Cornelius Van Til

Keresztyén-teista etika

Szigorúan magánhasználatra szánt kézirat

A bibliai keresztyénség védelme
sorozatának 3. kötete

Presbyterian and Reformed Publishing Company
1976

Copyright 1970
den Dulk Keresztyén Alapítvány

Tartalomjegyzék

Előszó....5
Első rész: keresztyén etikai alapelvek....6
1. fejezet: a keresztyén etika tárgya....6
2. fejezet: A keresztyén etika területe....11
Henry Churchill King....11
Charles Augustus Briggs....12
James Stalker....14
Keresztyén etika....16
Ószövetségi és újszövetségi etika....16
Bibliai etika....17
Kijelentett etika és természeti etika....18
3. fejezet: a keresztyén etika ismeretelméleti előfeltételezései....19
Keresztyén tudat....19
A keresztyén és nem keresztyén ismeretelmélet közötti különbség....20
A gonoszság....22
Az újjászületett tudat....23
Nehézségek....23
A római katolicizmus álláspontja....27
4. fejezet: A keresztyén etika metafizikai előfeltételezései....30
A keresztyén etika istenfogalma....30
A keresztyén etika emberfogalma....32
Isten és ember viszonyának nem keresztyén elképzelése....33
5. fejezet: Az eszményinek vélt summum bonum: az egyén....36
Isten országa, mint az ember summum bonum-ja....38
Az egyén....38
Önmegvalósítás....39
Igazságosság....40
Szabadság....41
6. fejezet: Az eszményinek vélt summum bonum: a társadalom....44
Önzetlenség....45
Gazdagság....46
A boldogság, mint vég....47
A hasznosság, mint vég....48
A jóakarat, mint vég....48
7. fejezet: A nem keresztyén summum bonum....50
A létezés biztosra vétele....50
A különbség általános eredményei a viselkedésben....51
Lágyszívű és keményszívű etika....51
Optimisták és pesszimisták....52
A megtört személyiség....54
Nacionalizmus az etikában....55
Individualizmus....55
Önzés és önzetlenség....56
Arisztotelész középútja....57
Az önmegvalósítás idealista elmélete....58
Etika: a mulandó-örökkévaló létezés harca....59
8. fejezet: A bibliai summum bonum általánosságban....61
A fenntartott abszolút ideál....61

A summum bonum, mint ajándék....64
A Gonosz munkái megsemmisítésének feladata....67
C. S. Lewis az átokzsoltárokról....69
A reménység etikája....72
9. fejezet: Az ószövetségi summum bonum....75
A gyermek....75
A beteg gyermek....77
A teokrácia....77
A teokrácia abszolút ideálja....77
Szigorúságok az abszolút akarattal kapcsolatban....78
Engedmények....79
Kegyelem az Ószövetségben....80
A gonosz fokozatos megsemmisítése....82
Az ószövetségi reménység....83
10. fejezet: Az újszövetségi summum bonum....85
Az Újszövetség abszolút ideálja....85
Krisztus példája....86
Az újszövetségi summum bonum, mint a kegyelem ajándéka....90
A gonosz újszövetségi megsemmisítése....92
Az újszövetségi summum bonum és a jövő....95
11. fejezet: Az ember mintája a Paradicsomban....99
Az ember erkölcsi tudata....99
Külső és belső mércék....101
Külsőség és racionalitás....103
A kategorikus imperatívusz....104
Tekintély....105
Erkölcsi megtorlás....106
12. fejezet: A megváltói mérce: Ószövetség; Újszövetség....109
A megváltói közvetettség tagadása....110
Közvetettség és magyarázat....112
A megváltói közvetettség alapelve a Szentírásban....113
Az újszövetségi mérce....115
13. fejezet: A hit, mint motiváló erő a keresztyén etikában....119
2. rész: Nem keresztyén etikai alapelvek....121
14. fejezet: A görög etikaelmélet: Szókratész....121
Az antropológiai periódus....122
Az erkölcsi tudat végsősége....123
Vissza Windelbandhoz....124
W. T. Stace Szókratészről....125
15. fejezet: Werner Jaeger elképzelése a görög kultúrától....129
Aretész....129
Homérosz....130
Hésziodosz....131
A városállam....131
Elégikus és jambikus....132
A hedonista költészet....132
Athén kultúrája....132
Korai filozófia....133
A lélek és mélységei....134
Bensőségesség....134

Athén gondolatvilága....135
Aiszkhülosz drámája....135
Szophoklész....136
Euripidész....137
A komikus költő....138
Szókratész....138
16. fejezet: A görög etikaelmélet – Platon....145
A lélek....150
17. fejezet: A modern etikaelmélet: Szókratésztől Kantig....156
Richard Kroner a görög szellemről....156
Szókratész....162
18. fejezet: A modern etikaelmélet - Kant....166
Kant etikája....166
Kant etikai elveinek leírása....166
Az ember erkölcsi énje....169
Az erkölcsi törvény kifejezésre juttatása....170
Az erkölcsök metafizikája....170
A gyakorlati gondolkodás kritikája....171
A szabadság eszméje....173
Az erkölcsi érzés....174
A summum bonum....175
Vallás és erkölcsiség....177
A bűn és a gyökeres gonosz....178
A jó és a gonosz harca az emberben....178
Caird kiértékelése....179
Kant erkölcsi elveinek kiértékelése....180
Az eekölcsi én....181
Az erkölcsi én önelégültsége....182
Az erkölcsi törvény....186
Isten és a summum bonum....187

Előszó

Mikor Szókratész találkozott Euthiproval, azt akarta tudni, hogy micsoda a szentség önmagában, függetlenül attól, hogy Isten mit mond róla. Hogy megtalálja, mi az igaz és a jó, a léleknek el kell beszélgetnie önmagával. Belenézve tudni fogod, hogy mi a jó. Richard Kroner Szókratész etikai alapelvéről úgy beszél, mint „új bensőségességről".

A modern időkben Immanuel Kant fejlesztette ki az ember erkölcsi tudata eme belső önállóságnak az alapelvét nagy leleményességgel. Kant Szókratészhez hasonlóan nem törődik azzal, hogy mit mond Isten a jó természetéről. Ám mind Szókratész, mind Kant látszólagos nemtörődömsége azzal kapcsolatban, hogy mit mond Isten, valójában ellenségeskedés azzal szemben, amit Isten mond és mondott. Kant látványos stílusban fejezi ki ezt az ellenséges érzületet, mikor „demitologizálja" a keresztyén Szentírást és újraértelmezi azt oly módon, hogy azt jelentse, amit a független erkölcsi tudat már elmondott.

Ez a tanmenet a történelmi református hitvallásokkal együtt azt állítja, hogy a jó azért jó, mert Isten a Krisztusban a Szentíráson keresztül azt mondja, hogy jó. A Szentírásban kijelentett hármas Isten önálló erkölcsi tudata előfeltételezése nélkül az ember erkölcsi tudata vákuumban működne.

Ennek a pontnak a kiemeléséhez az első rész a keresztyén etikai alapelvekkel foglalkozik. Megpróbálja megmutatni, hogy a Szentírás hármas Istene, az ember elé állítja erkölcsi célját, kijelentésében megadja neki erkölcsi mércéjét, és a hit ajándéka által lehetővé teszi, hogy helyes célja irányában tevékenykedjen azáltal, hogy követi az Ő kijelentésében adott utasításokat.

Ugyanennek a pontnak a kiemeléséhez az ellentét módszerével a második rész végigköveti az aposztata ember „bensőségességi" alapelvének, vagy erkölcsi önállóságának fejlődését azért, hogy megmutassa, hogy ez az erkölcsi káoszba vezetett és nem is vezethet máshova. A két rész tartalma vádbeszédet alkot azon emberek ellen, akik manapság nyilvánvalóbban, mint eddig bármikor, eltaszították a Szentírás Istenének Krisztusban adott kijelentését és az ember erkölcsi tudatának autonómiájában hisznek, hogy kiderüljön, ebben az esetben ugyanúgy, mint a tudás teljes területén Isten az ember bölcsességét bolondsággá tette és azokat kegyeskedett megmenteni, akik hisznek.

Első rész: keresztyén etikai alapelvek

1. fejezet: a keresztyén etika tárgya

Az általános megegyezésnek megfelelően az etika az ember személyiségének ama összetevőjével foglakozik, melyet az akaratnak jelöltünk ki. Ez megkülönbözteti az etikát azon tudományágaktól, melyek elsődleges feladata a tudással, vagy az értékeléssel való foglalkozás. Azok a tudományok, melyek főleg a tudással foglalkoznak, elsősorban az ember személyiségének ama összetevőjére alapoznak, melyet értelemnek nevezünk, míg azoknak a tudományoknak, melyek az értékeléssel való foglalkozás a fő feladatuk, az emberi személyiség ama összetevőjére alapoznak, melyet érzelmeknek, vagy érzéseknek nevezünk.

Ezalatt nem azt értjük, hogy van, vagy egyáltalán lehetséges rideg elkülönítés a tudomány eme szakágai között. Az etika nem választható ridegen külön a többi ágazattól. Inkább azt mondhatnánk, hogy az etika elsősorban az ember akaratával foglalkozik, s csak másodsorban az értelmével, vagy az érzelmeivel.

Mik hát az ember akaratával kapcsolatos kérdések, amelyeket fel lehet és fel is kell tenni? Erre azt válaszoljuk, hogy ezek ugyanazok a kérdések, melyeket fel lehet és fel is kell, *mutatis mutandis* tenni az ember értelmével és érzelmeivel kapcsolatban – röviden, ezek lényegében emberi kérdések, konkrét hangsúllyal, vagy nyomatékkal.

Ezeket a lényegében emberi kérdéseket a kényelem kedvéért három csoportra oszthatjuk. Először az ember természetébe tekintünk be. Mi az ember? Ez a legalapvetőbb kérdés, amit megkérdezhetünk róla. A kérdés megválaszolásához belenézünk mindannak alapjába, amit a továbbiakban akarunk mondani. Ha megkérdezzünk, mi az ember, azzal azt kérdezzük meg, hogy mi az értelme, mi az akarata és mik az érzései. Ezt a kérdést, mikor az akaratra vonatkozik, ilyen, vagy olyan formában mindig felvetette az etika valamennyi értekezése. Lehet, hogy egy efféle kérdés fel sem merül. Ha így van, az csak annyit jelent, hogy az író biztosra vette, ahelyett, hogy kiokoskodott volna valamilyen választ erre a kérdésre. Mindaz, amit valaki elmondhat az emberi törekvés kötelességeiről, vagy céljáról, előfeltételez valami elméletet az ember természetéről. Ezért tehát a legalapvetőbb dolog marad az etikában, hogy először az emberi akarat természetéről kérdezzünk.

Az etikai művekben ezt a pontot rendszerint az indíték címszó alatt tárgyalják. Mi az indíték, ami vezérli az ember tetteit? Mi az a legkényszerítőbb erő, ami ráveszi az embert, hogy elkövesse ezt a gyilkosságot? Vajon ez az indíték, amely által kényszerítve volt, jó volt, vagy rossz? Erényes ez az ember, vagy nem erényes? Vajon az erény veleszületett ezzel az emberrel, vagy általa összeszedett tulajdonság? Az erény szokás, vagy szerzemény, esetleg mindkettő? Ha veleszületett, akkor hathatós? Ha kizárólag összeszedett, akkor hogy indul meg? Mi a titokzatos dolog, amit jellemnek nevezünk? Mindezen kérdések és még sok másik felmerültek valamilyen formában az első fő kérdéssel, ami az emberi akarat természetére vonatkozik.

A második kérdés, amit fel kell tenni az ember akaratával kapcsolatban, a kritérium, vagy mérce kérdése. Ennek a kérdésnek a feltevése benne foglaltatik az első feltevésében. Az etika megpróbálja kideríteni, hogy az ember akarata jó-e, vagy rossz. Ám nem tudjuk megválaszolni, sőt még fel sem tenni ezt a kérdést, értelemmel, amíg nem áll rendelkezésre egy mérce, mellyel az ember megítélhető és egy összehasonlítás, mellyel elmondhatjuk róla, hogy jó, vagy rossz.

A kritérium, vagy mérce kérdését az etikai munkák rendszerint a törvény, vagy kötelesség címszó alatt tárgyalják. Mit kell az embernek tennie? Erkölcsileg mire köteles? Mit nem szabad megtennie? Vajon az a cselekedetem, amit megtettem, jó volt-e, vagy rossz? Vannak-e dolgok, amelyek jók, mások rosszak, megint mások semlegesek, vagy minden dolog vagy jó, vagy rossz? Az efféle kérdések valaki cselekedeteinek minőségét firtatják. De hol találom meg a mércét, amire szükségem van az erkölcsi ítélethozatalhoz? Külső ez, vagy belső? Ha külső, akkor ez a világegyetem személytelen alapelve, vagy a személyes Isten kijelentett akarata? Ha belső, akkor ez a lelkiismeretem hangja, egyéni, intuitív alapelvként, vagy egy látomás a végről, mellyel rendelkezem? Ha egy intuitív alapelv, akkor ezt az ösztönös megérzést Isten ültette be, vagy a faj tapasztalatának eredménye, vagy talán mindkettő? Az efféle kérdéseket az etikai kutatások második csoportjában teszik fel.

Végül, a harmadik fő kérdés az, hogy mit lehet és kell megkérdezni az emberi akaratról a cselekedetének célja, vagy vége vonatkozásában. A cél szó azonban kétértelmű. Néha az indítékkal azonos értelemben használják. Gyakran mondjuk, hogy van valami célja annak, hogy megteszünk valamit és ezalatt pontosan azt értjük, mint mikor azt mondjuk, hogy van valami indítéka annak, hogy megteszünk valamit. Azt mondjuk, megbocsátjuk egy embernek valami gonoszságát, mert jó cél érdekében tette, amit tett. Az etikai értekezésekben azonban a cél szót a véggel szinonimnak tartják, mely irányában, vagy amelyért valamit megteszünk, nem pedig azzal az indítékkal szinonimnak, ami rávesz valakit, hogy megtegyen valamit. De még így is nagyon szoros kapcsolat van a cél fogalma és az indíték fogalma között. Nem mondhatjuk, hogy az embernek helyes az indítéka valami megtételére, míg nem a jó véget próbálja meg elérni vele. Még akár az is lehetséges, hogy bizonyos cselekedetek célja a jövőbeni hasonló cselekedetek indítékának megtisztítására irányul, vagy a jövőbeni cselekedetekére általánosságban. A kedvesség sok egyéni cselekedetének megtétele növelni fogja jellemünk kedvességét. Mégis ott van ez a megkülönböztetés, hogy az indíték esetében mi az akarat feltételeivel foglalkozunk a kérdéses cselekedet vonatkozásában, míg a cél esetében a magát a cselekedetet követő eredményre gondolunk.

Az etikai művekben az ember cselekedete céljának eme kérdését rendszerint a legnagyobb jó, a *summum bonum* címszó alatt tárgyalják. Mi az, amire az egyénnek és a fajnak törekednie kell? Vajon az ember életcéljának az ember, mint egyén felett kell állnia, vagy ennek az egyén számára szabott valaminek kell lennie? Ha az egyén felett álló dolog, akkor embertársaiban, vagy Istenben rejlik? Vajon a z erkölcsiség független a vallástól, vagy van köztük valami függőség? Másrészt, ha az ember életcélja az egyénben magában rejlik, akkor ez valami külső dolog az egyénhez viszonyítva, vagy belső? Vajon a boldogságnak kell lennie az ember fő céljának, vagy a jóságnak? Kell-e az embernek keresnie a jutalmat, vagy csak attól függetlenül kell jónak lennie, hogy kapcsolódik-e jutalom, vagy sem a jóságához? Talán a jóság önmaga jutalma? Ha igen, akkor micsoda a jóság? Öröklött dolog az ember természetében, tehát olyasmi, amire ő maga is képes? Ha öröklött dolog az ember természetében, akkor valóban jóság, nem csak pusztán természet? Ha nem öröklött az emberben, akkor lehet önmaga jutalma? Vajon nem fog a gonoszság felülkerekedni és megsemmisíteni magát a jóságot, hogy az ne lehessen önmaga jutalma? Mindezek és még más kérdések a *summum bonum*, vagy az etika vége főcím alatt jönnek.

Minden etika ezzel a három fő kérdéssel foglalkozik: (a) Mi az emberi cselekedetek indítéka? (b) Mi az emberi cselekedetek mércéje? (c) Mi az emberi

cselekedetek vége, vagy célja?

Most azt kell megfontolni, hogy van-e annak valamiféle nagyobb jelentősége, hogy a most felsorolt kérdéseket a fenti sorrendben tárgyaljuk. Állítható, hogy nem beszélhetünk az akarat természetéről, míg fel nem mértük annak az akaratnak a cselekedeteit afelé a vég felé, amerre az erőfeszítéseit irányítja. Ez igaz, de az is igaz, hogy nem beszélhetünk végről, mely felé az emberi akaratnak irányítania kell az erőfeszítéseit, amíg nem tudjuk, hogy maga az akarat micsoda. Hasonlóképpen mondhatjuk, hogy nem beszélhetünk az akarat természetéről, amíg nem tudjuk, hogy miféle mércének megfelelően kell neki cselekednie. Ám ismét a fordítottja is igaz. Nem beszélhetünk az akarat mércéjéről, amíg nem ismerjük az akarat természetét. Látjuk, hogy az etikában feltett eme három kérdés tulajdonképpen egy másik, minden re kiterjedő kérdés három ága. Ezen okból hisszük, hogy az egyetlen jelentőség, mely annak a kérdésnek tulajdonítható, hogy melyik ággal kell először foglalkozni, csakis a módszertani jelentőség. Az nem szükségszerűen a nézőpontbeli különbözőség jele, ha egy szerző valamelyik másik ággal kezdi.

