

MATERIALIZMUS ÉS KERESZTÉNY ÉRTÉKEK

– Az etikai támpontok közös keresése tegnap és ma –

"Hívők és nem hívők általában egyetértenek ezen a ponton: a világon mindent az ember érdekében kell elrendezni, mivel az ember áll minden középpontjában és csúcán. De mi is az ember? . ." (Gaudium et spes 12)

Korunk egyik jellemzője kétségtelenül a kulturális válság, amely kihat az erkölcsökre és a vallási életre is. A mai ember az eszmei zűrzavarban nehezen tájékozódik, támpontokat keres a gondolkodáshoz és a felelős cselekvéshez. Ugyanakkor azt érzi, hogy megingott lába alatt a talaj, nincs biztos pont; az értékek csillaghullásában nem tud tájékozódni akkor sem, ha a hagyományos valláserkölcsei alapelveket vagy normákat veszi tekintetbe. Pár évtizeddel ezelőtt – korunk szellemi helyzetét elemezve – Gabriel Marcel a világnézeti válság igazi okát metafizikai síkon kereste: "Ha az utolsó két évszázad történelmi és szociológiai fejlődését tekintjük, nagy általánosságban azt mondhatjuk, hogy *az ember elveszítette isteni támpontját*: ma már nem méri magát Istenhez, nem tekinti magát az ő teremtményének és képmásának. Annak a ténynek a magyarázatát, hogy az ember megoldhatatlan kérdés lett önmaga számára, nem az Isten halála adja-e, az 'Isten halála', pontosan abban az értelemben véve e szavakat, amely értelemben Nietzsche használta azokat?"¹

Ugyanezt a tételt illusztrálta H. de Lubac a második világháború másnapján, a nitschei nihilizmus és a marxi evilágiság következményeit, a hitlerizmus és a sztálinizmus emberarcú barbárságát is szemmel tartva. Az ateista humanizmus drámáját – tragédiáját – ebben látta: Ha a Fényforrás eltűnik, a visszfény is elenyészik. Az ember, aki lényegénél fogva Istenhez rendelt lény, nem élhet Isten nélkül. Az "Isten halála" után az ember halála következik.²

Jóllehet a véres valóság igazolta a diagnózisok érvényességét, az elmúlt két-három évtizedben – főleg a zsinat alatti eufória légkörében – egyesek sokkal optimistábban értékelték (és értékelik ma is) a gyökeres evilágiságot, a szekularizmusba torkolló szekularizációt. A társadalmi és egyházi válság tagadhatatlan. Most, hogy a bukott kommunista rendszerrel a dialektikus és történelmi materializmus ideológiája is devalválódott, veszélyes lenne abba az illúzióba ringatnunk magunkat (mint azt néha egyháziak is teszik),

hogya a hivatalos ateista ideológia bukásával visszatér a vallásosság érája. II. János Pál gyakran figyelmezteti az európai (és észak-amerikai) főpásztorokat, hogy a gyakorlati materializmus, a konzumista (fogyasztói) és hedonista (élvhajhász) mentalitás és magatartás kikezdi nemcsak az erkölcsi normákat, hanem egyszerűen "egydimenzióssá" fokozza le az Istenhez rendelt embert; – az Isten képmása (*imago Dei*) és Istenre képes (*capax Dei*) lény fogyasztó állat és a gyönyörök rabja lesz. . .

De itt felemlük szavukat a nem hívő humanisták is, katolikus gondolkodók és vezetők is: elstett és hamis általánosítás az, ha valaki azt állítja, hogy a nem hívő nem lehet becsületes, erkölcsös, hogy az ateizmus szükségképpen erkölcsi (világnézeti) nihilizmushoz vezet. Valóban, óvakodnunk kell a gyors általánosítástól, főleg ha nem eszmékről, tendenciákról, hanem konkrét személyekről van szó. Hiszen magukat nem hívőknek valló humanistákkal éppúgy találkozunk, mint "Uram, Uram" szólamokat hangoztató névleges hívőkkel, akik távol vannak Isten országától, nem teszik, amit hitük szerint tenniük kellene.

Amikor tehát éppen az *erkölcsi támpontok* kérdésében a hívők és "materialisták" (= nem hívők, teljes evilágiságot vallók) közti párbeszédéről, konszenzuseresésről (egyetértés-keresésről) lesz szó, elsősorban nem az ún. vulgármaterialistákra gondolunk, nem is a hedonizmusnak élőkre, hanem olyan humanistákra, akik nem hisznek Istenben és az ember igazi transzcendenciájában sem, tehát az embert nem tekintik Isten teremtményének és isteni életre rendelt lénynek, még ha a szabadság és bizonyos szellemi értékek "objektív" létét el is fogadják, tehát nem "materialisták" a szó szoros értelmében. Elsősorban elvi kérdésekről folytatunk párbeszédet; a személyes lelkiismeretek megítélése Istenre tartozik.

1. Keresztények és marxisták tegnapi párbeszéde

XXIII. János és VI. Pál pápa, illetve a II. vatikáni zsinat új korszakot nyitott az egyház történetében. A zsinati szellemiséget az "aggiornamento" és a "dialógus" szavaival jellemezhetjük a legrövidebben. A volt marxista Garaudy szavaival: az egyház eljutott a "a kiátkozástól a párbeszédig". Az egyház és a világ kapcsolatával foglalkozó lelkipásztori konstitúció (*Gaudium et spes* = GS) bevezetőjében, majd az ateizmusról szólva, végül végkövetkeztetésében egyaránt hangsúlyozza (VI. Pál *Ecclesiam suam* kezdetű első, dialógus-körlevelének gondolatait is visszahangozva) az emberek különböző csoportjaival folytatandó párbeszédet, amelynek kibontakoztatására külön vatikáni titkárság is alakult König bíboros

vezetésével (jelenleg mint tanács működik Poupard bíboros elnöklete alatt).

"A zsinat . . . nem is adhatná ékesebben bizonyosságát elkötelezettségének, tiszteletének és szeretetének az emberek nagy családja iránt, amelyben maga is él, mint hogy párbeszédet kezd vele" olyan alapvető kérdésekről, mint: hogyan alakul a világ, mi az ember helye és szerepe a mindenségben, van-e értelme egyéni és közösségi erőfeszítéseinknek, egyáltalán mi a lét és az ember végső célja; "az evangélium fényét vetíti rájuk, és az emberiség rendelkezésére bocsátja azokat a felszabadító erőket, amelyeket a Szentlélek vezetése alatt álló egyház kap alapítójától. Hiszen az embert, a személyt kell felemelni, és az emberek közössége vár megújításra. Ezért az ember áll minden fejtegetésünk középpontjában: az ember, a maga egységében és teljességében, aki test és lélek, akinek szíve és lelkiismerete, értelme és akarata van." (GS 3)

A *Gaudium et spes* kezdetű konstitúció I. részének I. fejezete éppen az emberi személy méltóságáról szól, hogy minden félreértést eloszlatva leszögezze, mi és ki is az ember, akiről annyi egymásnak ellentmondó nézet kering, tehát hogy a nem hívőkkel folytatott párbeszédben elkerüljön minden kétértelműséget.

