

## Le kell-e mondanunk a kereszténységről a modern világban?

### 1. A demokráciára leselkedő veszélyek ma

Mi fenyegeti ma a demokráciát? Három olyan fő folyamatot látok, amely a demokráciáról való lemondáshoz vezet vagy vezethet. Az első: képtelenek vagyunk megbarátkozni azzal, hogy az emberi dolgok tökéletlenek. A történelemben megjelenő abszolútum utáni vágy vakká tesz a történelemben már létező jó iránt. Manès Sperber valamiféle rajongó ábrándozásról beszél, amely a fönnálló viszonyokkal szembeni undort csillapítja. Ez az undor ma nőttön-nő, s vele az anarchia gyönyöre, abból a meggyőződésből, hogy valahol mégiscsak léteznie kell egy jobb világnak. Noha senki sem hódol többé a fölvilágosodás fejlődéshitének, egyfajta profán messianizmus mégis mélyen beleivódott a köztudatba. Ernesto Cardenal szavai — „Hiszek a történelemben!” — sokak titkos credoját fejezik ki. Befészkelte magát a mai ember tudatába Hegelnek az az eszméje, hogy a történelem a végén bizonyosan megtermi a nagy szintézist. Az a gondolat, hogy az egész eddigi történelem a szolgaság története volt, most azonban végre az igazságos társadalom fölépülhet — s föl is fog épülni!... —, változatos megfogalmazásokban elterjedt az ateisták körében csakúgy, mint a hívők között, sőt föl-fölbukkan a püspöki megnyilatkozásokban és a liturgikus szövegekben is. (...) Hogy egy új, és immár végérvényesen jobb világért munkálkodunk — e meggyőződés már jó ideje magától értetődő. Véleményem szerint e szemlélet három fő aspektusán keresztül mutathatunk rá arra, ami ebben a közeli eszkatológiában filozófiailag és politikailag megfontolandó.

a) A szabadnak nevezett társadalmakban a jó nem a társadalmat hordozó emberek etikai törekvésén nyugszik, hanem a struktúrák rögzítik azt eleve, egyszerűen és visszavonhatatlanul. Ezen a képzetten nyugszik a szabad társadalom mítosza. Az éthosz azonban mindig veszélyeztetett, soha nem tökéletes és folyton meg kell küzdeni érte. Így hát az állam, melyet éthosz — vagyis a szabadság — hordoz, sohasem kész, sohasem egészen igazságos és mozdíthatatlanul szilárd. Tökéletlen, mint maga az ember. Éppen ezért kell a „szabad társadalomnak” függetlenednie az éthosztól. Szabadságát és igazságosságát a struktúrák révén kívánja megvalósítani; ezáltal az éthosz az emberből a struktúrákba helyeződik át. A mostani struktúrák bűnösek, a majdaniak igazságosak lesznek, csak ki kell találni és meg kell építeni azokat úgy, ahogyan gépeket szerel össze az ember, s azután kész is az egész. Ezért lesz a bűnből is szociális, strukturális bűn, s csak ezt szokás manapság bűnnek nevezni. Ezért nyugszik az üdvösség a struktúrák analíziséen, valamint az abból következő politikai-gazdasági tevékenységen. Nem az éthosz hordozza a struktúrákat, hanem ezek amazt, és pedig azért, mert az éthosz törekény valami, a struktúrák viszont szilárdnak és biztosnak számítanak. Ez az átfordulás a jobb világ mítoszának alapja — ebben látom a materializmus voltaképpeni lényegét: nem egyszerűen a valóság egyik tartományának tagadása, hanem legmélyét tekintve olyan antropológiai program, amely szükségszerűen kapcsolódik egy meghatározott elképzeléshez a valóság-tartományok kölcsönös viszonyáról. Az az állítás, hogy a szellem csupán az anyagi fejlődés egyik terméke, nem pedig az anyag eredete, megfelel annak az elképzelésnek, mely szerint az éthosz a gazdaság „produktuma”, s nem pedig úgy áll a dolog, hogy a gazdasági