A módszer, amit ennek a kurzusnak a keretében követünk, ez: először vesszük az ember fő végének ügyét, majd a törvény, vagy mérce ügyét, végül az indíték ügyét. Először azzal a céllal akarunk foglalkozni, amit Isten állított fel az ember akarata számára. Ezt hasonlíthatjuk egy utazás végcéljához. Másodszor, megvizsgáljuk azt a mércét, amit Isten szabott ki az ember akaratának. Ezt hasonlíthatjuk az utazás során az ember által bejárandó úthoz. Harmadsorban vizsgáljuk az ember indítékát, amilyennek annak lennie kell összhangban Isten akaratával. Ezt hasonlíthatjuk az utazó ember tényleges viselkedéséhez.

Aztán javasoljuk, hogy tegyünk egyfajta zarándokutat a vizsgálódásunk során. Az égi város, mely felé etikai vándorunk veszi az útját, Isten országa. Erről úgy beszélünk, mint az etika objektumáról. Vándorutunk térképének mércéje Isten akarata. Végigmenvén rajta, mint egy úton, vándorunk célja az égi város. Az indíték, vagy kényszerítő erő, ami vándorunkat az égi város felé vezető úton viszi előre, az, hogy cselekedni akarja Isten akaratát. Erről beszélünk úgy, mint az indítékról az etikában.

Az etikával foglalkozó keresztyén szerzőnek természetesen a keresztyénség szellemiségének megfelelően, míg a nem keresztyén szerzőnek természetesen a nem keresztyén filozófiával összhangban kell írnia. Ám gyakran vélik úgy, hogy a nem keresztyén szellemiség, vagy legalábbis a nem ortodox gondolkodás az, amely szabad és kötetlen az etikai vizsgálatait illetően. Másrészt azt hiszik, hogy a keresztyén szellemiség, vagy legalábbis az ortodox keresztyén szellemiség kötődik egy abszolút és idegen tekintélyhez. A következő fejkezetekben visszatérünk erre a kérdésre. Most pillanatnyilag csak annyira érdekel bennünket, hogy megjegyezzük, hogy mi keresztyének elfogadjuk ezt a rabszolgaságot – ha ugyan rabszolgaság – mégpedig szántszándékkal. Azon okból fogadtuk el a keresztyénséget, mint az élet magyarázatát, hogy elégségesnek véljük. A keresztyénség elfogadásának okai között ott van maga az etika keresztyén értelmezése is. Ettől kezdve nem érezzük magunkat megkötözöttnek, csak akkor, ha úgy érezzük, hogy megkötözötteknek kell lennünk.

Ám az emberek azt fogják mondani, hogy mindez csak pszichológiai rendellenesség, s hogy ortodox keresztyénekként nem vagyunk képesek igazán szembenézni egyetlen problémával sem, következésképpen nem vagyunk képesek igazán egyetlen megoldást sem kínálni. A kortárs nézőpont az, hogy a problémák az emberi cselekvés történetében csak akkor jelentkeznek, mikor az öntudatlanul felvett cselekvési szokások már nem elégségesek annak a helyzetnek a számára, melybe

az emberek kerültek. Csak mikor az új bort a régi üvegekbe kell tölteni, hogy megforrjon a bor, akkor kezdenek az emberek az erkölcs természetéről gondolkodni. Ezért mondják, hogy a görögök esetében olyan erkölcsi szabályokat fogadtak el, melyeket nem kérdőjeleztek meg mindaddig, amíg Athén nem vált a birodalom vezetőjévé és a szofisták elő nem idézték az általános nyugtalanságot. „Azután", mondja Muirhead, „a kétely, a bizonytalanság, és az általános tanácstalanság állapota jött létre, amelyből a megfelelő időpillanatban, Szókratész befolyása hatására kiemelkedett az erkölcs tudományának első vázlata".[1] Ám az efféle állítás a nem keresztyén álláspont igazának feltételezésén alapszik. Ha a keresztyénség igaz, valódi problémák merülhetnek fel még akkor is, ha az ember akarattal aláveti magát Istennek az egész gondolkodásában. Ha a keresztyénségnek igaznak kell lennie, akkor a bármely kérdés megkérdezésének lehetősége, legyen az etikai, vagy bármilyen más, Isten előfeltételezésén nyugszik, amint Krisztusban abszolútként kijelentetett. Erre újra és újra vissza fogunk térni.

Akkor hát kell-e különbséget tennünk a filozófiai és teológiai etika között, s kell-e mondanunk, hogy minket, keresztyéneket a teológiai, míg a nem keresztyéneket a filozófiai etika érdekli? Így felvezetni a dolgot túlzás nélkül szólva nagyon félrevezető lehet. Létezik keresztyén filozófia, mint amiképpen létezik nem keresztyén filozófia is. Létezik nem keresztyén teológia, mint ahogyan létezik keresztyén teológia is. Tehát létezik nem keresztyén filozófiai és nem keresztyén teológiai etika is. S létezik keresztyén filozófiai és keresztyén teológiai etika is. Az eltérés hasadékának ott kell a legmélyebbnek lennie, hogy mi a keresztyén és mi nem az. Sem a keresztyén filozófiai etikának, sem a keresztyén teológiai etikának nem szabad elfelejtenie egyetlen pillanatra sem, hogy mik a keresztyénség követelményei a tudományos szakterülete számára. A követelmények azok, hogy az embernek az embert és a viselkedését Isten értelmezésével összhangban kell értelmeznie.

A keresztyének számára a teológiai és a filozófiai etika közötti különbség nem lehet több hangsúlybeli különbségnél. Mindkettőnek az erkölcsi életet és annak megnyilvánulásait kell értelmeznie a Szentírás fényében. Ezért azt javasoljuk, hogy tudatosan hagyjuk figyelmen kívül ezt a megkülönböztetést és beszéljünk filozófiai-teológiai etikáról, vagy egyszerűen keresztyén etikáról. Ez az eljárás annál inkább is igazolható, mivel ennek a kurzusnak a fő célja apologetikai. Szándéka megfogalmazni és megvédeni a keresztyénség egyes alapvető fogalmait az ember céljáról, mércéjéről és cselekedetének indítékairól.

Ám a keresztyén etika megvédéséhez senki sem kerülheti el a különbségeket a római katolikus és protestáns etika között. Az illető még a református és nem református, vagy evangelikál etika közötti különbségeket sem kerülheti el. Mivel a római katolikus teológia az igaz keresztyén teológia eltorzulása, így etikája is az igaz keresztyén etika deformációja. S kisebb mértékben ez igaz a reformátussal szembeni evangelikál etikára is. Csak a református etika az igazán keresztyén etika, ezért csakis ez védhető a nem keresztyén nézetekkel szemben.

Mi azt javasoljuk, hogy a református értelmezését adjuk az etikai életnek. Hisszük, hogy ez lesz az etikai probléma következetesen biblikus és következetesen keresztyén magyarázata. S az ok, ami miatt a kurzust keresztyén, és nem református etikának nevezzük, nem abban a tényben rejlik, hogy bárkit meg akarunk fogni, aki nincs tudatában annak, hogy az elnevezés mit takar. Az ok inkább az, hogy biztosra vesszük, hogy egy református szemináriumban református magyarázatát adják mindennek, amit tanítanak. A református szeminárium létezésének oka az alapítói és

[1] J. H. Muirhead, *Az etika elemei*, 1892, 10. oldal

támogatói részéről pedig egyszerűen az a meggyőződés, hogy a kálvinizmus a keresztyénség eljutása önmagához.

2. fejezet: A keresztyén etika területe

Most azt kérdezzük, hol keresheti a keresztyén etika azt az anyagot, mellyel megvizsgálhatja azokat a kérdéseket, melyeket az etikai kutatás során tesznek fel. A nem keresztyén etika természetesen az emberi faj tapasztalatában keresi a válaszokat. Vajon a keresztyén etikának valahova máshova kell mennie?

A válasz, ami természetes módon felötlik az elmében, hogy Krisztus személyében egyedi tapasztalat áll rendelkezésre, mely valamiképpen mérceként állítható a többi emberi lény elé. Ennek megfelelően rengeteg könyvet írtak afféle témákról, mint Jézus etikája. Ezeknek a könyveknek a célja az volt, hogy megmutassák, a keresztyén etika nem az emberi tapasztalat közös területének elhagyásával különbözteti meg magát más etikáktól, hanem azzal, hogy úgy foglalkozik az emberi tapasztalat speciális esetével, mint egy ideállal. Röviden megnézünk három könyvet, hogy leellenőrizzünk ennek a megközelítésnek az elégségességét.

Az első könyv szerzője, amit meg akarunk nézni,

Henry Churchill King

Ennek az első könyvnek a címe *Jézus etikája*. A könyv jelentősége abban rejlik, hogy nagyon hatékonyan szemlélteti, hogy bárki, aki Jézus etikáját keresi és a keresztyén etikával azonosítja, az semmi különlegeset nem talál benne.

Ennek oka nyilvánvaló. Azok, akik a legkomolyabban akarnak Jézus etikájával foglalkozni, rendszerint a bibliakritika módszereit alkalmazzák a Szentírásra azért, hogy felfedezzék, mit mondott Jézus valójában az etika vonatkozásában. Így például King a sziklaszilárd alapot úgy próbálja meg elérni, hogy utolsó nyugvópontját Schmiedel Alappilléreire és Burkitt „duplán bizonyított mondásaira” helyezi. Ily módon elfogadva a bibliakritika eredményeit, King csak azt találja, amit várhat megtalálni, nevezetesen egy Jézust, Akit mindentől megfosztottak, ami egyedi. Igaz, Jézus még mindig tekinthető egy bölcs embernek és ebben az értelemben nevezhető egyedinek, de semmilyen értelemben sem nevezhető Isten Fiának. Ha Jézust Isten Fiának tekintjük, akkor kötelesek vagyunk elfogadni a tekintélyét a Szentírás vonatkozásában, és nem játszhatunk vele „húzd meg – ereszd meg”-et, ahogyan a kritika teszi.

A tiszta végeredmény az tehát, hogy egy átlagos, Jézus etikájáról író szerző előre megjósolható. Megtalál majd Jézusnál néhány különösen vonzó kijelentésformát az etika tárgyának, mércéjének és indítékának vonatkozásában, de nem talál sem abszolút *summum bonum*-ot, sem abszolút mércét, sem abszolút indítékot az ember számára. Természetesen mindig úgy találja, hogy Jézus hatalmas dolgokat mondott a szeretetről, de biztosra fogja venni, hogy az ember a saját, meg nem segített képességeivel tud úgy szeretni, ahogyan kell. Nem értesül arról, hogy a Kálvária engesztelő vére nélkül az ember nem képes igazán szeretni sem Istent, sem a szomszédját. Konkrétan, biztosak lehetünk abban, hogy Krisztus nem kap abszolút tekintélyt. A tekintéllyel kapcsolatban King ezt mondja: „Ez [mármint Jézus etikai tanítása] nem tekintélyből, vagy kimunkált állítástól kapja a támogatását. Ő legfeljebb egy sorozat bepillantást ad a hallgatóinak, s a legkomolyabban ragaszkodik hozzá, hogy az Ő lehetséges lenézése sem hasonlítható komolyságban valakinek a saját legjobb látomásával szemben tanúsított hűtlenségéhez”.[2] Egészen

[2] Henry Churchill King: *Jézus etikája*, 80. oldal

természetes, hogy ha a kritika először kivágott mindent az evangéliumokból, ami csak kellemetlen a természeti ember számára, akkor a természeti ember semmit sem fog idegennek találni a legjobb bepillantásaihoz viszonyítva, ami Jézus szájából származik.

Nem áll szándékunkban nekilátni az újszövetségi bizonyítékok kérdésének a messiási öntudattal kapcsolatosan.[3] Hisszük, hogy csakis ezen az alapon lehet határozottan és becsületesen megerősíteni, hogy a legjobb rendelkezésre álló bizonyítékoknak megfelelően Jézus azt gondolta Magáról, hogy Ő Isten egyszülött Fia. Ha ez igaz, akkor az egész „Jézus etikája" irodalom a használhatatlanságba hullik. Ebben az esetben Jézus nem pusztán egy azon sokak közül, akiknek tanácsaira és eszméire odafigyelhetünk, ha akarunk. Ebben az esetben Jézusnak szükségszerűen abszolút tekintéllyel kell beszélnie.

Ami jobban érdekel minket ezen a ponton, hogy a Jézus etikája irodalom filozófiai szemszögből is ingatag. Hogy ez így van, az megfigyelhető, ha egy pillanatra gondolunk azokra a következményekre, melyek benne foglaltatnak abban az elképzelésben, hogy Jézust bizonyos okokból egy egyszerű etikatanárrá kell leegyszerűsítenünk. A kérdés, amit végül fel kell tennünk, így szól: Miféle-fajta etikatanár volt Jézus? A múlt tele van etikatanárokkal. Válaszolhatjuk, hogy sajátossága abban a tényben rejlik, hogy megélte, amit tanított, ezért tanításait aktuálisabbá tette a többi etikatanár tanításainál. Ez kétségtelenül így van, de nem érinti a felvetett fő kérdést. A fő kérdésnek elkerülhetetlenül egy másikhoz kell vezetnie, nevezetesen Jézus abszolút istenségének kérdéséhez. Az nem segít, ha feltételezzük, hogy egyvalaki a milliók közül, akik éltek valamiképpen képes volt tökéletes életet élni. Tegyük fel, hogy igen s akkor az következik, hogy képes-e minden ember a természeténél fogva tökéletes életet élni, amennyiben elkészítik elméjüket erre és előnyös körülmények között élnek? S ezzel a feltételezéssel csak ismételten nem teista alapokra kerültünk. Sőt, ha csak azt feltételezzük, hogy Jézus, mint egy emberi lény, tökéletes életet élt a többiek között, akkor ezzel azt is feltételezzük, hogy nincs szükség arra, hogy a speciális kijelentés közvetítése elmondja az embernek, hogy micsoda a bűn. Akkor ezzel azt feltételezzük, hogy mi maguk képesek vagyunk megítélni a bűn természetét. Most a kérdéses ponttá az válik, hogy lehetünk-e saját magunk mércéje az erkölcsi élet tekintetében, avagy sem. S nem segít, különösen, ha azt indítványozzuk, hogy az erkölcsi kérdést nyitott elmével vizsgáljuk, ha a kezdet kezdetétől fogva abból a feltevésből indulunk ki, hogy valószínűleg nem igaz, hogy az embernek meg kell mondani, mi az erkölcsi bűnösségének a természete.

Tehát valójában azt találjuk, hogy King nem volt képes semmiféle etikát kinyerni, ami lényegileg magasabb rendű lenne annál az etikánál, amit a nem keresztyén szerzőktől kaphat.

Charles Augustus Briggs

A második ember, akit röviden górcső alá kívánunk venni, Charles Augustus Briggs. Ő bizonyos módon kielégítőbb áttekintését adja Jézus etikai mondásainak, mint King, mivel nem helyezkedik olyan szélsőséges álláspontra a bibliakritika tekintetében, mint King. Ám ez tényleg csak nagyon kevéssé segít rajta. Első pillantásra valaki azt gondolhatná, hogy Briggs sokkal konzervatívabb, mint King. Ám valójában mi különbséget jelent, hogy valaki Jézusnak valamennyivel több, vagy valamennyivel kevesebb szavát idézi, ha ezalatt az illető végig azt feltételezi, hogy

[3] v. ö. Geerhardus Vos: *Jézus önfeltárása*

Jézus lényegileg nem isteni, hanem csak mint egyike az emberi lényeknek szól a többihez? Briggs, Kinghez hasonlóan elkülönítette Jézus etikai tanítását Jézus személyétől. Mindketten készpénznek vették azt a pogány álláspontot, hogy az igazság önmagában igazság, s Jézus csak felnéz rá. Így azt is biztosra vették, hogy a jóság önmagában jóság, és nem Krisztus személyéből, mint mércéből származik. Igaz, hogy Briggs úgy vélte, hogy Jézus talán a jóság nagyobb mértékét testesítette meg életében, mint bárki más. Ám ez nem távolítja el Briggs álláspontját az ő etikaelméletének nem keresztyén nézőpontjától. A központi kérdés az, hogy Jézus Isten Fiaként beszélt abszolút tekintéllyel, s így egyben a jóság forrásaként, s ezért senki nem lehet erkölcsileg jó, csak Krisztus befejezett munkájának alapján.

Azt, hogy Briggs nem tekintette Jézust Isten Fiának és az igazi Messiásnak, megláthatjuk abból, ahogyan értelmezte Jézus megkísértését. Csak az egyiket vesszük, mikor Jézus azt mondta a Sátánnak, hogy nemcsak kenyérrel él az ember. Erre a válaszra mondja Briggs: „Jézus ezzel elismeri Önmaga és tanítványai számára, hogy Isten Igéje étel a lélek számára, s ez etikailag örökre magasabb rendű, mint a test éhségének kielégítése. Az a kísértésnek való engedés, mikor a lélek éhségét elhanyagoljuk a test éhségének kielégítése végett. Vannak időszakok, maikor a léleknek annyira el kell merülnie az Isten Igéjéből való táplálkozásban, hogy a test éhségét észre sem vesszük, vagy ha észre is vesszük, teljességgel elhanyagoljuk”.[4] Így Briggs Jézust minden fontos vonatkozásban a tanítványaival egy szintre helyezi. Igaz, elmondja, hogy Jézus kísértései minősítették őt különösen a messiási feladatok ellátására. Ám ez nem jelent többet, mint azt, hogy Jézus emberi egyén volt, ezért konkrét végrehajtandó feladatot kapott. Ebben az értelemben bárki konkrét felkészítése egyedi lenne. Jézus felkészítésének természete Briggs szerint nem volt több, mint a lélek éhségét a test éhsége fölé helyezni, ám az nem igaz, hogy ez volt Jézus megkísértésének a jelentése, ha a keresztyénséget a tisztán naturalistánál bármennyire magasabb értelemben vesszük. Ha a keresztyénség igaz, Jézusnak a Sátán által történt megkísértései a Sátán részéről kísérletek voltak arra, hogy visszatartsa a kereszthez vezető *via dolorosa* végigjárásától. Ez a kísértés egyetlen más emberi lényt sem érinthetett, mert senki más nem lenne képes végigjárni a *via dolorosa* útját, s ha képes is volna, Sátán örömmel nézné, mert egyáltalán nem tudna ártani az ő királyságának.

