek a komolyanvétele egyúttal elzárkózik a rajongó szélsőségektől, illetőleg az egyháztól független individuális és politikai megnyilvánulásoktól. A keresztyén reménység a bűnt nevén nevezve ellene áll a bűnös világnak. *„Mert mi nem test és vér ellen harcolunk, hanem erők és hatalmak ellen, a sötétség világának urai és a gonoszság lelkei ellen, amelyek a mennyei magasságban vannak."* (Ef 6,12) Akkor vagyunk hitben és reménységben, ha hűséggel viseljük Krisztus nevét, és nemcsak szolidárisak vagyunk a föld kicsinyeivel és kisemmizettjeivel, hanem egész életünkben tudatosan és szabad lelkiismerettel harcolunk a bűn és az ördög erői ellen.

Moltmann később megjelentetett munkája, *A reménység etikája* már a veszélyeztetett élet, a szennyezett föld, az igazság durva elferdítése

[22] Sauter 1965, 367. o.
[23] Sauter 2015, 148. o.
[24] Moltmann 2005b, 23–26. o.
[25] Uo. 107. o.
[26] Barth 1959, 377. o.
[27] Vályi Nagy 1984, 141. o.

miatt született. Célja, hogy a reménység erejével cselekvésre szólítson fel, ezáltal öntudatos keresztyén etikát hívjon életre. Isten igazsága ugyanis nem az, hogy a kardokból és a lándzsákból keresztyén kardokat és keresztyén dárdákat kovácsoljunk, hanem amikor Isten igazságot szolgáltat, a kardokból *„kapákat kovácsolnak, lándzsáikból pedig metszőkéseket, nép a népre kardot nem emel, hadakozást többé nem tanul”* (Mik 4,3). A keresztyén reménység protestáns értelmezése eltér a katolikus hit, remény, szeretet értelmezéstől, mert nem a természetfeletti erény kategóriájában értelmezi ezeket, hanem a beteljesedés előtt szükséges cselekvés dinamizmusában. Nem csatlakozhatunk a félelem etikájához sem, amely látja a krízist, de nem lát kiutat belőle.

A reménység etikája felismeri a krízisben az esélyt, s ezzel túlhaladja az *utópizmust* ugyanúgy, mint az *alarmizmust*, a félelem kísértését. Moltmann úgy látja, hogya filozófus Ernst Bloch reménységprincípiuma, amely ellentéte a biztonságnak, a naiv optimizmusnak, mert *benne rejtőzködik a folyamatos veszély*, a gyakorlatban úgy jelenik meg, hogy a félelem indukálta reménység indítja el a felelősségtudatot. Ahogyan Hans Jonas, akinek erkölcsi elveire a későbbiekben részletesen visszatérünk, törvényszerűséget lát abban, hogy a *kárhozat prófétálására jobban figyelnek, mint az üdvösség hirdetésére*. Mert a félelem kelti fel a felelősséget.[28] A Szentírásban szó van az Úr „nagy és félelmetes napjáról”, de arról is, hogy „megmenekül mindenki, aki segítségül hívja az Úr nevét” (Jóel 3,1–5; ApCsel 2,16–21; 2Pt 3,13). A keresztyén reménység etikája több a félelem etikájánál, a feltámadt Jézus Krisztust hívja a teremtett világ életébe, hogy Isten új világa elkezdődjön (Jel 21,1). Ebből a transzformatív eszkatológiából táplálkoznak a transzformatív etikai tettek. *„Az éjszaka múlik, a nappal pedig már közel van. Vessük el tehát a sötétség cselekedeteit, és öltsük fel a világosság fegyvereit.”* (Róm 13,12) A transzformatív etika arra nyitja fel a szemünket, hogy felismerjük embertársainkban a rejtőzködő Krisztust (Mt 25,37). Moltmann szerint a reménység teológiája Comeniustól Christoph Blumhardtig ugyanazt jelentette: várni és nyomást gyakorolni (pressieren), várni és nekidőlve igyekezni Krisztus jövője felé, oda, ahol az ő országa van, amelyben igazság lakik.

Ahogyan a Heidelbergi káté is megfogalmazza a megvigasztalódott várást, amelyben „minden háborúságom és üldöztetésem közepette, fölemelt fővel várom a mennyből azt a bírót, aki azelőtt értem Isten ítélőszéke elé állt, és rólam minden kárhoztatást elvett”.[29] Megfogalmazza továbbá a keresztyén élet dinamizmusát is, ugyanis azért hívnak Krisztusról keresztyénnek, „hogy nevéről vallást tegyek, magamat élő hálaáldozatul

[28] Jonas 1985, 76. o.
[29] *Heidelbergi káté*, 52.

neki átadjam, és hogy ebben az életben a bűn és az ördög ellen szabad lelkiismerettel harcoljak, ez élet után pedig vele együtt minden teremtmény fölött örökké uralkodjam".[30] Nem Comeniustól kell tehát nekünk megtanulni ezt a várást és a keresztyén etikának ezt a dinamizmusát, mert a tradicionális Szentírás-értelmezés mindig is hangsúlyozta. Minket *„Isten hatalma őriz hit által az üdvösségre, amely készen áll"*, ezért minden keresztyénnek „teljes bizonyossággal" reménykednie kell *„abban a kegyelemben, amelyet Jézus Krisztus megjelenésekor"* kap (1Pt 1,5.13). A fundamentális teológia kiindulópontja az, hogy *„legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet"* (1Pt 3,15). Mert az „új eget és új földet", amelyben „igazság lakik", amely az Isten napjának eljövetelekor nyilvánvalóvá lesz, a keresztyén világ igenis „várja és létével sietteti" (2Pt 3,12–13).

Ernst Käsemann, az újszövetségi tudomány kiváló képviselője már 1960-ban felhívja a figyelmet arra, hogy az őskeresztyén gyülekezetekben természetes módon volt együtt a jelenre vonatkozó reménység, amelyben éltek, illetve a beteljesedés várása, amely Krisztus visszajöveteléhez kapcsolódott, s a közeli Isten közvetlenségét hirdette. Az őskeresztyén reménység tehát eszkatologikus, apokaliptikus létmód. „Ilyen értelemben mondható, hogy »az apokaliptika minden keresztyén teológia szülőanyja«, illetve »az őskeresztyén teológia tulajdonképpeni kezdete«."[31] Käsemann kontinuitást látott az ószövetségi prófétai reménység Krisztus-várása, valamint a Krisztusban már beteljesedett reménység „már most"-ja és a második advent „még nem"-ének feszültségében élő keresztyének reményteli várakozása között. „A húsvét utáni prófécia mindenekelőtt a theologia viatorumot (az úton levők teológiáját) és a theologia crucist (a kereszt teológiáját) prédikálta, és ezt az Ószövetség eszkatologikus értelmezésében alapozta meg."[32]

Günter Bornkamm, szintén az Újszövetséggel foglalkozó tudós a páli levelek etikai útmutatásait vizsgálva azt állapította meg, hogy nem deduktív etika, amely levezethető az evangélium etikai indukciójából, hanem értelemmel argumentál.[33] A keresztyén etika az Isten irgalmasságára adott logikus válasz, okos istentisztelet, amelyhez *„változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek, mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes"* (Róm 12,1–2; Fil 4,8–9). A rendszeres teológia megfogalmazásában Bornkamm összeköti az általános kegyelem (gratia universalis) és a különös kegyelem (gratia specialis)

[30] Uo. 32.
[31] Käsemann 1960, 2: 100. o.
[32] Uo. 103.; vö. Vályi Nagy 1984, 151. o.
[33] Vályi Nagy 1984, 158–159. o.

etikai konzekvenciáit, tehát a reménységben Krisztust visszaváró keresztyén ember egyúttal a földön járó, reflektív személyiség is.

Moltmann az abszolút jövő túlhangsúlyozásával magára vonta azoknak a kritikáját, akik azt vallották, hogy nem egyedül a jövőre irányultság és a remény ébreszti fel az etikai felelősséget, hanem a Krisztusban való lét alapjához kell visszatérni, ahhoz, amit Jézus értünk tett, hogy őbenne élve mi magunk is akképpen cselekedjünk. A memória, vagyis a megemlékezés Krisztus kereszthaláláról, a megváltottság szabadsága, valamint az eszkatológia beteljesedésként értelmezése ugyanilyen fontos a reménység és felelősség szempontjából.[34] „Az Isten, az ember és a történelem legfőbb dimenziójává magasztosított jövő elhanyagolja a múltat és kiszolgáltatja a jelent."[35] Az istenazonos jövő reménysége elszakadhat a teológiától, és céltalan utópiává válhat, amelyhez már nincsen köze a keresztyénségnek. Az eszkatológia jelentősége az etikában az, hogy van végső idő, beteljesedés, amit várunk, és ez a várakozás meghatározza a jelen mozgásterét, elindítja a szükséges és elégséges tetteket. Jézus már eljött, és ismét el fog jönni. Az eljövetel várása nem az ismeretlen várása. *„Ez a Jézus, aki felvitetett a mennybe, úgy jön el, ahogyan láttátok őt felmenni a mennybe."* (ApCsel 1,11) Erre a már eljött és még vissza nem jött Jézusra építi fel etikáját Walter Kreck, aki Wilhelm Kamlah filozófust idézve arra hívja fel a figyelmünket, hogy az őskeresztyénség Krisztus-várása éppen nem a világ felé nyitotta ki kapuit, hanem a világtól való idegenséget erősítette, amely még Augustinusra is jellemző volt. De nem jellemző a visszavárt Krisztusra, aki vámszedőket és bűnösöket hívott az Isten országába (Mt 9,9–13).[36]

A már nem és a még nem feszültségének más feloldását adja Albert Schweitzer, aki késői munkáiban Isten országa megvalósíthatóságáról szól.[37] Nézete szerint Pál apostol felismerte azt, hogy „az Ország jövetele azzal valósul meg, hogy Jézus Lelke hatalmat vesz szívünkön s általunk a világban. Pál gondolkozásában a természetfölötti Ország kezd etikussá válni, s ezzel olyan valamiből, amit várni kell, átalakul megvalósítandóvá."[38] Ennek a gondolatnak a továbbvitele, ha a hitből fakadó reménység arra késztet, hogy Istent helyettesítve (Stellvertretung) cselekedjünk érte.

Dorothee Sölle úgy látja, hogy a keresztyén ember Krisztust a maga kiszolgáltatottságában (Ohnmächtigkeit) szemléli naponként, és a ki-

[34] Alves 1971, 39. o.
[35] Vályi Nagy 1984, 160. o.
[36] Kreck 1975, 142. o.
[37] Vö. Cserháti 1966, 288. o.
[38] Schweitzer 1971, 731. o.; vö. Vályi Nagy 1984, 161–162. o.

szolgáltatottságában kell komolyan vennie.[39] Ez a szemlélet a schweitzeri gondolatot viszi tovább, amely szerint az „élet előtti tiszteletadás" azonos a Krisztus előtti tiszteletadással, aki a legkisebbeknek adja országát. Hozzátéve azt is, hogy Krisztus aszerint ítéli majd meg az embereket, hogy ezeknek a kicsinyeknek enni és inni adtak-e, befogadták és felruházták-e őket (Mt 25,34–40). A kiindulási pont itt is eszkatológiai, de a megvalósulás helye egészen hétköznapi. Ez a szemlélet nemcsak erőteljes elmozdulást jelent a szociáletika irányába, hanem radikális politikai elköteleződést is a világ elnyomottjai és szegényei felé.

Míg Moltmann a félelem érzetét kapcsolja össze a reménység fénysugarával, addig a későbbi, egyúttal jelenkori etikai gondolkodás a Krisztusra kimondott igen erejével, az élet előtti tisztelet felelősségével próbálja kijelölni a keresztyén etikai gondolkodás útját. Cserháti Sándor evangélikus teológus már 1966-ban így fogalmazta meg a keresztyén reménység és eszkatológia kapcsolatát: „Az a tény, hogy az eschaton már elkezdődött, de még elrejtett, határozza meg reményeinket. A keresztyén ember nem saját vágyait vetíti a jövőbe, hanem abból indul ki, ami már megtörtént, de még nem lett teljessé [...]. Annak tehát, ami még beteljesedésre vár, a garanciája a Krisztusban szeretetét felfedő s ehhez a szeretethez hűséges, szüntelenül cselekvő Istenben van. Azért reménykedünk a feltámadásban, mert Krisztus feltámadott és zsengéjük lett az elhunytaknak. Azért számolunk az ítélettel, mert Krisztust szegletkőnek ismertük meg, akin meg lehet állni, de akibe bele is lehet botlani. Azért áhítozunk tökéletesség után, mert Krisztusban bűnbocsánatot kaptunk. Azért bízunk az örök életben, mert Krisztus már életet jelent számunkra. Amink van, rész szerint való, és kiált a teljesség után."[40]

3. A keresztyén felelősség

Arthur Rich svájci teológus szociáletikai szempontból vizsgálta meg a piacgazdaságból fakadó gazdaságetikai problémákat s az ezekre adható keresztyén választ. Az emberi véleményalkotásnak, a cselekvés lehetőségének négy területét meghatározva négy dimenziót különböztet meg.[41] Az első az individuális etikai dimenzió, amelyben az ember, elhelyezve magát abban a környezetben, amelyben szocializálódott, sajátos értékrendet állít fel az egyéni erkölcsi viszonyulás számára. En-

[39] Sölle 1982, 205. o.
[40] Cserháti 1966, 292. o.
[41] Rich 1984, 1: 57. o.

nek szűkebb dimenziója a személyes vagy perszonális etikai dimenzió, amelyben a személyes viszony szintjén, napi kapcsolatokban tapasztaljuk az Én–Te etikai relációjában a cselekvés értékét és értelmét. Ez az egyéni perspektíva azonban mégsem teljesen egyéni, még akkor sem, ha egyéniségünk sajátosságaival felruházva jelenik meg, azért, mert olyan közösségi, szociális rendszerek hatnak ránk, amelyeknek befolyását egyénileg képtelenek vagyunk szabályozni. A harmadik, szociáletikai dimenzió már feltételezi azt a közösséget, egyházat, amelynek erkölcsi értékeit elfogadjuk. Ebben a dimenzióban megjelenik a felelősség és felelőtlenség problémája. Ha nem én döntök, ha belekényszerítenek általam nem értett vagy nem támogatott folyamatokba, mennyiben tartozom felelősséggel azok kimeneteléért? Ha a magam szintjén nem mondom és teszem meg azt, amit tehetek, akkor áttolhatom-e a felelősséget a makroszinten zajló folyamatok cselekvőire? Ha pedig mindent megteszek egyéni szinten, felelősségre vonhatom-e azokat, akik nézetem szerint veszélybe sodorják a természetes ökoszisztémát vagy kizsarolják a föld tartalékait? Rich negyedik dimenzióként a környezetetikát nevezi meg, amely arról a felelősségről szól, hogy egyénileg és rendszerszinten megteszünk-e mindent, hogy az a finoman kimunkált természetes rend, amelyet ajándékba kaptunk, ne hulljon vissza valami kaotikus állapotba, illetőleg az a természetellenes környezet, amelyet a technikai civilizáció teremtett, melléktermékeivel ne veszélyeztesse a teremtett világot, benne az embert.

