

Szabadság valamitől – szabadság valamire?

Orosz
Gábor
Viktor

A szabad akarat kérdésének néhány aspektusa

„...mert a hit az Istenhez kötöttségével lelkileg szabaddá tesz mindentől a világon.”

Luther Márton

Mi is tulajdonképpen a szabad akarat kérdése? Természetesen vannak olyan események, amelyeket nem tudunk befolyásolni, mert születésünk előtt már megtörténtek. Léteznek olyan elemei életünknek, amelyek nem tőlünk függenek: az, hogy embernek születtünk, és meg kell halnunk, hogy milyen alkati tulajdonságokkal rendelkezünk, milyenek vágyaink és érzéseink. Ugyanakkor vannak irányítható és előre megtervezhető jövőbeni cselekedeteink, amelyeket akaratlagos döntéseink befolyásolnak (PINK 2004, 1. o.). Cselekedeteink „tőlünk való függőségét” a hétköznapiakban természetesnek tartjuk és általában mindannyian elfogadjuk. Azonban kizökkenve a hétköznapiaságból az előző állítások könnyen kérdésessé válnak. Ameddig irányítani tudjuk azt, hogy miként cselekedjünk, ameddig dönteni és választani tudunk, addig cselekedeteinket és hibáinkat sajátunknak érezzük. De valóban mi felügyeljük ezeket? A kérdést, hogy vajon mindig képesek vagyunk-e kontrollálni cselekedeteinket, és mit is jelent ez az irányítás, a teológiában és a filozófiában a *szabad akarat* problémájának nevezik.

Az antikvitás öröksége

A szabad akarat kérdésének több ezer éves története van, az évszázadok patinája a mai ember számára misztikus színezetet kölcsönöz a szabadság és az akarat fogalmainak. Arisztotelész a szabadság fogalmát (*eleutheria*) politikai értelemben használta, politikai szabadságot értett rajta. Az őt követő görög filozófusok a cselekvés irányítására, az embertől való függésére kezdték a fogalmat alkalmazni. Így alakult ki a szabadság kétféle vonatkozása: az egyik a politikai értelemben vett szabadság, a másik a személy cselekvési szabadsága. A politikai szabadság az egyén államhoz való kapcsolatában ténylegesülhet, abban, hogy az állam milyen mértékben korlátozza az egyén szabadságát a törvényeken és a jogon keresztül (uo. 3. o.). De a politikai szabadság megélése és a szabad cselekvés két különböző dolog. Természetesen e kettő között hasonlóság is van, hiszen mindkettő egy bizonyos mértékig a környezetétől való függetlenséget biztosít az embernek.

Az akarat fogalma talán legegyszerűbben a döntéshozatal képességében fejeződik ki: az egyén képes cselekedeteit önállóan meghatározni. A szabadság eddig a cselekvés összefüggésében jelent meg, de nem a vágyra és a kívánságra vagy érzéseinkre vonatkozóan. Az utóbbiakat egyszerűen megéljük, és nehezen vagy egyáltalán nem irányíthatók tudatosan.

Az antikvitás és a középkor filozófusai a szabadság és a cselekedet közötti kapcsolatot az *akarat* fogalmának

használatával biztosították. A szabad akarat problémája tulajdonképpen a szabadság és a cselekedet kapcsolatának kérdése. Cselekedeteinket úgy irányítjuk, hogy döntéseket hozunk. A cselekedet a szabad akarat gyakorlása. Ezért is rendkívüli jelentősége van a szabad akarat és a morál kapcsolatának, hiszen tetteinknek morális súlyuk van, ami a tetteinkért vállalt felelősségben jelentkezik (uo. 6–10. o.). Az ember felelősségre vonható azért, amit tett, vagy éppen elmulasztott megtenni. Így például valakinek a tudatos és akaratlagos bántalmazása miatt az elkövető általában vétkesnek érzi magát. Illetve a szándékolt rossz általában iszonyattal tölt el mindenkit, aki a környezetében ilyet tapasztal. De felelősek vagyunk-e a nem szándékolt tetteinkért? Felelősségre vonhatók vagyunk-e kívánságaink és vágyaink miatt, amelyek jórészt nem akaratlagosak? Felelőssé tehető-e az ember a természetében hordozott (mai kifejezéssel: a génjeiben őrzött), öröklött tulajdonságainak megéléséért? Hol a határ a morális felelősségvállalás és az élet adottságai, a determináció között? Mi az, ami tulajdonképpen meghatározza cselekedetünket és döntéseinket?