tevékenységet végső soron az ember alapdöntései jellemzik. Látszólag csodás megsza-  
dulás ez, mely leveszi vállunkról a ránk jellemző állhatatlanság terhét, ám ha szemügyre  
vesszük előföltevéseit és következményeit, akkor fölismerjük, hogy e „fölszabadítás” azon  
alapszik, hogy búcsút mondunk az éthosznak, azaz a felelősségnek és a szabadságnak, s  
fölhagyunk a lelkiismerettel — szabad teret engedve ezzel a tökéletes türannizmusnak.  
Azt gondolom, ma újra tisztáznunk kell, mégpedig radikális következetességgel, hogy sem  
az ész, sem a hit nem ígér tökéletes világot. Ilyen ugyanis nem létezik. Szüntelen sóvárgása,  
a lehetségesével és közelségével folytatott játék politikánk és társadalmunk legelső  
veszélyforrása, mert e magatartásból szükségszerűen fakad az anarchista rajongás. A  
plurális demokrácia további fenntartása, vagyis az igazságosság adott körülmények között  
emberileg lehetséges mértékének megóvása, illetve növelése érdekében sürgősen szert  
kell tennünk újfent arra a bátorságra, mellyel vállaljuk tökéletlen voltunkat. Újra és újra  
meg kell tanulnunk föl- s elismerni az ember alkotta dolgok állandó veszélyeztetettségét.  
Csak azok a politikai programok morálisak, amelyek ezt a bátorságot élesztik bennünk. A  
fordítottja viszont amorális, vagyis olyan látszatmoralizmus, mely a tökéletességnél alább  
nem adja. Azon egyházi és egyházi jellegű erkölcsprédikációk esetében is szükséges némi  
lelkiismeretvizsgálat, melyek eltúlzott követelményei és reményei az erkölcsből az  
utópiába való menekülésre ösztökélnek.

b) Az erkölcsöt — elégtelensége és veszélyeztetettsége folytán — a megfelelően  
berendezett társadalom úgynevezett mechanikus biztosításával fölslegessé tenni akaró  
kísérletnek máshonnan is erednek gyökerei. Ezek az ész újkori fogalmának egyoldalúsá-  
gában keresendők. E meghatározás, melyet Francis Bacon fogalmazott meg elsőként  
egyértelműen, majd a 19. században egyre inkább tért hódított, így hangzik: csak a  
mennyiséggel operáló, a számítás és kísérletet végző ész — az Ész, s minden egyéb  
aracionális, amit lassanként meg kell hódítani és át kell vezetni a megismerés „egzakt”  
tartományába. Bacon-nél csakúgy, mint Comte-nál — hogy csupán két programadó  
gondolkodót nevezünk meg — a cél az, hogy végül létrejöjjön az emberi dolgok fizikája. Egy  
még nem egészen kiforrott — s ennyiben kritikát igénylő — terminológiával ugyanerre a  
tényállásra hívta föl ismét a figyelmet Romano Guardini, az európai politika sorsdöntő  
problémájának nevezve azt. Ő arról beszél, hogy a logikusait és az alogikusait nem egymásra  
irányuló egységükben gondolják el az újkorban. Helyesebben így kellene mondanunk: a  
logoszt a racionalitás meghatározott válfajára redukálják, és minden egyebet alogikusnak  
bélyegeznek. „Ezért — folytatja — nem is létezik még Európa a maga tulajdonképpeni  
értelmében, hanem a szellemi és emberi tartományok, mindennemű szerveződés és  
szervezet ellenére kapcsolódás nélkül és ellenségesen állnak egymás mellett.”

Az erkölcsről a technika javára való lemondás oka elsősorban nem az erkölcsiség  
igényessége előli menekülés, hanem az a gyanú, hogy az nem felel meg az ész elvárásainak.  
Az erkölcsöt nem lehet ugyanolyan módon racionálisan levezetni, mint valamely  
szerkezet működési mechanizmusát. Mihelyt azonban ezt tesszük az ész mértékévé, a  
klasszikus erkölcsrendszerek nem is kerülhetnek máshová, mint az ésszerűtlen tarto-  
mányába. Időközben szaporodik azoknak a kísérleteknek a száma, amelyek arra töreksze-  
nek, hogy „egzakt” módon mutassák be az erkölcsöt is. Egyik vagy másik formájukban a  
kalkulus típusára, egy-egy cselekvés kedvező és kedvezőtlen hatása között fönnálló  
viszony kiszámítására vezetnek vissza. Ezzel azonban éppen az erkölcs lényegét csapják  
agyon. Ugyanis ekkor többé már nem létezik az önmagában vett jó és az önmagában vett  
rossz, hanem csupán az előnyök és hátrányok egyenlege. Ezen pedig mit sem változtat az a  
tény, hogy — miként e teoretikusok biztosítani igyekeznek bennünket — általánosságban  
a cselekvő ember továbbra is nagyjából ahhoz tartja magát, amit addig cselekvési  
maximának tekintettek.