Az ember biológiai létével teljesen beágyazódik a teremtett világba, ezért ha valaki hittel vallja meg azt, hogy Isten teremtménye, már bizonyos felelőssége van, ha pedig azt is elfogadja, hogy Isten feladatává tette a teremtettség művelését és őrzését, akkor meghatározott felelősséggel bír minden élő iránt. A minden élő közé természetesen be kell sorolni az embertársat is, akinek szeretése a Teremtő alapvető akarata (Mt 22,39). Az isteni törvény nem engedte meg az embernek vagy emberi közösségnek a másik ember felett gyakorolt feltétel nélküli uralmat, ezért minden embert azonos jogok illetnek meg. Rich külön kiemeli a világhoz való igazodás helyett a keresztyén ember távolságtartását, ami azt jelenti, hogy sem egyénileg, sem közösségeiben nem szabhatja, igazíthatja magát a világhoz, hanem Isten akaratát keresi mind az egyéni, mind a közösségi életében (Róm 12,2). Ehhez hozzá kell tennünk, hogy ez a távolságtartás kritikus távolságtartás is. A keresztyén embernek, hogy szolidáris maradjon a teremtettséggel, el kell különülnie a teológiai értelemben vett világtól. Nem vetheti el ugyanis azt a reménységet, hogy a teljes teremtettség, amely ma *„sóvárogva várja az Isten fiainak megjelenését, maga is meg fog szabadulni a romlandóság szolgaságából Isten gyermekeinek dicsőséges szabadsá-*

gára”, a Krisztusban kapott ígéret alapján *„várva a fiúságra, testünk megváltására”* (Róm 8,20–23).

A szélsőséges radikalizmust elkerülendő Rich viszonylagos elfogadást, relatív recepciót enged meg. Ezt el is fogadhatjuk, hiszen Pál apostol sem vetette el azt, *„ami igaz, ami tisztességes, ami igazságos, ami tiszta, ami szeretetre méltó, ami jó hírű”, hanem azt mondja, hogy „ha valami nemes és dicséretes”,* azt vegye figyelembe a gyülekezet (Fil 4,8). Arra figyelmeztet, hogy mindent vizsgáljunk meg, és a jót tartsuk meg (1Thessz 5,21). Van tehát egy keresztyén etikai distinkció, az Isten akarata szerint való jó ismerete, amely szemben áll az Isten ítélete szerinti rosszal. A világi rend a maga viszonylagosságával is csak úgy képzelhető és fogadható el, mint Isten gondviselő kegyelmének megjelenése. Rich megemlíti még a kapcsolatban, relációban maradást, ami a közösség és az egyén harmóniáját építi, akkor is, ha ellentétek mutatkoznak egyéni és közösség érdekek, kötődés és eloldás, alkalmazkodás és ellenállás között.[42]

A második világháború utáni etikai gondolkodás sem a filozófiában, sem a teológiában nem kerülhette el a felelősség kérdésének felvetését. A hidegháború, a világ különböző régióiban kirobbant válságok (Korea, Kuba, Vietnam), az atomfegyver-arzenál, amelyet a fegyverkezési verseny kikényszerített, annak kockázatát vetette előre, hogy egy esetleges konfliktus következménye a föld élővilágának részleges vagy teljes elpusztításához vezetne. Ugyanez az időszak hozza el a technika gyors fejlődését, a nyersanyagok és energiahordozók megaméretű kitermelését, amely a tartalékok kiapadásához vezet, mert adott készletből fogyasztva elkerülhetetlenül eljutunk a növekedés határaihoz. Ebből a gyors és nagy mennyiségű felhasználásból következett a melléktermékek felszaporodása, ami a környezet veszélyeztetésével, súlyos, esetleg visszafordíthatatlan károsításával járt és jár együtt.

Mindezek mellett a világ szegényebb régióiban bekövetkezett demográfiai robbanás kiáltó szociális egyenetlenségeket, a gazdagok és szegények közötti hatalmas különbségeket tárt fel. Közben a fogyasztói társadalom melléktermékei, a kémiai szennyeződés, a víz, levegő szennyezése felfestette az ökológiai katasztrófa lehetőségét. Az emberi gondolkodás kettészakadt, a technikai civilizációban töretlenül hívők abban bíztak, hogy a fejlődéssel járó problémákat maga a fejlődés fogja folyamatosan megoldani, a pesszimista vagy reális szemléletű oldal arra figyelmeztetett, hogy egy-egy probléma megoldása újabb problémák egész sorát hozza magával.

Hans Jonas 1979-ben tette közzé *A felelősség princípiuma* című könyvét, amelyben arra hívta fel a figyelmet, hogy a földön eddig meglévő

[42] Békefy–Birkás 2015, 23. o.

elpusztíthatatlannak vélt adottságok immár nem elpusztíthatatlanok. A jó és rossz cselekvése nem független attól, hogy milyen mértékben gyakorolják, mert a kumulatív, felhalmozódó cselekvések az egész föld légkörére, élővilágára hatnak.[43] A föld korábban gyorsan gyógyuló sebei, kimeríthetetlennek vélt tartalékai ilyen mértékű károsítás mellett már nem biztos, hogy gyógyulnak vagy prognosztizálhatóan nem gyógyulnak. Jonas arra is figyelmeztet, hogy bizonyos folyamatok irreverzibilisek, nem megfordíthatóak. A mesterséges elnyeli, uralja a természetest, ami a bioszféra önszabályozó képességét teszi tökre. Ez még akkor is igaz, ha a csernobili katasztrófa helyszínén, a lezárt régióban az ember eltűntével napjainkra nyüzsgő élővilág jelent meg. A technikai civilizáció uralomra jutásával olyan új élethelyzetben találta magát az emberiség, amely eddig nem volt, s amelyre a régi erkölcsi elvek nem is alkalmazhatók. Jonas ezt a különös helyzetet erkölcsi vákuumnak nevezi.[44]

3.1. Veszélyeztetettség és felelősség

Ma már a legtöbb gazdasági döntésnek számolnia kell a hosszú távú következményekkel, a kockázat, rizikó fogalmával, ugyanis egyetlen doboz ártalmatlannak gondolt édesség előállítása mögött olyan technikai apparátus áll, amely termékeivel és melléktermékeivel tagadhatatlanul rombolja a környezetet. Tehát az apró élvezeti cikkek, amelyek az asztalunkra kerülnek, feleslegesen pazarló módon kerülnek az asztalunkra. Miközben az előállító a gazdasági haszon maximalizálására törekszik, a vásárlással a természetkárosítás kockázatát részben áthárítja, sőt megvásároltatja a vevővel. A probléma erkölcsi oldalról úgy közelíthető meg, hogy kockáztathatom-e mások érdekeit, amikor a magam érdekeit érvényesítem, illetőleg kockára tehetem-e mindannyiunk érdekeit, amikor a magamét kockára teszem. Hans Jonas véleménye szerint az emberiség létét, függetlenül egy elképzelhető nyereségtől, semmilyen körülmények között sem lehet kockára tenni.[45] Újabb problémát jelent az, hogy egy-egy felfedezésnek, döntésnek bizonytalanul prognosztizálható hatása van.

A technooptimizmus szemlélete szerint még mindig eléggé tág a tér a viszonylagos rizikó mellett, s a bizonytalanság meglétét is beszámítva minden folytatható a meglévő mederben. A technopesszimizmus viszont minden kockázatos technológiát felszámolna. Jonas a két szélsőség helyett a technorealizmust helyezi előtérbe, miszerint erkölcsileg elfogadhatónak azt lehet tekinteni, ami a legrosszabb következményekkel számolva, a

[43] Jonas 1985, 32. o.
[44] Uo. 22. o.
[45] Uo. 37. o.

folyamat legrosszabb forgatókönyvét figyelembe véve is biztonságos az emberiség számára. Az új erkölcsiség azért szükséges, mert az ember, bár régóta jogot formált arra, hogy a természetet hatalma alá vesse, de eddig nem volt abban a helyzetben, hogy a természet egészét és az emberiség egészét veszélyeztesse. Miután ennek a kockázata fennáll, ezért ma nem az embert kell az etika központi kérdésévé tenni, hanem magát a létet.

A felelősség első feltétele elismerése és felismerése annak, hogy a cselekvés hatást gyakorol a világra. A második az, hogy a cselekvő ellenőrzése alatt tudja tartani a cselekvés folyamatát, ami már a felelősség része, a harmadik a következmények kiszámíthatósága.[46] Az ember felelősségét tehát a cselekvés hatóképességével kell összhangba hozni. Amely tettnek a következményei nem tisztázottak vagy az emberiségre és környezetére nézve károsak, azt nem szabad megtenni. Csak az a kérdés, hogy mindez megvalósítható-e. Nem jutnak-e korábban ellenőrzött folyamatok ellenőrizetlen kezekbe? Nem válnak-e tudományos felfedezések előre nem látható módon kártékony, esetleg végzetes eszközökké? Mennyire képes az ember belátni a felelősségét, és ki szabja meg ennek a felelősségnek a mértékét? Az ókorban, amikor kivágták Libanon cédrusait, kiirtották a görög erdőket, nem voltak tudatában tettük következményeinek. A 20. században a világ úgy globalizálódott, hogy az ellenőrző funkciók globális szinten nem követték, a nemzetállami szuverenitás tiszteletben tartása miatt nem is követhették a folyamatokat. Ezért létezik formális felelősség, amely a múltra vonatkozik (ex past facto), amikor a tényleges tettekért valaki elszámoltatható, és tartalmi felelősség, amikor meghatározott tettek mellett elkötelezi magát az ember még akkor is, ha maga kívül áll rajta, vagy nincs abban a helyzetben, hogy mellette globális szinten cselekedjék, de egy szervezeten keresztül érvényesíti a véleményét. Ilyen alapvetően tartalmi felelősség a szülő felelőssége a gyermeke iránt. A tartalmi felelősség, amit természetes felelősségnek is nevezhetünk, nemcsak összhangban áll a normakövető felelősséggel, hanem sok esetben meg is előzi azt. Ilyen értelemben minden közösség egyszerre normakövető és normát alakító funkciót tölt be.

Jonas kiemeli a politikus felelősségét, amely abban áll, hogy a *valami felett való hatalom együtt jár a valamiért való hatalommal.* Jonas az ideális esetet írja le, de sajnos a mai demokráciákban – a korábban jól működő demokráciákban is – egy politikus hatalomra jutása olyan kompromisszumok sorát követeli meg (saját pártja, illetőleg a szponzorálók érdekeinek figyelembevételével), hogy mire valóban hatalmat gyakorló lesz, már régen többfelé is elkötelezte magát. A gazdasági és politikai érdek még mindig prioritást élvez, s jóval előtte jár az erkölcsi

[46] Uo. 90. o.

felelősségnek. A kérdés ma úgy fogalmazódik meg, hogy lehetséges-e gazdasági és politikai érdekként meghatározni a felelősséget. Józan belátással, tudatos neveléssel talán igen. A valamiért gyakorolt felelősség nem kisebb dologra irányul ugyanis, mint arra, hogy a *summum malum*ot, a legfőbb rosszat, amely már nem az egyén elpusztítását (Hobbes), hanem az emberiség megsemmisülését jelenti, elkerülje. Sajnos a tapasztalat azt mutatja, hogy az ember nem ilyen elvek szerint méri fel a veszélyt. Még ha tudjuk is, hogy autóval közlekedve sokkal nagyobb a valószínűsége egy karambolnak, mint ha repülővel utazik valaki, mégis döntő többségünk az autót választja, ugyanis az életben maradás esélyét egy esetleges balesetben nagyobbnak véli.

Az emberiség megmaradása mint eszme nehezen tud hatékony lenni a vallási és etnikai, valamint kulturális megosztottság miatt. Jonas összehasonlító futurológiája, amely nem a fényes jövőt vetíti elénk, hanem a hosszú távú veszélyeket mérlegeli, s amelynek társadalmi méretekben való megértéséhez nézete szerint újfajta *érzelmi nevelésre* van szükség, aligha szimpatikus egy hagyománnyal rendelkező politikai párt számára. Ugyanakkor a hatása mégis letagadhatatlan, hiszen éppen az ő elvei alapján alapították meg a „zöld" mozgalmakat és pártokat.

A keresztyén etikai szemlélet az embert mindig számadásra kötelezettként fogta fel, aki megbízatás alapján cselekszik, mandátuma van, amelyért felelősséget visel. Emil Brunner ezt nagyon tömören így fejezi ki: Isten megszólító igéje, a rá adott emberi válasz és az ebből következő felelősség a meghatározó (Wort, Antwort, Verantwortung). Isten igéje pedig arról beszél, hogy az embernek felelőssége van a teremtett világgal szemben (1Móz 2,15), ahogyan műveli és ahogyan megőrzi azt, és ugyanígy felelős Isten parancsolatainak megszegése esetén (1Móz 3,11), valamint az embertársa életének megőrzéséért (1Móz 4,10). A felelősségünk mellett ígéretünk és reménységünk van arra nézve, hogy Krisztus által erőt kapunk ezek betöltésére. A hit tehát mindig megelőzi a reménységet, a felelősség pedig szükséges, hogy kövesse a reménységet.

4. Reménység és felelősség

4.1. A korlátozott és a korlátlan reménység fogalma

„Ha csak ebben az életben reménykedünk Krisztusban, minden embernél nyomorultabbak vagyunk." (1Kor 15,19) Pál apostol figyelmeztet arra, hogy a földi létre vagy akár a föld létezésére, a látható világ létezésére korlátozott reménység kevés, még a nyomorúság színtere. A filozófia megfogalmazása a félelem indukálta reménységről ugyancsak korlá-

tozott, nem szabad tehát megengednünk, hogy úrrá legyen a teológiai gondolkodásunkon is. Kányádi Sándor költő gyönyörű sorai vezetnek át minket a korlátozott reménység fogalmából a korlátlan reménység fogalmába, amikor ezt írja:

„csak az nem fél kit a remény
már végképp magára hagyott

én félek még reménykedem
ez a megtartó irgalom
a gondviselő félelem
kísért eddigi utamon”

A vers végén összefoglalóan ezt mondja:

„valaki jár a fák hegyén
mondják úr minden porszemen
mondják hogy maga a remény
mondják maga a félelem”[47]

A keresztyén reménység óvatos megfogalmazása ez, de ahogyan már Karl Barth felhívta rá a figyelmet, a keresztyének reménysége túllép a létezés tapasztalati keretein oda, ami felett nem rendelkezünk (Unverfügbare), ami Krisztus kezében összpontosul.[48] A reménykedő közvetlenül Krisztus visszajövetelének fényében él (coram Christo venturo), a visszatérő Krisztus színe előtt egzisztál.[49] A keresztyén reménységben a Krisztusban kapott ígéretek tartalma jelenik meg, nem üres ígéretekről (keine leere Verheissung) van tehát szó. Ezért a hitből fakadó keresztyén reménység nemcsak a reménytelenségben szólal meg, hanem úgy, mint Ábrahám hite, aki „reménység ellenére is reménykedve (ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι) *hitte, hogy sok nép atyjává lesz”* (Róm 4,18). Ez pedig már nemcsak a *végső határig* (ad absurdum) vezet minket, ahogyan Dietrich Bonhoeffer fogalmazott, addig, hogy Krisztus valóságos emberré lett, hanem a végső határokon túlra, a beteljesült reménységhez.[50] Nemcsak azt mondja, hogy „Isten a mi oltalmunk és erősségünk, mindig biztos segítség a nyomorúságban. Azért nem félünk, ha megindul is a föld, és

[47] *Valaki jár a fák hegyén.* In: KÁNYÁDI 1997, 441. o.
[48] BARTH 1959, 1047. o.
[49] TROWITZSCH 2012, 506. o.
[50] BONHOEFFER 2015, 58. o.

hegyek omlanak a tenger mélyébe" (Zsolt 46,1–2), hanem azt is, hogy egy új élet dicsősége „el van rejtve Krisztussal az Istenben" (Kol 3,3).