A Szentírás és a szabadság

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 Maimonides mondja, az a gondolat, hogy az univerzum létrejött nem szükségszerűség volt, hanem a szabadság aktsusa.” (HÜFFMEIER 1999, 278. o.) A teremtett világ kreatív szabadság eredménye.



Abraham Joshua Heschel

Izrael életében a szabadulás eseménye alapvető jelentőséggel bír: a nép a szolgaságból kiszabadulva felfedezi identitását azáltal, hogy a szolgaságból kivezetve, a pusztai vándorlás és a Sínai-hegyen történt szövetségkötés után Isten elvezeti az ígért földjére. Isten a szabadító. Ám ezt a szabadítást a nép nem csupán lelkileg, pszichikailag éli át, hanem elsősorban társadalmi és gazdasági vonatkozásokban. Ez annál is lényegesebb, mivel az Ószövetségnek nincsen önálló „szabadságfogalma”, hanem a „megmentés”, „elengedés”, „kivezetés” szavait használja (2Móz 3,10–12; 7,4; 20,2). De mindezek előtt a *shalom* (béke) fogalma jut kulcsszerephez, úgy, hogy a szabadság a *shalom* része. Ahol béke van, ott a szabadság. Így a szabadságnak kimondottan gyakorlati dimenziója tárul fel, ugyanakkor az is, hogy a szabadság nem önmagától ered, hanem Isten kegyelméből. A szabadság nem igazi, ha nem társul hozzá üdvösség (*Heil*) és megfordítva: ha az üdvösség nem jár szabadsággal, akkor nem valódi. Ezért az Istentől kapott szabadságot a maga tisztaságában kell megőrizni, ami konkrétan a bálványimádás terhének és szolgaságának elvetését jelenti.

A bálvány, ha autoritássá válik, nem lehet dialógusra kelni vele. Elveszi a másik fél „szólásszabadságát”.

Az idő ritmusának figyelembevétele természetes lehetőséget nyújt a szabadság megéléséhez: hogy mi a szabadság, az különösen is a szombatnapon tárul fel, a vég nélküli mindennapoktól való felszabadulásban, a munka láncolatából történő kiszakadásban. Szombaton „megtapasztalhatóvá válik Isten ingyen kegyelme és az ünnepi idő öröme, a másokkal megosztott és ajándékba kapott idő” (2Móz 16). Az eddigiek is a szabadsággal való bánásmód lényegére mutatnak rá: az elfogadásra, a megőrzésre és a másokkal való megosztásra. Ebben az értelemben jut rendkívüli jelentőséghez az úgynevezett Jovel (jubileumi) év (50. év) az Ószövetségben, mert ekkor minden ember abban az értelemben szabadult fel, hogy visszakapta a földjét, a rabszolgákat el kellett engedni, hiszen Istené a föld, és minden ember szabadságra született. A szabadság így szociális, ökológiai és egzisztenciális jelentőséggel bír, hiszen a jubileumi év megakadályozta, hogy valaki honfitársa rovására váljon gazdaggá, és kifejeződött, hogy az ember egyedül Isten szolgája (vö. uo. 31–37).

Az Újszövetségben a szabadság a Jézus Krisztusról szóló evangélium által kiterjed az egész világra. Aki arra hívja fel követőit, hogy szakadjanak el javaiktól, a szülőktől, a múlttól, hogy az ő országában élhessenek, vagyis életükben Isten-kapcsolatuk legyen a meghatározó, és ne kössék magukat a mulandósághoz. A bűnök bocsánatot nyernek. Ez a fajta szabadságélmény a szociális és gazdasági kérdések új látásmódját adja. Hiszen az idő az üdvösség ideje, amelyben a szegényeknek hirdettetik az evangélium, a fogságban lévők szabadokká lesznek, a vakok látnak (Lk 4,16kk) (uo. 33. o.). Emberek szabadulnak fel a törvény kényszere alól, a bűn általi bizalmatlanság ember és Isten között bizalommal alakul. A halál – a szabadság útvesztője – Jézus megváltó halála által nem vég, hanem a Krisztussal való teljes közösség nyitánya. A keresztények nem a törvény szolgái, hanem a Szentléleké: belső szabadsággal, maguktól teszik azt, ami Isten akarata. Szabadságuk azt is jelenti, hogy Istenre figyelő lelkiismeretük szavára hallgatva és a testvérek lelkiismeretére való figyelemmel, felelősséggel élnek (1Kor 10,28kk; Róm 12,2).