Ezzel azonban a jog is elveszíti lába alól a talajt. Nem állhatom meg, hogy el ne mondjak

egy példát, melyet a müncheni joggyakorlatból vettem. E példa világossá teszi számomra a jog szubsztancia-vesztésének folyamatát. A közelmúltban legalább két ízben utasítottak vissza vallásvalázással kapcsolatos panaszot; a legutóbbit azzal az indokkal, hogy a szóban forgó cselekmény — egy vallásos érzületet sértő tákolmány fölállítás — nem veszélyeztette a közrendet. Ehelyütt eltekintek a panaszok jogszerűségének kérdéséről. Ami érdekel, az egyedül az elutasítás megokolása. Ez az indoklás ugyanis lényegében nem egyéb, mint fölszólítás arra, hogy az ügyben az ököljog érvényesíthessék. Ha a sértettek ügyük érdekében nekifogtak volna nyilvános nyugtalanságot kelteni, nos, akkor a bíróságnak komolyabban kellett volna mérlegelnie az esetet — nemde, ez a logika rejlik az indoklás mélyén. Ez azonban azt jelenti, hogy többé már egyáltalán nem jogokat védünk, hanem csupán azon vagyunk, hogy elkerüljük az egymással ellentétes érdekek ütközését. Persze, mi sem logikusabb ennél, ha egyszer az erkölcs mint olyan nem számít többé azon értékek közé, melyek méltóak jogi védelemre, mivel az egyén szubjektív ügyének látszik, és tetszőleges választásától függ — ami csak akkor válik jogi szempontból lényegessé, ha történetesen veszélyeztetni a közrendet. A morális ész hatályon kívül helyezése azzal a következménnyel jár, hogy a jog immár nem hivatkozhat az igazságosság valamilyen alakféltetésére, hanem csupán az éppen uralkodó nézeteket tükrözi vissza. Csakhogy mindenki érzi, hogy így nem gyakorolható igazságosság. Így azután egyenesen elkerülhetlenné válik, hogy az ember az igazságosság egy olyan, ideológiailag rögzített típusához meneküljön, amely látszólag a történelem tudomány által szavatolt értelmezéséből származik. Ezért a morális alapkonzensus helyreállításának kérdése társadalmunkban egyszersmind a társadalom és az állam továbbélésének kérdése is.

c) Hadd fűzzek ehhez még egy harmadik szempontot, amely a megelőző kettőt átfogja és elmélyíti. Ismét egy példa segítségével igyekszem megvilágítani mondanivalómat. Nemrégiben arról faggattam egy NDK-ból jött barátomat, hogy véleménye szerint mi az oka az újból fölerősödött kivándorlási hullámnak; vajon — kérdeztem — lényegében nem a lelkiismeretnek az ideológiával szembeni ellenállása a távozásra sarkalló motívum? Azt válaszolta, hogy az okok különbözőek, s egyebek mellett, bizonyos az utóbbi is szerepel közöttük. Ám az egyik, csöppet sem ritka ok egészen más természetű: állhatatos munkával belesulykolták az emberekbe, hogy ez az élet az egyetlen, s hogy az embernek nem is szabad más boldogságot remélnie, mint ami itt és most adatik neki. Márpedig ilyen előföltételek közepette a szocializmusban létező élet oly irgalmatlanul szürke, üres és unalmas, hogy az embernek ki kell törnie és valahol meg kell keresnie a valódi életet. Nos, ilyen menekülés, efféle „kiruccanás” bőségesen akad Nyugaton is, hiszen a végén az ottani változatosságok és szenzációk is mind-mind üresek, ha azt sugallják, hogy rajtuk kívül nem létezik semmi. A transzcendencia elvesztése az, ami előidézi az utópiába való menekülést. Meggyőződésem, hogy a transzcendencia lerombolása az embernek az a lelkebe metsző amputációja, amelyből minden más betegsége is fakad. Valódi nagyságától megrabolva csak tétován menekül és látszatreményekbe kapaszkodik. Azon túl pedig szorosan fogja a szűkre szabott ész, amely az igazán emberi dolgokat nem képes többé ésszerűnek észlelni. Marx így tanított bennünket: meg kell szabadulnunk a transzcendenciától, hogy a hamis ábrándokból kigyógyulva végre megépítsük a tökéletes világot. Ma már tudjuk: az embernek szüksége van a transzcendenciára, hogy mindig is tökéletlen világát úgy alakíthassa, hogy élete emberhez méltó legyen benne.