4.2. Reménység ellenére reménykedni

A reménység ellenére reménykedés témáját, amelyet már Karl Barth felvetett, részleteiben gondolta végig Vályi Nagy Ervin. A reménység teológiai problémája számára egy szellemi, tapasztalati háttérből indult ki, ez pedig a történelem abszurditása, amit 1956-ban fiatal lelkipásztorként átélt. Azt az abszurditást, *amelynek semmiféle racionalitása nincsen, semmiféle logosz nincs benne, hanem abból lesz holnap valóság, ami a legvalószínűtlenebb.*[51] A forradalom elbukásával számára elveszett az a remény, hogy az immanens történelemtől valami jót lehet várni. A remény számára a reménység ellenére való remény maradt (Róm 4,18), de szekuláris értelemben elveszett. Ez a reménység nemcsak azt jelenti, amit a zsoltáros így fogalmaz meg: *„Jobb az Úrnál keresni oltalmat, mint emberekben bízni"* (Zsolt 118,8), nem is megfutamodást jelent az abszurd világból, hanem azt, hogy a jelenben már *„nekem az élet Krisztus"* (Fil 1,21). A reménység így nem a jövőbe vetül, hanem a jelenre. „Ha Őt megismerem, akkor az most öröm, most gyönyörűség, most teljesség, most élek akkor is, ha az életem egy fabatkát sem ér, és nincsen horizontja, nincsen kifutása."[52] Krisztusban lenni (ἐν Χριστῷ εἶναι), ez a *megalapozott reménység, maga Krisztus a jövőnk és reménységünk*. A reménységről tehát nem objektiváltan vagy elvontan kell beszélnünk, hanem „a remény valóságát önmagunkra vonatkoztatva találhatjuk meg".[53] A keresztyén reményről csak úgy beszélhetünk, mint a „bennünk levőről" (1Pt 3,15). Ennek titka pedig az, hogy Krisztus közöttünk van (ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν, Lk 17,21). Ő *„reménysége az eljövendő dicsőségnek. Mi őt hirdetjük, miközben minden embert teljes bölcsességre intünk és tanítunk, hogy minden embert tökéletessé tegyünk Krisztusban"* (Kol 1,27–28). Krisztusban a reményhez tartozunk, s ennek *univerzalitása abban bizonyul meg, hogy nem választható el a partikularitásunktól, a tapasztalt, megélt életünktől*. A reménység nem definiálható, mert a reménység élettartalom.

[51] Vályi Nagy 1993, 17. o.
[52] Uo. 21. o.
[53] Uo. 154. o.

4.3. Reménység és életgyakorlat

Az első kérdés az, hogy milyen kapcsolatban áll a modern és a posztmodern ember a reménységgel. Lelkesít-e, izgat-e és tettre késztet az ígéret, vagy inkább megbénít a *jövősokk*? Jacques Ellul már a hetvenes években arról beszélt, hogy a megtalált remény helyett az elvesztett remény jellemzi a kor emberét. Olyan kérdéseket tesz fel, amelyek valamiféle elmosódott reményről, redukált reményről szólnak, amelyről tudni kell, hogy felületes, elvéti az ember önlétének meghatározását, mert átsiklik a mindennapok abszurditásán. A *redukált remény,* hogy *nyilván várunk valamire,*[54] a modern ember átka, amennyiben arra a (redukált) bizakodásra szűkül, hogy majd csak elrendeződnek valahogyan a dolgok.[55]

Az igazi remény abból a belátásból fakad, hogy nem tudjuk a problémáinkat megoldani. „A keresztyén reménységet, vagyis magát Krisztust nem azonosíthatjuk semmiféle reménységképpel, amely a múltból vagy a jelenből rendelkezésünkre áll, még ha a Bibliából származik is."[56] Az Isten országára várás, noha még nem cselekvés, csak magatartásforma, puszta létével motiválja a keresztyén cselekvést. A hit reményét Isten kijelentése ébreszti, ami nem az elrejtetten jelenvalónak a leleplezése, hanem ígéret. Vályi Nagy Ervin Gerhard Sauterrel egyetértve ott találja meg a reménység születési helyét, „ahol már nincsen mit tennünk".[57] A bibliai példák azt mutatják (Zsid 11), hogy az ígéretet tevő Istenbe vetett hitből táplálkozó reménység valóban akkor jelenik meg, amikor már nincs emberi lehetőség, de mégsem a kilátástalan helyzetek vigasztaló illúziójaként, hanem csak ezekre vonatkozóan, mintegy utat mutatva előre, de már nem a jelenből kiindulva. Paul Schütz szerint nagyszombat evangéliuma az, hogy Istent a feltámadás előtt a pokolban találjuk meg („alászállt a poklokra"), és „a benne való részesedés éppen ott válik lehetségessé, ahol a teremtmény remény nélkül éli meg a maga egzisztenciáját".[58] A Jézus Krisztusba vetett hit reménye abból az evangéliumból táplálkozik, hogy a tapasztalt valóság nem az egyedül lehetséges és végérvényes valóság, „nem marad minden örökre úgy, ahogyan most van".[59] Isten országa és az örök élet meghaladja minden eddigi gondolatunkat, látásunkat. *„Amit szem nem látott, fül nem hallott, és ember szíve meg sem sejtett, azt készítette el Isten az őt szeretőknek."* (1Kor 2,9)

[54] Vö. Beckett: *Godot-ra várva* (1952).
[55] Ellul 1972, 259. o.
[56] Vályi Nagy 1993, 156. o.
[57] Sauter 1973, 224. o.
[58] Schütz 1980, 82. o.
[59] Vályi Nagy 1993, 157. o.

Ez a radikális ígéret rejti magában a radikális követelményt. Azt, hogy ne szabjuk magunkat, ne hasonuljunk a világhoz (Róm 12,2)! Azonban ez a nem hasonulás mégsem az önmagáért való protestálást jelenti, hanem annak a közvetítését, hogy az Eljövendő velünk van. „A remény nem tarthat jogot abszolút ismeretre, ahogyan az »abszolút« és »ismeret« fogalmakat általában gondoljuk és használjuk. Ami pedig a reménység és a cselekvés viszonyát illeti: ahogyan az üdvösség ígérete által életbe hívott reménység több, mint a gyakorlati ész posztulátuma, úgy a cselekvés is több, mint a remény képzeteinek gyakorlati alkalmazása."[60]

A keresztyén ember ethoszát Vályi ezért a már említett Krisztusban létezésben, benne megmaradásban fedezi fel, amely nem mond le az ígéretekről, sem az érzékelhető világról. A Krisztusban megmaradás, „állhatatosság (hüpomoné) mint várt és tapasztalt valóság közötti egzisztenciális közvetítés elutasítja a harmonizálás minden kísérletét [...], megmarad szemtől szemben az ellentmondással, a még fel-nem-oldottal. Ebben az éjszakában reménykedve vár a theophaniára, Isten végső, egyértelmű megjelenésére."[61] A Jézus Krisztusban való remény tehát olyan igazságismeret, amely utat keres a megadás, idomulás és az „apokaliptikus elkötelezettség" között. Apró lépések a sophrosüné, a józanság útjain. Ahogyan Jacques Ellul kifejezi: „...a keresztyén reménység etikai dimenzióját a relatív dolgok következetes relativizálása, és ugyanakkor komolyanvétele jellemzi."[62] Ezen a keskeny úton halad a reménységből fakadó etika, amely helytállás, várakozás, amely az élet nyilvánvaló kérdésessége és törékenysége közepette új irányt keres, vagyis a keskeny úton jár, amely az életre visz (Mt 7,14).

4.4. Reménység a szenvedésben

A szenvedésben lesz igazán nyilvánvalóvá az, hogy mit takar a hit és mit a reménység. A szenvedés kérdőre vonja az embert a reménysége felől. Martin Buber, aki Lévi Jiczhak rabbi töprengését idézi, mondja: „Gyermeked vagyok, világ Ura. Nem arra kérlek, hogy a magad útjának titkait tárd fel előttem – azt úgysem tudnám elhordozni. Hanem azt mutasd meg nekem mélyebben, világosabban, hogy ez, ami éppen most történik, mit mond nekem, mit követel tőlem, és azt, amit Te, világ Ura, ezzel nekem mondani akarsz. Azt sem akarom tudni, hogy miért szen-

[60] Uo. 160. o.
[61] Uo. 161. o.
[62] Ellul 1972, 232. o.

vedek, csak azt, hogy akaratod szerint szenvedek-e."[63] Tehát „minden, ami velünk történik, rejtett módon Istentől jön – de nem minden, ami történik, egyezik az Isten akaratával: e két igencsak paradox módon hangzó mondat teológiailag együtt és egyidejűleg érvényes. E mondatok olyan feszültséget teremtenek, amelyet mi nem tudunk feloldani, különösen nem egy preventív szenvedésértelmezéssel."[64] A preventív szenvedésértelmezésnek Vályi Nagy Ervin két modern változatát írja le. Az egyik a szenvedés nem elfogadása, amikor az ártatlannak hitt szenvedés látása minden addigi belső rendet megkérdőjelez; a másik a szenvedés glorifikálása. Ebben az értelemben a szenvedés üdvértékké válik. „A glorifikálás és a nem elfogadás itt, a Jézus Atyjának jóságára való utalásban összefonódnak: A Jóistennek legfeljebb csak annyi köze van a szenvedéshez, hogy azt legyőzi."[65]

A keresztyén reménység, miközben könnyebbségért könyörög, azért kész a szenvedésre, mert számol a teljes váltság napjával. A rejtetten jelen lévő Krisztus teljességének tudatában a szenvedését nem tartja végzetnek, amivel nem lehet szembeszállni, „de azt sem gondolja, hogy Isten ereje – melyet gyengeségünkben tapasztalunk meg – kizárólag a szenvedés megszüntetésében jut teljességre".[66] *„Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz."* (2Kor 12,9) Krisztus nem úgy szabadít meg és gyógyít meg, hogy minden szenvedést megszüntet. „A keresztyének életében nincsen elvi és feltétlen, legfeljebb csak feltételes, imádságban megharcolt, illetve ajándékba kapott egyetértés a szenvedéssel."[67] Pál apostol nem volt sem sztoikus, sem gnosztikus, nem világmegvető és nem rezignált, hanem szenvedélyesen vágyott az új világra. Azonban a jövő illúziójában sem veszett el, hanem szeme előtt tartotta a valóságot, „hűen ahhoz a reménység ellenére való reménységhez, amelyet Ábrahám példáján ábrázolt mint a promissióban (ígéretben) való megmaradást".[68] Ha a Miatyánkot elmondjuk: „…legyen meg a Te akaratod […], tiéd az ország, a hatalom és a dicsőség", már ellene állunk annak az akaratnak, a magunk akaratának, amely elutasítja Istennek a világra vonatkozó akaratát. A keresztyén reménység idézi Jézus szavait: *„Atyám, ha akarod, vedd el tőlem ezt a poharat; mindazáltal ne az én akaratom legyen meg, hanem a tied."* (Lk 22,42)

[63] Buber 1949, 343. o.
[64] Sauter 1985, 441. o.
[65] Vályi Nagy 1993, 286. o.
[66] Uo.
[67] Uo. 287. o.
[68] Vö. Käsemann 1973, 224. o.

5. Felelősség és reménység

Amikor a felelősség fogalmát a reménység elé helyezzük, nem azért tesszük, hogy a tényleges feladatot a reménység tárgya, a mennyek országa elé helyezzük. Hanem tesszük ezt azért, mert erre tanított Jézus. *„Menjetek el tehát, tegyetek tanítvánnyá minden népet."* (Mt 28,19) Jézus Krisztus, akinek *„adatott minden hatalom mennyen és földön"*, ezzel a hatalommal küldi el az övéit mindazokért, akik még nem az övéi. A keresztyén etika tehát azt az üzenetet hordozza, hogy olyanokká kell lennünk, mint maga Krisztus.[69] Krisztus, aki azt hirdette, hogy *„térjetek meg, mert elközelített a mennyeknek országa"* (Mt 4,17), aki a tanítványainak azt jelentette ki, hogy *„ti vagytok a föld sója"*, *„ti vagytok a világ világossága"* (Mt 5,13.14). Az Isten országa Jézusban már eljött, már közöttünk van. A keresztyén etika mint általános etika tehát egyetlen feltételhez kötött, nevezetesen ahhoz, hogy keresztyén, Krisztushoz tartózó, krisztusi emberek vannak. Keresztyén embereken pedig azokat a megkeresztelt embereket értjük, akik Jézus Krisztusban hisznek és őt követik. Kálvin álláspontja szerint is – bár külön etikát nem írt, de igemagyarázataiban és az *Institutió*ban részletesen kitér etikai kérdésekre – a keresztyén etika a Krisztusban újjászületett emberrel (homo renatus) kezdődik.[70] Ugyanis keresztyén életet csak az Isten kegyelméből, a Lélek által újjászületett ember képes élni, keresztyén etikai tettet csak a Krisztus szolgálatában, követésében képes cselekedni. Egyedül az újjászületett embert jellemzi az a boldog józanság és felszabadult higgadtság, „amely a felebarát szeretete alapján biztosítja az igazság érvényesülését mindenki számára az együttélés rendjében".[71] „Hisszük, hogy Isten fiai vagyunk, mert az, aki természetére nézve volt Isten Fia, testét a mi testünkből, húsát a mi húsunkból, csontját a mi csontunkból vette, hogy ugyanolyan legyen, mint mi."[72] Amikor Dietrich Bonhoeffer az etikában feltétlen krisztocentrikus szemléletet hirdet, és a Krisztussal való azonosulást, azonossá formálódást nevezi meg etikai célként, kapcsolódik a reformáció nagy alakjaihoz, elsősorban Luther Mártonhoz, de amint láthattuk, Kálvinhoz is.[73]

A keresztyén ember felelőssége és reménysége nem az tehát, hogy a világ terveivel és programjaival azonosuljon, hanem minden alak közepette egyetlen alak érdekli, azé, aki a világot legyőzte: a Jézus Krisztus alakja. Erre figyelmeztetnek minket Jézus szavai és ígéretei:

[69] Bonhoeffer 2015, 98. o.
[70] Sebestyén 1993, 9. o.
[71] Fazakas 2009, 115. o.
[72] *Inst.* 2. 12. 1.
[73] Vö. Bonhoeffer 2015, 64. o.

