

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

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

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

HELLER ÁGNES

## CHE GUEVARA ÉS CAMILO TORREZ TALÁLKOZÁSA

### MARXISTA ETIKA, KERESZTÉNY ETIKA ÉS TÁRSADALMI FORRADALOM

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

(Simone Weil)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

HEGYI BÉLA

## A KERESZTÉNY ÉS MARXISTA ÉRTÉKELMÉLET ALAPJAI RÓL

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

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