Összefoglalva az eddig megfontoltakat, azt mondhatjuk, hogy nyomatékosan igazolódot E. W. Böckenförde tétele, mely szerint a modern állam „societas imperfecta”. Nem csupán abban az értelemben tökéletlen, hogy intézményei mindig is ugyanolyan tökéletlenek, mint polgárai, hanem abban is, hogy kívülről jövő erők is szüksége van önmaga fönntartásához. Ámde hol vannak ezek az erők, amelyekről mégsem mondhat le?

## 2. A kereszténység politikai hatásainak önkritikája

A kereszténységre mint politikai erő lehetséges forrására vetett első pillantás nem föltétlenül biztató. A kereszténység önkritikája főként azok számára nélkülözhetetlen, akik benne ismerik föl a megmentő erőt. Némelyek szerint a marxizmus sehol másutt nem tudta megvetni lábát, csak ott, ahol előzőleg a kereszténység váltotta föl az áthagyományozott vallásokat. Minden jel szerint keresztény előzményekre van szükség ahhoz, hogy a marxista logika valamilyen fogódzóponton lelhessen. Hogy ez a tétel milyen mértékben támasztható alá empirikusan, azt nem tudom. Mindazonáltal aligha légből kapott. Ráadásul a baloldal klasszikus kritikája mellé időközben az új jobboldal kritikája lépett; mindkettővel szembe kell tehát majd néznünk. Egyébiránt e kritika hosszú történeti múltra tekinthet vissza. Szent Ágoston könyve, a „De civitate Dei”, nem más, mint felelet a konzervatív rómaiak állítására, mely szerint a kereszténység bomlasztó hatással van az államra. Ez persze már akkortájt sem volt újdonság: a római birodalom keresztényüldözői azzal érveltek, hogy a kereszténység alapjában anarchizmus. A kereszténységhez mint politikai erőhöz intézhető kritikus kérdéseket — történelme alapján csakúgy, mint jelene felől — három szempontból lehet megközelíteni:

a) A kereszténységben rejlő messiási dinamizmus „Isten országának” föltétlenségére irányul. Ez magában foglalja azt a kísértést is, hogy átlépjen a földi állam ügyes-bajos dolgainak korlátozott és tökéletlen voltán, ügyet se vessen az államra, vagy éppen lázadjon ellene. Az újszövetségi levelek a keresztény remény effajta félreértésével szembeni viták nyomát viselik magukon. Az anarchiára buzdító kísértés bizonyosan a kereszténységtől függetlenül is mindenkor megvolt egyesekben. Azonban az anarchia mint álracionális politikai filozófia és program valójában három forrásból táplálkozhatott. Ezek: a zsidó messianizmus, a keresztény chiliazmus, valamint a technika táplálta újkori haladáseszme.

b) A másik elem, aminek révén a kereszténység feszítőleg hathat az államalkotó éthoszra, az, hogy kétségbe vonja az ember önerejére támaszkodó igazságosságot és ezzel egyenes arányban kiemeli a szentséget, ami kizárólag a kegyelem műve. Ebből az éthosz egyfajta relativizálása és bizonyos kompromisszumképtelenség fakadhat, ami a tökéletlenség elviselésének azt az alázatát rombolja, amelyből — mint láttuk — az ember alkotta közösség él. A hegyi beszéd politikai jelentése és jelentősége körüli vitában folyvást erről a kérdéstről van szó. Ugyanez a problematikája Szent Ágoston említett művének, ahol arról ír, hogy az ember két ország polgára. A „civitas dei” nem válhat konkrét földi állammá, miként ezt Ágoston — későbbi értelmezőivel ellentétben — világosan látta; Isten országa ebben az értelemben sohasem empirikus valóság. Az állam a maga részéről csak „civitas terrena” lehet. Jóllehet Ágostonnál fölismerhető e fogalom értékmentes megragadásának szándéka, az ördög országával való szomszédsága azonban túlon túl közeli. Mindenesetre a szerző nem veszi szemügyre közelebről, hogy miként festhetne valójában a földi állam pozitív alapvetése. Hasonló kérdéseket tehetnénk föl — noha más összefüggésbe ágyazva — Luther „két ország” tanával kapcsolatban is. A katolikus teológia ezzel szemben, igaz, a középkori Arisztotelész-recepció nyomán és a filozófus természetjogról alkotott gondolatának segítségével, megtalálta a profán, nem messiási állam fogalmát. Ám a természetjog eszméjét végül oly sok keresztény tartalommal terhelte meg, hogy a szükséges kompromisszumképesség odalett, s a kereszténység nem volt képes az államot a maga profán mivoltában elfogadni, valamint a számára lényeges határokat tiszteletben tartani. Túlságosan nagy tétért folyt a küzdelem, s ezzel eltorlaszolódtott a lehetségeshez és szükségeshez vezető út.