"Az ember test és lélek egysége. Testi mivoltánál fogva magába gyűjti az anyagi világ elemeit, amelyek benne emelkednek fel a legmagasabbra, és általa szólalnak meg, hogy felszabadultan dicsőítsék a Teremtőt . . . Nem önáltatás, ha az anyagi világnál magasabbrendűnek ismeri el, és ha többre tartja magát, mint a természet egy részecskéjének vagy a társadalom valamilyen névtelen alkatrészének . . . Amikor az ember felismeri, hogy benne szellemi és halhatatlan lélek van, nem valami csalóka ábrándképpel, merőben a fizikai és a társadalmi körülmények egy termékével hitegeti magát, hanem épp ellenkezőleg, mélységes tárgyi igazságra talált rá." (GS 14)

A konstitúció ezután megvilágítja az emberi szellem méltóságát, az értelem és annak bölcsessége, a lelkiismeret és a szabadság kimagasló értékét; szól a halál rejtélyéről, majd pedig a személy gyökeres transzcendenciájáról, amit az ateizmus tagad: "Az ember méltóság lényeges alkotóeleme, hogy hivatása van az Istennel való közösségre. Isten már az eredet címén hívja párbeszédre az embert, aki csak azért létezhet, mert Isten szeretetből megteremtette, és szeretetből folytonosan a létben tartja. Nem teljesen az igazság szerint él tehát az, aki nem ismeri el önként ezt a szeretetet, és nem adja oda önmagát Teremtőjének." (GS 19)

Miután pedig az ateizmus válfajairól és okairól, majd az ateizmussal szembeni egyházi magatartásról szólt, így következtet: "Ha az egyház teljességgel el is utasítja az ateizmust, mégis őszintén vallja, hogy minden embernek, hívőnek is, nem hívőnek is együtt kell működniük, hogy helyes módon épüljön a világ, mindnyájunk közös lakóhelye. *Az együttműködés viszont nem valósulhat meg őszinte és okos párbeszéd nélkül.* Ezért sajnálja az egyház, ha egyes államvezetők, nem ismerve el az emberi személy alapvető jogait, igazságtalanul különbséget tesznek hívők és nem hívők között. Az egyház valódi szabadságot sürget a hívők számára, hogy az Isten templomát is építhessék ebben a világban. Az ateistákat pedig udvariasan felkéri, hogy tanulmányozzák elfogulatlanul Krisztus evangéliumát." (GS 21)

A konstitúció befejezésében pedig (a 92. pontban) a II. vatikáni zsinat ismét csak *a mindenkivel folytatandó párbeszédet* sürgeti: "Az egyház küldetése folytán jele annak a testvériségnek, amely lehetővé teszi és erősíti az őszinte párbeszédet . . . Olyan párbeszédre vágyódunk, amelyet – a kellő okosságon kívül – csakis az igazság szeretete vezérel. E vágyakozásunk senkit sem mellőz, tehát azokat sem, akik az emberi szellem csodálatos értékeit megbecsülik ugyan, de azok Teremtőjét nem ismerik el; azokat sem, akik ellenfelei az egyháznak, és különféle módokon támadják. Az Atyaisten mindennek kezdete és végső célja; valamennyien arra vagyunk tehát hivatva, hogy testvérek legyünk. Éppen ezért, ha egyszer ugyanaz az emberi és isteni hivatás szólít mindnyájunkat, akkor erőszak és hátsó gondolatok nélkül együttműködhetünk, és együtt is kell működnünk, hogy igazi békében épüljön a világ."

Ez a szellem, ezek az irányelvek vezérelték tehát a katolikus egyház képviselőit, akik a zsinat után különböző szinteken keresték a párbeszédet a marxistákkal, általában a nem hívőkkel. *Mi két és fél évtizedes erőfeszítésük eredménye?*

Úgy tűnik, Marienbadtól (1967) Budapestig (1986) hosszú utat tettek meg katolikusok és marxisták a párbeszéd útján. Valójában azonban csak az utóbbi években, tehát Budapesten kezdődött el igazában a dialógus viszonylag szabad légkörben, bár – ahogy a katolikus fél hangoztatta – akkor, 1986-ban még mindig nem teremtették meg igazán a marxista-kommunista rendszerben a teljes szabadságot minden szinten az igazi, őszinte és gyümölcsöző párbeszédhez. Az igazi fordulatot Kelet-Közép-Európában 1989 hozta a gorbacsovi peresztrojkával, illetve a vasfüggöny lebontásával. De ez már a mához tartozik . . .

A zsinat másnapján először 1965-ben Salzburgban a müncheni Paulus-Gesellschaft rendezte meg a keresztények és marxisták találkozóját, amelyet aztán néhány évig más-más helyen megismételtek: 1966-ban a bajor Herrenschimseeben, 1967-ben a Prága közelében fekvő Marienbadban (Marianske-Lazne) tartották a szimpóziumot. Marienbadba mintegy 200 szakember – szociológus, filozófus, teológus, újságíró – érkezett Nyugatról és Keletről (kivéve a Szovjetuniót), mindegyik magánemberként. Magyarországról jelen volt Lukács József, a Világosság főszerkesztője, aki a szocialista rendszer liberalizálódásával egyre inkább szorgalmazta a katolikus-marxista párbeszédet, és (kevés halála előtt) az 1986-os budapesti találkozóknak is egyik fő szervezője volt. Ott volt Szigeti József marxista filozófus, Pákozdy László Márton, a budapesti Református Teológia professzora; katolikus részről pedig: Gál Ferenc és Szennay András a Központi Hit tudományi Akadémiáról, Mihelics Vid és Rónay György a Vigiliától, valamint Saád Béla, az Új Ember felelős szerkesztője. A párbeszéd témája ez volt: "Alkotás és szabadság a humánus társadalomban." Igazában itt még inkább csak – a téma ürügyén – a keresztény-marxista párbeszéd lehetőségeinek és feltételeinek megvitatásáról volt szó.

Marienbadban az egyik marxista főszereplő a francia gondolkodó, Roger Garaudy volt, aki leghamarabb nyílt meg a keresztény perszonalizmus felé. Kacsaringós útja ismert: amikor már majdnem teljesen visszatért a keresztény hithez, ismét nagy fordulatot vett: a mohamedán valláshoz csatlakozott. Mindenesetre a volt marxista marxizmuskritikáját helytállóan tartjuk.³ Nem minden marxista-kommunista látta meg és leplezte le olyan könyörtelen őszinteséggel a rendszer szörnyűségét, a totalitarizmus emberellenességét és a zsarnokság pusztításait. Egy ideig a Gulág-sziget-csoport szerzőjének vészkiáltása is hasztalan volt.