Amivel nekünk törődnünk kell, az nem annak az elképzelésnek az abszurditása, hogy Jézusnak meg kell tanítani a tanítványait az éhség egészen negyven napig tartó aszkétikus szakaszai után való vágyakozásra, sőt abszolút szükségességére. Ez leegyszerűsítené Jézus személyét egy erkölcsi fanatikuséra anélkül, hogy megadná neki egy nagy nemzeti ügyért való munkálkodás lehetőségének előnyét, mint Gandhinak. Amivel inkább törődnünk kell, hogy megjegyezzük, Jézus megkísértéseinek ezzel az értelmezésével Briggs a nem keresztyén álláspont egészét vette készpénznek. A keresztyénség alapvető harca Krisztus személyének vonatkozásában azért folyik, hogy Ő az Isten Fia. Ha ez igaz, akkor ebből következik, hogy nem vehetjük Jézus tapasztalatait és nem feltételezhetjük, hogy azokat mi is megtapasztalhatnánk, ha a körülmények megkövetelik. Mások is meghalhatnak a kereszten, de az ő haláluknak nem lesz egyetemes helyettesítő jelentősége az emberek számára. Mások megkísértethetnek, hogy elkerüljék a keresztet, de az ennek való engedés nem taszít majd megszámlálhatatlan milliókat a pokolba. Briggs mégsem viszonyította soha Jézus megkísértéseit a kereszthez. Mielőtt ilyen messze jutott volna, már lenyirbálta a Jézus és a többi ember közötti különbségeket. Egyszerűn készpénznek vette, hogy

[4] Charles Augustus Briggs: *Jézus etikai tanításai*, 36. oldal

Jézus etikájának semmi köze a keresztjéhez, vagy még csak akár istenfiúságának egyediségéhez sem.[5]

Ez a pont olyan jól kimutatja a modernisták általános eljárását, hogy megállunk tanulmányozni az erkölcsi élet válságai eme kezdetének eredményeit. Biztos, hogy Jézus értelmezése szerint az erkölcsi élet komoly válsága az újjászületés, vagy elfordulás a bűntől. Briggs mondja: „A mód, mellyel a bűnök megbocsáttatnak, elfedeztetnek, vagy eltöröltetnek, az Istenhez való visszatérés”.[6] Jézus Nikodémussal folytatott beszélgetéséről szólva hozzáteszi: „Ez a belső változás az isteni Lelken át az elme megváltozása, az élet megváltozása, melyet máshol megtérésnek és hitnek neveznek”.[7] Az ehhez hasonló idézetekből látjuk, hogy Briggs teljesen lehetségesnek tartja, hogy a természeti ember magától megtérjen és újjászülje önmagát. Vagy inkább azt kell mondanunk, hogy Briggsnek megfelelően az embernek egyáltalán nem kell újjászületnie, hogy eljusson az igazán erkölcsös élethez. Ő az újjászületést az átalakulással azonosítja, aztán az átalakulás hatalmát magának az embernek tulajdonítja. Ugyan utal „az isteni Lélekre”, ám sehol nem tanítja, hogy az isteni Lélek veszi Krisztus dolgait és alkalmazza azokat ránk. Briggs szerint a keresztnek közvetlenül semmi köze sincs erkölcsi életünkhöz.

Ezen a naturalista alapon tesz különbséget Briggs „a szeretet törvénye” és „a szeretet szabadsága” között is. Briggs szerint Jézus határozottan azt tanítja a Hegyi Beszédben, hogy tanítványai többet is tehetnek, mint amit tesznek. Nekik természetesen jóknak kell lenniük. Ez a szeretet törvénye. De nem kell elmenniük a második mérföldre. Ez a szeretet szabadsága. Más szóval, Briggs világosan tanítja, hogy az ember képes saját magától tenni azt, ami erkölcsileg helyes. Ő többet is tud tenni, mint amit tenni kell, csak legyen buzdítva. Mindez egyszerűen nem keresztyén gondolkodásmód. S Briggs minderről meg van győződve, hogy Jézus specifikus tanítása. Most azonban azzal foglalkozunk, hogy megmutassuk: mindez benne van a Jézus etikájával kapcsolatos irodalomban. A naturalizmus mindennek az alapja.

Látjuk tehát, hogy ami először csak az etika területe korlátozásának tűnt, arról a végén kiderült, hogy a keresztyén etika mindenestül való tagadása. Ezen az alapon nincs annak oka, hogy Jézus etikáját, ahogyan általában beszélnek róla, miért ne lehetne beleszőni az általános etika szövetébe, s az etikaelméletek történetének egyik fejezetévé tenni, ahogyan azokat általában megfogalmazzák. Vagy mondhatjuk azt is, hogy Jézus etikájának legfeljebb helyet szoríthatunk a többi etikaelmélet között, ahogyan azokat szisztematikusan megfogalmazzák.[8]

James Stalker

A harmadik ember, akinek Jézus etikájával kapcsolatos munkáját röviden meg kívánjuk vizsgálni, James Stalker. Ő konzervatívabb, mint King, vagy Briggs. Hamarosan mégis világos lesz, hogy rá ugyanaz a kritika vonatkozik, mint Kingre és Briggsre, nevezetesen hogy ami csak a terület korlátozásának tűnik, az a mérce csökkentését ugyanúgy jelenti.

Az, hogy Stalker nem tekinti Krisztust a Szentháromság második személyének, akinek szavai tehát abszolútok, az végül abból a tényből derül ki, hogy állandóan Jézus eredetiségéről beszél.[9] Jézus és az ószövetségi tanítók

---

[5] v. ö. Jézus megkísértéseivel kapcsolatban Vos jegyzeteit az *Újszövetségi biblika teológiában*
[6] Briggs: idézett mű, 68. oldal
[7] Briggs, idézett mű, 69. oldal
[8] V. ö. James Martineuau: *Az etikaelmélet típusai*
[9] J. Stalker: *Jézus etikája*, 35. 41. 64. stb. oldalak

kapcsolatáról szólva ezt mondja: „Minden, a témával kapcsolatos tantételüket Jézus elfogadja, teljes szívéből szimpatizálva azokkal”. Így az ószövetségi emberek nem voltak mások, mint Jézus előfutárai, s teljhatalmú megbízottaiként szólták az Ő szavait. Ha az Egyesült Államok nagykövete az elnök nevében beszél Londonban, majd utána az elnök maga utazik Londonba, senki nem mondhatja, hogy az elnök elfogadja a nagykövet szavait. Hasonlóképpen, azt állítani, hogy Jézus egyetértett az Ószövetség embereivel, mikor ez nincs tanúsítva, azt jelenti, hogy az Ószövetség írói Jézustól függetlenül mondták, amit mondtak.

S hogy pontosan ez az, amire Stalker valójában gondol, az kitűnik abból a tényből, hogy hasonlóképpen beszél Jézusnak a görögökkel való viszonyáról. Stalker azt állítja, hogy Jézus talán azért nem beszélt egyes erényekről, melyekről a görögök beszéltek, mert nem ismerte azokat.[10] Nos lehet, hogy Jézus sohasem olvasta Arisztotelész nikomacheánus etikáját. Mégis egészen bizonyos, hogy a Szentháromság második személyeként Ő volt a teremtés Logosza. S a teremtés Logoszaként csak Rajta keresztül alkothatták meg a görögök a spekulációikat. Ebben a vonatkozásban mondhatjuk, hogy a Szentháromság második személyeként Jézus előbb hallott a görög erényekről, mint maguk a görögök. Más szóval, mivel a *pactum salutis*-ban Krisztus, magára véve ama világ megváltásának feladatát, amely bűnbe fog esni és hiábavaló módon megpróbálja majd a saját erkölcsén és saját erényein keresztül megváltani önmagát, most a saját igazságosságát adja erényeik alapjául azoknak, akiknek Benne kell lenniük. Tehát az egész kérdés, hogy Jézus ismerte-e a görög etikát, vagy sem, mellékes. Jézus nem próbált meg egy második emeletet húzni arra az alapra, amit már lefektettek. Ő alapozott. Ezt az alapot azzal kezdte lefektetni, hogy szolgáit, a prófétákat elküldte Maga előtt. Ezt az alapot személyesen be sem fejezte. A befejezés szolgáin, az apostolokon keresztül történt. S ezen az új alapon épített újjá minden erényt.

Stalkernek erről semmi sincsen a könyvében. Nem ismer olyan Jézust, Akinek ily átfogó terve és célja lenne. Ő csak egy olyan Jézust ismer, Aki „nem akart a zsidók királya lenni, hogy a királyok Királya és az uraknak Ura lehessen”.[11] Stalker csak olyan Jézust ismer, Akit mint egy vakot, „olyan módszer vezetett, melyet nem ismert”. Ha valaki így gondolkodik Jézusról, nem csoda, ha az illető úgy foglalja össze Jézusnak az „elődeinek” adott kijelentését, hogy ezt mondja: „Miközben tanításába belefoglalta az emberi magaviselet és jellem a világban már meglevő összes nemes elképzelését, Ő messze túllépett azokon”.[12] Meg kell hagyni, Jézus messze túllépett a többi emberen, de elsősorban azért, mert Ő már előttük is létezett. A „Mielőtt Ábrahám lett, Én vagyok” legalább annyira fontos tantétel az etikában, mint a dogmatikában.

Összhangban van Jézus személyiségének ezzel a pusztán emberi szintre történő leegyszerűsítésével Jézusnak az erre az életre vonatkozó etikai tanítása gyakorlati korlátozása. A „boldogok a szelídek, mert ők öröklik a Földet” boldogmondás értelmezésekor Stalker ezt mondja: „Ez, mindenesetre egy ígéret, hogy azok, akik az igazság oldalán harcolnak, nem nélkülözik majd az alapot, mely szükséges a vérük ontásához, s azok, akik nagyon vágyakoznak Isten országának elterjedésére, azoknak lesz elegendő helyük és határuk a világban, melynek Isten a Szerzője és Kormányzója”.[13] S még ahol Stalker a túlvilági életre utal is, azt mondja, hogy a dolog, melynek alapján minket megítélnek, a jellem, melyet kialakítunk. S

[10] Ugyanott, 65. oldal
[11] Ugyanott, 50. oldal
[12] Ugyanott, 65. oldal
[13] Ugyanott, 34. oldal

mindehhez még csak egy szóval sem említi, hogy Isten szemében addig nem leszünk elfogadhatóak, míg Krisztus vére ki nem ontatik értünk. Stalker is leegyszerűsítette a keresztyén etikát eggyé a sok közül.

Ám eltekintve a tárgyalt a legvitatottabb pontoktól, nevezetesen, hogy a Jézus etikája irodalom lényegileg nem keresztyén, megkérdőjelezhető a keresztyén etika tárgyának nézőpontjából is. Jézusnak nem lehet valódi etikája az Ő mennyei személyének és munkájának figyelembe vétele nélkül, s ezt a munkát nem Jézus magyarázta el a legteljesebben. Ezt a legteljesebb magyarázatot apostolai, főleg Pál adták. Az ortodox teológiának megfelelően ezeket az apostolokat Maga Jézus ruházta fel tekintéllyel Jézus személyének és munkájának eme fontossága közzétételéhez. Ennek megfelelően Pál etikája nem más, mint Jézus etikája. Természetesen mi ugyanúgy nem kifogásoljuk Pál, vagy Jézus szóbeli, vagy írásbeli etikáját, mint ahogyan nem ellenezzük a páli teológiát sem. Mégis gondosan meg kell jegyezni, hogy mikor különbséget teszünk Jézus etikája és Pál etikája között, ennek a megkülönböztetésnek egyetlen értelme lehet, ha hűek akarunk maradni a keresztyén magyarázathoz. Nevezetesen, hogy Jézus etikája alatt a keresztyén etikának azt a részét értjük, amiről Jézus beszélt még a földi szolgálata alatt, míg Pál etikája alatt Jézus etikájának ama részét rétjük, melyet azután tanított, hogy felvitetett a mennybe. Mindkét rész az etika egyetlen hatalmas rendszeréhez tartozik, melyet általában keresztyén etikaként emlegetünk.

Keresztyén etika

A Jézus etikája irodalommal kapcsolatos nehézségek akkor is felmerülnek, ha a keresztyén etika kifejezést használjuk. Ezért Newman Smyth hatalmas munkájának a *Keresztény etika* címet adta. Sőt, biztosra veszi, hogy ennek a kifejezésnek csak azt kell jelentenie, amit mások a Jézus etikája kifejezéssel emlegetnek. S állításának egy adott pontján ő valóban előhozza, hogy senki nem választhatja el valóságosan és véglegesen az etikát a metafizikától, azaz a teizmus a keresztyén etikáról folytatott összes beszélgetésben előfeltételezett. Sőt, biztosra veszi, hogy a teizmus előfeltételezett az etika többi rendszerében is. Számára lehetségesnek látszik több, a teizmuson alapuló etikai rendszer. Ez igaz abban az értelemben, hogy mind a lutheránus, mind a református etika egyformán a teizmuson alapszik. Ám úgy beszélni a teizmusról, mint amit egyaránt előfeltételeznek a keresztyének és a nem keresztyének, ez azt jelenti, hogy egy annyira lecsillapított teizmusra gondolunk, mely egyik tábort sem támogatja. Ez a meztelen teizmusról való gondolkodás.

Azaz, eljutunk annak megértésére, hogy még a keresztyén etika sem teljesen kielégítő kifejezés, amíg nem értünk alatta többet, mint a keresztyén-teista etika fogalmának egyik alosztályát. Tökéletesen legitim dolog specifikusan keresztyén etikával foglalkozni, mint ahogyan tökéletesen legitim dolog a keresztyén egyházról beszélni, értve ezalatt az újszövetség egyházát. Ám amiképpen állandóan tudatában vagyunk, hogy mi valójában az összes koron keresztül létező egyházat értjük ezalatt, melyet Isten Igéjével és Lelkével gyűjt össze minden népből és nemzetből, úgy annak is tudatában kell lennünk, hogy mikor a keresztyén etikáról beszélünk, akkor a keresztyén-teista etika egyik alosztályáról beszélünk, mely azokat az etikai alapelveket foglalja magában, melyeknek Isten népét kell irányítaniuk a korokon át.

Ószövetségi és újszövetségi etika

Ugyanezen okból azt is észben kell tartanunk, hogy mikor az ószövetségi és újszövetségi etikáról beszélünk, akkor annak a kijelentett alapelvnek a fejlődési szakaszai közötti különbségre utalunk, mely a keresztyén-teista etika szívében van, s nem többre. A nem keresztyén nézőpontból nemcsak hatalmas különbség, de ellentét is van az ószövetségi és újszövetségi etika között. Nos, mi is felfogjuk a kettő közötti nagy különbséget. Ám ez a különbség mégsem pontosan az, amit egy nem keresztyén vél látni. Számunkra a különbség pusztán ugyanannak a megváltó alapelvnek a fejlődési szakaszai közötti különbség. A nem keresztyén számára viszont nincs valódi megváltó alapelv sehol a világban. Innentől szerintük nem lehet kapcsolat egy efféle megváltó alapelv szakaszai között. Ettől kezdve nem engedhetnek meg semmiféle reális kapcsolatot az ó-, és újszövetségi etika között. Meg kell hagyni, azt elismerhetik, hogy lehetnek hasonlóságok. Ezeket a hasonlóságokat azonban nem alapvetőbb dolog alapján kell magyarázni, mint a zsidóknak az igazsággal, vagy más vallásos és erkölcsi jellemvonásokkal kapcsolatos sajátságos tehetsége, melyet Jézus és Pál, mint zsidók, természetszerűleg örököltek.

Akkor tehát nem pusztán azt értjük a keresztyén-teista etika alatt, hogy pusztán végigkövetjük Jézus etikájának, vagy Pál etikájának egyes történelmi elődeit, mikor az Ószövetséghez fordulunk. Ezalatt azt értjük, hogy az Ószövetség és az Újszövetség együtt tartalmazzák Istennek a bűnös számára adott speciális kijelentését, amely nélkül egyáltalán nem rendelkezhetnénk az élet helyes etikai értelmezésével. Ki kell fejtenünk az egész Biblia tanítását ahhoz, hogy az etikai élet helyes magyarázatát megkaphassuk. Ezért inkább a keresztyén-teista etikáról, mintsem az ószövetségi és újszövetségi etikáról kell beszélnünk.

Bibliai etika

Ám akkor felmerül a kérdés, hogy nincs-e rendjén, ha a bibliai etikáról beszélünk, mivel a Biblia egészéből kell nyernünk a magyarázatunkat. Végső soron el kell ismernünk, hogy mikor a bibliai etikáról beszélünk, nagymértékben elkerüljük a nehézségeket, melyekkel a többi elnevezés eseteiben szembesülünk. Senki, aki abban érdekelt, hogy valamilyen formában nem keresztyén etikát terjesszen, nem fogja azt fenntartani, hogy lényegében egyfajta etikai alapelv húzódik végig az Ó-, és Újszövetségen. Mégis, a bibliai etika kifejezést valószínűleg túl szűken fogják értelmezni. Ez nagyon konkrétan felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy a keresztyén-teista etika a velejéig megváltói. Felhívja a figyelmet arra a tényre is, hogy csak a Szentírásban találunk anyagot a keresztyén-teista etika magyarázataihoz. Sőt, érdekünkben áll azonnal kiemelni, hogy a keresztyén-teista etikában olyan értelmezéssel foglalkozunk, mely semmit sem hagy figyelmen kívül, aminek bármi jelentősége lehet az erkölcsi életre nézve. Felhasználja minden tudományág minden eredményét az erkölcsi élet értelmezése során. Igaz, ezeket az eredményeket magukat is a Szentírás fényében értelmezi, ám ez azért van így, mert a Szentírásnak határozott helye van a keresztyén-teista gondolkodás egészének szervezetében. Azért, hogy annyira kiemelhessük a téma mindent felölelő területére, mellyel foglalkozunk, amennyire csak lehetséges, s azért, hogy annyira elkerülhessük a félreértést, miszerint a témát minden, csak nem keresztyén módon tárgyaljuk, jobban szeretünk a keresztyén-teista etikáról beszélni.