c) Ezzel függ össze a harmadik aspektus. Tartalmilag nézve a kereszténység azért vetette el az antik tolerancia-eszmét, mert az új hit nem volt beilleszthető abba a panteonba, mely a régi istenek egymás kölcsönös elismerésének és nem kevésbé

kölcsönös segítségnyújtásának szerződéses keretétől szolgált. Jogilag tekintve azért nem élvezhette a vallási tolerancia áldásait, mert elutasította azt, hogy a privát jog tartományába telepítsék ki, ahol tetszőleges vallási képződmények virultak. E magánjogi besorolás a keresztények hite számára azért nem volt lehetséges, mert a közjog isteni jog volt. Márpedig ez elől a keresztény monoteizmus nem húzódnak vissza a magánjog szférájába — ez ugyanis éppen egyistenhit voltát szüntette volna meg. A nyilvános jogi érvényességet tehát legalábbis negatív formában igényelnie kellett, azaz meg kellett követelnie azt a jogot, hogy elutasíthassa az érvényben lévő közjog vallási karakterét. Ebben az értelemben a kereszténység kezdettől fogva — bármilyen csekély lett legyen is akkortájt követőinek száma — bizonyos közjogi igényt képviselt, és az állammal összevethető jogi pozícióit foglalt el. Ezért mondhatjuk, hogy a vértanúság a kereszténység összetevője. Minden állami totalitarizmus ellenpárjaként ebben rejlik nagysága. Ám ebben rejlik a teokratikus túlnövekedés veszélye is. Ezzel függ össze, hogy a kereszténység igazságigénye politikai intoleranciáig fokozódhat, s nemegyszer fokozódott is.

Ennyiben — mint ember által megélt valóságra — a kereszténységre is érvényes a törvény: nem tökéletes és veszélynek van kitéve. A kereszténység pozitív politikai hatása nem szavatolt automatikusan. Nem mondhatja magáénak ezt az ígéretet, s az egyháziaknak, politikai aktivitásuk közepette erre mindenkor gondolniuk is kell. Ez azonban mit sem változtat azon, hogy az állam „societas imperfecta”, és szinte kiált ama másvalami után, ami képes kiegészíteni s megnyitni számára azokat az erkölcsi erőforrásokat, melyeket nem fakaszthat önmagából. Hol található ezek a források? Ha végigpergetjük a jelenlegi lehetőségeket, és valami elgondolható más megoldás után nézünk, akkor a kereszténységen kívül mindössze a következő alternatíva kínálkozik: a kereszténység előtti stádiumba való visszatérés, teszem azt egy megtisztított arisztotelizmus formájában, avagy csatlakozhatunk egyfelől az Európán kívüli kultúrákhoz, másfelől az iszlámhoz. Csakhogy a kereszténység előtti éra rekonstrukciója minden esetben élethetetlen absztrakció marad. A lombik-világnézetek, melyek ilyen-olyan előállítására sokan vállalkoznak manapság, művi produktumok, melyek végső soron nem tehetők egyetemlegessé. Szemléletes példa erre Karl Jaspers kísérlete. Ő úgy gondolta, hogy egzisztenciabölcséletében megtalálta azt a modellt, mely képes arra, hogy a partikularitásra ítelt kereszténység helyébe lépjen. Mára már alaposan megcsappant azoknak a száma, akik egyáltalán ismerik Jaspers filozófiáját. Az efféle vállalkozásokkal az ember nem jut sokkal tovább érdekes gondolatkísérleteknél, melyekből hiányzik az erőttől duzzadó és történelmi léptékű realitás. Igaz ugyan, hogy az iszlámot — mint olyan alternatívát, mely keresztény alapozású jellemzőivel újjólag a történelem homlokterébe került — jóval figyelmesebben kell majd tanulmányoznunk, mint eddig tettük. Modellje azonban oly szembeszökő ellentéte a plurális demokráciának, hogy aligha válhat ennek megalapozó erejévé. Így hát marad, ami eddig is volt: a görög és a keresztény örökség elegye, ezéért aztán csakis ebben, az alapjait meghatározó összefüggésrendszerben maradhat életben továbbra is.\* Ha ezt nem látjuk be, és nem tanuljuk meg ennek megfelelően a demokráciát