Gőg és kétségbeesés

Önmagunkat nem csupán a szókratészi intellektuális értelemben nem ismerjük, hanem az akarat tehetetlenségének értelmében sem. Hiszen ki az, aki képes kikutatni szívének szándékát? Luther és Melanchthon számára Jeremiás szavai – „*En, az Úr vagyok a szívek vizsgálója*” (Jer 17,10) – az ember lényegét tárják fel, hiszen az emberi lét tulajdonképpeni titkára mutatnak rá (BAYER 1997, 16. o.). Luther a vershez fűzött magyarázatában Augustinushoz fordul, amikor úgy említi meg a bűnt mint *superbia* (gőg) és *desperatio* (kétségbeesés): „A szív gőgös és kétségbeesett; ki képes kiismerni?” Ez azt jelenti, hogy önmagunk számára megismerhetetlenek maradunk, nem vagyunk önmagunk urai, sem lelkiismeretünknek, sem álmainknak, sem vágyainknak, hanem éppen ellenkezőleg: ezek fogva tartanak minket. Ki ismeri saját szívét, amely „mélyebb minden másnál”? Luther szabadságfelfogása a humanista emberkép elleni támadásnak tűnhet, amely szerint az ember hármassá tagozódású: test, szellem és lélek. Az isteni lélek (*spiritus*) istenekké teszi az embereket: „Az isteni lélek, más szóval: az ész, a király, székhelyeül a koponyát rendelte Isten, mint ami államunk fellelvárára. Ez tehát a test legkiemelkedőbb pontjára kerül, legközelebb az éghez.” A test (*corpus*) azonban kívánságai és indulatai által állatokká tesz. Az egyesítő közép a lélek (*anima*), amely képes az istenihez és az állatihoz egyaránt odafordulni, képes arra, hogy döntsön jó és rossz között: „...a nyak és a rekeszizom közé rendelte azt a lélekrészt, amely egyaránt részese a bátorságnak és a haragnak; vagyis azt a szenvedélyt, amely háborog ugyan, és meg kell zabolázni, de mégsem egészen állatias. Ezért középponton helyezte el, egyforma távolságra a legfelsőktől és a legalsóktól is.” (ERASMUS 2000, 52. o.) Így az emberi lélek szabad akarral rendelkezik, és ezzel képes Isten Lelkéért harcolni az önző és földhözragadt testtel szemben.

Erasmus a test és a lélek harcáról írva Pál apostolra hivatkozik, aki azonban a lélekről úgy beszél, mint ami az egyén ismeretszerző és akarati lényege, a személynek az a része, amely a legfogékonyabb a Szentlélekre. Pál szerint a teljes ember test és lélek, de ezzel teljesen mást akar kifejezni, mint amit Erasmus vél. Test és lélek egymással küzd mindaddig, amíg az ember lelki emberré lesz; hit és hitetlenség, Isten és bálványok küzdenek egymással. Luther ezt a fonalat fűzi tovább, és állítja a skolasztikus teológusokkal és Erasmusszal szembe. Az ember nem Úr a saját házában. Ezt a nézetet vallja Melanchthon is *Loci communes rerum theologicarum* című munkájában, hogy „ugyanazzal a színezettel” képviselje az „emberről szóló tanítást”, mint Luther. Bár hozzátézi: az emberi észnek (*ratio*) van bizonyos szabadsága a külső tetteiben, ahogyan azt a hétköznapi tapasztalat is mutatja, például hogy valaki eszik-e húst, vagy tartózkodik tőle. Azonban a „belső indulataink felett nincsen hatalmunk”. A tapasztalatok és szokások által ugyanis azt éljük meg, hogy az akarat nem saját ösztöne által gerjed szeretetre, gyűlöletre vagy hasonló indulatokra, hanem egyik indulatot egy másik győzi le. Aki azt meri állítani – írja Melanchthon –, hogy az akarat természete szerint képes az indulatoknak ellenszegülni, akkor és amikor az értelem úgy



dönt, az illúziókat kerget. Az ember legbelül, szívében, akarat centrumában, amely az indulatok forrása, nem szabad. Ha azonban Isten Szentlelke szívét átváltoztatja, akkor szabaddá válik, képes lesz jót tenni és helyesen gondolkodni.