Nem mindig használjuk ezt a fogalmat. Néha keresztyén etikáról beszélünk. Ám ez csak a rövidség kedvéért van, hacsak nincs külön megjegyezve, hogy konkrétan az új diszpenzáció etikájáról van szó.

Kijelentett etika és természeti etika

A fejezet lezárásaképpen elmondjuk, hogy ahogyan jobban szeretjük keresztyén-teista etikának nevezni a bibliai etikát, úgy a kijelentett etikát is inkább ezen a néven emlegetjük. Valaki azonban állandóan szembesülhet a kijelentett és a természeti teológia közötti megkülönböztetéssel. S ennek megfelelően léteznek az Evangéliumi etika és a Természeti etika megnevezések.

A kijelentett és a természeti teológia közötti különbség, ahogy közönségesen felfogják, gyorsan félrevezetővé válhat. Ez azt látszik jelezni, hogy az ember, jóllehet bűnös, rendelkezhet bizonyos valódi ismeretekkel Istenről a természetből, ám a magasabbrendű dolgokhoz kijelentésre van szüksége. Az igaz, hogy teológiánkat és etikánkat elegendően szélessé kell tennünk, hogy magában foglalhassa az ember erkölcsi viszonyát az egész világegyetemmel. Az viszont nem igaz, hogy bármely etikai kérdés, mely az embernek a természetben elfoglalt helyével foglakozik, értelmezhető helyesen a Szentírás fénye nélkül.

Ezen okokból a keresztyén-teista etika nevet részesítjük előnyben. Ez olyan széles a területére nézve, amekkorára szükségünk van a témánkhoz. Egyetlen emberi lény egyetlen etikai kérdését sem hagyja a hatáskörén kívül. Másrészt felhívja a figyelmet a keresztyénség és a teizmus, az evangéliumi etika és a természeti etika megbonthatatlan egységére. Semmi köze sem lesz a Pál és Krisztus közötti hamis ellentéthez, vagy más hamis ellentétekhez. A keresztyén-teista etika az ember *summum bonum*-jával, az ember életszínvonalával, s az ember etikai indítékaival foglalkozik, s mindezen problémákra a Szentírásból szerez fényt.

3. fejezet: a keresztyén etika ismeretelméleti előfeltételezései

A keresztyén etika nem különbözik más etikáktól abban, hogy bármi más kérdésekre keresné a válaszokat, mint a többi etikai elmélet teszi, de abban viszont különbözik a többi etikai elmélettől, hogy ezeket a kérdéseket másképpen válaszolja meg. Azt is láttuk, hogy a keresztyén etika nem különbözik a többi etikai elmélettől abban, hogy korlátozottabb azoknál. Éppen ellenkezőleg, ez annyira átfogó a mozgásterének tekintetében, amennyire csak egy etikai elmélet lehet. A különbség tehát alapvetően a megközelítésben rejlik.

Először ezért a keresztyén etika előfeltételezéseit vesszük szemügyre. Ezek végső soron azok az alapvető előfeltételezések, melyek az összes különbséget okozzák keresztyén és nem keresztyén etika között. A nem keresztyén ismeretelmélet és metafizika indították fel azokat, akik Jézus etikájáról írtak, hogy olyan válaszokat adjanak az általuk vizsgált etikai kérdésekre, amilyeneket adtak. Hasonlóképpen, a keresztyénség ismeretelméleti és metafizikai előfeltételezései késztetnek minket rá, hogy olyan válaszokat adjunk az általunk vizsgált etikai kérdésekre, amilyeneket adunk. Ennek megfelelően ebben a fejezetben a keresztyén etikai ismeretelméleti, míg a következőben a metafizikai előfeltételezéseiről fogunk beszélni.

Keresztyén tudat

A nem keresztyén etika esetében végső soron az ember „erkölcsi tudata” az, amelytől információt kérnek az első fejezetben felvetett etikai kérdésekre. Az, hogy ez a helyzet, nem biztos, hogy azonnal nyilvánvaló. Léteznek az etikai filozófiának iskolái, melyek azt vallják, hogy az etikai jó teljesen független az erkölcsi tudattal való kezdéstől. Szerintük az ember erkölcsi tudatának csak annyi a dolga, hogy megértse, mi a jó, majd cselekvésre késztesse önmagát annak megvalósítása irányában. Platontól Kantig voltak, akik ragaszkodtak az erkölcsiség „objektivitásához”. Ők ennek megfelelően nem értenének egyet, ha egy osztályba sorolnánk őket azokkal, akik az ember erkölcsi tudatát az egyetlen végső információforrásnak tekintik erkölcsi dolgokban.

Most már teljesen megértjük, hogy hatalmas különbség van azok között, akik az erkölcs „szubjektivitásáért” szállnak síkra, valamint azok között, akik azt vallják, amit erkölcs „objektivitásának” neveznek. Ezt a nem keresztyén etikai szerzők közötti kétféle erkölcsi értelmezést hasonlíthatjuk a filozófiában található két ágazatra, nevezetesen a pragmatizmusra és az idealizmusra. Bár ez a kétfajta filozófia különbözik egymástól, ez a különbözőség feledésbe merül, mikor közös jellemzőik kerülnek górcső alá. S ezek a közös jellemzők azok, melyeknek megfelelően a gondolkodás, az emberi és az isteni, ha létezik egyáltalán isteni, lényegében egytípusúak.

Ezalatt azt értjük, hogy mind az idealista, mind a pragmatista elme szerint lehetetlen értelmesen beszélni az ember gondolkodásáról Isten gondolkodásának analógjaként. Az ember gondolkodását körülveheti egy világegyetem, mely önmagától független, de környezet, mely körülveszi, még mindig személytelen. Ezalatt nem azt értjük, hogy az idealizmus és a pragmatizmus szerint nincsenek más személyiségek a világegyetemben az ember mellett. Egyesek úgy vélik, létezik egy személyes Isten, és vannak magasabbrendű intelligenciák, akiket régebben angyaloknak véltek. Ám amit értünk ezalatt, hogy mind az idealizmus, mind a

pragmatizmus szerint ez az Isten, már ha létezik, s ezek az intelligenciák, már ha léteznek, maguk is egy személytelen környezettel vannak körülvéve. A lényeg az, hogy ha az embert körülvevő végső környezet személytelen, akkor végső soron az ember tudatának feladata eme a személytelen környezet természetének meghatározása. Ezen a módon az idealista „objektív" erkölcsisége alapjában véve ugyanolyan „szubjektív", mint a pragmatista „szubjektív" erkölcsisége.

Ha így fogalmazzuk meg a dolgot, akkor sem az idealistának, sem a pragmatistának nincs oka arra, hogy tiltakozzék. Mindkettő igyekszik megtagadni annak az álláspontnak az ellenkezőjét, amelyet felvázoltunk. Ha valaki megkérdezi az idealistát, hogy szeretné-e fenntartani, hogy Isten az, akinek először kell szólnia az ember erkölcsi tudatához, mielőtt az ember erkölcsi tudata bármit is mondhatna erkölcsi kérdésekről, gyorsan azt mondaná, hogy nem. Az a legalapvetőbb összetevője az idealista ismeretelméletnek, hogy kerülni kell minden kettősséget, a kettősséget az ismeretelméletben ugyanúgy, mint a kettősséget a metafizikában. S most az idealizmus úgy vélné, hogy Isten „erkölcsi tudatának", ha beszélhetünk Istenről ezen a módon, az ember erkölcsi tudatának abszolút és eredeti mércéjének kell lennie, s ez a megbocsáthatatlan kettősség bizonyítéka. S ami a pragmatistát illeti, az ő esetében kommentár nélkül is elegendően nyilvánvaló, hogy elutasítaná a keresztyén nézeteket.

Most nem foglalkozunk a keresztyén-teista ismeretelmélet védelmével a nem keresztyén ismeretelmélettel szemben. Most csak az egymással világosan szembenálló keresztyén és nem keresztyén ismeretelmélet közötti fő különbségek megfogalmazásával törődünk annak érdekében, hogy megmutassuk, hogy a nem keresztyén etikájának összhangban kell majd lennie a nem keresztyén ismeretelmélettel, a keresztyén etikája pedig összhangban kell majd lennie az ő ismeretelméletével. Továbbá azzal is törődünk, hogy jelezzük, az etikai területek szembenállását hasonlónak fogjuk találni az ismeretelméleti területek szembenállásához. Mindkét esetben alapvető különbség van az emberi tudat értelmezésében.

A keresztyén és nem keresztyén ismeretelmélet közötti különbség

No de akkor, kérdezzük, mi a különbség az erkölcsi tudat keresztyén és nem keresztyén értelmezése között, ami az etikai kérdésre adandó válasz forrását illeti? A legátfogóbb mód, amellyel ez a különbség tudatható, ha azt mondjuk, hogy a nem keresztyén gondolkodásnak megfelelően az erkölcsi tudat nem más, mint az információ közvetlen, vagy közvetett forrása az etikai kérdésekben. A keresztyén etika számára az önálló Isten, a lételméleti Szentháromság, ahogyan a Szentírásban szerepel, a végső viszonyítási pont minden etikai és egyéb más kérdésben is.

A Szentírás Istene az értelmezés végső kategóriája az ember számára lényének minden összetevőjében. Ez az Isten egy önálló, hármas Isten. Isten akaratának minden tulajdonsága az eset természeténél fogva elsősorban az Isten többi tulajdonságában tükröződik vissza. Kölcsönös és teljes, mindent kimerítő a Szentháromság három személye közötti kapcsolat. Következésképpen a Szentháromság személyei közül senki nem mondható lényében kölcsönhatásban állónak bármivel, ami az Istenség felett áll. Ha ezután ember teremtetik, akkor neki kötelezően abszolút módon kell függeni az Istennel való viszonyától lénye jelentésének vonatkozásában annak minden összetevőjét illetően. Ha ez igaz, akkor azt jelenti, hogy a jó azért jó az ember számára, mert Isten jónak állította be az ember számára. Ezt rendszerint úgy fejezik ki, hogy a jó azért jó, mert Isten jónak

mondja. Ezt szembeállítják azzal a nem keresztyén gondolattal, hogy a jó saját jogán létezik és Isten törekszik erre a jóra, mely saját jogán létezik. Emlékeznünk kell azonban, hogy mikor mint keresztyén teisták azt mondjuk, hogy a gondolkodásunk szembeállítható a nem keresztyén gondolkodással az erkölcsi kérdés vonatkozásában azzal, hogy mi azt mondjuk, hogy a jó azért jó, mert Isten mondja annak, míg a nem teista azt mondja, hogy a jó a saját jogán jó, akkor nem választjuk el mesterségesen Isten akaratát Isten természetétől. Ezalatt azt értjük, hogy Isten akarata kifejezi Isten természetét. Isten természete az, ami Isten akaratához hasonlóan végsőleg jó. Sőt mivel Istennek ez a természete személyes, így semmilyen értelemben sem mondhatjuk, hogy a jó saját jogon létezik.

Ezekkel a megfontolásokkal, mint háttérrel gondolhatunk az emberre, amint először megjelent a Földön. A Szentírás azt mondja nekünk, hogy úgy jelent meg, mint az Istenség tökéletes, bár véges másolata. Nem áll szándékunkban itt bármit részletezni, mivel amit erről a dologról részletesen kell mondanunk, az majd az etika indítékáénak tárgykörébe fog tartozni. Mégis szükséges itt rámutatni, hogy az ember eredeti tökéletessége minden vonatkozásban, s különösen az erkölcsiben benne foglaltatott Isten elképzelésében, ami a keresztyén gondolkodás egészszerkezetének alapját képezi. Az ember Isten képmására teremtetett. S mint ilyen, az ember a teremtésekor tökéletes volt.

Nincs és nem is lehet semmi gonosz Istenben. Ez benne foglaltatik magában az Isten, mint abszolút személy elképzelésében. Ha lenne gonosz az ő lényében, akkor Isten tulajdonságainak kölcsönös eltörlése lépne fel a kölcsönös kiegészítése helyett. Az abszolút tagadás s az abszolút helyeslés kioltanák egymást. Platon látta, hogy Istennek valahogyan felsőbbrendűnek kell lennie, ha lennie kell értelmes állításnak, de nem tudott megszabadulni a „sártól és mocsoktól" az ideális világban. A keresztyénségnek nincs „sara és mocska" a saját ideális világában. A Sátán nem olyan öreg, mint Isten, hanem Isten teremtménye volt és Isten teremtményeként vétkezett.

Mivel nincs és nem is lehet semmi gonosz Istenben, így egészen lehetetlen azt elképzelni, hogy az embert gonosznak kellett teremtenie. S ez nemcsak azért igaz, mert mi visszaborzadunk attól az elképzeléstől, mely ezzel a tulajdonsággal ruházza fel Istent, hanem mert lénye ellentmondása lenne így cselekedni. Azaz, mi azt valljuk, hogy az ember először tökéletes erkölcsi tudattal jelent meg. Ez az, amit a Genezis mesélője mond nekünk. Információnkat a Szentírásból vesszük, majd felfogjuk, hogy amit tanít, annak igaznak kell lennie.

A különbség a keresztyén etika és a nem keresztyén etika között nem válik ezen a ponton egészen világossá mindaddig, amíg nem tartunk ki amellett a tény mellet, hogy az ember erkölcsi tudata még eredeti tökéletes állapotában is származtatott volt, nem pedig az információ végső forrása annak vonatkozásában, hogy mi a jó. Az ember az eset természeténél fogva véges volt. Emiatt erkölcsi tudata szintén véges volt a gondolkodása más egyéb összetevőihez hasonlóan, s ezért a kijelentés által kellett élnie. Isten tehát beszélt az emberhez a Paradicsomban és elmondta neki, hogy mit tegyen és mit ne tegyen a természet tényeivel.

A nem keresztyén gondolkodás esetében az ember erkölcsi tevékenységét végső soron teremtően alkotónak, míg a keresztyén gondolkodás esetén befogadóan újraalkotónak tekintik. A nem keresztyén gondolkodásnak megfelelően nem létezik abszolút erkölcsi személyiség, akinek az ember felelősséggel tartoznék, s akitől kapja a jó fogalmát, míg a keresztyén gondolkodás szerint Isten a végtelen erkölcsi személyiség, Aki kijelenti az embernek az erkölcsiség valódi természetét.

Szükséges azonban úgy gondolnunk erre az Isten által az embernek adott eredeti kijelentésre, mint külsőre és belsőre. Az ember megtalálta a saját alkatában, a saját erkölcsi természetében az értelmet és a szeretetet, amiért az jó. Saját természete is kijelentésszerű volt Isten akaratának tekintetében. Ám a még ily módon Isten akaratát kijelentő emberi természet még a Paradicsomban sem volt arra szánva, hogy önmagában működjék. Egykor kiegészült Isten akaratának természetfeletti, külső és pozitív kifejezésével, mellyel kölcsönhatásban állt. Csak így látjuk meg, mennyire alapvető a különbség az ember erkölcsi természetének keresztyén és nem keresztyén nézete között az erkölcsi kérdések vonatkozásában.

A gonoszság

A fentiekben kijelentett egyetemes ellentétben megnyilvánuló különbség második pontja a bűn hatásának kérdése az ember erkölcsi tudatára. Itt nem kezdhetjük mindazon bibliai anyagok áttekintésével, melyek ezzel a kérdéssel foglakoznak. Ez nem is szükséges. A fő dolog világos. Ahogy a bűn elvakította az ember értelmét, úgy megrontotta az ember akaratát is. Erről gyakran úgy beszélnek, mint az ember szívének megkeményedéséről. Pál azt mondja, hogy a természeti ember ellenséges Istennel szemben. A természeti ember nem képes akarni Isten akaratát. Még csak azt sem tudhatja, hogy mi a jó. A bűnös inkább a teremtményt, semmint a Teremtőt dicsőíti. A feje tetejére állított minden erkölcsi mércét.

Az ember teljes romlottságának ez a tantétele tökéletesen világossá teszi, hogy az ember erkölcsi tudata a jelenlegi állapotában nem lehet az információforrás arról, hogy mi a jó, vagy arról, hogy mi a jónak a mércéje, illetve arról, hogy mi az akarat valódi természete, melynek a jóra kell törekedni. Ezzel kapcsolatban elég világosnak látszik, hogy az embereknek választaniuk kell a keresztyén és a nem keresztyén álláspont között.

Különösen ez az a pont, mely szükségessé teszi a keresztyén számára, hogy mindenfajta mentegetőzés és engedménytétel nélkül fenntartsa, hogy a Szentírás, és csakis a Szentírás az, melynek fényében kell megválaszolni minden erkölcsi kérdést. A Szentírás, mint külső kijelentés az ember bűne miatt vált szükségessé. Egyetlen élő ember sem képes még csak megfogalmazni sem egy erkölcsi problémát úgy, ahogyan kellene, illetve feltenni akár csak egyetlen erkölcsi kérdést is úgy, ahogyan kellene, ha ezt nem a Szentírás fényében cselekszi. Az ember önmagában még csak igazán szembe sem képes nézni az erkölcsi kérdéssel, nem beszélve annak megválaszolásáról.