\* Ehhez persze, pontosítás végett hozzá kell fűzni, hogy a mai értelmezésben a demokráciának nem kell automatikusan ebből a gyökérből fakadnia, és sokak szerint nem is ebből fakad, hanem csak az amerikai kongregacionista típus sajátos föltételei között, azaz az Európában kialakult állam és egyház közötti viszony klasszikus hagyományától távol jött létre. Ennyiben az az állítás is csak föltételesen igaz, hogy a fölvilágosodás vezetett el a demokráciához, mint azt Hannah Arendt mutatta meg egyik könyvében („On Revolution”, London, 1962). Még kevésbé egyengethette a demokráciához vezető utat az európai reformáció a maga államegyház-konceptiójával. Mindez azonban nem homályosíthatja el annak meglátását, hogy a forradalom előtti keresztény társadalomban számos alapvető demokratikus elem létezett. (...)

a kereszténységre tájolva, a kereszténységet pedig a szabad demokratikus államra tekintettel élni, minden bizonnyal eljártsszuk a demokrácia fönmaradásának esélyét.

### 3. A modern világ nem mondhat le a kereszténységről

A kérdés tehát továbbra is ez: Hogyan fogjunk hozzá helyesen a kereszténység előbbiekben vázolt önkritikájához? Miként válhat a kereszténység pozitív erővé a politikum számára, anélkül, hogy annak eszközevé silányulna, vagy hogy — épp fordítva — magába kebeleznél azt? A kritika imént alkalmazott sémájára támaszkodva, ebben az utolsó gondolatmenetben a választ is három pontban szeretném fölvezetni.

a) Torz változataival ellentétben a kereszténység a messianizmus súlypontját nem a politikumba helyezte, ellenkezőleg: kezdettől fogva ragaszkodott ahhoz, hogy a politikumot meghagyja a racionalitás és az éthosz szférájában. A tökéletlenség elfogadását tanította s tette lehetővé. Másként kifejezve: politikai éthoszt ismer az Újszövetség, de politikai teológiát nem. Pontosan e különbségtétel mentén fut az a határvonal, melyet maga Jézus, majd pedig igen nyomatékosan az apostoli levelek vontak meg a kereszténység és a rajongás között. Bármennyire is töredékesek és esetlegesek az Újszövetségnek a politikával kapcsolatos különböző kijelentései, ebben az alapvető megkülönböztetésben kivétel nélkül egyek és világosak. Gondolhatunk akár Jézus politikai implikációkat is tartalmazó megkísértésének elbeszélésére, a császárt illető adópénzről szóló történetre, a Pál és Péter apostolok leveleiben olvasható politikai figyelmeztetésekre, vagy akár a más környezetben keletkezett Jelenések könyvére — mindenütt azt láthatjuk, hogy elutasítják Isten országának politikai programmá alakítását. Általános érvényű, hogy a politika nem a teológia területe, hanem a — végül is teológiailag megalapozandó — éthoszé. Az Újszövetség épp ily módon marad hűséges az ember önjerejére támaszkodó igazságról való lemondáshoz, hiszen a politikai teológia a szó szoros értelmében az állítja, hogy a világ tökéletes igazságosságát saját tevékenységünk által kell megvalósítanunk, s hogy az igazságosság — alkotás, mely csakis így jöhet létre. Kialakítható, és az ember ki is alakítja. Ezzel szemben az államnak az éthosza alapozásakor — jöllehet az ember minden képességét munkába fogják — Istené marad, ami Isten földadata. Az állam igazságosságát az éthoszból, s nem a struktúrákból levezetni annyit tesz, hogy elfogadjuk az ember tökéletlen voltát. Ez az eljárás realiztikus, azaz ésszerű és teológiailag helytálló. Az ember szavatolta igazságosságról való lemondás nem irányul az erkölcs ellen, hiszen csak a lankadatlan erkölcsi kiállás lehet hűséges az Újszövetség szóban forgó alapfölismeréséhez. Az észnek való bátor engedelmeskedés — ami a tökéletlenség bátor tudomásulvétele és vállalása — a keresztény ígérethöz meríti erejét: ez az ígélet megóv a mítosztól, a vak lelkesedéstől és annak az észet kicselező ígereitől.