Hiábavaló volt egyes kiábrándult marxista értelmiségiek leplező vallomása is, hiába az "új filozófusok" kommunistaellenessége; nemcsak naiv világiak, hanem egyháziak, katolikus gondolkodók sem vették észre a marxista ideológia félrevezető szempontjait. G. Fessard jezsuita (aki Marx és Hegel kiváló ismerője) világosan rámutatott már 1937-ben a katolikus-kommunista párbeszéd buktatóira, majd a zsinat utáni francia baloldali "progresszisták", a "marxizálók" és a "marxista társadalmi elemzést" alkalmazók illúzióira.⁴ Ugyanígy a francia püspöki kar is figyelmeztette a katolikusokat a veszélyre, miként pár évvel ezelőtt a Hittani Kongregáció két útmutatása a felszabadításteológiai megoldásúakra.⁵ Mintha elég lenne az ember társadalmi-politikai felszabadítása ahhoz, hogy siettessük Isten országa

eljövetelét; mintha a "haladás" (milyen haladás? mi felé?) érdekében alkalmazni lehetne az "osztályharc" forradalmi (= erőszakos) eszközeit; mintha az igazságtalan struktúrákat nem a személyes bűnök hoznák létre; mintha az ember saját erejéből megszerezhetné az üdvösséget, amelyért a szép új világban nem kell a mennybe szállani, mert a "menny fog a földre leszállni". (Emlékezzünk Petőfi Az apostol c. költeményének utópiájára!)

VI. Pál pápa *Ecclesiam suam* kezdetű körlevele, amely pedig annyira sürgette az egyház párbeszédét minden szinten, prófétaí módon leleplezte és elítélte az ateista rendszereket. (Vajon egy idő után – egy évtizedes kísérletezés után – nem kellett volna megszívlelnie e szavakat az ún. Ostpolitiknak – a Szentszék "keleti politikájának" – is?)

"Kénytelenek vagyunk Mi is, mint Elődeink és mindazok, akiknek szívében fekszik a vallásos értékek megmentése, elítélni az istentagadó és egyházüldöző rendszereket, amelyek gyakran bizonyos gazdasági, társadalmi és politikai rendhez kapcsolódnak elválaszthatatlanul, és ezek közé tartozik egészen különleges módon az ateista kommunizmus. Egy bizonyos értelemben nem is mi ítéljük el ezeket az eszmerendszereket és az őket megtestesítő társadalmi-politikai formákat, amelyek ideológiájukkal harcolnak ellenünk, és gyakorlatilag elnyomnak bennünket; ők maguk ítélik el önmagukat. Valójában mi nem az ítélőbírák szavát hallatjuk, hanem az áldozatok panaszát. Ilyen feltételek mellett a párbeszéd igen nehezzé, hogy ne mondjuk lehetetlenné válik; bár még ma sem zárjuk ki *a priori* a párbeszéd lehetőségét azokkal a személyekkel, akik ezeket az eszméket vallják és ezekhez a rendszerekhez tartoznak. Annak, aki szereti az igazságot, a párbeszéd mindig lehetséges. De igen erősen fokozzák a nehézségeket olyan erkölcsi akadályok, mint a kellő vélemény- és cselekvési szabadság hiánya, vagy a szavak jelentésével való visszaélés: amikor a nyelvi kifejezés már nem az objektív igazság keresésére és közlésére irányul, hanem előre kiszámított hasznos célokat szolgál. Ezért az ilyen helyzetekben a párbeszéd helyett csak a hallgatás marad számunkra mint egyedüli lehetőség." (*Ecclesiam suam*, 105–107)

Hosszabb kommentár helyett⁶ most csak egy pontra szeretném felhívni a figyelmet: "*a szavak jelentésével való visszaélésre*", amely a keresztény-marxista párbeszéd egyik fő buktatója. Az okos megkülönböztetés (helyes filozófiai-teológiai szemlélet) hiánya eltéríti a hívőket a helyes cselekvéstől. Miről is van szó?

Először is a dialektikus és történelmi materializmus távlatában más a jelentése az embernek, a humánumnak, az ember kiteljesedésének, a sza-

badságnak, az igazságosságnak, a békének, mint a keresztény világnézetben és a krisztusi hit által ihletett szociális cselekvésben; mások az etikai értékek, amelyek a cselekvés normájául szolgálnak. A "Szabadság, Egyenlőség, Testvériség" jelszavai valóban alapvető emberi értékeket jeleznek (ezekre is elmondhatjuk, hogy "megkergült" keresztény értékek: vagyis egy bizonyos laicizált, szekularizált keresztény gyökerű forradalmi mozgalom tűzte őket zászlajára). De más volt a jelentésük a francia forradalom idején, mint mondjuk a magyar Tanácsköztársaság napjaiban vagy a sztálinizmus sötét korszakában.

*"... Haza . . . szabadság . . . hallod ezt? ó ember! messze fuss,
Mert ellenséged aki szól, zsarnok és háborus:
Mert minden édenek neve vad poklokat büvöl
S Kasszandra átkát gúnyosan visszáru verí föl.
Hazánk, harsan, s már durva harc dúlja a drága tájt,
S új tusa borzadt oka lesz, ha ki békét kiált.
Eszmét neveznek – és a föld bitókkal fölfakad;
Jövőt – és viszik halni, már a gyöngye fiukat;
Népjávat – s a nép új nyomort lát, újabb szenvedést;
Emberközösség: pompa-szó! de kerüld mint a kést;
Szabadság: ez még csábosabb; de vigyázz, ki ne mond,
Mert súlyosabb bilincsbe fogsz botolni majd, bolond!
Ó, varázs van a szavakon, hogy a Teljesedés
Fordítva értse mind . . ."*

(Babits: Szíttál-e lassú mérgeket? 1919)

Világos, hogy a leninista másképp érti az Igazságosság és a Béke szavakat, mint a keresztény; mindkettő a társadalmi elemzésről és a társadalmi feladatokról, végső soron az emberről alkotott felfogása szerint. Másképp értelmezi a revizionista marxista Heller Ágnes a marxista forradalmat és a keresztény forradalmi cselekvést, mint mondjuk az egyház szociális tanítása⁷; másképp a humánus, az ateista humanizmust valló Lukács József, mint a keresztény világnézetet valló filozófus⁸.