Az ember erkölcsi tudata a jelenlegi állapotában (a) véges, és (b) bűnös. Ha csak véges lenne, de nem lenne bűnös, akkor fordulhatnánk az ember erkölcsi tudatához információért. Ám még ebben az esetben is emlékeznünk kellene arra, hogy nem azért fordulhatunk hozzá, mert ez az erkölcsi tudat képes lenne a saját erejéből megkérdezni, vagy helyesen megválaszolni az erkölcsi kérdéseket, hanem mert saját tevékenysége Istennel állna gyümölcsöző kapcsolatban, Akitől a kérdések és válaszok végsőleg érkeznének. Most azonban, hogy az ember bűnös is, nemcsak véges, egyáltalán nem folyamodhatunk ehhez az erkölcsi tudathoz, amíg az meg nem újul.

Igaz, hogy az ember meg nem újult erkölcsi tudata nem képes teljességgel megfelelni Isten követelményeinek, amelyek saját alkatán keresztül szólnak hozzá. Azaz, Isten akarata áthallatszik rajta keresztül, dacára neki. Ezért a természeti ember vádolja, vagy igazolja magát az erkölcsi tettei után. Ám a most vizsgált fő pont szempontjából ezt elhanyagolhatjuk. Amennyiben az ember nincs visszatartva Isten

általános kegyelme által a bűnös életmódja kiélésétől, úgy a természeti ember saját erkölcsi tudatát teszi meg az erkölcsi tettek végső és normális mércéjének.

Az újjászületett tudat

Mit mondhatunk akkor az újjászületett erkölcsi tudatról? Először is az újjászületett tudat elvileg visszakerül a régi helyére. Ez magában foglalja azt, hogy fordulhatunk hozzá, mert eredetileg fordulhattunk hozzá válaszokért. Ez alapvető fontosságú, mert ez adja a kapcsolódási pontot a keresztyén és a nem keresztyén etika között. Keresztyénekként nem tartjuk fenn azt, hogy az ember erkölcsi tudata semmilyen körülmények között és semmilyen értelemben sem szolgálhat viszonyítási pontként. Ám az ember erkölcsi tudatának meg kell újulnia ahhoz, hogy viszonyítási pontként szolgálhasson. Sőt, az újjászületett tudat még mindig véges. Ugyanúgy a kijelentés által kell élnie, mint ahogyan eredetileg is a kijelentés által élt. Soha nem válhat végső információs irodává. Végül, az újjászületett erkölcsi tudat csak elvben változott meg, ezért gyakran téved. Következésképpen állandóan ellenőriznie kell önmagát a Szentírás segítségével. Sőt mi több, az újjászületett tudat önmagában nem is fabrikál semmiféle választ az erkölcsi kérdésekre. Veszi és átdolgozza azokat. S ezt az átvételt, mivel bizonyos fokig magában foglalja az elme tevékenységét, az erkölcsi tudat működésének nevezzük, s tekinthetjük az információ forrásának. Az újjászületett erkölcsi tudat, mely folyamatosan a Szentírásból táplálkozik, olyan, mint egy teljhatalmú meghatalmazott, aki pontosan tudja, hogy a felette álló hatalom mit kíván.

Itt van hát előttünk az ember erkölcsi tudatának keresztyén és nem keresztyén elképzelése. Összefoglalásképpen elmondhatjuk, hogy (a) egykor létezett egy tökéletes erkölcsi tudat, mely szolgálhatott az információ forrásaként, de csak közvetett forrásaként az erkölcsi kérdésekben; (b) jelenleg kétféle erkölcsi tudat van, melyek végső soron egyetlen erkölcsi válaszban és egyetlen erkölcsi kérdésben sem egyeznek meg, nevezetesen az újjá nem született és az újjászületett tudat; (c) hogy az újjá nem született tudat tagadja, míg az újjászületett tudat elismeri, hogy bármely ember erkölcsi ítéleteit alá kell vetni a Szentírás próbájának az ember bűne miatt.

Nehézségek

A keresztyén álláspontnak megfelelően az erkölcsi tudatot egyszerűen és megkötések nélkül alá kell vetni a Szentírásnak. Ez az álláspont azonban magában foglal bizonyos nehézségeket, melyeket most meg kell vizsgálnunk. Ez első és legfontosabb nehézség akkor merül fel, mikor megkérdezik: ”Mihez fordul a Biblia tekintélye?”[14] Egyedül a kérdésből származó hallgatólagos következtetés által gondolja Newman Smyth, hogy legyőzte a fentiekben vázolt álláspontot. Mivel ez a nézőpont nagyon jellemző a modern álláspontra általánosságban, hasznos lesz tanulmányoznunk. Smyth azt hiszi, hogy ha megkérdez minket, kihez fordul maga a Biblia, azzal sarokba szorított. Természetesen azt a látszatot igyekszik kelteni, hogy senki nem tagadhatja, hogy az eset természeténél fogva a Biblia az ember erkölcsi tudatára hivatkozik. A Biblia teljességgel követi Ézsaiás módszerét, aki ezt mondta: „No jertek, törvénykezzünk”. Ha most valakivel törvénykezünk, akkor végső soron az illető tudatához folyamodunk, akit meg akarunk győzni. Ezért gondolkodik így Smyth.

Mi lesz hát a válasz a Szentírás és az erkölcsi tudat viszonylagos elsőségének kérdésére? Megpróbál mindkettőnek egyenlő tekintélyt biztosítani, vagy

[14] Newman Smyth: *Keresztyén etika*, 71. oldal

legalábbis megpróbál mindkettőnek adni tekintélyből. „Sőt, biztosra vettük, hogy mindkettőnek van igazságtartalma és tekintélye”.[15] Hamarosan felfogja azonban, hogy a tekintély megosztása tarthatatlan. „Nyilvánvaló, mint már megfigyelték, nem ismerhetünk el két független szabályt, két végső tekintélyt. Nem tarthatjuk fenn, hogy mind a Biblia, mind a keresztyén tudat két legfelsőbb bíróság”.[16] Mivel Smyth úgy vélekedik arról a megoldásról, mely szerint a Szentírás egyedül a mérce, hogy az egy „könnyű megoldás”, mely „mint az alapvető lelki problémák összes többi könnyű megoldása, csak addig követendő, amíg nem látszik problémákba ütközni és beleveszni a reménytelen zűrzavarba”, ezért meg kellene mutatnia, hogy elmélete, ami egyenértékű annak kimondásával, hogy csak a keresztyén tudat a mérce, nem vezet reménytelen zűrzavarhoz. Ezt azonban nem képes megtenni. Éppen ellenkezőleg, tökéletesen világos, hogy ha valaki azon az úton indul el, mint Smyth, amelyen egyébként az átlagos modernisták is elindulnak, nincs megállás, míg végig nem járták a pogány, vagy nem keresztyén etika teljes útját. Ha a keresztyén tudatnak nincs abszolút mércéje, mellyel megítélheti önmagát, hamarosan belevész a viszonylagosság óceánjába, melyben az összes nem keresztyén etika mércéi úsznak. Sőt, ha a keresztyén tudat nem veti alá magát teljességgel a Szentírásnak, akkor elviekben máris pogány. Mindaz, ami nem az Istennek való engedelmességből fakad, bűn.

Smythnek meg kellett volna mutatnia, hogy etikai állításokat lehetséges nem keresztyén alapon is megfogalmazni. Ehhez meg kellett volna mutatnia, hogy nemcsak az etikai állítás, de maga az állítás is, mint olyan, lehetséges nem teista alapon. Más szóval, szembe kellett volna szállni a keresztyén álláspontal, és alapjaiban kellett volna megtámadnia azt. Tudnia kellett volna, hogy a keresztyén tudta és a Szentírás viszonyának keresztyén elmélete magának a keresztyén teizmusnak a szívében foglaltatik benne. Meg kellett volna értenie, hogy nem adhat túl az ortodox álláspontón készpénznek véve, hogy az pusztán hagyománytisztelet és felemlegetve néhány vele kapcsolatos „nehézséget”.

A nem keresztyén álláspont azt feltételezi, hogy a személyes cselekedetnek ahhoz, hogy személyes lehessen, egyszemélyesnek kell lennie. Biztosra veszi, hogy ha az embernek felelősséget kell vállalnia a tettiért, akkor teljesen függetlennek kell lennie. A nem keresztyén álláspont az embert egy végsőkig személytelen légkörbe helyezi. Ez az, ami benne foglaltatik Smyth ellenkezésében az erkölcsi tudatnak a Szentírás alá rendelésével szemben. A Szentírás nem más, mint az abszolút Isten hangja a bűn világában. Isten még a tökéletesség állapotában is az ember tudatához irányítja parancsait. Még ebben az esetben sem jelenti azonban ez azt, hogy Isten alávetette volna parancsolatait az ember végső ítéleteinek. Isten mindig teljes engedelmességet vár el, mikor a parancsait az ember tudatának továbbítja. Ez igaz volt Ádámra a Paradicsomban. Most, mikor Isten a bűnös emberhez a Szentíráson keresztül szól, ezzel nem helyezte hatályon kívül az abszolút engedelmességre vonatkozó követelését. Mikor Isten azt mondja a bűnösnek, hogy „Jertek, törvénykezzünk együtt”, ezzel nem teszi a bűnöst Önmagával egyenrangúvá. Megkéri az embert, hogy lássa be, az Istennek való engedelmesség a legjobb a számára, de akár meglátja ezt az ember, akár nem, mindenképpen köteles engedelmeskedni, illetve elszenvedni a következményeket, ha nem teszi meg.

Amivel Smyth ellenvetése egyenértékű tehát, hogy kimondja, nincs abszolút Isten, akinek teljhatalma van a teremtményei felett. Isten, az abszolút Isten parancsát egy véges Isten tanácsára silányította le. S ezt csak azzal a feltételezéssel lehet

[15] Ugyanott, 71. oldal
[16] Ugyanott, 71. oldal

megtenni, melyről korábban már szóltunk, hogy egy végsőkig személytelen légkör vesz körül mind Istent, mind embert.

Rendkívül fontos megemlíteni a következményeit annak, ha elutasítjuk, hogy az ember keresztyén tudatát korlátozás nélkül alávessük a Szentírásnak, mert Smyth ellenvetése annak az általános viselkedésmódnak tipikus megnyilvánulása, amely nagyon széles körben elterjedt. Ennek a viselkedésmódnak az egyik megnyilvánulási formája az, amikor sok keresztyén állítja, hogy sok erkölcsi kérdésben a Bibliának nincs semmi mondanivalója.

A terület korlátozása szegről-végről ugyanahhoz a dologhoz tartozik, mint a Smyth esetében elmondott korlátozások. Az etikai erőfeszítések területei oly szorosan összefüggenek egymással, hogy lehetetlen az egyik területen az egyik alapelvvel, s a másik területen a másik alapelvvel élni. Krisztus az életre és annak minden részterületére kiárasztotta fényét. A bűn addig hatott el, ameddig az ember eljutott. Ahol átkot találunk, megtaláljuk a megváltást is.

Ha valaki azt az ellenvetést teszi, hogy a Biblia semmit sem mond napjaink sok-sok problémájáról, azt válaszoljuk, hogy ez valójában nem igaz. A Biblia igenis mond valamit minden minket érintő problémáról, de csak ha megtanuljuk az esetünk és a Szentírás által elvben, vagy példázatban kínáltak összeillesztésének művészetét.

Továbbá arra is rámutathatunk, hogy ha a keresztyén tudat teljes és korlátok nélküli alávetésének eme elképzelését a Szentírásnak megértjük, és ennek szükségessége okát világosan meglátjuk, akkor nagyon sok részprobléma eltűnik. Smyth például megkérdezi: „Igazolna-e minket az apostol bizonyos hitelt érdemlő szavainak világos nyelvtani tolmácsolása, ha gonoszt gondolunk Istenről?”[17]A kérdés sugallata az, hogy vannak igehelyek a Szentírásban, vagy legalábbis lehetnek, melyeket ha a jelentésüknek megfelelően veszünk, akkor gonoszt fogunk gondolni Istenről. Ez a vita tárgya. Az egész kérdés arra vonatkozik, hogy elképzeléseinket a Biblia Istenétől vesszük, vagy valahonnan máshonnan. Ha a Bibliából, akkor ebből az következik, hogy a helyes exegézissel a Bibliából vett elképzelés a megfelelő. Látjuk, hogy Smyth azt feltételezte, amit bizonyítani is igyekszik, hogy a keresztyén tudatnak kell lennie a Szentírás mércéjének.

A Róma 9-ben találhatóhoz hasonló igehely szemlélteti, mire gondolunk. Pál azt mondja az Isten kezében levő emberről, hogy olyan, mint az agyag a fazekas kezében. Más szóval Pál mindenféle korlátozás nélkül Isten szuverenitását tárgyalja. Ez a szuverenitás Pál számára a legfelsőbb bíróság. Ezzel szemben sok keresztyén tudat lázad és lázadásában biztosra veszi, hogy joga van lázadni. Ám nem ez a helyzet. Isten az ember számára az Ő teremtményének törvényes királya.

Még továbblépve megfigyelhetjük, hogy a keresztyén tudat alárendelése a Szentírásnak mind az Ó-, mind az Újszövetségben megjelenik. Gyakorta van különbség az Ó- és Újszövetség között annak vonatkozásában, hogy mit parancsolnak, s ez az általuk elsődlegesen szolgált diszpenzációk különbözőségéből fakad. Mégis igaz marad, hogy bármi, ami számunkra jelentőséggel bírónak mutatható meg az Ószövetségben, annak ugyanúgy feltétel nélkül engedelmeskednünk kell, mint annak, amit az Újszövetség tanít.

E pont kihangsúlyozásának az oka az, hogy sokan megpróbálnak elvi különbsége találni az Ó-, és Újszövetség között. Részletesen itt erről nem tudunk beszélni. Csak annyit szeretnénk szemléltetni, hogy mit értünk Smyth értelmezésén Isten Izsák feláldozására vonatkozó, Ábrahámnak adott parancsáról. Smyth mondja: „Mi a helyes Ábrahám számára? Bármi, mit Isten parancsol. Mit fog tenni Ábrahám?

[17] Ugyanott, 71. oldal

Nem azt, amiről úgy véli, hogy Istennek el kellene várnia tőle, hanem véghezviszi az áldozatot, amit Isten parancsolt neki. Izsák feláldozásának története etikailag csak akkor értelmezhető, ha visszahelyezzük magunkat Ábrahám életének primitív erkölcsi viszonyai közé. A kérdés, mely erkölcsi síkunkon végül felmerül, ez: Hogyan képzelhette Ábrahám, hogy Jehova képes lenne elsőszülött fiának életét követelni tőle? Az eredményből látjuk, hogy mikor a kos helyettesítette a fiút, akit Ábrahámnak az oltárhoz kellett kötöznie, hogy Isten nem kívánta meg az emberáldozatot. Ha ezt ugyanolyan jól tudta volna Ábrahám Isten hegyének a tövében, mint a hegytetőn, nem lett volna szükség arra a hosszú, csöndes, szívszaggató utazásra a hegyoldalon".[18]

Ebben az értelmezésben az eljárás tipikus modernista módszerével van dolgunk. A fő előtétel, melyet biztosra vesznek az értelmezés kezdetén, hogy bármi, ami sérteni látszik az erkölcsi tudatot, kiemelendő a Szentírásból, illetve figyelmen kívül hagyandó, ha nem lehet kivenni. Smyth készpénznek veszi, hogy Isten nem parancsolhatta volna meg Ábrahámnak, hogy áldozza fel a fiát. Igaz, hogy a kijelentés mai állapotában már láthatjuk, hogy Isten valójában nem akarta, hogy ezt a parancsát végre is hajtsák. Ám az ugyanúgy igaz, hogy a mesélő szerint Isten valóban megparancsolta Ábrahámnak a fia feláldozását azért, hogy kipróbálja, vajon teljességgel engedelmes-e Jehova iránt. Mikor Ábrahám megmutatta, hogy tökéletesen engedelmes, mivelhogy hitt abban, hogy Isten olyan nagy, hogy ha akarja, még a halából is feltámaszthatja, s így győzzön le minden ártalmat, mely látszólag a parancs engedelmes végrehajtásából fakadt, azután az áldozatra már egyáltalán nem volt szükség.

Nem Ábrahám hibája volt hát, mint Smyth állítja, hogy az volt, azt hinni, hogy Isten kérhet tőle ilyen dolgot. A hiba bennünk rejlik, ha nem mutatjuk ugyanazt az engedelmességet, mint amilyet Ábrahám mutatott. S eme ugyanolyan engedelmesség mutatásának a nem akarása váltja ki, hogy afféle magyarázatokat adunk, mint Smyth.

Természetesen Smyth, és általában a modernisták azon erősködnek, hogy az Újszövetség a szeretet elvét mutatja be az engedelmesség helyett. Ez egyszerűen nem igaz. Ugyanaz az Isten mindkét szövetségben, Aki a teremtés jogcímén feltétel nélküli engedelmességet vár a teremtményeitől. Ha valami, hát az Újszövetség jelenti ki számunkra az Ószövetségnél világosabban, hogy a megváltás által leszünk helyreállítva és értjük meg ismét, hogy Isten teremtményei vagyunk. A szeretet fogalma az Újszövetségben, ami az etikai értelmezését illeti, nem jelent mást, mint teljes akarását az Isten iránti tökéletes engedelmességnek, és belső vágyakozást arra. Ebből az okból neveztetik Ábrahám azok atyjának, akik hisznek. Nem az Újszövetség vezetett be változtatásokat ebben a vonatkozásban, hanem a hitehagyott „keresztyén tudat" próbált meg változtatásokat eszközölni mind az Ó-, mind az Újszövetségben. Azok, akik elvetik Ábrahám áldozatának történetét, mert sérti erkölcsi tudatukat, képesek rendszerint, ha ugyan nem mindig függeni az Újszövetség örökkévaló büntetésről szóló tanításának elvetésétől, ahogyan azt Krisztus tanította. Ez szintén megkérdőjelezendő erkölcsi tudatuk számára. S mindez még egyszer előhozza a problémával való szembenézés és a fenntartások nélküli választás szükségességét.