Luther teológiájában egyedülálló módon jelenik meg az a nézet, hogy az ember semmilyen körülmények között nem képes arra, hogy Istennel együtt munkálkodjék saját megigazulásán.¹ Az ember nem képes szabad akaratánál fogva Isten kegyelméhez fordulni. Jóllehet Erasmus sem állítja, hogy az ember képes lenne „önmagát üdvözíteni”. Csupán azt mondja, hogy az emberi akarat a kegyelem hatalmas tengeréhez mérve olyan apróság, amely képes nem elutasítani a kegyelmet, hanem elfogadni. Ha azonban Erasmus szerint ehhez az állításhoz nem ragaszkodnánk, akkor az ember erkölcsi felelőssége tűnne el. Olyan kérdések kerülnek felszínre, mint Isten mindenhatósága: nemcsak az üdvösségnek, de a kárhozatnak is Isten az okozója? Nemcsak a jónak, hanem a rossznak is? Nemcsak a hitnek, hanem a hitelenségnek is? Luther ezzel szemben azt állítja: ha az üdvösség nem lenne egyedül és teljes mértékben Isten kezében, ha csak a legkisebb mértékben is beleszólhatnánk, akkor az olyan bizonytalansági tényező lenne, amely szétrombolná az ember üdvbizonyosságát. Lutherhez hasonlóan Melanchthon is abban látta a teológia végső feladatát, hogy a kétségekkel küzdő lelkiismeretet vigasztalja Isten megigazító ígéretével, aki egyedül Krisztusért megkönyörült az emberen, és ez a bizonyosság a Szentlélek által az emberé. Ugyanakkor Melanchthon a *Liber de anima* című 1553-as munkájában az ész akarat feletti uralmának lehetőségére koncentrál. Az akarat nem türannosz módjára uralkodik, hanem képes engedelmeskedni a belátásnak. Ám ez nem jelenti azt, hogy az embernek hatalma lenne a szíve felett. Anélkül, hogy a *Liber de anima* teológiai jelentőségét túlértékelnénk, és szembeállítani szándékoznánk Luther álláspontjával, hangsúlyozni kell, hogy Melanchthon ezzel csupán azt állítja: az emberi ráció működésének révén a külső dolgokban létezik döntési szabadság olyan kérdésekben, amelyek ehhez a világhoz tartoznak.

Luther és Melanchthon úgy tekintenek az emberre, mint aki megigazulásáról (igaz voltáról) nem saját maga gondoskodik, bűneit nem önmaga bocsátja meg, a jövőtől való félelmeitől nem önjerejéből szabadul meg, hanem akit éppen az ezekért való aggodástól kell megmenteni. Ám ez Isten Lelke által valósul: a Szentlélek átváltoztatja és megújítja a szívet úgy, „hogy végességemnek meg tudok felelni, és képes vagyok a világban élni, többé nem terhel és nyom agyon az örökkévalóság és az üdvösség iránti vágyam” (BAYER 1997, 19. o.).

Szabadságélmény

Az elmúlt évszázad húszas éveitől fogva élénk viták bontakoztak ki a szabadság teológiai és más tudományos értelmezése körül. Filozófusok és történészek tettek kísérletet arra, hogy a fogalom történetét a 18. századig visszamenőleg rekonstruálják. Munkáik önmagukban megtölthetnének egy szemináriumi könyvtárat. A protestáns teológián belül továbbra is egyértelműnek mutatkozik a következő állítás: szabadságról csak akkor tudunk megfelelő módon beszélni, ha Istentől szólunk, aki egyedüli forrása a szabadságnak. Ekkor azonban számot kell vetni az állítás sajátos tartalmával. Ugyanis joggal merül fel a kérdés, hogy a szabadsággal mi fejezhető ki, és az Istenre utalt szabadságfogalommal mi is a keresztény teológia szándéka? Friedrich Wilhelm Graf fogalmazza meg élesen, hogy a teológiában jelenleg afelől sincs világos egyetértés, hogy a vallás szimbolikus nyelvezetével tulajdonképpen mit is állítunk a világról. Ebből következően az sem meglepő,