„Ha valaki nekem szolgál, engem kövessen; és ahol én vagyok, ott lesz az én szolgám is.” (Jn 12,26) Önmagáról pedig azt mondja: *„Mert az Emberfia sem azért jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon, és életét adja váltságul sokakért.”* (Mt 20,27) A felelősségre azzal figyelmeztet, hogy boldognak mondja azt a szolgát, akit megjőve az ura abban a munkában talál, amivel megbízta (Mt 24,46; Lk 12,37). A keresztyén ember felelőssége, hogy legyen a mennyei Atya gyermeke, hogy legyen tökéletes (τέλειός), miként a mennyei Atya tökéletes (Mt 5,48), reménysége pedig, hogy Krisztus erejével mindezt betöltheti. Kap rá erőt és kap rá időt. „Ez nem a mi erőfeszítésünket jelenti, hogy *Jézushoz hasonlóak legyünk,* ahogyan magyarázni szoktuk, hanem azt, hogy Jézus Krisztus alakja olyan erővel hat reánk, hogy hozzá hasonlóvá alakít bennünket.”[74] Pál apostol szavai metamorfózisról, átalakulásról szólnak: *„…ne igazodjatok e világhoz, hanem változzatok meg értelmetek megújulásával, hogy megítélhessétek, mi az Isten akarata, mi az, ami jó, ami neki tetsző és tökéletes.”* (Róm 12,2; Gal 4,19) A keresztyén lét és a keresztyén érdek, cél nem választható el egymástól. A keresztyén lét azonos a Krisztust követő élettörténettel. Ez nem a világ megvetését jelenti, csak azt, hogy nem hozzá igazodik. Igazsága sem a saját igazsága, hanem a megfeszített Jézus Krisztus igazsága, neki tulajdonított igazság a hit alapján. *„Hogy kitűnjék rólam őáltala: nincsen saját igazságom a törvény alapján, hanem a Krisztusba vetett hit által Istentől van igazságom a hit alapján…”* (Fil 3,9) Ahhoz pedig, hogy felelős reménységünk és reménnyel teljes felelősségünk legyen, azonossá kell formálódnia a keresztyén embernek a feltámadott Krisztussal is. Az újjászületett ember, a lelki ember az, aki él, mert Krisztus is él, és egyedül csak Krisztusban él.[75] Hangsúlyoznunk kell azt, hogy nem divinációra, valamiféle megistenülésre gondolt Bonhoeffer, s nekünk sem szabad a keresztyéneken kicsi Krisztusokat érteni; nem is nyilvánvaló sokszor a világ előtt az, akik vagyunk, „Istennek szent és szeretett választottai”, hanem a Krisztusban lét elrejtett élet, elrejtett lét. Meghaltatok és feltámadtatok Krisztussal – mondja Pál apostol, *„és a ti életetek el van rejtve Krisztussal együtt Istenben. Mikor Krisztus, a mi életünk megjelenik, akkor vele együtt ti is megjelentek dicsőségben.”* (Kol 3,3) Ami tehát most elrejtett, olyan cselekedetekben nyilvánul meg, amit nem ért vagy gúnyol a világ, de nem marad mindig rejtetten, és azért történik meg, kell megtörténnie, hogy a maga idejében nyilvánvalóvá legyen. A keresztyén etikai felelősség az odafennvalókkal törődés, ahol Krisztus van, és a földiekért való cselekvés.

[74] Uo.
[75] Uo. 65. o.

5.1. A reménység és a világ

A keresztyén felelősség tehát a keresztyén létezés következménye, s egyúttal a missziói felelősség része. A reménység a világhoz köt bennünket, ahogyan a missziói parancs is. Ezzel a világgal, ennek a gyermekeivel kapcsolatban kaptunk reménységet, és velük kapcsolatos a felelősségünk is. Ez az a közeg, ahová Krisztus eljött, amelyben tanítvánnyá tett minket, és ahová elküldött. Ezért egyetlen keresztyén ember számára sem egyénileg, sem közösségileg nem közömbös az, ami a legkisebb embertársunkkal történik. Az első keresztyének számára is fontos volt már az, hogy éhező és nélkülöző ne legyen közöttük (ApCsel 2,44–46). Pál apostol gyűjtést szervezett a jeruzsálemi gyülekezet szegényeinek (1Kor 16,1–4), s nemcsak az ószövetségi buzdítás alapján, hogy *„aki könyörül a nincstelenen, az Úrnak ad kölcsön, mert ő megtéríti jótéteményét”* (Péld 19,17), hanem a keresztyén lét részeként. Még a gyűlölködőnek is, ha éhezik, *„adj neki kenyeret, és ha szomjazik, adj neki vizet, mert parazsat gyűjtesz a fejére, az Úr pedig visszafizeti, amit adtál”* (Péld 25,21–22). Ha ugyanis csak azokat szeretnénk, akik minket szeretnek, ha gonoszért csak gonosszal tudnánk fizetni, mennyivel mutatna ez több reménységet, mint amit a világban is tapasztalunk? Pál azzal fejezi be a gondolatot, hogy *„ne győzzön le téged a gonosz, hanem te győzd le a jóval a rosszat”* (Róm 12,21). Ennek azt lehetne ellene vetni, hogy a keresztyének mégiscsak a saját gyülekezeteik szegényeit látták el, s nem az ellenségeiket. Jakab levele a hit és cselekedetek kapcsolatáról szólva mondja: *„Ha egy férfi vagy nőtestvérünknek nincs ruhája, és nincs meg a mindennapi kenyere, valaki pedig ezt mondja nekik közületek: »Menjetek el békességgel, melegedjetek meg és lakjatok jól«, de nem adjátok meg nekik, amire a testnek szüksége van, mit használ az?”* (Jak 2,15–16) A hitből fakadó cselekedetek szükséges, hogy a keresztyén létből fakadó tettek legyenek, és a keresztyén közösség határain túl is hassanak. A korai keresztyénség idején és később is ezért volt természetes az, hogy a nagyobb gyülekezetek szegényeinek szinte egész városrész épült, ahol a gyülekezet tagjai ellátták őket. Ez a jótett pedig nemcsak érdemszerzés volt részükről, hanem hálaadás, felelősség és reménység.

A Szentírásban megtaláljuk az embertársunkkal való azonosulást, ahogyan Pál apostol tanít erről, aki magát mindenkivel szemben *szabadnak* mondja, mégis magát *mindenkinek szolgájává* tette, hogy minél többeket megnyerjen. *„A zsidóknak olyanná lettem, mint aki zsidó, hogy megnyerjem a zsidókat; a törvény uralma alatt levőknek, mint a törvény uralma alatt levő – pedig én magam nem vagyok a törvény uralma alatt –, hogy megnyerjem a törvény uralma alatt levőket. A törvény nélkülieknek*

olyanná lettem, mint aki törvény nélküli – pedig nem vagyok Isten törvénye nélkül, hanem Isten törvénye szerint élek –, hogy megnyerjem a törvény nélkülieket. Az erőtleneknek erőtlenné lettem, hogy megnyerjem az erőtleneket: mindenkinek mindenné lettem, hogy mindenképpen megmentsek némelyeket. Mindezt pedig az evangéliumért teszem, hogy én is részestárs legyek abban.” (1Kor 9,20–23) Mintha az evangélium hirdetője állandó kettősségben élne. Az egyik az újjászületett léte, a másik pedig azoknak elfogadása, azok nyomorúságának magára vétele, akik még nem fogadták be az evangéliumot. A keresztyén lét természetesen nem kettős lét, hiszen Pál apostol arról beszél, hogy maga nincsen a törvény uralma alatt, hanem szabad, de olyan szabad ember, akinek szabadságából következik, hogy Isten törvénye szerint éljen. Van ereje erőtlenné lenni az erőtlenekért. Ez a keresztyén lét dialektikája, amely a felelősségről és reménységről beszél. Szabad Krisztus által, és szabad arra, hogy Krisztus missziói parancsának engedelmeskedjen. Nem a világnak van köze hozzá, hanem neki van köze a világhoz. Nem a világnak van mondanivalója számára, hanem neki van mondanivalója, örömüzenete a világ számára.

A keresztyén ember nem rejtőzhet el, nem válhat láthatatlanná, ahogyan nem rejthető el a helyen épített város, de nem is tündökölhet, mivel azért látható, hogy Krisztusra mutasson. Úgy jár a világban, hogy a világból nincsen semmije, tehát a világnak nincs is hatalma rajta; úgy hordozza az ígéreteket önmaga és az emberiség felől, hogy a beteljesedés még távol van, de ez a kettősség nem taszítja kétségbeesésbe, hanem megtartja a reménységben. Kálvin a Zsid 11,1 magyarázatában pontosan érzékelteti a kettősséget. „Örök élet ígérete szól hozzánk, de mi halottak vagyunk; a boldog feltámadásról beszélnek nekünk, miközben rothadás borít el minket; igazaknak nyilváníttatunk, s bűn lakik bennünk; azt halljuk, hogy boldogok vagyunk, holott végtelen nyomorúságok árasztanak el; ígéretünk van minden jóban való bővölködésre, de csak az éhezés és szomjazás jut ki nekünk bőségesen; Isten azt kiáltja, hogy azonnal segítségünkre jő, de úgy látszik, hogy kiáltásaink süket fülekre találnak nála. Mi lenne, ha nem támaszkodnánk a reménységre, s lelkünk – Isten igéjének és Lelkének előttünk járó világossága mellett – a sötétség közepette nem emelkednénk a világ fölé? Ezért méltán nevezhető a hit olyan dolgok valóságának, amelyek még reménységünk tárgyai.”[76]

Ehhez Moltmann azt teszi hozzá, hogy „aki kiegyezik életének sötétségével, az ellene szegül Isten éjszakát eloszlató világosságának. A remény erejében tartunk ki, önmagunkról sem mondunk le, hanem

[76] Kálvin 1965, 152. o.

megmaradunk ebben az igazságtalan és halálos világban, anélkül, hogy megbékélnénk és kiegyeznénk vele."[77] A keresztyén nem kívülálló és nem forradalmár, olyan, aki Isten igéjének és ígéretének mértéke alatt figyeli meg a világot, és mindig tudja, hogy mit kell tennie érte, hogy más legyen. Mássá és újjá azonban nem teheti semmi, csak az evangélium, amit hirdet, és aminek alapján nap mint nap él. Tudja, hogy a világ szereti a magáét, de nem ebből a világból való már, tehát a világ gyűlöli, Krisztust viszont előbb gyűlölte, azonban ő meggyőzte a világot, a sírás és jajgatás örömre fordul (Jn 15,18–20). A keresztyén ember nem magányos harcos, hanem a keresztyén egyháznak, a kiválasztottak közösségének, Krisztus testének tagja. Nem egyedül szenved, hanem vele együtt szenvednek az egyház tagjai; nem egyedül örvendezik, hanem vele együtt örvendeznek a tagok mind.

A globális világban megszólaló egyház azonban nem egységesen szólal meg. A keresztyénség felelőssége az, hogy a corpus Christi hangja eltompul, részlegessé lesz a corpus christianum széttöredezettsége miatt. Ehhez tartozik még hozzá, hogy Európában a francia forradalom óta szinte mindenütt tetten érhető az egyházellenesség. „Az etika mint megvalósulás tehát azt a bátor vállalkozást jelenti, hogy Jézus Krisztusnak a mi világunkban történő alakot öltéséről szóljunk."[78] Azonban amikor konkrét tettekről szólunk, nemcsak az egyén felelősségét kell látnunk, hanem az egész keresztyénség közös felelősségvállalását is. Az etika mint Krisztus kiábrázolódása csupán annak alapján lehetséges, hogy Jézus Krisztus személye jelen van az ő egyházában. Az egyház az a hely, ahol hirdetik a Jézus Krisztus alakot öltését, és az meg is valósul. Ennek a hirdetésnek és eseménynek a szolgálatában áll a keresztyén etika.[79]

Bonhoeffer etikájának kiindulópontjai azért nem veszítették el aktualitásukat, mert a második világháborút követően az európai népek, közöttük a mi nemzetünk, nem tartottak igaz bűnbánatot, nem tértek meg, hanem – ha más-más politikai közegben is, de – folytatták ott, ahol abbahagyták. Az egyháznak a világban meglévő megtűrt pozíciója sem változott, sőt a kommunista diktatúrák addig nem látott mértékű egyházellenességet tanúsítottak és propagáltak, miközben azt hirdették, hogy szabad államban szabad egyházak korlátozás nélkül működhetnek. A keresztyének reménységben és felelősségben meghozott döntéseit nevetségessé tették, ügyeltek arra, hogy az egyházi vezetőkből, akik az egyházak nevében szóltak, ne mártírok, hanem erkölcsi nullák legyenek.

[77] Moltmann 2005a, 159. o.
[78] Bonhoeffer 2015, 70. o.
[79] Uo.

A gyülekezetek szűk mozgástérbe szorultak, az evangélium hirdetése akadályozott volt, ezáltal Isten kegyelmes és bűnt megbocsátó szava egyre nehezebben jutott el a világban élő emberekhez. A keresztyén reménység alapja ebben az időszakban az volt, hogy a mulandó mélységben is jelen van az örökkévaló Isten, *„sem halál, sem élet, sem angyalok, sem fejedelemségek, sem jelenvalók, sem eljövendők, sem magasság, sem mélység, sem semmiféle más teremtmény nem választhat el minket Isten szeretetétől, amely megjelent Krisztus Jézusban, a mi Urunkban”* (Róm 8,38–39). A világnak azon a részén, ahol el- s lehallgatott volt a prédikátor, ahol a kiszolgáltatottság korlátlannak tűnő méreteket öltött, ezt írta a költő:

„világból válni akarok
szabadok közé szállni

Utána már semmi sem következhet
csak a lebegés olyan szerényen
akár egy hidrogénatom
de megkísérthet még a félsz
ha netán eszükbe jutna
elvenni az egyetlen megmaradt
elektronunkat is
így legalább
megvolna még a remény a tíz-húsz
milliárd évnyi jövendőbe vethető
hit a feltámadásra
vagy valami ahhoz hasonlóra”[80]

Weöres Sándor, amikor 1950 után reményvesztetten, állástalanul fordításokból tartotta fenn magát, Janus Pannoniusnak az *Egy dunántúli mandulafáról* írt verse fordításakor (De amygdalo in Pannonia nata) véletlenszerűen úgy alkotta meg a kulcsmondatot, hogy az pesszimizmust, reménytelenséget áraszt, pedig fordítva kellene lennie. „S íme virágzik a mandulafácska merészen a télben, / Ám csodaszép rügyeit zuzmara fogja be majd!”[81] Pedig a mondat második fele helyesen így fordítható: „Lásd, rügyeit zord zúzmara ápolta virággá.” Tehát a fagyos télben kibontakozó virágrügy a reményt szimbolizálja. Azonban ha a rajtunk kívül levő (extra nos) igazodási pont megszűnik, a relatív dolgok abszolutizálódnak. A hitét és reményét veszített ember arra

[80] *Halottak napja Bécsben.* In: Kányádi 1997, 215. o.
[81] http://mek.oszk.hu/00600/00687/00687.htm.