De még zavaróbb a helyzet, amikor az értelmezési horizontokon túl a kommunista rendszerben *megettévesztő stratégiaként* használják pl. a "Béke" jelszavát, illetve szervezik a békemozgalmat, beleértve a békepapi mozgalmat is. Hogy ennél az utolsó, konkrét példánál maradjunk: nem kell túlságosan sokat magyaráznunk, miről is van szó, hiszen tegnap még gyakorlatban volt ez az egyházi életet bomlasztó-bénító "béke"-stratégia. Világos, hogy valamennyien békét akarunk a pápával és minden hívővel, minden

jóakarátú emberrel együtt. De éppen a pápák újévi békeüzenetei fejtik ki, hogy milyen békéről van szó, hogy mik az igazi, igazságos béke feltételei. Más kérdés viszont, hogy a szovjet impérium miként manipulálta a béke-mozgalmakat, ill. hogy a Rákosi-időkből és később is (egészen az ÁEH feloszlásáig) a katolikus békepapi mozgalmat miként használták fel a papság és az egyház megosztására. Sőt: arra, hogy kifejezetten ártsanak az egyházi életnek, a lelkipásztorkodásnak, amikor pl. az "együttműködni" nem hajlandó papokat (szerzeteseket) félreállították, vagy állandóan át-helyezték az ifjúsággal foglalkozó dinamikus lelkészeket. . . Hogy "állami segítség nélkül", vagyis hatalmi eszközök nélkül nem sikerült volna létrehozni a papi békemozgalmat, illetve hogy az 1950-es párthatározat alapján politikai manipulációra használták fel a mozgalmat, azt már Gergely Jenő 1985-ben megjelent könyve is sejteni engedte, pedig még csak a féligazságot mondta ki (Miklós Imre lektorálta!): "Tagadhatatlanul külső, hatalmi támogatásra volt szükség ahhoz, hogy az egyházon belül jelentkező, együttműködni kész elemek látható és hallható demokratikus mozgalommá szerveződjenek. Állami segítség nélkül a püspökök felszámolták volna . . ." ⁹

Persze, hogy mennyire volt "demokratikus mozgalom" a papi békemozgalom, azt megint csak a szavak jelentésével való visszaélés távlatában kell látnunk. Úgy, ahogy "népi demokráciának" nevezték a diktatúrát, "felszabadításnak" a csatlós államok kialakítását. . .

Nem túlságosan pozitív tehát a tegnapi marxista-keresztény párbeszéd mérlege. Mivel a marxizmus széttöredezett, és legújabban egészen világgossá vált a lenini-sztálini marxizmus csődje, ügyelni kellene arra, amit már VI. Pál pápa *Octogesima adveniens* kezdetű, Roy bíboroshoz írt 1971-es levele tisztázni kezdett ¹⁰, amikor a "szocializmusokon" belül a marxizmus-leninizmus különböző értelmezéseit megjelölte: 1) a *praxis* (gyakorlat) szintje: osztályharc az emberi kizsákmányolás ellen; 2) politikai szint: a cél a politikai és gazdasági hatalom megszerzése és egy párt uralma; 3) *ideológiai* szint: a történelmi materializmus és az ateizmus ideológiáját valló világnézet (akár hatalmon vannak a kommunisták, akár nem); 4) végül, legenyhébb formában: *módszer* a társadalmi és politikai valóság elemzésére és átalakítására.

A tapasztalat azt mutatja, hogy ez az utóbbi "szint" volt a legmegejtőbb, főleg a harmadik világ országaiban, így a latin-amerikai felszabadítás-teológiaiakban és "forradalmi" gyakorlatban. A Hittani Kongregáció instrukciója tulajdonképpen nem tett mást, mint jobban kifejtette VI. Pál következő figyelmeztetését (*Octogesima adveniens* 34): "Jóllehet a

konkrétan megélt marxizmus változataiban meg lehet különböztetni ezeket az (előbb felsorolt) szempontokat és velük kapcsolatban a keresztény reflexió és cselekvés számára felmerülő kérdéseket, illuzórikus és veszélyes lenne, ha valaki elfeledné azt a köteléket, amely azokat gyökeresen összekapcsolja; tehát pl. elfogadni a marxista módszert (4. pont) anélkül, hogy tudatosítanánk kapcsolatát az ideológiával (3. pont); gyakorolni az osztályharcot (1. pont), és elfogadni annak marxista értelmezését, feledve azt a totalitárius és erőszakra alapozott társadalmi típust (2. pont), amelyhez ez a folyamat vezet." Lényegében ezeket az irányelveket ismételte meg 1977-ben a francia püspökök két dokumentuma a keresztény hit és a marxizmus viszonyáról, visszatekintve 30 év tapasztalatára, a marxista-keresztény párbeszéd és együttműködés pozitív és negatív szempontjaira.

2. Párbeszéd hívők és nem hívők között az etika alapjairól

A jelenkori kulturális és erkölcsi válságban hívők és nem hívők (marxisták és mások), keresztény vagy "szekularizált" humanisták egy bizonyos *konszenzusz* keresnek az etikai alapelvek és a humánus társadalom feltételeinek tisztázásában, kezdve az alapvető emberi jogoktól, a bioetika és környezetvédelem kérdésein keresztül, a szolidáris fejlődés és a világbéke kérdéseig. A Nem Hívők Titkársága (újabban Pápai Tanács) Poupard bíboros vezetésével, elsősorban P. F. Rodé buzgolkodására, 1981-ben körkérdést fogalmazott meg az "Evilági etika és hitetlenség" témakörben. Összesen 12 kérdésre bontották a témát. A világ püspökeitől, katolikus szakemberektől, egyetemi tanároktól és lelkipásztoroktól beérkezett válaszokat összegezték, majd az 1983-as ülésen még tovább megvitatták neves szakemberek részvételével. Most ennek a dokumentációnak az anyagát felhasználva¹¹ vázoljuk az etikai kérdések (erkölcsi értékek) körüli "konszenzus" eredményeit.

Szekularizálódás és etika

Mindenekelőtt a jelenlegi helyzet vázolásához tisztáznunk kell a szekularizálódás fogalmát, amelyet (P. G. De Rosa SJ nyomán) három szempontból vizsgálhatunk:

a) *Történeti*: jelenti azt az elvilágiasodási folyamatot, amely a középkor végén kezdődött, és a mai "kereszténység utáni" korhoz vezetett: felszabadulás az egyház "gyámkodása" alól, a lelki és politikai hatalom szétválása, eltávolodás a kereszténységtől és az egyháztól gondolkodásban és cselekvésben. Marx, Nietzsche és Freud nyomán ("a gyanú mesterei", Ricoeur

kifejezésével) kialakult a teljes evilágiság, szekularizmus, amely Isten, ill. a természetfeletti gyökeres tagadása, elvetése. "Semmi más, csak a Föld!" "Az ember számára az ember a legfőbb lény!" – Rögtön jegyezzük meg, hogy a zsinat (GS 36) elismerte a földi valóságok jogos autonómiáját, tehát a szekularizáció pozitív mozzanatát; ugyanakkor határozottan kizárta a szekularizmust, amely szerint "a teremtett dolgok nem függenek az Istentől, az ember a Teremtőre való tekintet nélkül rendelkezhet velük". Hiszen "a teremtmény a Teremtő nélkül a semmibe zuhan"; "ha Isten feledésbe merül, maga a teremtmény érthetatlenné válik." Persze, a helyesen felfogott transzcendencia nem jelenti azt, hogy Isten vetélytársa az embernek, hanem éppen az ember teljes (isteni) kibontakozását biztosítja. "Isten dicsősége az élő ember." (Irénéusz)

b) *Filozófiai-teológiai* jelentés: ez a történeti fejlődés kettős irányának felel meg. Egyrészt az evilági valóságok jogos autonómiáját állítja és igazolja azzal, hogy a teremtés helyes eszméjére hivatkozik: Isten a teremtett valóságoknak megadta a saját önállóságukat, "természetüket" létfokozatuk szerint; az embernek pedig az akaratszabadságot, hogy önmagát határozza meg: befejezve a teremtést, befejezze önmagát is. A világ – paradox módon – éppen mivel létében és működésében teljesen Istentől függ, azért autonóm, vagyis önfelelüléssel "elfejlődik". Ugyanígy – más síkon – az ember a kegyelemtől függve szabadon határozza meg magát. Isten nem a teremtmények helyett cselekszik, hanem cselekvőkké teszi őket: "Dieu fait se faire les choses." (Teilhard de Chardin) Viszont az ateista humanizmus, a teljes immanentizmus (szekularizmus) ideológiája, akár szcientista vagy pozitívista, akár metafizikai meggondolásokra támaszkodik, nem felel meg az igazságnak, a keresztény világnézetnek. Ennek illusztrálására egy idézet Heller Ágnestől¹²:

"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 Maxszal – 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 ébrednek 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 nem léte irreleváns kérdéssé válik számukra."

c) *Szociológiai* értelem: "szekularizáció" jelenti a vallás, ill. vallási intézmények kiszorulását a közéletből, a vallás privatizálódását, a vallási közömbösséget a családi, társadalmi, politikai életben; a törvényhozásban az etikai elvektől való eltávolodást és "laicizmust". (Ehhez kapcsolódik az egyházi vagyon "szekularizálása", az intézmények, iskolák államosítása stb.)

Mindez természetesen felvet számos *etikai kérdést* a szekularizált társadalomban, a laikus-liberális állam politikájában: az abortusz legalizálásától és gyakorlatától, a sajtótörvényen keresztül, az iskolai hitoktatásig. Világos, hogy a szekularizált társadalmi-politikai gyakorlat összefügg a világnézettel, vagyis az előző pontban vázolt teljes evilágisággal. Mert hol vannak végül is az etikai támpontok, miben lehetséges az etikai konszenzus? Az újabb immanentista filozófia ugyanis, amely a történetiséget alapkategóriának fogadta el, tehát az ember és világa meghatározójának, nemcsak az isteni támpontokat (kinyilatkoztatást) küszöböli ki, hanem az "emberi természetre" alapozott természetjogot és természetjogot is megkérdőjelezi, ami pedig a katolikus etika alapjául szolgált. Bár az is igaz, hogy a nürnbergi pertől kezdve, az emberi jogok egyetemes nyilatkozatán és más nemzetközi jogi szerződéseken keresztül, a tendencia ismét egy bizonyos természetjog/természetjog elfogadása felé mutat. Sokan éppen az emberi jogok egyetemesen elismert "értékeit" jelölik meg kiindulópontul a hívők és nem hívők etikaikonszenzus keresésében. Éppen ezért nem hívők is elismeréssel szólnak a pápa és a Szentszék nemzetközi tevékenységéről, az ENSZ-ben vagy más nemzetközi fórumokon elhangzott pápai megnyilatkozásokról, a fejlődés, az igazságosság és a béke ügyéért kifejtett erőfeszítésekről.

Paulo Evaristo Arns brazil bíboros a Nem Hívők Titkársága 1983. márciusi teljes ülésén beszámolt a Sao Paulo-i Katolikus Egyetemen folytatott, *hívők és nem hívők közötti etikai párbeszéd*ről. Kiindulópontnak éppen az Emberi Jogok Egyetemes Deklarációját vették, amikor keresték a konszenzust a gyakorlati cselekvéshez, az emberi értékek konkrét társadalmi megvalósításához. A társadalomtudomány szakembereivel folytatott megbeszélésen – mindig szem előtt tartva az emberi személy alapvető méltóságát, anélkül, hogy kifejezetten hivatkoztak volna Istenre, amikor az erkölcsi kötelezettségeket meg akarták alapozni – megvitatták a liberális társadalmak egyéni jogait, a modern világ társadalmi-közgazdasági jogait, a népek jogait planetáris távlatokban. A résztvevők hamar egyetértettek abban, hogy elvi síkon lehetetlen a széleskörű konszenzus; nem elég felso-

rolni az emberi jogok listáit, hanem a konkrét helyzeteket is figyelembe kell venni. Különben az Emberi Jogok Nyilatkozata már bizonyos konszenzust, egyetértést fejez ki. Ezek alapján hívők és nem hívők megvitathatják a konkrét kötelezettségeket az adott helyzetekben, megjelölhetik azokat a feladatokat, amelyekkel csökkenthetik a távolságot az eszmény és a valóság között, tehát tisztázhatják: hogyan lehet kidolgozni konkrét közös akció-programokat, hogy az emberi jogokat beépítsék a törvényhozásba, illetve a gyakorlatban megvalósítsák . . .

A második megbeszélést Sao Paulóban (a Katolikus Egyetemen) a biológia, a genetika és a fizika szakembereivel folytatták. Az atomkutatás és az atomenergia békés, ill. háborús felhasználása; a genetika hasznosítása új növények létrehozásához, ill. a génmanipuláció emberi egyedeken stb.: mind-mind súlyos etikai kérdéseket vet fel. Milyen etikai "kódexhez" kell igazodni a tudományos kutatásban és a technikai vívmányok alkalmazásában? Kétségtelen: a hívőknek részt kell venniük a kutatásban és az emberi fejlődés előmozdításában. A keresztény hit, az evangéliumi erkölcs nemcsak tilalomfákat állít fel, hanem – elsősorban – előrelelendít, mert a világ végső átalakulásába és feltámadásunkba vetett reménység arra sarkall bennünket, hogy humanizáljuk a hominizált világot, hogy majd ezt az emberivé tett világot – elsősorban is a dráma főszereplőjét, a szabadon alkotó és szerető embert – istenivé alakítsa az isteni Lélek. Arns bíboros Teilhard de Chardint idézte: "Egyre inkább biztos vagyok abban, hogy a keresztény reneszánsz első megnyilatkozásait észleljük, melynek az a hivatása, hogy teljesen meghódítsa a világot, jobban, mint kétezer évvel ezelőtt az evangélium első elterjedésekor. A Krisztusba vetett hit, a világba vetett hittel szintézisbe hozva, úgy érzem, ellenállhatatlan szellemi energiákat képvisel: minden jelenleg lobogó lángnál erősebb Tűz!"