¹ Ez lényegében a római katolikus teológia *szünergizmus* (együtt munkálkodás, együtt cselekvés) tanításának elvetése, mely szerint az ember szabad akarata képes együtt cselekedni az isteni akarral az ember megváltása céljából. Luther nem tagadta, hogy a hétköznapi földi élet eseményeiben az embernek van szabad akarata a cselekvésre. Azt azonban határozottan cáfolta, hogy az embernek szabadsága lenne bármit is tenni saját üdvösségének elérése érdekében. A bűnös létállapotban lévő ember az isteni szférához tartozó területeken csak szolgai akarral bírhat, amely voltaképpen az emberi akarat teljes belesimulása a kegyelem által működő isteni akarat vezetésébe.

hogya teológusoknak nem áll rendelkezésükre egységes szabadságfogalom. Bizonyítja mindezt Gerhard Ebeling állítása, miszerint a reformáció teonóm szabadságfelfogása és az újkori autonómia között ellentét áll fenn² – úgy, ahogyan Luther Márton és Immanuel Kant ide vonatkozó állításai között is. Bár sokan nem így látják a helyzetet. A „protestantizmus filozófusa” által hangsúlyozott autonómiában többen a protestáns elvet³ fedezték fel, valamint szükségesnek tartották annak a szellemtörténeti útnak a felvázolását, ami Kant és Luther szabadságképe között húzódik (GRAF 1994, 24. o.). Kettejük szabadságfelfogásában közös jellemző, hogy a szabadságot a „belső emberre” vonatkoztatják. Miközben Kant következetesen lemond arról, hogy meghatározza a szabadság okát és alapját – amit Johann Gottlieb Fichte és Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling joggal kritizált –, aközben teológusok egy része ebből a szabadság alapjának érinthetlenségét olvasták ki.

Míg a szabadság elsősorban jogi értelemben vált releváns fogalommá, addig ökonómiai és esztétikai jelentőségéről sem feledkezhetünk meg. Minél összetettebb egy kultúra, annál több lehetőséget kínál a szabadság eltérő kontextusokban való önálló értelmezésére. Kérdés, hogy mekkora integrációs erővel kell bírnia az individuumnak ahhoz, hogy önmaga számára egységes képet alkosson arról a világról, amelyben szabadságának mind összetettebb terei nyílnak meg, illetve tűnnek el. Más szavakkal: hol van a szellemi nagykorúságnak és a spirituális érettségnek az a foka, ahonnan szemlélve az ember egységes világgépbe rendezheti a különféle szabadságértelmezéseket, amelyek egymást kiegészítve segíthetik fejlődésében? Ekkor kerülhet szóba a teológia komplex szabadságfogalma. Elsősorban nem olyan módon, ami a szabadságfogalom teológiai tartalmát kívánja versenyeztetni korunk politikai és gazdasági szabadságfogalmaival, esetleg azokkal összebékíteni. Hanem abban az értelemben, hogy individuális szinten a keresztény hagyományban rejlő szintetizáló erőt kihasználva aktualizálja a keresztény ember szabadságát az ember paradox világtapasztalatában. Másként: a teológiai szabadságfogalom megértése átélhetővé teszi, hogy a megigazulásról szóló keresztény tanítás az egyént individuális szabadságélményhez vezetheti el a hit útján.



Emmanuel Levinas

Pozitív és negatív szabadság

Az emberi élet és az emberi együttélés számára a szabadság kötelező érvénnyel bíró értéként ott alakul ki, ahol – mint azt Hans Jonas hangsúlyozza – megvalósul a „szenvedés és az értékkepző erő kölcsönhatása”; a 18. században a vallásszabadságért folytatott küzdelemben, a rabszolgaság megszüntetésekkor a 19. században

² Az *autonómia* az egyén saját belső törvényszerűségeinek való megfelelést jelenti: az autonóm személyiség a saját maga által kialakított erkölcsi szabályok, elvek, értékek mentén hozza meg egzisztenciális döntéseit, melyek révén saját önrendelkezését, önállóságát és erkölcsi függetlenségét nyilvánítja ki. A *heteronómia* ezzel szemben az egyénen kívüli szabályok, törvények betartásának erkölcsi szemlélete, amelyben a törvényeket az énnél magasabb, külső hatalom szabja meg. A teológiai gondolkodás ezt a horizontális rendszert egészíti ki egy felülről jövő, vertikális szemponttal: a *teonómia* minden erkölcsi törvény forrását Istenben fedezi fel; a helyes és igaz cselekvés kritériumait az isteni törvényekből vezeti le.