b) A keresztény hit fölébreszti a lelkiismeretet és megalapozza az éthoszt. Tartalmat ad a gyakorlati észnek és megszabja útját. Kultúránk krízisének gyökere és korunk valódi veszélye az éthosz destabilizálódása, mivel a mai ember már nem képes fölfogni a moralitás ésszerű mivoltát, mert az észet a kalkulálható valóságra redukálta. Az embert és az ember dolgait kívülről, a mennyiségi és manipulálható komponensek alapján stabilizálni akaró kísérlet szükségszerűen balul út ki. Kiinduló tétele értelmében e kísérlet a szelleminek a mennyiségi szempont, a szabadságnak a kényszer alá rendelését jelenti. Ennélfogva az erkölcsötől való megszabadulás lényegében csakis a zsarnokság alóli fölszabadulást jelentheti. Mindezek után aligha jelenthet kiutat az, ha a moralitást a szubjektív szférába szorítjuk és ezzel megfosztjuk közéleti hatóerejétől. Ugyanakkor az sem jelent kiutat, ha az erkölcsöt kalkulussá alakítjuk át, mert ezzel újfent csak megszüntetjük lényegét. Más út nincs, mint az, amelyik ismét az ész nagyobb tágassága felé

veszi irányát, s amelyet járva újra megtanuljuk észnek tisztelni a morális ész is. Az államra nézve ez annyit jelent, hogy a társadalom sohasem kész, hanem szüntelenül újjá kell építeni a lelkiismeret alapján, hiszen csak abból kiindulva lehet szilárdá tenni. Azt is jelenti továbbá, hogy az igazságos társadalom további tartós fennmaradásához és fejlődéséhez alapvető az erkölcsi nevelés, melynek során szabadságának használatát tanulja meg az ember. Föltétlenül igazuk volt a görögöknek, amikor üdvtanuk kardinális fogalmává tették a nevelést, a barbarizmus legyőzőjét látva benne. Ahol az erkölcsöt fölöslegesnek nyilvánítják, ott a romlás — a korrupció — magától értetődővé válik, s egyaránt rombol államot és állampolgárt.

Az éthosz azonban nem önmagában hordozza alapját. Az államainkat összetartó fölvilágosult éthosz is a kereszténység utóhatásából él, s ésszerűségének, valamint belső összetartásának alapjait a kereszténységtől nyerte. Ahol teljesen elszakadnak ettől a keresztény talajtól, ott nedvei már nem fejthetik ki éltető hatásukat. Ezt látjuk ma a házasságnak mint a nemek egymásra tájolt alapformájának fokozatos fölbomlásában, amit a szexualitás valamiféle könnyen megszerezhető élvezeti szerré való lefokozása követ. (...) Ugyanilyen bomlási folyamatot figyelhetünk meg az élethez való viszonyulásban. Ha egyetértés alakul ki a vélhetően fogyatékos magzatok elhajtásának szükségessége tekintetében — hogy a „maguk” és a többiek számára megspóroljuk létezésük terhét —, micsoda kigúnyolása ez a testi fogyatékosokban szenvedőknek?! Hiszen ezzel azt mondjuk nekik, hogy ők csak azért vannak, mert születésükkor még nem volt elég fejlett a tudomány... Folytathatnánk a példákat, de a lényeg ebből is kiticszik: az ész, amely magamagába zárkózik, nem ésszerű többé, miként az állam, mely tökéletes akar lenni, zsarnokivá válik. Az észnek megnyilatkozásra van szüksége ahhoz, hogy ész lehessen. Az állam kapcsolódása a keresztény alapokhoz nélkülözhetetlen, kivált ha csakugyan *állam*, és ugyanakkor plurális akar lenni.

c) Nos, itt már kétségkívül a kereszténység és a pluralisztikus demokrácia egymáshoz rendelődésének neuralgikus pontját érintjük. Mifelénk senki sem vitatja el a kereszténységtől azt a jogot, hogy — a legkülönbözőbb társadalmi csoportokhoz hasonlóan — ápolja értékrendjét és alakítsa életformáit, azaz a társadalmi erők egyikeként hasson. Csakhogy ez a visszavonulás a magánszférába, ez a betagozódás a lehetséges értékrendszerek panteonjába, ellentmond a hit igazságigényének, ami lényegileg a nyilvánosságra való igény. Robert Spaemann ebben az összefüggésben a keresztény egyházak fatális hajlamáról beszél, arról a hajlamról, hogy az „össztársadalmi erők” egyikeként értelmezzék magukat, ami automatikusan magában foglalja igazságigényük visszavonását, aminek révén épp az inog meg, ami az egyház sarkpontja, s ami az állam számára is „értékessé” teszi. Spaemann ezzel szemben azt tartja, hogy az egyháznak nem szabad visszavonulnia a „vallási szükségletek” képviselőiténél pozíciójába, hanem úgy kell értenie magát, mint az „abszolút, az államot fölmúlító nyilvánosság helyét, melyet Isten akarata hív létre és legitimál”. Spaemann persze tisztában van azzal, hogy ez az önrítzelmezés aligha jelenhet meg adekvát módon az állami jogalkotásban. A következő apória előtt állunk tehát: ha az egyház föladja ezt az igényt, többé nem fejt ki az állam irányába sem azt a hatását, amit pedig az elvár tőle; ha viszont az állam respektálja ezt az igényt, megszűnik plurálisnak lenni, s ezáltal elvész mindkettő, az egyház is és az állam is.