Összefoglalván az egész dolgot a keresztyén etika ismeretelméleti előfeltételezéseivel kapcsolatosan, kimondhatjuk, hogy az abszolút Isten, az abszolút Krisztus és az abszolút Szentírás keresztyén-teista elképzelései kéz a kézben járnak. Nem fogadhatjuk el az egyiket a többi elfogadása nélkül. Csak a Szentírással,

[18] Ugyanott, 160. oldal

mint abszolút és abszolút mindenre kiterjedő tekintéllyel szállunk vitába a velünk szemben felmerülő etikai kérdésekben. Teljesen meg vagyunk győződve arról, hogy az egyetlen választási lehetőség ezzel az álláspontal a nyílt pozitivizmus és pragmatizmus álláspontja. Minden félúti álláspont előbb, vagy utóbb a két tárgyalt álláspont valamelyikéhez vezet, vagy a Szentírásnak és Istennek való teljes alávetettséghez, vagy mindkettő abszolút elutasításához.

A római katolicizmus álláspontja

A fejezetben tárgyalt kérdésben a római katolicizmus olyan álláspontra helyezkedik, amely félúton van a keresztyénség és a pogányság között. Aquinói Tamás a munkáiban emlegetett emberi tudatot nagymértékben Arisztotelész sémájának megfelelően dolgozta ki. Ennek következtében az emberi tudatnak nagyfokú önállóságot tulajdonít Isten tudatával szemben. Ez igaz a tudás területére, de nem kevésbé igaz az etika területére is.

Az etika területén ez azt jelenti, hogy még a Paradicsomban is, a bukás előtt, az embert nem úgy képzelik el, mint aki befogadóan alkotó az Istennel szembeni viselkedése tekintetében. Az ember függetlenségének fenntartása érdekében – illetve, ahogyan Aquinói Tamás gondolja, az ő ember mivoltának, mint öntudatos és felelős lénynek a fenntartása végett, – az embernek legalábbis egy szemszögből teljesen függetlennek kell lennie Isten tanácsvégzésétől. Ez benne foglaltatik az úgynevezett „szabad akarat" eszmében. Aquinói Tamás nem képes felelősnek és szabadnak elképzelni az embert, amennyiben minden cselekedetének végső viszonyítási pontja kizárólag Istenben és az Ő akaratában van. Azaz, a katolicizmusban nincs valódi biblikus elképzelése a tekintélynek.

Ebből következik, hogy Rómának túlságosan magas a bukott ember erkölcsi tudatáról alkotott fogalma. Aquinói Tamás szerint a bukott ember nem sokban különbözik a paradicsomi Ádámtól. Azt mondja, hogy noha a bűnösnek több dologban van szüksége kegyelemre, mint Ádámnak, ugyanakkor nincs szüksége több kegyelemre.[19] Kissé másképpen megfogalmazva a dolgot, Aquinói Tamás ezt mondja: „S így a tökéletes természet állapotában az embernek egy ingyenes erőre van szüksége, mely hozzáadódik a természetes erejéhez, ti. annak érdekében, hogy cselekedje és akarja a természetfeletti jót. Bukott állapotában azonban két okból, ti. hogy meggyógyuljon, továbbá azért, hogy kivitelezze a természetfeletti erény munkáit, melyek dicséretre méltóak. Túl ezen, az embernek mindkét állapotában szüksége van isteni segítségre, hogy helyesen cselekedhessen".[20] Mindenesetre Aquinói Tamás számára az ember etikai problémája ugyanúgy a végességből is fakad, mint az etikai engedelmességből. Az ember természetszerűleg véges. S így természetszerűleg a gonoszra hajlamos. Azért van szüksége kegyelemre, mert teremtmény még akkor is, ha nem bűnös. Ettől kezdve legalábbis bizonyos mértékig Isten köteles kegyelmet biztosítani az embernek. S az ember nem válik teljesen romlottá, mikor nem arra használja a neki adott kegyelmet, hogy teljesen megtartóztassa magát a bűntől. Mindenesetre, szabad akaratának cselekedete természetesen halálos veszélybe sodorja. A bukott ember tehát csak részben bűnös és csak részben vádolható. Sokat megtart abból az etikai erőből, mellyel a Paradicsomban rendelkezett. Az etikai képesség ezzel valójában bennfoglaltatik a metafizikai képességben, vagy szabad akaratban.

---

[19] *Summa theologica*, az angol dominikánus provincia fordításában, 4. kötet 424. oldal
[20] Ugyanott, 8. kötet 326. oldal

S ebből az is következik, hogy az újjászületett tudatnak sem kell teljességgel alárendelnie magát a Szentírásnak, és nem is képes erre. Aquinói Tamás képtelen érvényre juttatni Pál állítását, miszerint ami nincs hitből, az bűn. A fő erényekről és a teológiai erényekkel való kapcsolatukról folytatott egész értekezése bizonyítja ezt. Éles különbséget tesz közöttük. „Nos, a teológiai erények tárgya maga Isten, Aki mindennek a vége, ami meghaladja a mi gondolkodásunk tudásszintjét. Másrészt az értelmi és erkölcsi erények tárgya valami olyasmi, amit az emberi gondolkodás képes felfogni. Ebből eredően a teológiai erények specifikusan különböznek az értelmi és erkölcsi erényektől”.[21] A természetfeletti kijelentéstől eltekintve a gondolkodás által megismerhetőnek mondott dolgok vonatkozásában a keresztyén azzal az indítékkal cselekszik és kell is cselekednie, mint a nem keresztyén. A keresztyénnek nincs szüksége hitre, hogy erényesen cselekedjen az élet természetes kapcsolataiban. Vagy ha a teológiai erények gyakorolnak is némi befolyást a keresztyén mindennapos tevékenységeire, ez a befolyás csak véletlen és kisegítő jellegű.

Mindent összevetve világos, hogy Róma nem képes megkérni követőit, hogy vessék alá erkölcsi tudatát a Szentírásnak egyetlen alapos módon sem. S ennek megfelelően Róma nem képes szembeszállni a nem keresztyén álláspontt egyetlen alapos módon sem úgy, ahogyan Newman Smyth tette.

A római katolicizmuséhoz hasonló álláspontot tartanak fenn gyakran az evangélikus protestánsok. Ennek kortárs szemléltetéseként megemlítjük C. S. Lewis esetét.

Rómához hasonlóan először Lewis is összekeveri az etikai és metafizikai dolgokat. A *Túl a személyiségen* című könyvében tárgyalja az isteni Szentháromság természetét. Hogy megmutassa a Szentháromság tanának gyakorlati jelentőségét, ezt mondja: „Ennek a háromszemélyes életnek az egész tánca, vagy drámája, vagy mintája végigjátszódik bennünk is: vagy (más szavakkal megfogalmazva) mindegyikünknek be kell lépnie ebbe a mintába, el kell foglalnia a helyét ebben a táncban”.[22] A keresztyénség célja, hogy a bioszt, vagyis az ember természetes életét felemelje a zoéba, a magától létező életbe.[23] A megtestesülés az egyik példája annak, hogy miképpen lehetséges ez. Őbenne van „egy ember, akiben a teremtett élet, mely az anyjától származik, lehetővé tette magának, hogy teljesen és tökéletesen átalakuljon az elsőszülött életévé”. Azután hozzáteszi: „S akkor most mi a különbség, amit Ő az embertömegekkel tett? Pontosan az, hogy az Isten Fiává válás, a teremtett lényből az elsőszülötté válás, a mulandó biológiai életből az örökkévaló lelki életbe való átmenet értünk történt”. [24]

Mindez hasonló Aquinói Tamás álláspontjához, mely azt az elképzelést hangsúlyozza, hogy az ember a kegyelem által részesül az isteni természetben.

Előre eldöntött dolog, hogy az etikai probléma korrektül nem helyezhető ilyen alapra. Talán a legalapvetőbb különbség a nem keresztyén etika összes formája és a keresztyén etika között abban a tényben rejlik, hogy az előző szerint az ember végessége az, ami az etikai feszültséget okozza, míg utóbbi szerint nem az ember végessége, hanem az Istennel szembeni engedetlensége minden probléma forrása. C. S. Lewis nem jelzi ezt a különbséget elég világosan. Lewis nem hívja vissza az embert harsonahangon a Biblia Istene iránti engedelmességre. Megkéri az embert, hogy „öltözze fel Krisztust” annak érdekében, hogy míg a krisztusi ideál a szeme előtt lebeg és látja, milyen messze van még annak megvalósításától, addig Krisztus, Aki

[21] Ugyanott, 7. kötet 150. oldal
[22] C. S. Lewis: *Túl a személyiségen*, 27. oldal
[23] Ugyanott, 28. oldal
[24] Ugyanott, 31. oldal

az ő oldalán áll, átalakíthassa őket „Önmagához hasonlóvá”, beléjük oltva „az Ő életét és gondolkodását, az Ő zoéját”.[25]

Lewis azt állítja, hogy „a bűn régi értelmének visszaszerzése lényegi a keresztyénség számára”.[26] Akkor miért buzdítja arra az embereket, hogy azt tartsák, hogy az embert egy olyan metafizikai feszültség veszi körül, mely felett még Istennek sincs semmi befolyása? Lewis azt mondja, hogy az emberek nem valószínű, hogy visszaszerzik a bűn régi értelmét, mert nem hatolnak el erkölcsi tetteik indítékaiig.[27] Ám hogyan lehet rávenni az embereket, hogy önmagukba nézzenek és rájöjjenek, hogy mindaz, ami nem hitből van, bűn, ha arra buzdítjuk őket, hogy a Szentírás fénye nélkül és a Szentlélek megújító ereje nélkül képesek legalábbis a természeti szférában a jót cselekedni? Vajon képesek az emberek valóban gyakorolni a megfontoltság, mértékletesség, igazságosság és állhatatosság „fő erényeit” oly módon, ahogyan kell, még akkor is, ha nincs hitük? Egyetlen protestánsnak sem kellene elismerni ennek lehetségességét.

Lewis mindenhol objektív mércéket keres az etikában, az irodalomban és az életben. Ám azt vallja, hogy az objektivitás sok helyen megtalálható. Egyetemes objektivitásról beszél, mely közös keresztyének és nem keresztyének számára, s azt állítja, hogy jóllehet főleg, vagy majdnem csak a modern időkben, de az emberek felhagytak ezzel. Erről az egyetemes objektivitásról mondja: „Ezt az elképzelést az összes megjelenési formájában, a platoniban, arisztotelésziben, sztoikusban. keresztyénben és orientálisban egyformán, innentől kezdve a rövidség kedvéért egyszerűen csak „Tao”-nak fogom nevezni. Egyes általam idézett beszámolók talán sokaknak pusztán furcsának, vagy akár még mágikusnak is tűnnek. Ám ami valamennyiben közös, az olyasmi, amit nem hagyhatunk figyelmen kívül. Ez az objektív érték tantétele, a hit, hogy bizonyos viselkedésformák valóban igazak, mások valóban hamisak az olyan számára, mint a világegyetem és az olyanok számára, mint mi magunk”.[28] Bizonyos azonban, hogy ez az egyetemes objektivitás keresztyének és nem keresztyének számára csak formális értelemben közös. Azt mondani, hogy van egy objektív mérce, vagy lennie kell, nem ugyanaz, mint azt mondani, hogy mi ez a mérce. S ez az, ami mindennél fontosabb. Ha feltesszük, hogy azok a nem keresztyének, akik vallják, hogy valamiféle valami valahol az ember felett áll, jobbak, mint azok a nem keresztyének, akik vallják, hogy az ember felett semmi sem áll, mégis igaz marad, hogy a nem keresztyén objektivisták nem kevésbé szubjektívek, mint a nem keresztyén szubjektivisták. Csak egyetlen alapvető választási lehetőség létezik: azok akik engedelmeskednek a Szentírás Istenének és Krisztusának, valamint azok, akik önmaguk kedvét keresik. Csak akik hisznek Istenben Krisztuson keresztül, azok próbálnak engedelmeskedni Istennek, s csak ők rendelkeznek igazi alapelvekkel az etikában. Valaki csak örvendezhet a ténynek, hogy Lewis hallotta a körülvevő világot, de csak szomorkodhat azon a tényen, hogy oly nagy mértékben követi Aquinói Tamás módszereit az emberek visszahívásában az evangéliumhoz. A „szent Lewis evangéliuma”, hasonlóan „szent Tamás evangéliumához” olyan fokú kompromisszum a természeti ember elképzeléseivel, hogy világos kihívást jelent napjainkban.

[25] Ugyanott, 37. oldal
[26] C. S. Lewis: *A fájdalom problémája*, 45. oldal
[27] Ugyanott, 47. oldal
[28] C. S. Lewis, *Az ember felszabadulása*, 17. oldal

4. fejezet: A keresztyén etika metafizikai előfeltételezései

Az előző fejezetben szembeállítottuk a keresztyén és nem keresztyén típusú ismeretelméletet az etikai problémáival való összefüggésükben. A vita fő eleme a tekintély volt. A keresztyén álláspont azt tartja, hogy az embernek Isten teremtményeként természetesen Istent kell megkérdeznie arról, hogy mi a jó és mi a rossz. Eredetileg Isten közvetlenül szólt az emberhez és az ember is képes volt közvetlenül szólni Istenhez. A bűn bejövetele óta az ember kénytelen közvetett úton szólni Istenhez. Meg kell neki tanulni a Szentírásból, hogy mi Istennek a számára elfogadható akarata. Ezzel szemben a nem keresztyén álláspont azt tartja, hogy az embernek nincs szüksége a Szentírásra, mint végső tekintélyre. S ezt azért vallják, mert a nem keresztyén nem hiszi, hogy az embernek valaha is kötelessége lenne az Istennek való abszolút engedelmesség. A nem keresztyén etika azt vallja, hogy végső soron az etikai élet természete által kell az embernek a saját maga számára eldönteni, hogy ki a jó és mi a rossz.

A keresztyén és nem keresztyén álláspont közötti ugyanezzel a különbséggel találkozunk, mikor az etikai élet metafizikai előfeltételezéseit vizsgáljuk. Az etikai élet metafizikai előfeltételezéseinek tárgyalásakor az ember akaratával a végső környezetének szemszögéből foglalkozunk.

Vajon az ember személyisége független a környezetétől? Ha nem független, hanem függ a környezetétől, akkor felelősségre vonható a választásaiért? Lehet-e bármiféle etikáról beszélni, ha az akarat teljességgel független? Lehet bármiféle etika akkor, ha az akarat teljesen függő?

A teológia nyelvén ezt a problémát az akarat problémájának nevezzük annak teológiai kapcsolataiban. Ha meg akarjuk érteni az egyház tantételeit az ember eredeti tökéletességével, bűnbeesésével, a helyettesítő engeszteléssel, az újjászületéssel, stb. kapcsolatosan, világosan meg kell értenünk a legalapvetőbb kérdést az akarat szabadságával kapcsolatosan. Az egyház hisz abban, hogy az ember jellemnek és nem amőbának teremtetett. Hiszi, hogy Ádám már akkor jellem volt, mielőtt egyetlen etikai cselekedetet végrehajtott volna. Sőt, abban is hisz, hogy lehetséges az etikai helyettesítés végrehajtása. Hiszi, hogy Krisztus halála kivette a gonoszt az emberi jellemből, így az ember továbbra már nem bűnös. Hisz abban, hogy a Szentlélek új szívet teremt az emberben. Hogyan lehetségesek mindezek? A nem keresztyén álláspont azt mondja, hogy mindez képtelenség. Azt mondja, hogy a teremtett jellem fogalma abszurditás. Azt mondja, hogy a helyettesítéssel kapcsolatos elképzelés egy etikai iszonyatosság. Állítja, hogy az újjászületés magát a személyiség elképzelését sérti.

Az első dolog, amit meg kell vizsgálnunk a keresztyénség istenfogalma. Isten keresztyén elképzelése az, amire mind metafizikánkat, mint ismeretelméletünket alapozzuk.

A keresztyén etika istenfogalma

Ahogyan Isten abszolút racionalitás, úgy abszolút akarat is. Ezalatt elsősorban azt értjük, hogy Istennek nem kellett jóvá válnia, hanem az örökkévalóságtól az örökkévalóságig jó. Istenben nincs meg az aktivitás és passzivitás problémája. Isten véglegesen és végsőleg önmeghatározó. Isten véglegesen és abszolút szükséges, ezért abszolút szabad.

Különösen azt kell megjegyezni, hogy a keresztyének nem úgy fogalmazzák meg ezt az istenfogalmat, mint ami lehet, hogy igaz, de lehet, hogy nem igaz. A nem teista nézőpontból a mi Istenünknek az összes probléma rakodóhelyeként kell megjelennie. Egy pillanatra most félretesszük ezt az ellenvetést annak érdekében, hogy felhívjuk a figyelmet a tényre, hogy minden különbség a keresztyén és nem keresztyén álláspontok között az etika területén végső soron a különböző istenfogalmaikra vezetendő vissza. A keresztyének azt vallják, hogy az Isten fogalma minden emberi tevékenység szükséges előfeltételezése. A nem keresztyén gondolkodás úgy véli, hogy a keresztyén istenfogalom minden etikai tevékenység halála. Minden nem keresztyén etika biztosra veszi, hogy olyan Isten, amilyenben a keresztyének hisznek, nem létezik. A nem keresztyén gondolkodás készpénznek veszi, hogy Isten akaratának az ember akaratához hasonlóan van környezete. A nem keresztyén etika feltételez egy végső aktivitást. Számára Istennek jóvá kell válnia. A jellem ugyanúgy elért eredmény Isten, mint az ember számára. Istent meghatározottként ugyanúgy elképzelik, mint meghatározóként.

A nem-teizmus a végsőkig határozatlan Valóság feltételezésével kezdi. Számára ezért minden meghatározó létezés, minden személyiség származtatott.