³ A „protestáns elv” tágabb értelmezésben maga is egyfajta szabadságesszmének tekinthető. Luthernek a reformációt kirobbantó tiltakozása ugyanis valójában az ellen a lelkiismereti rabság ellen irányult, amelybe a római egyház kényszerítette a tudatlansága miatt könnyen befolyásolható és félrevezethető tömegeket. Luther megigazulásra vonatkozó hitbizonyossága lényegében ezt a lelkiismereti szabadságot hozta el a hívők számára, amely idővel társadalmi, politikai és gazdasági téren is óriási horderejű változásokat eredményezett.

vagy a totalitárius diktatúrák elleni harc során a 20. században. A szabadság történetiségének ez a szemlélete – tekintettel az értékképződés folyamatára – elmozdítja a negatív (szabadság valamitől) és a pozitív szabadság (szabadság valamire) viszonyát. A negatív szabadság említése tartalmilag szegény, miközben a pozitív szabadság



Wolfgang Huber

pozitív tartalommal gazdagodik. Tartalmi meghatározottságát a szabadság utáni törekvés a szabadság kibontakozásának megakadályozásán keresztül nyeri el általában a megtapasztalt kényszer, a nyilvánvaló egyenlőtlenségen keresztül. Természetesen rendkívül fontos beszélni a pozitív szabadságról, hiszen a szabadság feltételekhez kötöttsége nem csupán negatív formában jelenik meg, hanem pozitív értelemben is abban, hogy az egyén szabad kibontakozása számára olyan mozgásterek nyílnak meg, amelyek úgy feltételezik a társadalmi igazságosságot, mint az „egyenlő szabadságok rendszerét” (John Rawls). A pozitív szabadság meghatározó eleme nem azoknak az érvényesülése lesz, akik a szabadság nagyobb lehetőségeivel bírnak: a pozitív szabadság lényege az elfogulatlanság és a méltányosság (*fairness*) azokkal szemben, akik kisebb mértékben bírnak szabadsággal (vö. HUBER 2010, 301–303. o.). Ám ebből az is következik, hogy a szabadság nem csupán az egyén saját szabadsága, hanem magában foglalja a másik szabadságának érdekét. Éppen ebből következően: a szabadság *kommunikatív szabadság*, így az igazsághoz való viszonya válik jelentőssé, amennyiben az individuális szabadságot a közösségi életben vizsgáljuk. Bár Eduard Theunissen megjegyzi: „Igazi szabadság a Földön csak a bűnnel együtt van.” (Idézi

HUBER 2010, 302. o.) Ez a bibliai belátás filozófiailag is könnyen elismerhető, hiszen cselekedeteink következményeként számolnunk kell azzal, hogy vele más személyeknek árthatunk.

A szabadság mint felelősség: Emmanuel Lévinas

Míg Kant számára az etika alapja az én autonóm szabadsága, ennek megfelelően az erkölcs a szabadság tapasztalata, Lévinasnál a másik emberrel szembeni kötelezettségnek viszont nem egy egyetemes elv, hanem az a határtalan felelősség a forrása, amelyet a Másik a kapcsolat és a szituáció megismételhetetlenségében jelenléte által követel. Ez a felelősség megelőzi és körülhatárolja a szabadság terét (HÜFFMEIER 1999, 232. o.). Az egyén mindig a Másikért való felelősségében létezik. Ám ez azt is jelenti, hogy bármi is történjék a Másikkal az egyén felelőssé is tehető azért. Az „elfordulás” sem segít, a Másik Arcának semmibevétele eltárgyasítás, a belé fojtott szó: a bűn. A felelősség helyzetében az egyedüli válasz a szeretet, a szabadság valóra válása a szeretet. „Nem létezik önmegvalósítás a Másik nélkül. Csak a másikkal való kapcsolatban kerülök abba a térbe, amelyben önmagam lehetek.” (PURCELL 2004, 32. o.)

Lévinas gondolatai számtalan kérdést vetnek fel. Egyáltalán megvalósítható-e az a fajta magatartás a mindennapi életben, amit Lévinas gondolatai felvázolnak? A társadalomban ki is tulajdonképpen a „Másik Arca”? Tény, hogy Lévinas gondolatai túl idealisztikusnak tűnhetnek, bár ő maga is kifejti: nincs nehezebb feladat annál, hogy a szabadság ajándékának alakot adjunk. Hiszen milyen gyakran történik meg, hogy azt tesszük, amit nem akarunk (Róm 7,15). Luther ebben az összefüggésben beszélt a szolgálai akaratról. Ám bizonyos, hogy Krisztus szabadságra szabadított meg minket, és ezért egyik a másikkal szeretetben képes szolgálni (Gal 5,1.13). A szolgálai akarat gondolata ezért nem tehet senkit sem passzív szemlélővé.