Igazában itt van a *lényeges különbség* az evilági humanizmusok (marxizmus, pozitivizmus, szcientizmus, pragmatizmus) és a keresztény etika, a teljes humanizmus között: *a motivációban* (indítékokban), amely lendületet ad a cselekvéshez, mert értelmet, célt ad – végső Célt – az emberi kalandnak. És főleg: az emberi szívet átalakító Lélek kegyelme képessé tesz bennünket a különben lehetetlen testvéri szeretetre. A keresztény az emberi személyt (így az etikai értékeket és elveket is) Istenhez, Krisztushoz való viszonyában szemléli: minden ember Isten teremtménye, Isten képmása, az Atya gyermeke, Krisztus testvére és örök életre hivatott lény. Az ember, akivel "erkölcsösen" vagy "erkölcstelenül" bánok (az alaptörvény a szeretet!), Istent, Krisztust képviseli, ahogy Máté evangéliuma az utolsó

ítélet leírásakor hangsúlyozza: "Amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek!" (Mt 25,40). Szent János levelében pedig ez áll: "Aki nem szeret, nem ismeri Istent, mert az Isten Szeretet . . . Aki nem szereti testvérét, akit lát, Istent, akit nem lát, hogyan szerethetné? Ezt a parancsot kaptuk tőle: Aki szereti Istent, szeresse testvérét is!" (1Jn 4,8 és 20–21)

Persze, a mai szekularizált ember idegenkedik attól, hogyha valaki a teizmus (istenhit) vagy tételes (kinyilatkoztatott) objektív erkölcsi normák alapján szól hozzá az etikai problémákhoz. Nem az isteni jutalmazás vagy büntetés a motívum, nem is az újkantiánus elv, mely szerint a becsület, erkölcsös életnek az erény az immanens jutalma. Úgy kell élnünk érényesen, "mintha Isten nem létezne", tehát kiteljesíteni emberségünket és másokét, hogy élvezhessük mint érett személyek életünk gyümölcseit már most és majd az eljövendő életben. Vagyis a jutalom-büntetés motívuma nem valami külső ráadás földi életünkhöz, hanem belső kapcsolat van a kettő között. Az imát és az önmegtágadást is – mondják a hívők, akik részben elfogadják ezt a szemléletet – nem külső parancs követeli meg, hanem az élet cél felé törő kibontakozása. Ez a szemlélet inkább az angolszász erkölcsfilozófusok által befolyásolt tendenciát jellemzi. Egy bizonyos szubjektivizmus és pozitivizmus ellenében tisztázni kell az objektív erkölcsi normák mibenlétét, hiszen szakadék van az "erkölcsök" (tényleges erkölcsi konszenzus) és az értékek, illetve azok igazolása között, az objektív értékek és a lelkiismeretek szubjektív értékítélete között.

Konszenzus felé?

Az a tény, hogy nincs egyetértés bizonyos etikai-erkölcsi kérdésekben, még nem jelenti azt, hogy nincsenek életet védő *objektív törvények*, amelyek érvényesek akkor is, ha nem tartják meg őket. Az a tény, hogy egyesek nem látnak rosszat a házasságtörésben vagy a hátrányos faji megkülönböztetésben, még nem jelenti azt, hogy ezek a "törvényszegések" nem ártanak a házasságnak vagy az emberi közösségnek. Miként az a tény, hogy az emberek nem tudták: a vitaminhiány ártalmas szervezetüknek, nem akadályozta meg szervezetük romlását. Ha az egyéni lelkiismeretek különböző értékítéleteket alkotnak, és mást-mást éreznek kötelezőnek, nem jelenti azt, hogy a velük született premisszák, ill. a hagyományos etika, amelybe beleszülettek, és amelyben nevelkedtek, csak számukra érvényes normák, vagyis kétségbe kell vonnunk az erkölcsi ítéletek egyetemességét és objektivitását (tárgyi érvényét). A nehézkedés törvénye objektíven igaz volt Newton felfedezése előtt is.

Igazában véve a törvények felismerése és igazolása a probléma. A moralitás bizonyos objektív igazságokat, normákat feltételez, mégha a lelkiismeret a konkrét szituációban (számos kulturális, szociális, pszichológiai, vallási tényező összejátszása folytán) más és más módon érzi is magára kötelezőnek a törvényt. Miként a keresztény hit igazságait, úgy az erkölcsi igazságokat sem ragadhatja meg az ember pusztá értelmi megismeréssel; számolni kell a szív felkészültségével és készségével is. Ezt hirdette Newman bíboros: az alázatos és készséges szív alkalmas a jó és az igaz megragadására, az egyenes lelkiismeret ítélete helyes, a gőg és az elbizakodottság, illetve az önzés elvakulttá tesz, és megkeményíti a szívet.

Az angolszász empirizmuson és pozitívizmuson már túljutottunk. De problémát jelent az, hogy mi az állandó az esetleges, a történeti változásban, mi a közös a különböző erkölcsi magatartásformákban, az egyes népek "erkölceiben" és etoszában. A joggyakorlat vagy a társadalmi intézmények leírásában is a tények egyszerű kijelentésén túl szükség van az igazság meghatározására is. A sokat bírált "természettörvény"-ben, amint erre Herbert Hart rámutatott, megtalálható a *bon sens*, egy bizonyos józan erkölcsi érzék magva; ki lehet fejteni annak minimális (egyetemes) tartalmát. A felnőtt és normális személyek gyakorlati erkölcsi értékítéletei egyetemesíthetők, tehát több kérdésben lehetséges egy bizonyos etikai konszenzus, azon túl, hogy mindenki elfogadja e formális ítéletet: "A jót tenni, a rosszat kerülni kell."

A mindennapi életben – és a politikában is – nem fekete-fehér a valóság: van jó is, rossz is, kompromisszumok születnek, hiszen különböző értékek vonzása és érdekek egyeztetése bonyolulttá teszi az erkölcsi értékítéletet és a felelősségteljes döntést. Tulajdonképpen egyesek azt javasolják, hogy a konkrét értékítéletekből és döntésekből kell kiindulni, hogy eljussunk valami közös nevezőre a jó és rossz tartalmának, objektív normáinak meghatározásában. Nem pusztá empirizmus ez, hanem egy bizonyos alapvető bizalom az emberi "becsületességben", az emberiség erkölcsi hagyományának "bon sens"-ában, konszenzusában. Naponta újabb és újabb lelkiismereti helyzetek elé állít bennünket az élet: a kábítószer és a terrorizmus, az abortusz és a bioetika számos kérdése (a mesterséges megtermékenyítéstől az eutanáziáig), az igazságos forradalom vagy önvédő háború stb. dilemmái között sokszor gyors erkölcsi állásfoglalásra van szükség. A modern élet teszi újra időszerűvé az etikát!¹³

A Nietzsche-szakértő francia jezsuita, Paul Valadier, aki a Nem Hívók Titkársága 1983-as ülésén figyelemre méltó előadást tartott e problémáról,

legújabbban *Inévitable morale (Elkerülhetetlen morális)* c. könyvében bővebben kifejti akkor vázolt elgondolásait.¹⁴ Túljut a nihilizmuson és a relativizmuson; ugyanakkor elfogadja a nietzschei és marxi ellenvetéseket az objektivizáló és "dogmatikus" vagy extrinszecista (külsőlegességre alapozó) morál ellen. A páli és hegeli kategóriákat elemző G. Fessard¹⁵ nyomán – a férfi és nő, ill. szolga-úr "dialektikát" alkalmazva az ember természetes és történeti létének értelmezésében, illetve a keresztyén hit természetfeletti távlatában – megmutatja, hogy a modern kort jellemző *történetiség elfogadása* és helyes értelmezése nem vezet erkölcsi relativizmushoz.