Az idealisták kifogásolhatják, hogy Platon örökkévaló Jójában és az Abszolút modern elképzelésében egy szó sem esik az elért eredményről. Ezekben az elképzelésekben, mondják, abszolút önmeghatározó tapasztalattal van dolgunk. Erre válaszképpen rámutatunk, hogy Platon Istene valójában nem volt végső. Inkább a Jó, semmint Isten volt Platon legvégső fogalma. Az ő Istene bizonyos fokig személyes volt, metaforikus volt és mindenesetre függött a Nála végsőbb környezettől. Platon filozófiájában a Véletlen eleme abszolút végső. S a Véletlennek ez a végsősége az, ami a végérvényes jót elért eredménnyé teszi, vagy kiemeli a jót a környezetével való viszonyából, s ezzel megsemmisíti az értékét.

Aztán, ami az Abszolút modern idealista elképzelését illeti, meg kell jegyezni, hogy ez az abszolút önmeghatározó Tapasztalat fogalmának megtalálására irányuló határozott és hosszú erőfeszítések eredménye. Az idealisták, úgy látszik, alapjában véve meg vannak arról győződve, hogy amíg nem előfeltételezünk egy abszolút önmeghatározó Tapasztalatot, addig egyetemesen minden emberi tapasztalat, és különösen az etikai tapasztalat értelmetlen lesz. A modern idealizmus határozottan megpróbálta Platon Istenét gyümölcsöző kapcsolatba hozni a környezetével. Mégsem sikerül legyőznie a Platon etikájában öröklötten benne rejlő nehézségeket. Egy meghatározott Istennel végezte, ahelyett hogy egy önmeghatározóval végezte volna. Biztosra vette, hogy a tér-idő világegyetem része, vagy összetevője a végső létezésnek. Ezzel a feltételezéssel az időt ugyanolyan vésővé tette, mint az örökkévalóságot, Istent pedig függővé bármitől, ami csak kikerülhet a tér-idő mátrixból.

Az alapvető eltérés tehát, ami megkülönbözteti a keresztyén és nem keresztyén etikát egymástól, Isten végső, önmeghatározó akaratának elfogadása, vagy elvetése. Keresztyénekként azt valljuk, hogy a meghatározott emberi tapasztalat nem volna képes vég nélkül működni, nem volna képes semmiféle tervvel összhangban működni, még csak mozgásba se jönne, ha nem a Szentírásban ábrázolt Isten abszolút akaratából létezne.

Ezen az alapon tartjuk tehát fenn az etika élet szükségességének szempontjából Isten abszolút akaratát az ember akaratának előfeltételezéseként. Így nézve a dolgot, ami sokak számára az ember felelőssége legnagyobb akadályának tűnik, nevezetesen az abszolút szuverén Istenről alkotott elképzelés válik lehetségességének magává az alapjává.

Hogy azonban elkerüljük a félreértéseket, különbséget kell tennünk az abszolút perszonalista környezet, melyben a keresztyén hisz, valamint a filozófiai determinizmus között. Túlságosan általános, hogy az emberek sietősen azonosítják a következetes keresztyénséget a filozófiai determinizmussal, jóllehet ezek úgy állnak szemben egymással, mint az Északi-, és a Déli-sark. A filozófiai determinizmus a végső személytelenség mellet kardoskodik, míg a következetes keresztyénség a végső perszonalizmus mellett száll síkra. S hogy ez mit foglal magában az ember akaratának tevékenysége vonatkozásában, azt most röviden megvizsgálhatjuk.

A keresztyén etika emberfogalma

Ha az ember öntudatosan cselekszik az abszolút személyes Isten háttere előtt, akkor analóg módon tevékenykedik. Másrészt, ha az ember a végsőleg személytelen alapelv háttere előtt cselekszik öntudatosan, akkor egysíkúan tevékenykedik.

Analóg módon cselekedni magában foglalja annak elismerését, hogy valaki Isten teremtménye. Ha az ember Isten teremtménye, akkor köteles őszintén gondolkodni és őszintén cselekedni, analogikusan gondolkodni és cselekedni. Az ember Isten hasonlóságára teremtetett. Ezért az ember jellemként teremtetett. Isten nem teremthetett egy értelmi és erkölcsi űrt. A saját végső önmeghatározó Tapasztalatának megtagadását jelentené, ha űrt teremtene. Ennélfogva a teremtett jelleg is ugyanúgy védhető, mint az önmeghatározó Isten elképzelése. Ez a pont különleges figyelmet érdemel. Sok keresztyén ténylegesen tagadja, hogy az ember jellemként teremtetett, de nem megy tovább, és nem tagadja, hogy Isten az örökkévaló jellem. Nyilvánvaló, hogy ha valaki tagadja, hogy az ember jellemként teremtetett, akkor logikusan azt is tagadni fogja, hogy Isten önmeghatározó.

Az egyik legáltalánosabb forma, melyben a teremtett erkölcsi jellemmel szembeni ellenvetés megnyilvánul a keresztyének részéről az erőfeszítés, mellyel megpróbálják kizárólag az embert felelősnek tartani a bűn bejöveteléért. Az állítást a következőképpen fogalmazzák meg: Ha az ember bűne bármilyen módon kapcsolódik Isten tervéhez, akkor nem az ember, hanem Isten felelős a belépéséért. Az efféle érvelés azt feltételezi, hogy az embernek ahhoz, hogy felelős lehessen, egysíkúan kell tevékenykednie, azzal, egy személytelen háttér előtt. De láttuk, hogy a meghatározott cselekvés teljességgel lehetetlen volna efféle nem teista alapon. Ezen az alapon az ember sem bűnt nem követhetne el, sem jót nem tehetne. Semmit sem tudna csinálni. A keresztyéneknek alapvetően a tudatára kell ébredniük annak a ténynek, hogy az ember nem cselekedhet őszintén, amíg nem gondolkodik és cselekszik analóg módon. Magának annak az előfeltételezése, hogy az ember képes vétkezni, kezdettől fogva az, hogy Isten az embert tökéletes erkölcsi jellemmel teremtette. S magának a bűnnek a lehetségessége is magában foglalja Istennek a háttérben álló tervét. Az ember nem képes a semmiben vétkezni. Vajon ez Istent teszi felelőssé a bűnért az ember helyett? Éppen ellenkezőleg, ez az egyetlen módja annak, hogy az embert felelősnek tekinthessük. Csak egy analóg cselekedet felelős cselekedet.

Megjegyezzük, hogy ha égünk a vágytól, hogy megalapozzuk az emberi felelősséget és az emberi felelősség megalapozása során megpróbáljuk megalapozni azt amiről rendszerint mint az akarat szabadságáról beszélnek, saját céljainkat romboljuk szét. Gyakran mondják, hogy Isten szabad személyiségeket teremtett, és így is kezelte őket, miután megteremtette. Ám ezalatt azt értik, hogy

Isten megértette, hogy ha szabad személyiségeket akar teremteni, akkor korlátoznia kell Magát, hogy helyet készíthessen a cselekedeteiknek. Isten önkorlátozásának eme elképzelését meglehetősen gyakran hangoztatják az emberi felelősség problémájának megoldásaként. Azonban mégis nyilvánvaló engedmény az anti-teista alapeszmének. Először is, önellentmondás lenne Istennek Önmaga korlátozása. Az Ő lényege az önmeghatározás. S mivel örökkévaló, nem lehet egy időben önmeghatározó, majd máskor meg többé már nem önmeghatározó. Isten önkorlátozásának elképzelése feláldozza Isten önállóságának elképzelését. Isten önállósága az, amibe minden reményünket vetjük minden probléma minden megoldását illetően. Minél jobban letörjük, annál inkább az ellenség kezére játszunk. S emiatt nemhogy megalapoznánk az ember szabadságát az Isten tervével való kapcsolata meggyengítésével, inkább megsemmisítjük az ember szabadságát, ezzel egyúttal a felelősségét is, ha így teszünk.

Az ember szabadsága magában foglalja az öntudatos, analóg tevékenységet. Ha az ember szabadon felfogja a tényt, hogy teremtett jellemének hátterében ott ál Isten örökkévaló jelleme és terve, ha az ember szabadon felfogja, hogy minden erkölcsi tette előfeltételezi ugyanazt a mögötte álló korlátlan Istent, akkor valóban szabaddá válik. Másrész, ha az ember megpróbálja „liberalizálni" magát Isten abszolút tervének hátterétől, akkor erkölcsi tevékenységét a tökéletes ürességben kell kezdenie, az erkölcsi ürességben s az erkölcsi üresség irányában kell folytatnia.

Csak mikor valaki egyértelműen tartja magát a teista alapeszméhez, akkor tudja az illető érvényre juttatni a helyettesítő engesztelés etikáját. Krisztus képes a bűn belépése után újjáteremteni a jellemet és az ember megváltása végett meg is kell ezt tennie. Ha az ember felelőssé tehető az Isten-adta jellem gonosz cselekedeteiért, akkor az ember számítható etikailag tökéletesnek is Krisztus igazságosságáért. Másrészt, ha a jellemnek elsősorban az ember vívmányának kell lennie, akkor a jellem újjáteremtésének is az ember elért eredményének kell lenni. Ha Ádám nem tekinthető bűnösnek mivel az adott jellemmel cselekedett, s egy abszolút személyes háttér ellenében akkor a keresztyén nem tekinthető bűntelennek, mert az üdvösség Isten ajándéka és a hit maga is a Lélek munkája bennünk. Ha ragaszkodunk az egysíkú cselekedethez az egyik helyen, ha következetesek akarunk lenni, ragaszkodnunk kell az egysíkú cselekedethez az összes többi helyen is.

Isten és ember viszonyának nem keresztyén elképzelése

Hogy teljesen kiemeljük annak hatalmas fontosságát, hogy világosan fenn kell tartanunk (a) Istennek, mint abszolút önmeghatározónak és (b) az ember akaratának, mint Isten akarata analógiájának fogalmait, s így az ember tevékenységének és az ember gondolkodásának is analogikusaknak kell lenniük, javasoljuk, hogy vizsgáljuk meg A. E. Taylor álláspontját egy kissé részletesebben. Taylor kétkötetes művének címe *Egy erkölcstanító hite*. Talán ez a legátfogóbb munka, melyet a modern időkben egy idealista jelentetett meg az etikáról. Azonkívül Taylor első osztályú metafizikus. Ő az etikai problémáknak metafizikai és ismeretelméleti elrendezést ad, amivel itt mi is foglakozunk.

Taylor álláspontjának megtárgyalása ki fogja emelni annak szükségességét, hogy világosan gondolkodjunk az etikai metafizikai és ismeretelméleti előfeltételezéseit illetően. Ennek a szoros kapcsolatnak a napfényre hozatala segítségünkre lesz, hogy a témával foglalkozó két fejezetünket szintén szoros kapcsolatba hozzuk egymással. Ez meg fogja mutatni, hogy az örökkévalóság és az

idő keveréke nagyon az ellenkezője annak, amiért a keresztyénség kiáll a metafizikai területén, s forrása a bibliai tekintély elutasításának az etika területén.

Művének első kötetében Taylor tárgyalja a közvetlenebben teista kérdéseket, míg a második kötetben a keresztyénséggel jobban kapcsolatban álló kérdések foglalkoztatják. Az első kötetben az egyik fejezet az Örökkévalóságról és a Mulandóságról szól. Itt fekteti le az alapjait a saját elképzelésének Isten és ember viszonyáról. Itt láthatunk meg valamit annak messze ható fontosságából, hogy valakinek úgy kell belevágnia az etikai értekezésbe, hogy világosan értse azt a metafizikai álláspontot, melyet fenn kíván tartani.

Ebben a fejezetben Taylor a gondolatait arra a fejtegetésre irányítja, melyet Platon ad a *Timaeus*-ban az örökkévaló és a mulandó viszonyáról. Platon szerint a „világlélek", ami alatt a fizikai világegyetemet érti, két összetevőből áll, nevezetesen „az ugyanolyanból" és „a másból". Ezek, mondja Taylor, „csak tárgy és eset, az örökkévaló és a mulandó". Taylor tényként fogadja el, amiből kiindulva egyébként elkezdhetünk érvelni, hogy az örökkévaló és mulandó kapcsolatának eme platoni elképzelése lényegében igaz. Ezt mondja: „Ahogyan az erkölcs önmaga tudatára ébred, felfedezte, hogy mindig a feszültségek életének kell lennie van a mulandó és az örökkévaló között, s ez csak annak a lénynek lehetséges, aki sem nem egyszerűen örökkévaló és örökké fennmaradó, sem nem változékony és mulandó, hanem egyszerre mindkettő. Az élet megélésének feladata jogosan és méltón annak az énnek a progresszív átalakítása, mely először majdnem teljesen változó a szelek, körülmények és impulzusok játékának megfelelően, valami mássá, ami viszonylagosan fölé kerül a módosulásnak és változékonyságnak. Vagy, mondhatjuk hogy ez érdeklődésünk teljes körű átalakítása, érdeklődésünk elmozdítása a mulandótól a nem mulandó jó felé".[29]

Ebben az idézetben van az ügy lényege. Három dolgot jegyzünk meg vele kapcsolatban. Először is, Taylor tényként kezeli, hogy az erkölcsiség egy feszültség a bennünk rejlő örökkévaló és mulandó között. Amit erről a dologról gondol, az vitán felüli. Mégis, pontosan ez képezi a vita tárgyát teisták és nem teisták között. Nincs öröklött logikus oka, hogy a Szentírásban kifejeződő teizmust, mikor azt mondja, hogy az eredeti ember egy teljesen mulandó lény volt mindenféle vágy nélkül arra, hogy örökkévalóvá váljon, de őszinte mulandó törekvéssel akarta tenni az örökkévaló Isten akaratát, miért kellene annyira abszurdnak tekinteni, aminek még cáfolatra sincs szüksége. Az eredeti ember felfogható úgy, mint akit őszintén érdekelt az „örökkévaló jó", ha megpróbál annak a mércének megfelelően élni, ami neki adatott. Egyidejűleg érdekelhették a mulandó dolgok. Miért kellene úgy tekinteni a mulandót, mint szükségszerűen a gonosz forrását? Ha az abszolút Isten teremtette, a mulandó is öröklötten jó, s az ember kereshette Istent a mulandóban. A teizmus szerint eredetileg nem volt feszültség örökkévaló és mulandó között. Annak oka, hogy a feszültséget egy metafizikai túlfeszítettségre egyszerűsítik le az idő és az örökkévalóság között az, hogy az emberek nem akarják, hogy a feszültség kizárólag az etikai területen legyen megtalálható. Ha feszültség ily módon lecsökkenthető valami metafizikaira, akkor komolysága is lecsökken, vagy eltűnik, s az ember a továbbiakban már nem teljes mértékben felelős érte. Emiatt, hisszük, nem is várhatunk mást, mint hogy az „újjá nem született tudat" megpróbálja majd az erkölcsiségnek magát a természetét az emberben levő mulandó és örökkévaló közötti feszültségként megtalálni. S mint azt az előző fejezetben megjegyeztük, a római katolicizmus ebben a dologban a félúti álláspontra helyezkedett.

[29] A. E. Taylor: *Egy erkölcstanító hite*, 1. kötet 69. oldal

Másodszor, észre kell vennünk, hogy az egész anti-teista álláspont Taylornak ama feltételezésében foglaltatik benne, hogy az erkölcs természete az örökkévaló és a mulandó közötti feszültségben rejlik. A Szentírás azt tanítja, hogy nincs lény, s nem is lehet olyan lény, aki az örökkévalóság és a mulandóság összetevőinek keveréke. Isten örökkévaló, az ember pedig mulandó, s még Krisztus sem a kettő keveréke. A megtestesülésben az egyház mindig törekedett annak fenntartására, hogy Krisztus személyisége megmaradt isteninek, s az emberi természet, nem az emberi személyiség volt az, amit a megtestesülésekor magára öltött.

Harmadszor, Taylor álláspontjában biztosra veszi a keresztyén-ellenes álláspont igazságtartalmát. A keresztyénség szerint az Isten által kimunkált megváltás nem az ember örökkévalósítását jelenti, hanem helyreállítását és tökéletesítését a mulandóság szférájában. Még az „örök élet" elképzelésében is, ahogyan János apostol megfogalmazza, a legcsekélyebb folt sem esik az Isten örökkévalósága és az ember mulandósága közötti elképzelésen és nem is tűnik az el. Az örök élet alatt az Újszövetség az ember mulandó létezésének folytatódását érti, míg az örökkévalóság fogalmának, mikor Istenre alkalmazza, semmi köze sincs az időhöz. Csak Isten a szupra-mulandó és az is marad.

Nem kell tovább foglalkoznunk Taylor álláspontjával. Lényegi tartalmát elmondtuk. Ebben a lényegi tartalomban találkozunk az etikai és metafizikai kategóriák alapvető összekutyulásával. Ez jellemző minden nem keresztyén gondolkodás esetében. Ezért lényegi jelentőségű, hogy megfigyeljük, a keresztyén etika metafizikai előfeltételezéseit miként lehet felbecsülni annak az etikának az alapjaként, melyben Isten akaratának, és csak Isten akaratának felsőbbrendű tekintélye van az ember felett. Az etikai probléma egy keresztyén számára egyáltalán nem a mulandóság kinövésének kérdése, hanem az engedelmesség Istennek, az ő Teremtőjének.

5. fejezet: Az eszményinek vélt summum bonum: az egyén

Most rátérünk az ember *summum bonum*-jának tárgyalására. Az etikai ideál, amit az embernek, ahogyan eredetileg teremtetett, maga elé kellett állítania magának, az volt, amit Isten akart, hogy saját maga elé állítson. Ez benne foglaltatik abban a tényben, hogy az ember Isten képmására alkotott teremtmény. Isten Maga természetesen minden emberi tevékenység vége. Az ember egész személyiségének Isten személyisége megnyilvánulásának és kijelentésének kellett lennie egy véges skálán.