Genetikai determinizmus és a jövő szabadsága

Ted Peters jegyzi meg, hogy a szabad akarat ideáját az utóbbi évtizedekben több kihívás érte a determinisztikus gondolkodás irányából. A genetikai determinizmus előtérbe kerülését megelőzően a környezeti determinizmus elképzelése volt uralkodó. Az elmúlt évtizedben pedig az úgynevezett „bábdeterminizmus” (*puppet determinism*) vált jelentős viták tárgyává a génmítosz kapcsán (PETERS 1997, 27. o.). Ez az elképzelés úgy tekint a DNS-ra, mint az ember belsejében elhelyezkedő bábművészre, aki azokat a szálatokat húzza és ereszti meg, amelyek döntéseinket és cselekedeteinket irányítják. A génmítosznak megfelelően szabadságunk nem csupán kívülről, a politikai és gazdasági környezet által korlátozott, hanem inkább belülről, öröklött génjeink által. Mintha két türannosz uralná az embert: a belső DNS és a külső környezet, ám e kettő közül a DNS az erősebb. A tudomány és a teológia feladata ennek az ideológiává emelkedett nézetnek a tisztázása: „Az emberi viselkedés genetikai meghatározottságának kutatása jelentős az emberi szabadság és felelősség jobb megértése szempontjából is. A genetikai forradalom újabb és újabb hulláma ismételten teszi fel a kereszténység számára a következő kérdést: mi az, amit Isten lehetővé tesz számunkra, és mi az, amit megkövetel tőlünk?” (CHAPMAN 2002, 75. o.)

A jövő szabadsága az ember „teremtett szabad kreativitásával” (Arthur R. Peacocke) kapcsolatos. Az ember természeténél fogva rendelkezik emlékezettel, képzelőerővel és – a hétköznapi, földi élet horizontális dimenziójában – szabad akarral.⁴ E három arra bátorítja, hogy elképzelje jövőjét olyannak, ami különbözik múltjától és jelenétől. Döntéseinket és cselekedeteinket alapvetően motiválja az új létrehozása iránti vágy. A morális értelemben vett szabadság azonban – eltérően a szabad akartól – nem velünk született. Keresztény meggyőződés szerint a szabadság a bűntől való szabadságot jelenti. Nem egyszerűen az emberi természettől való szabadságot, hiszen ez a természet Isten kreatív munkájának az eredménye, tulajdonképpen a jó irányába vezet. Hogy észrevegyük az emberi természet hajlandóságát a jóra, megkülönböztetésre szorulunk, arra, hogy felismerjük Isten megváltó munkáját. Tudományosan nézve az emberi természet se nem jó, se nem rossz. Teológiailag viszont eredendően jó. De a mi tulajdonságaink csupán biológiai tulajdonságok? Egyszerű tapasztalataink közé tartozik, hogy úgy érezzük: vágyaink és kívánságaink irányítanak minket mindenféle beleegyezés vagy kérdés nélkül. Amikor az ember öntudatára ébred, akaratát tulajdonképpen már harcban találja biológiai szükségleteivel és vágyaival. Az önkontroll gyakorlása mindennapi küzdelmet jelent (vö. PETERS 1997, 27–62. o.). Paradoxonként élhetjük meg, hogy ezek a biológiai determinánsok bennünk és nem csupán rajtunk kívül léteznek. Amit a teológusok bűnnek tartanak, részben az is belső biológiai kényszer eredménye – de a bűn semmi esetre sem korlátozható csupán arra. Az emberi akarat túltekint a biológiai szükségszerűségeken, hiszen az ember felhasználja akaratát. Az ember paradox helyzetére az isteni kegyelem a válasz. A spirituális és a fizikai világ megbékélése kozmikus szinten az inkarnációban valósult meg azáltal, hogy az isteni Lélek osztozott a materiális világgal. Személyes szinten pedig a Szentlélek által van jelen, és az ént képessé teszi arra, hogy a szeretet által meghaladja önmagát (Róm 5,5).