kényszerül, hogy kétségbeesésében önmagában higgyen. Azonban a világ abszurditása tulajdonképpen még ezt sem engedi meg. Nem marad más, csak a szekuláris pokol. „A pokol az a világ, amelyben nincs felejtés, mert saját múltunk könyörtelenül kísér bennünket. Nincs szó, amely feloldozna múltunk alól, és új lehetőséget tárna elénk. A pokol a múlt állandó jelenvalósága, a »megteheted« lehetősége helyett a »kénytelen vagy« kényszere."[82] Ezután már csak egy még abszurdabb lépés képzelhető el. Az, hogy a reményét veszített világ a keresztyénséget kérje számon a remény elveszítése miatt. De ez az abszurd helyzet mégis önvizsgálatra, megtérésre, hitben és reménységben való megerősödésre hívja az egyház tagjait, mert ebben az alkalmatlan időben is hirdetnünk kell, sőt még nagyobb erővel kell hirdetnünk a megvetett és alábecsült evangéliumot. Azt az evangéliumot, amelyet a legkisebb részletében sem igazíthatunk a világ elvárásaihoz, mert az evangélium evangéliumként akar kifejeződni a keresztyének erkölcsi tetteiben. *„Ellenben az Urat, Krisztust tartsátok szentnek a szívetekben, és legyetek készen mindenkor számot adni mindenkinek, aki számon kéri tőletek a bennetek élő reménységet. Ezt pedig szelíden és tisztelettudóan, jó lelkiismerettel tegyétek, hogy amivel rágalmaznak titeket, abban megszégyenüljenek azok, akik gyalázzák a ti Krisztusban való példás életeteket."* (1Pt 3,15–17)

Míg Európa keleti részén a kommunizmus abszurditását viselte a keresztyénség, a kontinens nyugati részének technikai fejlődéséhez, amely látszólagos jólétet teremtett, a természet erőszakos alávetése és a felelőtlen öncélúság társult. A 20. század végén megfogalmazott hitvallások ezért nemcsak a teremtő Istenről szóló részt fogalmazták újra, hanem közös felelősségünk súlyát felismerve hozzátették a bűnvallásukat is. Az Evangéliumi Egyházak Svájci Zsinata (Schweizerische Evangelische Synode) által megfogalmazott hitvallás, amelyet 1986. május 10-én fogadtak el, a teremtéshit megvallása után megvallja azt a bűnt, hogy „önnönmagunkat tettük a teremtés mércéjévé, miközben megfeledkeztünk Istennek teremtményei iránt való szeretetéről. Más teremtmények életét semmibe vettük, élettereket romboltunk le és végső határokat léptünk át. Azon vagyunk, hogy az egész földet megsemmisítsük."[83] Ugyanez a hitvallás egy fontos tényre is rámutat. Arra, hogy habár „rámutatunk a bűnösökre, élvezzük cselekedeteik gyümölcsét. Mossuk kezünket az ártatlanságban, és másokra hagyjuk a döntés terhét. […] Isten országa eljövendő valóságába vetett hit helyett

[82] Link 2007, 344. o.
[83] *Ein Glaubensbekenntnis.* Lásd: http://www.kirchenbund.ch/en/node/332.

ebben a világban bízunk, ami elmúlik."[84] Arról tesz bizonyságot ez a bűnvallás, hogy a korrupt létnek azon a szintjén, amelyen ma élünk, már összekeveredik a fekete a fehérrel, a bűn a tisztával, az egyház a világgal, és valahogy mindenki szem a láncban. Aki villanyfény mellett olvassa a Bibliáját, már részesévé lett annak a folyamatnak, amely az Isten alkotta élet ellen egyre nagyobb méreteket öltve zajlik. Mert egyetlen darabka polimerizációs műanyag előállítása nem bűn, de elárasztani ilyen, természetes úton lebomlani nem képes anyagból való csomagolóeszközzel a világot már igenis az. Ez azt a kérdést teszi fel, hogy személyében az ember mindenért felelős, vagy semmiért sem felelős, mondván: „…ezt a szekulumot, világkorszakot nem ismerem el."[85] Azonban kérdés marad, hogy vállalhatunk-e olyan mértékben felelősséget a technikai civilizáció romboló hatásáért, ahogyan a St. Gallenben elfogadott hitvallás teszi, ha nem vagyunk döntéshozó pozícióban. A helyes út az, hogy ebben a kilátástalan helyzetben is az Isten előtt álljunk, és ahogyan Pál a Rómába vivő hajóútján, tanácsoljunk (ApCsel 27,21) és számot adjunk a bennünk élő töretlen reménységről (ApCsel 27,22–26).

A hitből, reménységből és felelősségből fakadó etika ezért minden nyomorúságával Isten elé áll, s az imádságot tekinti ethoszának. Az imádságot, amelyben a bűnt és a nyomorúságot nemcsak megnevezzük, hanem a könyörülő Isten elé visszük, akinek válaszát várva, megbocsátását elfogadva, Szentlelkének erejével, vezetésével önmagunk életét Krisztus követésére szánjuk oda, s eltávolodunk a mértéktelenül pazarló, önmagát felemésztő technikai szemlélettől, és figyelmeztetünk mindenkit ennek veszedelmére.

5.2. A reménységből fakadó komplex látás

Az evangéliumból fakadó élet, a *coram Deo* folytatott munka komplex látásmódot ad. A keresztyén ember részt vesz abban, amivel a világ embere foglalkozik, de nem ugyanazzal a látással és nem ugyanabból a célból foglalkozik vele, hanem szolgál Krisztusnak és bizonyságot tesz róla.[86] Míg a földet műveli, mint bárki más, arról tesz bizonyságot, hogy *„az Úré a föld és ami betölti, a földkerekség és a rajta lakók"* (Zsolt 24,1). Isten országában csak az hihet, aki a földet és Istent egy egészként szereti – jelentette ki Bonhoeffer már 1932-ben.[87]

[84] Uo.
[85] VÁLYI NAGY 1993, 207. o.
[86] Vö. GOLLWITZER 1954, 43. o.
[87] MOLTMANN 1989, 258. o.

A hitből, reménységből és felelősségből fakadó etika hitvallást fogalmaz meg, ahol a felelősségnek arca van, mégpedig Isten gyermekeinek arca, az örökösök arca, a mi arcunk. *„Maga a Lélek tesz bizonyságot a mi lelkünkkel együtt, hogy Isten gyermekei vagyunk. Ha pedig gyermekek, akkor örökösök is: örökösei Istennek és örököstársai Krisztusnak, ha vele együtt szenvedünk, hogy vele együtt meg is dicsőüljünk."* (Róm 8,16–17) *„Vajon nem Isten választotta-e ki azokat, akik a világ szemében szegények, hogy hitben gazdagok legyenek, és örököljék az országot, amelyet Isten az őt szeretőknek ígért?"* (Jak 2,5) A megszólító igének címzettje van, és ez a címzett az egész világ. Péter apostol válogatatlanul szólítja meg az embereket: *„Mert tiétek az ígéret és gyermekeiteké, sőt mindazoké is, akik távol vannak, akiket csak elhív magának az Úr a mi Istenünk."* (ApCsel 2,39) A Krisztusról szóló bizonyságtétel pedig az egyetlen beszéd, amely a pünkösdi csoda következtében minden népből valónak a saját nyelvén egyszerre szólalt meg.

Itt szólnunk kell egy fontos fogalomról, az anticipációról (görögül prolépszisz). A szó olyan előlegezést jelent, amit a tapasztalat később igazol. A Zsidókhoz írt levél az eljövendő világ erőiről beszél (Zsid 6,5), amelyek a Szentlélek által „Krisztus megígért jövőjéből áramlanak be jelenünkbe, és új elevenséggel töltenek el minket. A Krisztussal alkotott közösségben az eljövendő Isten-ország mintáját és elővételezését (anticipációját) tapasztaljuk meg. Elméletileg szólva: a remény a pozitívum elővételezéséből él, és csak ezért jellemzője a negatívum tagadása. A kettő összetartozik."[88] Ezért a keresztyénségnek ellene kell mondania a történelemben mindannak, ami ellene mond az Isten országának. Az anticipáció arra ad lehetőséget, hogy a keresztyén élet idejében, amely Krisztust váró, adventi idő, gőg és elbizakodottság nélkül cselekedjük annak akaratát, aki elküldött, azok között a körülmények között, amelyekben élnünk adatott. Moltmann ezt úgy határozza meg, hogy a „Krisztus evangéliumának megfelelő élet keresi az egyéni és közös messiási életstílust".[89] Az anticipáció nem a jelenből néz a jövőbe, hanem a jövőből a jelenbe. A jövendőt nem a jelenből extrapoláljuk, hanem anticipáljuk a jövőt a jelenben. Jézus igehirdetését is átjárja egy proleptikus vonás. Amikor tanít, amikor gyógyít, előrehozza mindazt, ami az Isten jövendője, megteszi ma azt, aminek holnap kellene jönnie. Megteheti azért, mert a mennyei Atya vele munkálkodik. Húsvét fényében a keresztyén igehirdetés is eszkatologikus igehirdetés lett, az eljövendő és jelen lévő Krisztusról szóló proleptikus bizonyságtétel. Az úton, mint az exodus útján, Szentlelke által velünk jelen lévő Krisztus

[88] Moltmann 2005a, 162. o.
[89] Moltmann 1989, 251. o.

már nem a kivonulásról, hanem a szabadításról és a végső megszabadulásról szóló evangélium.

A keresztyén etika tehát nem haragszik a világra, hiszen „aki imádkozik, az megnyílik a világ előtt és Krisztus jövője előtt, és a kettőt magában összekapcsolja”.[90] A feltámadott Jézus nem Heródesnek, Kajafásnak vagy Pilátusnak jelent meg, hogy megleckéztesse őket, hanem a tanítványoknak, akik bizonyságtevői lettek királyok, fejedelmek, helytartók és minden nép előtt. A reménység megnyitja az utat a társadalmi szintű etikai gondolkodásra még akkor is, ha a keresztyénségnek látszólag elveszett a társadalmi hatása. Kudarcot vallanak ugyanis azok a mozgalmak, amelyek erkölcsöt hirdetnek Krisztus nélkül, és elfelejtik, hogy a keresztyén etika lényege éppen az üdvösség reménységéből fakadóan az, hogy sóvá és világossággá legyen. A sóvá és világossággá válás pedig azt jelenti, hogy Isten kegyelméhez, igazságához, rendjéhez és szeretetéhez igazodunk. Krisztushoz való azonosulás ez úgy, hogy embertársként keresztyének és keresztyénként embertársak vagyunk. A keresztyén érték ezenközben a végső értékhez, az üdvösséghez szabott érték. Az üdvösség ígérete, reménysége határoz meg ugyanis mindent, ami előtte történik (1Pt 2,9). A keresztyén egyházak fontos feladata az, hogy igyekezzenek megtartani a Lélek egységét az erkölcsi tettekben is, mert *„egy a test, és egy a Lélek, aminthogy egy reménységre kaptatok elhívást is”* (Ef 4,4).

Mindenütt szükséges megszólalnia a keresztyén erkölcsi szempontoknak, ahol a világ átlépi vagy átlépni készül az egészséges erkölcsi határokat, vagy ellentmondásosan értelmezi az ember és az emberi lehetőségek szabadságát. A keresztyén etika éppen a reménység miatt rámutat arra, hogy a bűnben élő ember akkor szabadul meg, ha megszűnik a kettéhasadtsága. Senki sem képes meg nem osztott tekintettel nézni Istenre és a tapasztalati valóság világára, amíg Isten és a világ ketté van szakítva. Azonban van egy hely, ahol Isten és a látható világ megbékélt egymással, ahol Isten és az ember eggyé lett, ezért lehetséges immár egyetlen pillantással Istent és a világot befogni: az ember Jézus Krisztusban. Aki Krisztusra tekint – ahogyan ezt Dietrich Bonhoeffer etikájából megismertük –, az együtt látja Istent és a világot, s ezután nem láthatja Istent a világ nélkül és a világot Isten nélkül. A keresztyén embernek úgy van köze mindenhez, ami a világban van, hogy a jelenvalót az eljövendő Krisztuson keresztül szemléli és érti. A keresztyén etika egyszerre látja Isten kegyelmét és szeretetét, amelynek okán és mértéke alatt megítéli Isten a bűnt, amit az ember ellene elkövetett.

[90] Uo. 259. o.

A keresztyén etikai szemlélet komplex látásmód, ezért nemcsak az elkövetett bűnt szemléli, hanem együtt látja az áldozatot és az elkövetőt, ezért mond nemet a halálbüntetésre vagy a tényleges életfogytiglani szabadságvesztésre még akkor is, ha az elkövető a közvélemény szerint megérdemelné a halált. Jézus nem a halálbüntetése jogosságát bírálta akkor, amikor a keresztre feszített gonosztevővel beszélgetett, és azt mondta neki, hogy *„ma velem leszel a paradicsomban”* (Lk 23,43).

A keresztyén etika együtt látja Isten életet teremtő akaratát, a megszületendő gyermeket és édesanyját körülményeivel, konfliktusaival, ezért mond nemet az abortuszra. Együtt látja Krisztusban a nélkülözőt és a pazarlót, ezért munkálkodik a kiáltó anyagi és társadalmi különbségek megszüntetésén. Együtt látja az ember kényelmi szempontjait és azt, hogy Isten szereti és óvja teremtését, együtt látja a jelen és jövő nemzedékeit, ezek jogait és kötelezettségeit a teremtettséggel szemben, ezért mond nemet a pazarló és romboló technikai civilizációra.

A keresztyén etika figyelmeztet arra, hogy összhangban kell lennie mindannak, amit megtehetünk, azzal, amit még meg szabad tennünk. Figyelmeztet arra, hogy ami nem hitből van, az bűn, ami nem Istentől kapott feladata az embernek, az emberiségnek, amire nincsen mandátuma, azt nem szabad cselekednie, amire pedig van, arról számot kell adnia.

A keresztyén etika hitben és reménységben fogadja el a feladatát, Krisztus visszajövetelére gondolva a Szentlélek erejével cselekszik és viseli felelősségét, dicsőséget adva a Szentháromság Istennek. Mert *„az ő isteni hatalma megajándékozott minket mindazzal, ami az életre és a kegyességre való, azáltal, hogy megismertük őt, aki saját dicsőségével és erejével hívott el minket”* (2Pt 1,3).

Ehhez kapcsolódik a megtartatás ígérete, a megtartatás reménysége: *„Ezek által drága és hatalmas ígéreteket kaptunk, hogy általuk isteni természet részeseivé legyetek, és megmeneküljetek attól a pusztulástól, amelyet a kívánság okoz a világban.”* (2Pt 1,4)

Az ígéretek keltette reménység szólít mindnyájunkat: *„…teljes igyekezettel törekedjetek arra, hogy hitetekben mutassátok meg az igaz emberséget, az igaz emberségben az ismeretet, az ismeretben az önuralmat, az önuralomban állhatatosságot, az állhatatosságban kegyességet, a kegyességben testvéri szeretetet, a testvéri szeretetben pedig minden ember iránti szeretetet.”* (2Pt 1,5–7)

Ezek megóvnak a tétlenségtől ugyanúgy, mint a terméketlen ismeretektől. Az apostol azzal fejezi be a gondolatmenetét, hogy *„igyekezzetek még jobban megerősíteni elhívásotokat és kiválasztásotokat, mert ha ezt teszitek, nem fogtok megbotlani soha. És így majd dicsőségesen mehettek be a mi Urunk és Üdvözítőnk, Jézus Krisztus örök országába.”* (1Pt 1,10–11)

Felhasznált irodalom

ÁGOSTON, Szent: *Breviárium.* Ford. Kecskés Pál. Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, Győr, 1960.