Az e két szélsőség közötti egyensúlyért folytatott küzdelem — kivált a nyugati egyházban — nem szünetelt egyetlen évszázadra sem. Ezen az egyensúlyon nyugszik az egyház szabadsága, akárcsak az államé. A mindenkori történelmi helyzetnek megfelelően hol az egyik, hol a másik pólus szem elől tévesztésének veszélye válik túlon túl naggyá. Kultúránk mai állásában csekély a teokrácia veszélye, legföljebb ott lép föl, ahol a kereszténység és a marxizmus vadházassága egy politikai eszközökkel megteremtendő mennyei birodalom vízióját kápráztatja körénk. Jelen korunkban azonban nyilvánvaló,

hogy a hit közéleti igénye nem csorbíthatja az állam pluralizmusát és vallási toleranciáját. Ám helytelen lenne, ha ebből az állam teljes értéksemlegességére következtetnénk. Az államnak föl kell ismernie, hogy egy keresztény gyökerű értékstruktúra előfeltétele az életképességének. Ebben az értelemben, egyszerűen föl kell ismernie saját történelmi helyét, azt a táptalajt, amelytől nem oldhatja el magát teljesen, mert különben — elhal... Meg kell tanulnia, hogy létezik egy olyan igazságtartomány, amely nincs alávetve a konszenzusnak, hanem azt megelőzi és lehetővé teszi.

Engedjék meg, hogy befejezésül ezt is bemutassam egy példán; egy olyan példán, melyen témánk teljes dramaturgiája szemléltethető. Szimptomatikus az a vita, ami Lengyelországban folyik az iskolai osztálytermekben látható keresztéről. A lengyel szülők számára (...) a kereszt az iskolákban a szabadság utolsó foszlányának jele, amelyet nem akarnak a totális állam nyomására eltávolítani. A kereszt ugyanis egy bizonyos emberség védjegye, melynek eltörlésében az emberrel való korlátlan rendelkezés igényét látják, ami nem igazodik többé a kereszt mércéjéhez, s ezzel egyáltalán semmiféle mérték nem szabna számára határt. A lengyelek tehát a kereszténység nyilvánosságáért harcolnak, ezen keresztül azonban az emberség egyfajta minimumáért; azért az alapvető emberi mértékért, melyre az államnak is szüksége van. Ha már nincs erőnk az efféle jelek elengedhetetlenségét belátni, akkor lemondhatunk a kereszténységről — ám ezáltal nem lesz pluralisztikusabb és szabadabb az állam, hanem csak talajavesztett. Az államnak szüksége van alapjainak nyilvános jeleire. Ide tartoznak az ünnepnapok is, mint az idő nyilvános jelző-tájékoztató pontjai. Ezért kell a kereszténységnek ragaszkodnia embersége ilyenféle nyilvános jeleihez. Ám csak akkor képes kiállni emellett, ha a nyilvános meggyőződés erejét érzi maga mögött. Íme, a hozzánk intézett felszólítás! Ha fogytán a meggyőződésünk, s másokat sem vagyunk képesek meggyőzni, akkor arra sincs jogunk, hogy nyilvánosságot követeljünk. Akkor csakugyan nélkülözhetők vagyunk, s ezt el is kell ismernünk. Ám tulajdon meggyőződésünk fogyasztásával azt vonjuk el a társadalomtól, ami objektíve nélkülözhetetlen számára: emberségének és szabadságának szellemi alapjait. Az egyetlen erő, amellyel a kereszténység kivívhatja magának a nyilvános érvényességet, végső soron nem más, mint önnön belső igazságának ereje. Márpedig ez az erő ma éppoly nélkülözhetetlen, mint volt és lesz mindenkor, mert igazság nélkül nem élhet az ember. Ez a kereszténység biztos reménysége; ezt a roppant kihívást szegezi mindannyiunkkal szemben.

*Gáspár Csaba László fordítása*

#### **Számunk szerzői**

**Jean-Marie Lustiger** párizsi bíboros érsek

**Joseph Ratzinger** bíboros, a Hittani Kongregáció prefektusa

**Kerekes Károly** ciszterci, zirci apát

**Bolberitz Pál** professzor, a Pázmány Péter Hittudományi Akadémia dékánja

**Bächer Iván** író

**Fried István** tanszékvezető egyetemi tanár, JATE