Relációkban megvalósuló szabadság

A protestáns teológia az erkölcsi kérdéseket az ember kettős relációjának kifejtése segítségével tárgyalja. Így 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 kapcsolatban él, felelősséget is jelent azok iránt,

⁴ A „szabad akarat” ebben a kontextusban szigorúan megkülönböztetendő a kifejezés teológiai használatától, amelynek értelmében a kegyelem és az üdvösség kérdésében, a vertikális dimenzióban az embernek nincs szabad akarat.

„...a teológia komplex szabadságfogalma (...) aktualizálja a keresztény ember szabadságát az ember paradox világ-tapasztalatában. Másként: a teológiai szabadságfogalom megértése átélhetővé teszi, hogy a megigazulásról szóló keresztény tanítás az egyént individuális szabadságélményhez vezetheti el a hit útján.”

akikkel közösségben van. A felelősség a szabad válaszadás helyzete, amelyben a keresztény embernek erkölcsi döntései indítékait és következményeit tekintve egyrészt Istennek, másrészt embertársának kell megfelelnie. A személy felelőssége Isten előtt szabadságot is jelent mindennel szemben, ami nem Isten. Másként: az ember szabadságával felelős Isten színe előtt. Ez a fajta kommunikatív erkölcsiség szándéka szerint megóvja az embert attól, hogy áldozatául essen a személytelen, „tárgyasító gondolkodásmódnak”, amelynek során az egyik ember a másik eszközévé, vagyis szolgává válhat.

A szabadság visszanyeréséről és ezzel a morálképes emberről szól a páli megigazulástan: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre.” (2Kor 5,17) A megigazulásban éppen a felelősségvállalásra történő meghívás és nem a felelősség alól való felmentés valósul meg. Az eredendő bűn következménye alóli felmentés, amely a keresztény ember szabadságában realizálódik, éppen a felelősségvállalásra tesz képessé. Arra, hogy a keresztény ember Krisztusért kapott szabadságában szabadon cselekvő polgára legyen a szabadság eszméjét folyamatosan értelmező közösségnek.

Felhasznált irodalom

- BAYER, Oswald 1998. Freedom? The Anthropological Concept in Luther and Melancthon Compared. *Harvard Theological Review*, 91. évf. 4. sz. 373–387. o.
- CHAPMAN, Audrey R. 2002. Genetic Engineering and Theology: Exploring the Interconnections. *Theology Today*, 59. évf. 1. sz. 70–86. o.
- ERASMUS, Rotterdami 2000. *Kézikönyv Krisztus katonájának*. Ford. Heidl György. Paulus Hungarus – Kairos Kiadó, Budapest.
- GRAF, Friedrich Wilhelm 1994. Weiche Töne, harte Realitäten. Protestantische Freiheit zwischen religiöser und politischer Semanti. *Lutherische Monatshefte*, 33. évf. 4. sz. 23–26. o.
- HUBER, Wolfgang 2010. Freiheit (Das ethische Stichwort). *Zeitschrift für evangelische Ethik* 54. évf. 4. sz. 301–303. o.
- HÜFFMEIER, Wilhelm (szerk.) 1999. *Das christliche Zeugnis von der Freiheit (The Christian Witness on Freedom)*. Lembeck, Frankfurt am Main. On-line kiadás: <http://www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-2184-1.pdf> (2011. január 12.)
- LUTHER Márton 2006. *A szolgáló akarata* (1525). Magyarországi Luther Szövetség, Budapest.
- PETERS, Ted 1997. *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*. Routledge, New York – London.
- PINK, Thomas 2004. *Free Will. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford.
- PURCELL, Michael 2006. *Levinas and Theology*. Cambridge University Press, New York.



Orosz Gábor Viktor rendszeres teológus. 1998-ban szerzett teológus-lelkész diplomát az Evangélikus Hittudományi Egyetemen, Budapesten. 1998–2000 között segédlelkész a kelenföldi és óbudai gyülekezetekben. 2000–2003 között az EHE doktorandusz hallgatója. Az 1996/97-es tanévben ösztöndíjas a Bécsi Egyetem Evangélikus Teológiai Fakultásán, 2001-ben ugyanott a Rendszeres Teológiai Tanszéken vendégkutató. 2003–2006-ig az MTA–EHE Szociáletikai és Ökumenikus Kutatócsoportjának tudományos munkatársa. 2007-től az EHE Rendszeres Teológia Tanszékén adjunktus. A Luther Kiadó *Eszmezsere* sorozatának társszerkesztője. 2009-ben a jelent meg disszertációja a L'Harmattan Kiadó gondozásában *Idegen méltóság. Preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában* címmel.