ALVES, Rubem A.: *A Theology of Human Hope.* Corpus Books, Washington, 1971.

BACHL, Gottfried: *Eschatologie.* 1–2. köt. *Texte zur Theologie.* Styria, Graz–Wien–Köln, 1999.

BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik.* IV/3. köt. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1959.

BÉKEFY Lajos – BIRKÁS Antal (szerk.): *Napjaink dilemmái. Protestáns válaszok.* Barankovics István Alapítvány, Budapest, 2015.

BOLYKI János: *Újszövetségi etika.* Kálvin Kiadó, Budapest, 1998.

BONHOEFFER, Dietrich: *Etika. Útkészítés és bevonulás.* Ford. Visky S. Béla. Exit Kiadó, Kolozsvár, 2015.

BORNKAMM, Günter: Paulinische Anakoluthe. In: uő: *Gesammelte Aufsätze.* 1. köt. *Das Ende des Gesetzes. Paulusstudien.* Chr. Kaiser, München, 1966. (BEvTh 16.) 76–92. o.

BORNKAMM, Günter: Glaube und Vernunft bei Paulus. In: uő: *Gesammelte Aufsätze.* 2. köt. *Studien zu Antike und Urchristentum.* Chr. Kaiser, München, 1970. (BEvTh 28.) 119–137. o.

BUBER, Martin: *Die Erzählungen der Chassidim.* Manesse Verlag, Zürich, 1949. Magyarul: *Haszid történetek.* Ford. Rácz Péter. Atlantisz, Budapest, 2006.

BURI, Fritz: *Verantwortung übernehmen.* Haupt Verlag, Bern; Katzman Verlag, Tübingen, 1987.

BURI, Fritz: Das Problem der Verantwortung bei Hans Jonas und Hans Küng. *Theologische Zeitschrift,* 37. évf. 1981. 164–172. o.

CSERHÁTI Sándor: Eschatologia és etika összefügg. *Lelkipásztor,* 41. évf. 1966/5. 285–294. o.

ELLUL, Jacques: *L'Espérance oubliée.* Gallimard, Paris, 1972.

FAZAKAS Sándor (szerk.): *Kálvin időszerűsége. Tanulmányok Kálvin János teológiájának maradandó értékéről és magyarországi hatásáról.* Kálvin János Kiadó, Budapest, 2009.

GERÉB Pál: *Barth Károly dogmatikája. Az Egyházi Dogmatika összefoglaló ismertetése.* Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 2006.

GOLLWITZER, Helmut: *Krummes Holz – aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens.* Chr. Kaiser, München, 1970.

GOLLWITZER, Helmut: *Die christliche Gemeinde in der politischen Welt.* Mohr, Tübingen, 1954.

GOPPELT, Leonard: *Az Újszövetség theológiája.* 1–2. köt. Ford. Szathmáry Sándor – Bolyki János. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1992.

Heidelbergi káté. Kálvin Kiadó, Budapest, 2013.

HUBER, Wolfgang: *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik de Verantwortung.* Chr. Kaiser Verlag, München, 1990.

JÁVOR Benedek (szerk.): *Felelősségünk a teremtett világért. Egyházi dokumentumok az ökológiai válságról.* Védegylet, Budapest, 2004.

JONAS, Hans: Das *Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation.* 4. kiad. Insel Verlag, Frankfurt a. M., 1985.
KÁLVIN János: *Institutio Christianae Religionis. A keresztyén vallás rendszere* [1559]. 1–2. köt. Ford. Buzogány Dezső. A Magyarországi Református Egyház Kálvin Kiadója, Budapest, 2014.
KÁLVIN János: *A Zsidókhoz írt levél magyarázata.* MRE Zsinata, Budapest, 1965.
KÁNYÁDI Sándor: *Valaki jár a fák hegyén.* Magyar Könyvklub, Budapest, 1997.
KAMLAH, Wilhelm: *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum Futurischen Denken der Neuzeit.* Bibliographische Institut, Mannheim, 1969.
KÄSEMANN, Ernst: *Exegetische Versuche und Besinnungen.* 1–2. köt. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1960.
KÄSEMANN, Ernst: *An die Römer.* Mohr & Paul Siebeck, Tübingen, 1980. (Handbuch zum Neuen Testament 8.)
KRECK, Walter: *Grundfragen christlicher Ethik.* Chr. Kaiser Verlag, München, 1975.
LINK, Christian: *A teremtés teológiája.* Ford. Szabó Csaba. Károli Gáspár Református Egyetem Tanítóképző Főiskolai Kara, Nagykőrös, 2007.
MARSCH, Wolf Dieter: *Philosophie im Schatten Gottes. Bloch, Camus, Fichte, Hegel, H. Marcuse, Schleiermacher.* Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh, 1973.
MOLTMANN, Jürgen: *A reménység fényei. Jürgen Moltmann theologiája.* Ford. Szathmáry Sándor. A Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1989.
MOLTMANN, Jürgen: *Minden végben kezdet rejtezik. Kis reménytan.* Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005a.
MOLTMANN, Jürgen: *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung einer christlichen Eschatologie.* 14. kiad. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2005b.
MOLTMANN, Jürgen: *Ethik der Hoffnung.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010.
MOLTMANN, Jürgen: *The Living God and the Fullness of Life.* World Council of Churches, Geneva, 2016.
PRŐHLE Károly: Eszkhatológia és krisztológia Jézus etikájában. *Lelkipásztor,* 40. évf. 1965/7–8. 390–411. o.
RICH, Arthur: *Wirtschaftsethik, Grundlagen in theologischer Perspektive.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1984.
RULER, Arnold A. van: *Hiszek.* Ford. Péntek Árpád. Erdélyi Református Egyházkerület, Kolozsvár, 1978.
SAUTER, Gerhard: *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion.* Zwingli Verlag, Zürich, 1965.
SAUTER, Gerhard: *Schrittfolgen der Hoffnung.* Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2015.
SAUTER, Gerhard: „Leiden" und „Handeln". *Evangelische Theologie,* 45. évf. 1985. 435–458. o.
SCHÜTZ, Paul: *Parusia – Hoffnung und Prophetie.* Lambert Schneider, Heidelberg, 1960.

SCHÜTZ, Paul: *Freiheit – Hoffnung und Prophetie. Von Gegenwärtigkeit des Zukünftigen.* Moers Verlag, 1980.
SCHWEITZER, Albert: Reich Gottes und Christentum. In: uő: *Gesammelte Werke.* 4. köt. Szerk. Rudoph Grabs. Berlin, 1971. 511–731. o.
SCHWEITZER, Albert: *Az élet tisztelete.* Ford. Dani László – Balassa Klára. Ursus Kiadó, Budapest, 1999.
SEBESTYÉN JENŐ: *Református etika.* Iránytű Kiadó, Budapest–Gödöllő, 1993.
SÖLLE, Dorothee: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes".* Kreuz Verlag, Stuttgart, 1982.
SZATHMÁRY Sándor: *A reménység etikája. Halhatatlanság és feltámadás.* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1990.
SZŰCS Ferenc: *Tükör által, Válogatott írások és tanulmányok.* Théma Protestáns Tanulmányi Kör, Budapest, 2004.
SZŰCS Ferenc: *Teológiai etika.* Lux Kiadó, Budapest, 1993.
TILLICH, Paul: *Rendszeres teológia.* Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
TÖDT, Heinz Eduard: *Perspektiven theologischer Ethik.* Chr. Kaiser, München, 1988.
TROWITZSCH, Michael: *Karl Barth heute.* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012.
VÁLYI NAGY Ervin: *Nyugati teológiai irányzatok századunkban.* Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1984.
VÁLYI NAGY Ervin: *Minden idők peremén.* Európai Protestáns Szabadegyetem, Bázel–Budapest, 1993.
WEBER, Otto: *Karl Barts Kirchliche Dogmatik.* Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1984.
WOLF, Walter: *Für eine sozial verantwortbare Marktwirtschaft. Der Wirtschaftsethiker Arthur Rich.* TVZ, Zürich, 2009.
ZSENGELLÉR József (szerk.): *Politika és keresztyén etika.* Református Közéleti és Kulturális Központ, Budapest, 2004.
ZSENGELLÉR József (szerk.): *Szakmaiság és keresztyén etika. Etikai előadások.* Református Közéleti és Kulturális Központ, Budapest, 2004.

Függelék

Névmutató

Ábel 76
Ábrahám 59, 85, 152, 267, 364, 414, 424, 428
Ádám 232, 234, 261, 265, 277–278, 293
Ady Endre 119
Ágoston *lásd* Augustinus
Aldrin, Edwin 292
Allport, Gordon W. 104–105
Amery, Carl 242
Ámósz 23
Ampère, André-Marie 272
Anániás 76
András apostol 278, 283
Anselm, Reiner 197
Apolló 64
Aquinói Tamás 25, 61, 63, 65, 335
Arendt, Hannah 183
Arisztotelész 237, 335
Armstrong, Neil 292
Áron 268
Atanáz *lásd* Athanasziosz
Athanasziosz 55, 64
Augustinus 24, 27, 60–63, 65, 69, 76, 84, 99, 170, 173, 238, 331, 408, 417
Awdry, Christopher 272
Awdry, Wilbert 272

Bacon, Francis 234–235
Barabási Albert-László 80
Barbour, Ian 274
Barth, Karl 20, 29, 106–107, 131, 151, 157, 165–166, 172, 277, 335, 346, 407–409, 414, 424, 425
Baszileosz, Kaiszareiai 63
Baudrillard, Jean 94
Beck, Ulrich 252–254
Bedford-Strohm, Heinrich 317, 349, 353
Belting, Hans 115, 116
Benedek, XVI. 249
Benjamin, Walter 311
Berger, Peter 366
Berggrav, Eivind 29
Betsabé 99
Bismarck, Otto von 304
Blair, Anthony Charles Lynton „Tony” 56
Blocher, Henri 132
Bloch, Ernst 413, 415
Blumhardt, Christoph 415
Bodin, Jean 335
Boff, Leonardo 249
Bolyki János 99
Bonhoeffer, Dietrich 53, 65, 67–70, 86, 151, 157, 171–172, 351, 388–389, 394, 402, 424, 429–430, 433, 436, 438
Bornkamm, Günter 416
Botticelli, Sandro 235
Brunelleschi, Filippo 235
Brunner, Emil 291, 423
Buber, Martin 401, 427
Buda Béla 163
Buddaeus, Johann Franz 234
Bullinger, Heinrich 142, 386–387
Bultmann, Rudolf 134

Carson, Rachel 239
Carter, James Earl „Jimmy” 287
Chapin, Stéphane 147
Charpentier, Bertrand 147

Cicero, Marcus Tullius 263, 295
Clinton, William Jefferson „Bill” 56
Cobb, John B., Jr. 249
Comenius, Jan Amos 415–416
Constant, Benjamin 65
Cyprianus 377, 387

Cserháti Sándor 418

Dahm, Karl-Wilhelm 21
Darwin, Charles Robert 392
Dávid 59, 85, 99, 225
Denecke, Axel 83
Descartes, René 234–235, 237
Diamond, Jared 241
Di Caprio, Leonardo 229
Durkheim, Émile 348

Edwards, Denis 249
Edwards, Jonathan 238
Ehrlich, Paul 241
Ellul, Jacques 277, 426–427
Engelhardt, Dietrich von 181
Eriugena, Johannes Scotus 248
Esterházy Péter 81
Eutyches 368
Éva 232, 234, 261, 265, 277–278, 293
Ézsau 150

Feenberg, Andrew 273–274
Feinberg, Joel 207
Ferenc pápa 150, 165, 249, 264
Filemon 411
Fischer, Johannes 46, 189, 209–211, 213
Flavius, Josephus 281
Fletcher, Joseph 206
Flusser, Vilém 101, 103, 116, 119
Ford, Gerald 287
Foucault, Michel 182, 201
Frey, Christofer 36
Friesen, Will 227

Gagarin, Jurij 292
Gandhi, Mohandász Karamcsand 241, 342
Gedeon 410
Gellér Judit 118
Gennep, Arnold von 364
Gergely, VII. 104
Giorgione da Castelfranco 235
Gombrich, Ernst 93
Gore, Albert Arnold „Al” 229
Groothuis, Douglas 398
Grotius, Hugo 69, 86

Habermas, Jürgen 263, 314
Hágár 152
Härle, Wilfried 190
Hefner, Philip 248, 263
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 109
Heidegger, Martin 183, 365, 401
Henry, Michel 57
Hérakleitosz 401
Herms, Eilert 32, 300–301
Heródes 438
Heschel, Abraham Joshua 190
Hieke, Thomas 161
Hitler, Adolf 206
Hobbes, Thomas 241, 336, 423
Hollinghurst, Steve 362
Homann, Karl 300
Homérosz 243
Huber, Wolfgang 149, 341–342, 349
Hume, David 236
Husszein, Szaddam 56
Huxley, Aldous 18, 206
Hübner, Jörg 300

Ince, XI. 64
Izsák 59, 414

Jákób 60, 150, 414
Jaspers, Karl 183
Jeremiás 23
Jeromos 60
Jiczhak, Lévi 427
Jónás 279
Jonas, Hans 243, 255, 415, 420–423
Jonatán 59, 85
József [ősatya] 150
Józsué 59
Júbál 279
Júdás 76
Jüngel, Eberhard 377, 378

Kain 76, 82, 267
Kajafás 438

Kálvin János 20, 24–26, 87, 102, 133–138, 142, 151, 155, 238, 303–304, 313, 320, 329, 332–335, 372–375, 378, 386–387, 390–391, 396, 402, 408–409, 429, 432
Kamlah, Wilhelm 417
Kant, Immanuel 65–66, 78, 109, 186–187, 203, 237, 392
Kányádi Sándor 424
Kärkkäinen, Veli M. 363
Karle, Isolde 165
Käsemann, Ernst 382, 416
Kasper, Walter 150, 155
Kässmann, Margot 204
Kelemen, Alexandriai 63
Kertész Imre 75
Keynes, John Maynard 241
Kierkegaard, Søren Aabye 394, 413
Konstantin, Nagy 330–331, 337, 352
Körtner, Ulrich H. J. 164, 167
Kranzberg, Melvin 274
Kreck, Walter 417
Kuitert, Harry M. 209–210

Lange, Dietz 36
Lázár 152
Lederberg, Joshua 206
Leibniz, Gottfried Wilhelm 235–236
Leopold, Aldo 249
Leó, XIII. 192
Lévinas, Emmanuel 78
Levin, Ira 206
Lewinsky, Monica Samille 56
Lippmann, Walter 104
Locke, John 109, 336
Lombardus, Petrus 409
Lovelock, James 239
Luhmann, Niklas 32
Luther King Jr., Martin 342
Luther Márton 24–25, 27, 29, 42, 67, 102, 135–138, 143, 151, 172–173, 246, 251, 303–304, 310, 327, 329, 332, 334, 373, 377–378, 385, 429
Lükurgosz 54