Miről is van szó? Súlyos kérdésről, és ez már a keresztyén antropológia és történelemfilozófia metafizikai szempontjait is érinti. Lehet-e egyáltalán abszolút és egyetemes erkölcsi alapelvekről (normákról) beszélni, vannak-e változatlan erkölcsi igazságok, és ha igen, hogyan lehet ezt igazolni a materialista-pozitvista ideológiával, világnézettel szemben? A történelem a változó helye; ha az ember történelemben sodródik, ha kultúrája és jogrendje, szokásai változnak, hol vannak az "örök értékek", az egyetemesen érvényes értékek? Van-e abszolút a történelemben, kultúrában, erkölcsben?

P. Valadier válasza igenlő, szemlélete optimista, mégha első látásra – amikor elfogadja a "gyanú mestereinek" kritikáját – aggasztóan "pozitivistának" tűnik is. Mindjárt – első megnyugtatóként – idézhetjük vele együtt Eric Weil ironikus megjegyzését azokkal az egzisztencialistákkal kapcsolatban (ilyen volt az ifjú Sartre is), akik úgy vélték, hogy az ember abszolút szabadsággal rendelkezik, teljesen önmaga teremti meg önmagát, és végül is nem más, mint amivé szabadon teszi magát, illetve amit tesz. Ezek úgy képelték el, hogy az "ember csupaszon és üresen belép az értékek áruházába, hogy kiválassza, ami neki tetszik, anélkül, hogy tudhatná, hogy mi is kell vagy mi nem kell vállalkozásához". Ez a szabadság fikció, nincs konkrét jelentősége, elvonatkoztat az ember adott helyzetétől, másokhoz való viszonyától, céljától. Az ember mindig beleszületik egy bizonyos erkölcsi hagyományba (a primitívek rokonsági viszonyától a mai társadalom viszonyhálózatáig), amelyet többé-kevésbé magáévá tesz öntudatlanul is: igazodik népe bölcsességéhez, bizonyos társadalmi szerepet játszik, cselekvési modelleket és "divatot" követ "erkölcei"-ben is. Már azzal is, hogy többé-kevésbé magáévá teszi az illetlen szabályait. A közösségi élet szám-talan tekintetben befolyásolja magatartását, értékítéleteit, erkölcsi döntéseit. És így máris egy bizonyos "konszenzushoz" igazodik. Ezen túl, mint már jeleztük, a nemzetközi joggyakorlat és törvényhozás, az emberi jogok

deklarációi és különféle nemzetközi egyezmények is egy bizonyos *mini-mális etikai konszenzus* felé mutatnak. De mindez még nem ad megnyugtató választ kérdéseinkre, hiszen naponta tapasztaljuk a véleménykülönbségeket és értékítéleteket pl. az abortusz vagy a halálbüntetés kérdésében, illetve a bioetika számtalan kérdésében.

Anélkül, hogy rögtön a keresztény hit abszolút-mozzanatát hívnánk segítségül, pusztán *a helyes racionalitás síkján* is előre léphetünk, ha Valadier-vel jobban szemügyre vesszük a történelem és az erkölcs közötti mély viszonyt, ill. a már említett kettős "dialektikát". A történelem valójában nem a változások vég nélküli és rendezetlen sora, nem az a folyó, melynek áramába (Hérakleitosz megfigyelése szerint) kétszer nem léphetünk bele, hanem az a mezőny, amelyben felmerül vagy megnyilatkozik valami rejtett (latens) abszolút. Paradox módon: a történelem nem a relatívum, hanem éppen az abszolútum megnyilvánulásának helye. Hogyan lehetséges ez? Szerintem Valadier burkoltan hegeli eszmékre hivatkozik, de igazolása végső fokon csakis a keresztény hit távlatában helytálló; tehát a történelemben azért van "irány", mivel az Abszolútum belépett az időbe, és így annak értelmet, vagyis jelentést és célt adott.

Ha nem fogadjuk el a hegeli Abszolút Szellemet, akkor pusztán racionális síkon nem igazolhatjuk Valadier tételét. A keresztény Kierkegaardral elfogadjuk: a hívő szerint a pillanat az örökkévalósággal kapcsol össze; a szabad döntés a "kegyelmi pillanat". A hívő "Krisztus kortársa" lesz. Az ember a történelemben, a relatívum folyamatában úgy találkozik az Abszolútummal, hogy Isten hívására igent mond. Azért, mert Krisztus eljövetele miatt az emberi történelem üdvtörténet lett, és minden az eszkatologikus (végső) kifejlet felé mutat, amikor majd beteljesednek Isten ígéretei, és a vajúdó mindenség (Róm 8), az ember természetes és természetfeletti drámájának színhelye is részesedik a megváltott emberek dicsőségében. Nem az elvont Abszolút Szellem, hanem a meghalt és feltámadt Krisztus Lelke működik a történelemben. Ez a Szentlélek az új Szövetség alaptörvényének, a szeretetnek a Lelke. Így van jelen a történelemben az erkölcsi "Alapelv", a legfőbb törvény, az Isten- és emberszeretet kettős-egy törvénye, amelyet most már nem kőtáblákra vésnek, hanem a Szentlélek írja a hús szívekre. (Vö. 2Kor 3,3)

Mindezzel azt is állítjuk, hogy – jöllehet az emberi lelkiismeret eljut bizonyos törvények felismerésére, tehát lehetséges egy bizonyos konszenzus a "természettörvény" alapján –, igazában csak a kinyilatkoztatott evangéliumi erkölcs adhat teljesen biztos támpontokat a szabad és felelős

döntéshez. De az evangéliumból sem olvashatunk ki kész recepteket az egyéni vagy politikai döntésekhez; a konkrét szituáció, különböző értékek hívása, új problémák felmerülése a technika és az embertudományok folytán stb., újabb és újabb reflexióra ösztönzik a gondolkodókat. *Az egyetemes alapelveknek* vagy *az szeretet alapelveinek* konkrét alkalmazása mindig próba elé állít bennünket. Az isteni hívás és különböző értékek hívása, illetve a történelmi valóság kihívásai (a gonosz szellem kísértései) közepette kell előrehaladnunk a Lélek sugallatát (lelkiismeretünk szavát) követve, mindig készen a teljesebb (erkölcsi) igazság elfogadására és megvalósítására. Mindig tudva azt is, hogy a célt megcélözva is kevesebb az, amit megtettünk, mint amit akartunk.

* * *

Befejezésül idézem a Nem Hívók Titkársága 1983-as nemzetközi közvéleménykutatásának összefoglalását.¹⁶

Az egyház történelme során igyekszik találkozni minden emberrel és az egész emberiséggel, földi zárandoklásuk minden szakaszán. Az értékek keresése, amely oly drámaivá vált korunkban, a hívő számára azt jelenti, hogy az emberek lelkiismeretük mélyén, öntudatlanul is kapcsolatba kerülnek Istennel, hiszen az Igazságot keresik. Az egyház tudja, hogy az értékeket kereső embert "tudtán kívül is mintegy az Isten keze vezérli, azé az Istené, aki a mindenséget létben tartja, ő teszi a dolgokat azzá, amik" (GS 36). Azt vallja az egyház, hogy "a Szentlélek mindenkinek módot ad arra – Isten tudja, miképpen –, hogy a húsvét titkában részesedjék", hiszen minden jószándékú ember szívében "láthatatlan módon működik a kegyelem" (GS 22).