Machiavelli, Niccolò 335
Maddox, Marion 345
Magritte, René 94
Malthus, Thomas 238, 241
Marduk 282
Mária [Márta és Lázár testvére] 152
Marquard, Odo 201
Marsch, Wolf-Dieter 413
Márta 152
Marty, Martin 342
Marx, Karl 274
McGrath, Alister 347
McKibben, Bill 232
Meadows, Donella 241
Meireis, Torsten 311
Melanchthon, Philipp 24–25
Melius Juhász Péter 303
Mengele, Josef 206
Mészáros István 348
Metz, Johann Baptist 341
Michelangelo Buonarroti 235
Mieth, Dietmar 186
Mikal 59
Miklós, Oresme-i 303
Minelli, Ludwig A. 217
Mitchell, Thomas 93
Moltmann, Jürgen 249, 341, 389, 408, 413–415, 417–418, 432, 437
Mózes 84, 277, 281–282, 293
Muir, John 238
Mujica, José 250
Mumford, Lewis 277

Nagy Károly Zsolt 97
Neumann János 275
Neuser, Wilhelm H. 20
Newton, Isaac 234
Niebuhr, H. Richard 346, 348
Niebuhr, Reinhold 342
Nietzsche, Friedrich 234
Nóé 267, 277, 279–280, 293
Nóé bárkája 279

Órigenész 63
Orwell, George 18, 77
Otto, Rudolf 364

Ørsted, Hans Christian 272

Pál apostol 24, 60–61, 67, 84, 98, 100, 134, 162, 169, 243, 279, 376, 381, 386, 391, 411–412, 417, 420, 423, 428, 430–432, 436

Pannenberg, Wolfhart 213–214, 366
Pannonius, Janus 434
Parmenidész 401, 414
Passet, René 247
Peirce, Charles Sanders 101
Péter apostol 60, 76, 86, 278, 283, 437
Pilátus 438
Pilinszky János 88
Pinchot, Gifford 237
Pius, XI. 191
Platón 62, 101, 237, 335, 392
Polüdektész 54
Priscillianus 61
Püthagorasz 237

Rad, Gerhard von 400
Rae, Scott B. 36
Ráháb 59, 85
Rahner, Karl 249
Ramachandra, Vinoth 231
Ramsey, Paul 206
Rási 266
Rehbock, Theda von 66
Reményik Sándor 88
Reuter, Hans-Richard 36
Rich, Arthur 31, 134–135, 304, 418–420
Ricoeur, Paul 400
Roeder, Manfred 67
Ropolyi László 276
Rorty, Richard 93
Rösel, Martin 60
Ruether, Rosemary 239

Sára 85, 152
Saul 59
Sauter, Gerhard 413, 426
Schleiermacher, Friedrich 151
Schmitt, Carl 341
Schütz, Paul 413, 426
Schweitzer, Albert 413, 417
Schwöbel, Christoph 184–185
Sittler, Joseph 249
Smit, Dirk J. 342
Smith, Adam 241
Smith, Eugene 114
Somogyi Zsófia 117
Sontag, Susan 112–114, 116
Soulé, Michael E. 225
Sölle, Dorothee 417
Spinoza, Benedictus (Baruch) 235–236
Staikos, Michael 185
Stiegnitz, Peter 55

Szafira 76
Szathmáry Lajos 106
Szilágyi Domokos 53
Szókratész 237
Szűcs Ferenc 261

Tasnádi Róbert 118
Taylor, Charles 363
Teilhard de Chardin, Pierre 249
Tertullianus 190, 246
Theobald, Michael 165
Thielicke, Helmut 131, 164
Thiemann, Ronald 352
Tillich, Paul 170, 249, 269–270, 275, 366, 409–410
Tödt, Heinz Eduard 36–37, 40
Török István 156
Tubálkain 279
Turner, Victor 364

Unger, Roberto M. 231–232
Utzschneider, Helmut 193
Uzzijjá 267

Vályi Nagy Ervin 18, 425–428
Vishniac, Roman 113
Vogt, Titus 137
Volf, Miroslav 382
Vrudny, Kimberly 108

Warren, Karen 239
Weber, Max 39, 234, 302, 340, 369
Weöres Sándor 434
Westermann, Claus 131
White, Lynn T. 239–240, 242
Wilson, Cody 288
Wünsch, Georg 304

Zwingli, Ulrich 332–333

Tárgymutató

3D-nyomtatás 288

abortusz 204
abortusztabletta 203
adó 306, 308–309, 314
adoptatio 380
aktív halálba segítés 189
alkalmazkodás szimbóluma 279
alkalmazott antropológia 261
állam 330, 332–339, 341–344, 346, 352
államegyház 336–338
Amerikai Lutheránus Egyház (ALC) 195
Amerikai Református Egyház 195
analogia relationis 345
anticipáció 437
antropocentrikus 253
apostoli egyház 376
ars moriendi 182
ars vivendi 182
asszociáció 267
atomenergia 284
Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsa 215
Ausztriai Protestáns Egyház 195
autonóm 347
autonóm egyén 347
autonómia 209, 337, 348

Bábel tornya 280
biblicizmus 23
billenőpont 228
biotikus közösség 253
bizalom 301, 314–315
Brundtland Bizottság 227
bűn 327–328, 331, 334–335, 345
bűnvallás 82

civilis 340
civil közösség 336
civil társadalom 232
coetus electorum 371
communio sanctorum 371, 376
communitas 364
COP 229
coram Deo 183
creatio continua(ta) 248
creatio ex nihilo 248

család 149, 151–152, 155, 157, 159, 211
családmodell *lásd* család
cselekvési alternatívák 39
Csernobil 230, 252

dedukció 23
dematerializáció 236
determinizmus (technológiai) 274
dicta probantia 22
differenciált társadalom 32
digitális kép 94
diszkontinuitás 185
dualizmus 237, 254

egyetemes etika 252
egyetemes papság 384
egyház 129–130, 136–137, 140, 142–147, 151–152, 158–161, 163–167, 172, 325, 328, 330, 332–339, 341–346, 349–352

egyház és állam 331, 335–337, 339, 342
egyház szentsége 371
együttműködés 338–339
együttműködés szimbóluma 283
ekkléziológia 360, 370
életgyakorlat 426
elválasztás 337
emancipáció 140–141, 169
emberi méltóság 185, 214
ember klónozása 207
embrionális őssejtek 192
erkölcsi értékek 33
erkölcsi intuíció 37, 46–47
erkölcsi véleményformálás 35–36
erőszak 158
értékhordozó technika 273
eszkatológia 371, 408, 412, 414, 417–418
etikai kódex 73
etikai követelmények 33
etikai reakció 96
etikai reflexió 342, 344–345
eugenika 199
eutanázia 208
evangélium 143–144, 146, 327, 329, 335, 338–339, 343, 350
evangéliumból fakadó élet 436

felebarát 106, 108
felelősség 18, 215, 412, 415, 417–423, 429–431, 433, 436–437
felelősségáthárítás 232
felelősség princípiuma 420
felelősségvállalás 339, 343, 353
feljogosított demokrácia 232
felsőbbség 136, 137, 332–334
feltörekvő technológiák 284
felvilágosodás 334, 336, 347
fenntartható fejlődés 264
fenntartható fejlődés pillérei 247
fiziocentrikus 253
fogantatás 190
fogyasztói társadalom 311
földművelés 267
Fukushima 230

Gaia-elmélet 239
gazdaságetika 299
gazdasági 327, 335, 341, 347, 352
genetika 199
globális éghajlatváltozás 228
globális mítoszok 231
globalizáció 301, 309

gyártás szimbóluma 280
gyermekek 153, 155–156
gyülekezet 129, 134–136, 142, 145, 151

halandóság 208
határhelyzet 86
házasság 130, 146–148, 151
hazugság 57–59, 61–63, 68, 75, 80
heteroszexualitás 132
hivatás 299, 301, 310–311, 317
holisztikus szemlélet 238
homoszexualitás 159, 161–163, 166
hospice 182
Húsvét-szigetek 235
hűség 169, 173

identitás 80, 362, 365–366, 398
ikresedés 204
imago Christi 214
imago Dei 374
implementáció 43
individualizáció 118
információsdeficit-modell 229
institucionális 339–340, 346
institucionalizmus 340, 346
instrumentális 330
instrumentalizmus 274
intencionalitás 294
intenció, szándék 261–262
internet 291
interperszonális kommunikáció 96
interpretatív 349–350
interszexualitás 168
intézményetika 33
intimitás 169–170
intraperszonális kommunikáció 96
IPCC 229
irányítás 267
irgalom 327
istenképűség 187
Isten országa 409–412, 417, 426, 429, 435

jog 127–131, 133–134, 136, 138–142, 144, 146, 148–149, 152, 157–161, 163, 168–169, 172–173
jólét 334, 336, 340

kairosz 412
kálvini házasságértelmezés *lásd* Kálvin
kamat 303, 305, 312–313
karizmák 360, 382, 395
kazuisztika 22, 84
kazuisztikus 127, 129–130, 141, 143, 146–147, 153, 162, 166, 170, 173
képfogyasztó 118
képi megjelenítés 104
képi reprezentáció 94–95
képmás 101, 108–109
keresztesemény 326–328
keresztyén egyház 330, 352
keresztyén ethosz 334
keresztyén gondolkodás 327, 330, 334, 336, 339–342, 350–352
keresztyén lelkiség 381
keresztyén realizmus 342
két birodalom elmélet 22, 27
két kard elmélet 332
két könyv felfogás 238
kettős kormányzás *lásd* két birodalom elmélet
kijelentés 20, 25, 97
klímamenekült 229
kognitív belátás 42
koinonia 378
konstruktív teológia 246
kontextualitás 35, 37, 345
kontinuitás 185
konzekvenciális etika 262
konzumerizmus 362
korrupció 306, 308
környezetetika 252
közélet 342–343, 349
közélet etikája 348
középkor 332, 334
közjó 333
kreativitás 248
krisztológia 135
Krisztus királyi uralma 22, 29–30
kritikai elmélet (technikai) 275
kritikus távolságtartás 419
kvantum-számítástechnika 289

lélek 190
lelkipásztor 129, 145–146, 167
lelkipásztor válása *lásd* válás
lex naturalis *lásd* természeti törvény
liminális 364, 398–399, 401
Limits to Growth 227
Luther házasságértelmezése *lásd* Luther

Magyarországi Evangélikus Egyház 203
második természet 263, 269
másodlagos reprezentáció 282
média 70, 73, 141, 171
médiaetika 70
megigazulás 317–318, 327–329, 332, 345
megoldásorientált etika 32
megszentelődés 345
mitokondrium 203
modern tudományeszmény 234
monofizitizmus 368
morális 329, 352–353
morális érdekek 32
morális konfliktus 34
Mózes botja 281
művelés 267

nagycsalád *lásd* család
Németországi Egyesült Lutheránus Egyház (VELKD) 195–196
Németországi Protestáns Egyház (EKD) 193–194, 198, 205, 216
nemzet 128, 149, 151, 154, 157
nevelés 154
norma 340, 351
normarendszer 352
notae ecclesiae 371
nukleáris hulladék 286
nyilvános teológia 317, 342

oktatás átalakítása 232
orientáció 325, 350
orvosi erkölcs 209
orvosilag asszisztált öngyilkosság 210

ökocentrizmus 253
ökológiai krízis 264
ökoteológia 246
öngyilkosság 208
önrendelkezés 189
önvédelem 86

Paksi Atomerőmű 269
Pápai Életvédő Akadémia 192
parancsolat 130, 133, 137, 150, 156
párkapcsolat 139
passzív halálba segítés 188
patchwork család *lásd* család
patocentrikus 253
peccatrix maxima 378
polgári 332–334, 336, 338–340, 344–345, 347, 350
polgári közösség 337–340, 344, 346–347, 350
politika 127–129, 136, 140, 149, 152, 154, 157, 165, 169, 325, 343
politikai közösség 325, 331, 341, 344, 352
politikai teológia 341–342
posztindusztriális társadalom 236
posztkeresztyén 360, 362–363, 392
posztmodern 360, 362–363, 366, 392
posztmodern kultúra 94
potencialitás 185
preimplantációs genetikai diagnosztika (PGD) 194–195, 198, 201–202
prenatális diagnosztika (PND) 194, 198, 200–201
prenatális szűrés 200
prófétai tiszt 73
programtárolás elve 275
protestáns 325, 332–333, 340, 342–344, 349, 351–352
public theology 342, 343

qubit 289

racionalizmus 336
reciprocitás 348
reflexió 344, 349, 351
reformáció 327, 332, 353, 359, 383–385
rejtőzködés szimbóluma 278
reláció 188, 212
relatív recepció 420
reménység 412–413, 425, 429, 431, 434, 437
reprodukció 267
reproduktív célú klónozás 205
reservatio mentalis 64, 85

sákramentum 136, 373–374, 377, 385
science-fiction 206
semleges technika 273
Skót Presbiteriánus Egyház 195
sola Scriptura 18, 21
status confessionis 351
struktúrák 30

szabadság 181, 330, 347–349, 352
szakmai etika 74
szekuláris 337
szekularizáció 363, 366
személy 181, 188
személyiség 188
szenvedés 40, 182
szeparáció 337, 343
szexuáletika 161–162
szexualitás 130, 133
szimbólum 269
szkizma 63
szociáletikai érvelés 30
szociális 329, 334, 338–340, 348, 352
szociális piacgazdaság 304, 307, 317
szólásszabadság 71
szolidaritás 348
szövetség 326
szpécieszizmus 186
szubsztancia-ontológia 191
szubsztantivizmus 274
születettség 190
szülők 153, 155–156

tanítványság 381
társadalmi együttélés 342, 344
társadalmi felelősségvállalás 329
társadalmi nyilvánosság 327, 345–346, 349–350
társadalmi orientáció 344
társadalmi szerződés 336
társadalom 325, 327–328, 330, 333, 335, 337–341, 344–346, 348–349
techné 266, 271
technikafilozófia 272

technikai város 269
technológia 272
technooptimizmus 276, 421
technopesszimizmus 277, 421
technorealizmus 421
teodicea 232
teológiai etika 330
teremtés 131–132, 136, 143, 146–147, 151, 162, 168
teremtési rendek teológiája 22
teremtésteológia 143
teremtésteológiai értelmezés 130–131
teremtésvédelem 243
teremtett társteremtő 248, 263
természeti törvény 24–26, 335
természetjog 63
tisztségek 386
törvény 128, 143–144, 146, 332–334, 338
transzcendens 196
transzformatív eszkatológia 415

új fenntarthatósági paradigma 241
újraházasodás 145
uralkodás 264
uralkodási vágy 254
utilitaritás 139, 143, 148, 154–155, 157, 170

űrkutatás 292

válás 142
vallásosság 342
vallásszabadság 338
vezérlés szimbóluma 281
világ abszurditása 435
világi hatalom 332
világnézeti konfliktusok 33
virtuális valóság 291
viselkedésökológia 110
vizuális tér 93
vocatio 384, 395

zigóta 192

Bibliai helyek mutatója

1Móz 1 264, 328
1Móz 1,11 266
1Móz 1,26 192
1Móz 1,26–27 193
1Móz 1,27 22, 131
1Móz 1,28 261, 264–265
1Móz 1,30 266
1Móz 2 264, 326
1Móz 2,2–3 312
1Móz 2,15 245, 264, 423
1Móz 2,18 167, 170
1Móz 2,23 131
1Móz 2,24 155, 169
1Móz 2,99 268
1Móz 3 389
1Móz 3,1 278
1Móz 3,1–13 347
1Móz 3,4 268
1Móz 3,7 278
1Móz 3,8kk 278
1Móz 3,11 423
1Móz 3,14kk 278
1Móz 3,17kk 316
1Móz 3,18 266
1Móz 4 267, 279
1Móz 4,1–8 347
1Móz 4,9 58
1Móz 4,10 423
1Móz 5,1 193
1Móz 6,18 279
1Móz 7,18 279
1Móz 7,22 279
1Móz 9 197
1Móz 9,1kk 164
1Móz 9,6 193
1Móz 9,9kk 326
1Móz 9,14k 280
1Móz 9,20kk 267
1Móz 12,10kk 59
1Móz 15,4 278
1Móz 15,7kk 326
1Móz 19,5 161
1Móz 20,1kk 59
1Móz 26,7kk 59
1Móz 27 150
1Móz 35,11 278
1Móz 37 150
1Móz 47,3 267

2Móz 1,5 278
2Móz 1,20 59
2Móz 4,2 281
2Móz 4,6 281
2Móz 7,17 281
2Móz 19,6 384
2Móz 20,8kk 326
2Móz 20,12 150
2Móz 25,40 98
2Móz 26,30 98
2Móz 34,15–15 161

3Móz 17,10kk 162
3Móz 18,22 161
3Móz18,45 165
3Móz 19,11 58
3Móz 20,10kk 162
3Móz 20,13 161
3Móz 25,13 315
3Móz 25,23 315

4Móz 11,4–5 99
4Móz 20,11 281
4Móz 21,9 98
4Móz 23,19 58

5Móz 4,35 98
5Móz 5,12–15 312
5Móz 5,16 150
5Móz 15,1 315
5Móz 26,5 267

Bír 8,30 278
Bír 19,22 161

1Sám 20,6 59

2Sám 11–14 99

2Krón 26,10kk 267

Eszt 5,2 282

Jób 31,15 191
Jób 42,5 121

Zsolt 8,5 261
Zsolt 8,7–9 261
Zsolt 23 267
Zsolt 24,1 436
Zsolt 46,1–2 425
Zsolt 116,11 81
Zsolt 118,8 425
Zsolt 119,162 57
Zsolt 127,3 154
Zsolt 139,13–16 191

Péld 2,17 134
Péld 5,18–19 170
Péld 6,16–19 58
Péld 10,22 315
Péld 11,13 99
Péld 12,21 57
Péld 16,24 57
Péld 17,4 57
Péld 19,17 431
Péld 21,25–26 99
Péld 25,21–22 431

Préd 3,1 155
Préd 4,7–12 170
Préd 5,3 57
Préd 9,7–10 170

Ézs 1,21kk 133
Ézs 5,8 315
Ézs 6,10 98
Ézs 29,13 100
Ézs 53,2 193
Ézs 53,5 183
Ézs 54,5–8 133
Ézs 57,3–10 133
Ézs 57,15 399
Ézs 61,10 133
Ézs 62,4–5 133
Ézs 62,5 170
Ézs 65,18 413

Jer 1,5 191
Jer 2,2–3 133
Jer 3,1–5.6–25 133
Jer 13,27; 133
Jer 23,10 133
Jer 31,32 133

Ez 16,1–63 133
Ez 23,1–49 133

Dán 11,34 57

Hós 2,2–23 133

Jóel 3,1–5 415

Ám 5,11 315

Mik 4,3 415

Mal 2,14–16 134

Mt 2,27 150
Mt 4,8 283
Mt 4,17 409, 429
Mt 5–7 413
Mt 5,13–14 16
Mt 5,13.14 429
Mt 5,16 256, 410
Mt 5,27–32 166
Mt 5,32 84
Mt 5,37 60
Mt 5,43 400
Mt 5,48 410, 430
Mt 7,12 23–25
Mt 7,14 427
Mt 7,29 411
Mt 8,22 150
Mt 9,9–13 417
Mt 12,146–50 150
Mt 13,5 98
Mt 18,6 359
Mt 19,6 143
Mt 19,9 143, 166
Mt 19,11–12 134
Mt 19,21 316
Mt 20,27 430
Mt 22,21 327
Mt 22,37–40 169
Mt 22,39 419
Mt 23,1–36 57
Mt 24,37kk 280
Mt 24,46 430
Mt 25,34–40 418
Mt 25,37 415
Mt 26,18 412
Mt 28 378
Mt 28,19 429

Mk 1,15 381
Mk 1,16 283
Mk 1,17 283
Mk 1,19k 283
Mk 4,12 98
Mk 7,11 100
Mk 10,1–12 83
Mk 10,45 387

Lk 2,41–52 150
Lk 5 283
Lk 8,10 98
Lk 10,27 23
Lk 12,13–21 316
Lk 12,16–21 315
Lk 12,22–32 316
Lk 12,33–34 316
Lk 12,37 430
Lk 14,26 150
Lk 17,21 425
Lk 18,29 150
Lk 22,27 387
Lk 22,42 428
Lk 23,1kk 326
Lk 23,43 439

Jn 1,3 280
Jn 1,14 280
Jn 2,25 76
Jn 3,16 401
Jn 3,19 99
Jn 6,68 57
Jn 7,6,8 412
Jn 8, 11 144
Jn 8,44 58
Jn 9,39 98
Jn 10,1kk 350
Jn 10,9 328
Jn 11,25 393
Jn 12,25 99
Jn 12,26 387, 430
Jn 12,43 99
Jn 14,6 247, 393
Jn 14,7 377
Jn 15,18–20 433
Jn 17 350
Jn 21 283

ApCsel 1,7–8 412
ApCsel 1,11 417
ApCsel 1,21kk 376
ApCsel 2,16–21 415
ApCsel 2,17–21 386
ApCsel 2,30 278
ApCsel 2,37 262
ApCsel 2,37kk 326
ApCsel 2,39 437
ApCsel 2,44–46 431

ApCsel 5,1–11 76
ApCsel 5,1kk 327
ApCsel 6,22–23 387
ApCsel 11,30 387
ApCsel 13,1 386
ApCsel 13,26 57
ApCsel 14,3 57
ApCsel 14,23 387
ApCsel 15,2 387
ApCsel 15,7 57
ApCsel 16,4 387
ApCsel 17,28 409
ApCsel 19,24.38 263
ApCsel 20,17 387
ApCsel 21,18 387
ApCsel 26,25 57
ApCsel 27,21 436
ApCsel 27,22–26 436

Róm 1,20 243, 266
Róm 1,22–27 132
Róm 1,25 58
Róm 1,26 162
Róm 1,26k 165
Róm 1,26kk 162
Róm 2,14–15 24
Róm 2,22 386
Róm 3,26 349
Róm 4,18 424–425
Róm 6,3–5 381
Róm 8 407
Róm 8,15 382
Róm 8,16–17 437
Róm 8,19 256
Róm 8,20–23 420
Róm 8,29 193
Róm 8,38–39 434
Róm 9,9 57
Róm 10,8 57
Róm 10,10 391
Róm 10,12 192
Róm 11,8.10 98
Róm 12,1–2 416
Róm 12,2 419, 427, 430
Róm 12,3 382
Róm 12,21 431
Róm 13,12 415
Róm 15,4 408
Róm 15,7 165
Róm 16,18 57

1Kor 1,31 410
1Kor 2,4 57
1Kor 2,9 426
1Kor 4,5 412
1Kor 6,9kk 162
1Kor 7,1–16 134
1Kor 7,10 84
1Kor 7,11 143
1Kor 9,20–23 432
1Kor 12,7 382
1Kor 12,8 57
1Kor 12,11 383
1Kor 12,12–13 382
1Kor 12,28–29 386
1Kor 13 169
1Kor 13,12 121
1Kor 15,19 423
1Kor 16,1–4 431

2Kor 4,4 193
2Kor 5,16 98
2Kor 5,19 401
2Kor 12,9 428

Gal 2,11kk 60
Gal 3,28 165
Gal 4,4 411
Gal 4,6 382
Gal 4,19 430
Gal 5,5 409

Ef 1,10 401
Ef 1,11–23 334
Ef 1,13 57
Ef 3,18 391
Ef 4,4 438
Ef 4,7 382
Ef 4,11 386
Ef 4,25 58
Ef 4,29 87
Ef 5,19 87
Ef 5,21kk 134
Ef 6,12 414

Fil 1,1 387
Fil 1,20 409
Fil 1,21 425
Fil 2 197
Fil 2,10 407
Fil 2,16 57
Fil 3,8–11 381
Fil 3,9 430
Fil 4,8 420
Fil 4,8–9 416
Fil 4,15 383

Kol 1,15 193
Kol 1,16 280, 401
Kol 1,17 401
Kol 1,27–28 425
Kol 3 98
Kol 3,3 425, 430
Kol 3,8 57
Kol 3,9–10 58
Kol 3,18kk 134

1Thessz 5,21 420

1Tim 1,6 57
1Tim 2,7 386
1Tim 3,8–13 387
1Tim 4,3 386
1Tim 5,17.19 387
1Tim 6,3 57
1Tim 6,9 100
1Tim 6,20 57

2Tim 1,11 386
2Tim 2,17 57

Tit 1,5 387
Tit 2,8 57

Filem 16 411

Zsid 4,12 57
Zsid 4,12–13 75
Zsid 5,12 386
Zsid 6,5 437
Zsid 7,5kk 278
Zsid 11 426
Zsid 11,1 432
Zsid 11,3 57
Zsid 11,10 263
Zsid 11,31 59
Zsid 13,20 386

Jak 1,14–15 99
Jak 2,5 437
Jak 2,15–16 431
Jak 2,26 16
Jak 3,1 386
Jak 3,9.10 54
Jak 5,14 387

1Pt 1,5 408
1Pt 1,5.13 416
1Pt 1,10–11 439
1Pt 1,21 409
1Pt 2,9 384–385, 438
1Pt 2,22 60
1Pt 2,25 386
1Pt 3,15 416, 425
1Pt 3,15–17 435
1Pt 3,20 280
1Pt 4,1 382
1Pt 5,1 387
1Pt 5,4 386

2Pt 1,3 439
2Pt 1,4 439
2Pt 1,5–7 439
2Pt 3 280
2Pt 3,12–13 416
2Pt 3,13 413, 415
1Jn 2,16–17 99
1Jn 2,22 58, 69
1Jn 3,2 407
1Jn 4,20 58

2Jn 1,1 387

3Jn 1,1 387

Jel 1,6 384
Jel 18,22 263
Jel 21,1 415
Jel 21,8 59

A kötet szerzői

Béres Tamás (PhD, dr. habil.) – tanszékvezető egyetemi tanár, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Rendszeres Teológia Tanszék

Borsi Attila (PhD) – egyetemi adjunktus, Károli Gáspár Református Egyetem, Szabadbölcsészet Tanszék

Fazakas Sándor (PhD, dr. habil.) – tanszékvezető egyetemi tanár, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék; társult oktató, egyetemi tanár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar

Füsti-Molnár Szilveszter (PhD) – főiskolai tanár, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Rendszeres Teológiai és Egyháztörténeti Tudományok Intézete

Kodácsy Tamás (PhD, dr. habil.) – református lelkész, Dunakeszi Református Egyházközség; programozó matematikus

Kovács Krisztián (PhD) – egyetemi adjunktus, Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Szociáletikai és Egyházszociológiai Tanszék

Németh Tamás (PhD, dr. habil.) – református lelkész, Celldömölki Református Egyházközség; egyetemi tanár, Pápai Református Teológiai Akadémia, Szisztematikus-történeti Intézet

Orosz Gábor Viktor (PhD) – egyetemi docens, Evangélikus Hittudományi Egyetem, Rendszeres Teológiai Tanszék

Rácsok Gabriella (PhD) – főiskolai docens, Sárospataki Református Teológiai Akadémia, Rendszeres Teológiai és Egyháztörténeti Tudományok Intézete

Szabó B. András (PhD) – evangélikus lelkész, Pestújhely-Újpalotai Evangélikus Egyházközség

Visky S. Béla (PhD theol., PhD phil.) – egyetemi adjunktus, Kolozsvári Protestáns Teológiai Intézet, Rendszeres Teológiai Tanszék; óraadó tanár, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Református Tanárképző Kar

Kiadja a Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója
és a Magyarországi Evangélikus Egyház Luther Kiadója
Budapest, 2017
www.kalvinkiado.hu | www.lutherkiado.hu
Felelős kiadó: Galsi Árpád | Kendeh-Kirchknopf Péter
Olvasószerkesztő: Petri Gábor
Szöveggondozó: Miklósné Székács Judit
Borítóterv: Török Andrea

Nyomdai kivitelezés: HVG Press Kft.
Felelős vezető: Tóth Péter

ISBN 978-963-558-381-2 (Kálvin Kiadó)
ISBN 978-963-380-107-9 (Luther Kiadó)

A reformáció az élet valamennyi területén változást hozott. Az utóbbi évtizedek gyors társadalmi fejlődése, valamint a technikai civilizáció vívmányai is állandó változást eredményeznek világunkban. Ezért a reformáció örökségéhez való méltó viszonyulás – bármennyire jogos és nélkülözhetetlen az emlékezés és a történeti visszatekintés – nem nélkülözheti annak a kérdésnek a tisztázását, hogy az isteni kijelentés reformátori tanítás szerint felismert igazsága, a hit és az élet összhangja, illetve a szabadság megélése hogyan érvényesülhet itt és most, korunk erkölcsi döntéseket igénylő kihívásainak összefüggéseiben.

Napjainkban felértékelődött az etikai tájékozódás iránti igény. Ezt a törekvést az értékek és morális megoldási lehetőségek iránti tájékozódás sokfélesége jellemzi. Elkerülhetetlen tehát, hogy a protestáns keresztyénség, közelebbről annak reformátori teológiai valóságértelmezése újra megszólaljon ebben a folyamatban, méghozzá a reformáció 500. jubileumi évében. Ily módon az erkölcsi döntések és az etikai reflexiók teszik igazán relevánssá a hit és az értelem összetartozását a világ valóságának és a társadalmi élet realitásainak horizontján.

Ez a könyv egyrészt módszertani segítséget kíván nyújtani az önálló és felelős erkölcsi véleményformálás kialakításában, valamint betekintést enged az etika, illetve szociáletika főbb területeinek (a kommunikáció, a környezet és a technika, a házasság és a család, a gazdaság és a közélet stb.) etikai dilemmáiba, válasz- és útkeresésébe, megoldási kísérleteibe.

3200 Ft

ISBN 978-963-558-381-2