Ezért a *keresztények keresik a párbeszédet* minden emberrel, hívőkkel és nem hívőkkel egyaránt, magukévá téve az emberek örömét és reményét, szomorúságát és gondját (vö. GS 1). A párbeszéd alapja maga az ember (vö. GS 12), a maga egységében és teljességében, aki test és lélek, akinek szíve és lelkiismerete, értelme és akarata van (GS 3), aki Isten képmása és Istennel való életközösségre hivatott Krisztusban (GS I. rész, 1. fejezet).

A keresztények és nem hívők között az egyetértés és az együttműködés akkor válik lehetővé, amikor közösen elismerik az emberi személy méltóságát, amikor a társadalmi igazságosság, a személyes szabadság és szolidaritás, az életminőség, valamint a népek közötti béke és kiengesztelődés, az elnyomott és szegény országok megsegítése, a kisebbségek jogainak és a nemzeti kultúrák védelmének értékeit, vagy az orvosi etika és környe-

zetvédelem bizonyos követelményeit közösen elismerik. Az emberi jogok védelmében a párbeszéd és az együttműködés az egyén és a társadalom javára válik.

Ugyanakkor a keresztény tudja, hogy – éppen az antropológiai és teológiai horizontok különbözősége, valamint a fogalmak (eszmények) bizonyos kétértelműsége miatt – mindig lesznek bizonyos eltérések a gyakorlatban. Így az igazságosság és a béke felfogásában más lesz annak az álláspontja, aki elfogadja a demokratikus értékeket, mint azé, aki bizonyos forradalmi célok megvalósításáért minden (még erkölcstelen) eszköz használatát is jogosultnak tartja. A párbeszédben mindig tisztázni kell a használt fogalmakat, azok tartalmát. Vannak olyan helyzetek, ahol a párbeszéd kétértelmű vagy egyenesen lehetetlen: ahol hiányzik az egyik (hívó) fél szabadsága és egyenlő esélye. (Ezt hangoztatták egyébként vatikáni részről az 1986-os budapesti szimpóziumon.)

Minden erkölcsös eszközt fel kell használnunk, hogy építsük a "szeretet civilizációját".

1) G. Marcel, *L'Homme Problématique*, 1955, 26

2) H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, 1944; vö. Szabó F., *Az ember és világa*, 1974, 12kk. – *Az emmauszi úton*, 1987, 43kk. (Istenhit és istentagadás.)

3) R. Garaudy, *L'Alternative*, 1972, és *Parole d'homme*, 1975; vö. Szabó F., *A szeretet hullámhosszán*, 1977, 203kk.

4) G. Fessard SJ, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* 1937. – *Chrétiens marxistes et théologie de la libération*, 1978 (főleg J. Girardi "marxista" elhajlását elemzi és bírálja). – *Église de France, prends garde de perdre la foi!* 1979.

5) Vö. Szabó F., "A felszabadulás teológiája", in: *Lélekben és igazságban*, 1986, 121kk. Az 1984-es és 1986-os dokumentumokat ismerteti még Gál Ferenc L. Boff Miatyánk. c. könyvéhez írt bevezetőjében ("A felszabadítás teológiája"), 25kk. (Ecclesia)

6) Lásd: Szabó F. "Marxizmus és kereszténység", in: *Lélekben és igazságban*, 127–145. Itt alaposabban megvitattam a marxizmus és a kereszténység párbeszédének lehetőségeit és feltételeit. Hogy a tanulmány mennyire "talált", az a tény is mutatja, hogy az ÁEH cenzúrája e tanulmány miatt nem engedte terjeszteni Magyarországon ezt a könyvemet.

7) Heller Ágnes, "Che Guevara és Camilo Torrez találkozása". (Marxista etika, keresztény etika és társadalmi forradalom.) *Vigilia*, 1971. október, 678kk.

8) Lukács Józseffel folytatott vitámat lásd: "Az ateizmus – humanizmus?" in: *A rejtett Isten útjain*, 1980, 117–137. Vö. még: Lukács J., "A párbeszéd néhány kérdése és az erkölcs", in:

Világosság 1986/11, 665–675. – Lásd még az 1986-os budapesti keresztény-marxista szimpozium anyagát: Gesellschaft und Ethische Werte, UKI, 1989.

9) Gergely Jenő, A katolikus egyház Magyarországon 1944–1971, 1985, 96–97.

10) Vö. Szabó F., Lélekben és igazságban, 14kk.

11) Paul Poupard, La morale chrétienne demain, 1985. Egyes válaszokat közzétett a Titkárság Ateizmus és párbeszéd c. többnyelvű folyóirata, így pl. Lékai László bíborosét franciául az 1983/1. számban. (Magyar szövege: Magyar Kurir, 1983, 4. 16.) Mostani ismeretémhez nemcsak az összegező francia könyvet használtam fel, hanem valamennyi, a közgyűlésen elhangzott előadás szövegét (kéziratban).

12) Heller Ágnes, a 7) jegyzetben idézett cikk, Vigilia 1971/10, 684–685.

13) Vö. G. Angelini, "Ritorno all'etica?" in: Il Regno-attualità 14/90, 438–449. A milánói etikaprofesszor alaposan dokumentált tanulmánya az 1989. dec. 5. és 7. között megrendezett kongresszusra készült beszámolóinak. A megbeszélések témája ez volt: "Erkölcs, vallás, politika a mai Olaszországban". Ez a tanulmány több ponton "metszi" jelen cikkemet.

14) Paul Valadier, Inévitable morale, Seuil 1990.

15) Lásd: G. Fessard SJ, De l'actualité historique I–II. köt. Desclée De Brouwer 1959. Az első kötetben P. Fessard összegyűjti és továbbfejleszti korábbi elméleti-módszertani tanulmányait, a II. kötetben a keresztény progresszizmussal és a munkáspapok kérdésével foglalkozik. Legfontosabb tanulmánya: "Esquisse du mystère de la société et de l'histoire", I, 121–175.

16) Paul Poupard, La morale chrétienne demain, 11. jegyzet, 220–221.

Morel Gyula

KERESZTÉNY ÉRTÉKEK A SZEKULARIZÁLT VILÁGBAN

Az ember képtelen nem értékelní, hiszen minden döntése és cselekedete feltételezi, hogy valamit (tudatosan vagy tudat alatt) fontosnak, magasrangúnak, cselekvésre érdemesnek, kívánatosnak – egyszóval értékesnek tart. Így az ember szüntelenül az értékek csodálatos, de bonyolult világában él, melynek csak két *dimenziójával* tudunk foglalkozni jelen tanulmányunkban.

Könnyű felfedezni az értékek világának viszonylagossági dimenzióját, főleg a térben és az időben szembeszökő különbségek alapján: más értékek vannak érvényben "nálunk" és "másoknál", "ma" és "régen". – Nem volna