Mikor azt az általános kifejezést használjuk, hogy a világ, s főleg az ember Isten dicsőítésére teremtettek, szükséges különbséget tennünk eme szavak vallásos és etikai jelentése között. A legáltalánosabban mondhatjuk, hogy az Isten az ember *summum bonum*-ja. Az embernek Isten dicsőségét kell keresnie vallásosan és etikailag is. Isten dicsőségét vallásosan keresni közvetlen keresést jelent, míg az Isten dicsőségének etikai keresése a közvetett keresés. Ennek a különbségtételnek azonban magyarázatra és korlátozásra van szüksége. A magyarázat során világossá akarjuk tenni, hogy a különbségtételt nem szigorúan és abszolút módon tesszük. Bizonyos értelemben az ember összes tevékenysége csak közvetetten dicsőítik Istent. Az ember tevékenysége a mulandóság szférájához tartozik. Csak egyedül Isten örökkévaló. Ez azt jelenti, hogy szigorúan szólva Isten dicsősége tovább már nem növelhető. Egyetlen mulandó lény sem képes bármit hozzáadni egy örökkévaló lényhez. Ebben az értelemben tehát az ember minden tevékenysége csak közvetetten dicsőíti Istent. Isten dicsőítésének az ember részéről mindig a mulandóság szférájában kell történnie. S ezt a tényt emlékezetben kell tartanunk, mikor azt a megkülönböztetést halljuk gyakorta, hogy a vallás Isten felé irányul, míg az etika az ember felé. Ez csak viszonylagosan igaz. Egy bizonyos értelemben az ember minden tevékenysége Isten felé irányul. Az ember etikája nemcsak vallásos alapra épül, hanem maga is vallásos. Jóllehet nem azt értjük alatta, amit a modernizmus, de igaz, hogy mikor embertársaink jólétét keressük, akkor tulajdonképpen Isten dicsőségét keressük.

Ezen okból nem tehetünk abszolút különbséget az ember részéről megnyilvánuló vallásos viselkedés és az erkölcsi viselkedés között. Néha mondják, hogy a vallás esetében Isten imádatával van dolgunk, míg az etika esetében az Istennek való engedelmességgel.[30] Ez csak viszonylagosan igaz. Imádatunkban engedelmességre van szükségünk, s ha őszintén engedelmeskedünk, Istent imádjuk.

Ismét mondjuk, hogy egyesek szerint a vallás a *credenda*-val, míg az etika a keresztyén hit rendtartásával foglalkozik. Ez is csak viszonylagosan igaz. Meg kell hagyni, a hit az Istent kereső emberi lélek tevékenysége, de egyúttal az etikai tevékenység alapját is képezi. Sőt, az Istenbe vetett hitnek az embertársaink iránti jócselekedetekben kell kifejeződnie.

Végül, nem fedezhetünk fel abszolút megkülönböztetést a vallás és az etika között azzal, ha azt mondjuk, hogy a vallásban a lélek belső viselkedésével foglalkozunk, míg az etikában az ember cselekedeteivel. Nem tehetünk határozott különbséget a belső és külső tevékenység között. Ahogyan szükségünk van az őszinte imádatra, úgy van szükségünk az őszinte belső erkölcsi viselkedésre: szükségünk van az őszinte engedelmességre. Imádnunk is kell és munkálkodnunk is kell.

---

[30] W. Geesink: *Gereformeerde Ethiek*, 2. kötet 19. oldal

Ezekkel a megszorításokkal most megpróbáljuk építően megfogalmazni, mit jelent az, hogy a vallásban az ember Istent közvetlenül keresi, míg az etikában az ember Istent közvetve keresi.

Először is, mind az etikában, mind a vallásban az ember egész személyiségével van dolgunk. Nem próbáljuk meg felosztani az embert vízálló rekeszekre.

Másodszor, mind az etika, mind a vallás az ember egész személyiségével foglalkozik. Természetesen beszélünk keresztyén teológiáról és keresztyén etikáról, ám azt állítjuk, hogy a keresztyénségben a teizmus helyreállíttatik, így a keresztyénnel szemben megfogalmazott követelmények valójában az emberrel szemben megfogalmazott követelmények. Senki nem lehet őszinte ember, míg nem keresztyén. Senki nem tevékenykedhet emberként, míg nem tevékenykedik keresztyénként.

Harmadszor, mind az etika, mind a vallás az ember egész személyiségével az egész emberi faj konfigurációjában foglalkoznak. Az emberiséggel foglalkozunk. Nyíltan, vagy hallgatólagosan a társadalommal ugyanúgy foglalkozunk mindig, mint az egyénnel. Az egyik nem létezik a másik nélkül. Egyik sem létezett soha a másik nélkül. Egyiknek sincs semmi értelme a másik nélkül.

Negyedszer, mind az etika, mind a vallás úgy foglalkozik az emberiséggel, vagy az emberi fajjal, ahogyan a történelem aspektusából látszik. Minden emberi tevékenység, legyen az elmebeli, érzelmi, vagy akarati, mulandó cselekedetek. A történelem az, amelyben tanulmányozni kell az embert. Sem az etikában, sem a vallásban nem lehet az ember igazi vágya, hogy mulandón kívül mássá is váljon. Az ember csak önmagát teszi bolonddá, ha örökkévalóvá próbál válni. A katolicizmus valójában tagadja ezt és az evangelikalizmus is állandóan megfeledkezik róla.

Ötödször, mind az etika, mind a vallás a történelmi emberiséggel, mint Istennek a világegyetemre vonatkozó célja megvalósulásának vonatkozásában valóban kijelentésszerűvel és valóban fontossal foglalkozik. A világegyetem vége és célja Isten dicsősége. Számunkra viszonylagos titok az, miképpen tudja a történelem Istent dicsőíteni. Ez egy olyan titok, melynek a megoldása magában Istenben rejlik. Nem akarjuk most fejtegetni ezt a dolgot. Csak jelezni akarjuk, hogy a különbség a vallás és az etika között nem található meg végsőleg, ha azt mondjuk, hogy a vallásban Istent keressük, míg az etikában valami mást. Mindenben Istent keressük, ha a dolgot a legvégső nézőpontból szemléljük.

Hatodszor, mind az etika, mind a vallás az ember személyisége egészének ama összetevőjével foglalkozik, amelyet akaratként emlegetünk. Itt azonban megtesszük az első különbségtételt etika és vallás között. A vallás, még mikor speciális célból is foglalkozik az ember akaratával, állandóan hajlamos arra, hogy az ember akarati összetevőjét az értelmi és az érzelmi összetevőihez viszonyítsa. Az etika viszont hajlamos az embernek csakis az akarati összetevőjével foglalkozni. A vallás hajlamos kihangsúlyozni a tényt, hogy a király pap és próféta is egyben, míg az etika, jóllehet ezt nem tagadja, s nem feledkezik meg róla, hajlik rá, hogy az emberrel csak mint királlyal foglalkozzon. Az etika inkább úgy gondol ez emberre, mint szereplőre, semmint gondolkodóra és érzőre.

Az etika a vallásnál kizárólagosabban az emberi személyiséget hajtó és irányító erőkkel foglalkozik. Ezen okból jogos azt mondani, hogy az etikában elsősorban az engedelmességgel, míg a vallásban elsősorban az imádattal foglalkozunk. Észre kell vennünk azonban, hogy mikor az engedelmességről beszélünk, ezalatt nem passzív viselkedési formát értünk. Az engedelmesség bizonyosan kihangsúlyozza az ember befogadókészségét. Ám ez nem hangsúlyozza

ki a passzivitását. Az engedelmesség hatalmas tevékenység alapja. Ez a cselekedet hatalmas építő programjának az alapja. Ám ez olyan építő program alapja, mely rekonstruktív. Ezalatt nem azt értjük, hogy egy program, mely egykor építő volt, megtört, emiatt újjáépítésre van szüksége. Inkább azt értjük ezalatt, hogy az ember építő tevékenységének hátterében ott van Isten építő tevékenysége. Istennek van egy megvalósítandó programja az ember számára a Földön. Mikor az ember szántszándékkal és spontán módon elfogadja ezt a programot minden erejével, akkor igazán engedelmes.

Hetedszer, további különbség nyilvánul meg etika és vallás között, mikor figyelembe vesszük, hogy az akarati tevékenységet, mellyel az etika főleg foglalkozik, azonnali történelmi eredményeinek szemszögéből szemléljük. Ezzel szemben a vallás megpróbálja az egyént és a fajt állandó és közvetlenebb kapcsolatba hozni Istennel a történelem felett. Ezt a gondolatot gyakran úgy fejezik ki, hogy azt mondják, a vallásban az ember foglalkozik Istennel, míg az etikában Isten foglalkozik az emberrel.

Isten országa, mint az ember *summum bonum*-ja

Minderre a háttérre szükségünk van ahhoz, hogy megértsük, mit jelent azt állítani, hogy Isten országa az ember *summum bonum*-ja. Isten országa alatt az Istentől az embernek adott program megvalósítását értjük. Úgy gondolunk az emberre, mint aki (a) hozzáigazítja magát Istennek ehhez a programjához, mint saját ideálhoz és (b) mozgásba hozza és benne tartja erőit annak érdekében, hogy elérje a célt, ami kijelöltetett számára és amit saját maga elé tűzött ki. Javasoljuk, hogy röviden nézzük meg ezt a programot, amit Isten adott az embernek, s amelyet az embernek is ki kell tűznie maga elé.

Ennek a programnak a legfontosabb összetevője bizonyosan az, hogy az embernek, mint Isten helyettesének kell megvalósítania önmagát a történelemben. Az ember Isten helyetteseként teremtetett és Isten helyetteseként kell magvalósítania önmagát. A két kijelentés között nincs ellentmondás. Az ember jellemként teremtetett, de még inkább jellemé kell alakítania önmagát. Ezért mondhatjuk, hogy az ember királynak teremtetett annak érdekében, hogy még inkább királlyá válhasson. Megnézzük először, hogy ez mit jelent az egyén, majd utána, hogy mit jelent a társadalom számára.

Az egyén

Az egyéni ember számára az etikai ideál az önmegvalósítás. Nézzük meg először, hogy miért kell ennek így lennie, majd másodszor, hogy részletesen mit is jelent.

Az, hogy az ember etikai ideáljának az önmegvalósításnak kell lennie, következik abból, hogy ő kapta meg a világegyetemben a központi helyet. Isten mindent magának készített ebben a világegyetemben, azaz, a saját dicsőségére. Ám nem minden dolog képes az Ő dicsőségét öntudatosan tükrözni. Mégis az öntudatos dicsőítés a legmagasabb rendű dicsőítés. Ennek megfelelően Isten mindent szövetségi kapcsolatba hoz egymással ebben a világegyetemben. Megtette az embert a teremtés fejévé. Ennek megfelelően a mező virágai Istent közvetlenül és öntudatlanul dicsőítették, de az emberen keresztül közvetve és tudatosan is. Az embernek össze kellett gyűjteni öntudatos tevékenységének prizmájába Isten

dicsőségének sokféle megnyilvánulását azért, hogy egyetlen központi öntudatos áldozatot készítsen valamennyiből Istennek.

Ha az ember végre akarja hajtani ezt az Isten által adott feladatot, akkor alkalmas eszközzé kell tennie magát erre a munkára. Ő a munkára alkalmas eszközként készült, de még alkalmasabb eszközzé kellett magát tennie. Akarnia kell, hogy jobb próféta legyen, mint amilyen már valójában. Akarnia kell esztétikai képességeinek fejlesztését, azaz a méltánylás képességét; akarnia kell, hogy jobb pap legyen, mint amilyen már valójában. Végül, akarnia kell akarni Isten akaratát az egész világ számára, azaz akarnia kell jobb királlyá válni, mint amilyen már valójában. Emiatt az ember elsődleges etikai feladata az önmegvalósítás. Az önmegvalósításon keresztül az ember a Föld királyává válik, s ha ő valóban a Föld királya, akkor Isten valóban a világegyetem királya, mivel Isten teremtményeként, Isten helyetteseként, kell törekednie saját maga királyként való fejlesztésére. Mikor az ember valóban a világegyetem királyává válik, Isten országa megvalósul, s mikor Isten országa megvalósul, Isten dicsőíttetik.

Önmegvalósítás

Ám akkor részletesebben mi tartozik az önmegvalósítás eme céljához, amit az embernek maga elé kell tűznie? Kitalálhatjuk, ha kidolgozzuk a fentiekben említett elképzelést, mely szerint az embernek meg kell tanulnia Isten akaratát akarni. Az embernek ki kell munkálnia a saját akaratát, azaz, mindenekelőtt a saját akaratát kell kifejlesztenie. Az ember akaratának egyre spontánabbá kell válnia a reakcióképességét tekintve. Az ember úgy teremtetett, hogy spontán módon szolgálta Istent. Emiatt fel kell nőnie a spontánságba. Mindaz, amit Isten belehelyezett az emberbe, mint cselekvési módot, azt egyúttal fejlesztendő képességnek is kell tekintenie. Az ember nem teremtetett csak az Isten akaratát akaró akarattal. Szívének legbelső vágya volt az, hogy szolgálja Istent. De mivel az ember ezzel az akarattal teremtetett, Isten azt akarja, hogy az ember ezt az akaratot fejlessze.

Másodsorban az ember akaratának egyre eltökéltebbé kell válnia az önmegvalósításban. Más szóval, az embernek kötelezően szükséges fejleszteni akaratának gerincét. Nem mintha az ember egy akaratos amőbaként teremtetett volna, melynek át kell haladnia a gerinctelenség szakaszán a gerinc elnyeréséhez. Az ember énként teremtetett. Ő az abszolút én teremtménye volt, s nem teremtethetett volna másképp, mint én. S pontosan ebből az okból kellett az embernek fejlesztenie az önmegvalósítását. Az ember Istene abszolút önmeghatározó, s az ember abban az arányban fog Istenhez hasonlítani, amennyire önmeghatározóvá és Isten alatt önmeghatározottá válik. Amilyen arányban fejleszti az ember az önmeghatározását, olyan arányban fejleszti Isten országának elhatározását, vagy tervét a Földön. Isten a tervét önmeghatározó jellemeken keresztül valósítja meg. Egy instabil ember haszontalan lesz Isten országa számára.

Harmadszor, az ember akaratának erősödnie kell a lendületben. Az ember akarata természetesen növekedni fog a lendületben, abban az arányban, melyben a spontánságban és az önmeghatározásban növekedett. Mégis, a lendület dolgát külön ki kell emelni. Ahogy az ember közeledik ideáljához, Isten országának megvalósításához, tevékenységi területe természetes módon kibővíti önmagát. Mint a növekvő üzleti vállalkozás igazgatójának, akinek az üzlet növekedésével növekednie kell az odafigyelésben, stabilitásban, a minden részlet figyelembe vételében a döntések meghozatala során, úgy az embernek is, az ideálja felé való

előrehaladása során növelnie kell a lendületét, hogy megfelelhessen az állandóan növekedő felelősségének.

Igazságosság

A rendszeres teológiában szokásos, hogy különbséget tesznek a szélesebb értelemben vett Isten-képmás között és a szűkebb értelemben vett Isten-képmás között. Ennek a különbségtételnek megfelelően mondják, hogy az akarat maga is ennek a szélesebb értelemben vett Isten-képmásnak a része, míg az akarat konkrét erkölcsi jellege, nevezetesen, hogy igazságos, a szűkebb értelemben vett Isten-képmás része. Mikor efféle különbségtételt teszünk, nem szabad elfelejtenünk, hogy ez csak viszonylagosan kielégítő. Nem gondolhatunk az akaratra, mint az ember személyiségének egyik összetevőjére anélkül, hogy az Isten iránti viselkedésére ne gondolnánk jobban, mint ahogyan el tudnánk képzelni egy embert erkölcsi tulajdonságok nélkül. Az ember akarata jónak teremtetett, azaz, határozott Isten iránti engedelmességgel.

Emiatt nem beszéltünk az akarat fejlesztéséről semleges fogalmakkal. Az egyetlen mód, ahogyan az akarat valóban fejleszthető, ha Isten irányában használjuk. A semleges akarat nem képes fejlődni, mivel nem képes működni sem.

Mikor azt mondjuk, hogy az ember akarata eredetileg igaz volt, s hogy törekedett az igazságosságra, ez valójában nem jelent többet, mint hogy ami ide tartozik, azt már elmondtuk az akarat fejlesztéséről az előző fejezetekben. Mégis kihangsúlyozhatjuk a dolgot.

Amit az igazságosság alatt értünk, az talán legjobban Geerhardus Vos szavaiban fejeződik ki, mikor leírja, mit ért Jézus az igazságosság alatt a beszélgetései során. Vos mondja: „Az igazságosságot Jézus mindig speciális értelemben veszi, melyet az Istenre, mint törvényadóra és Bíróra való utalásból merít. A szó általunk történő modern használata ennél tágabb, mert hajlamosak vagyunk minden további gondolat nélkül becsületesnek, jogosnak, öröklötten igaznak érteni. Jézus számára az igazságosság mindezt jelentette, de ennél többet is jelentett. Olyan erkölcsi beállítottságot és erkölcsi állapotot jelentett, melyek igaznak bizonyultak, mikor össze lettek mérve Isten természetének és akaratának legfelsőbb mércéjével, azaz utóbbi reprodukcióját alkották, egy kijelentést, mely maga volt Isten erkölcsi dicsősége”.[31] Különösen az idézet utolsó szavai azok, melyeket belefoglalhatunk az igazságosság fogalmába, amit a paradicsomi emberre alkalmazunk. Az igazságosság, mikor Isten egyik jellemzőjeként emlegetjük, Isten egész személyiségének azt az összetevőjét írja le, mely által fenntartja lényében és az általa teremtett világegyetemben a mellérendelés és alárendelés ama viszonyát, mely minden egyes személyiség helyzetének megfelelő. Ennek megfelelően lesz először az ember igazságossága, melynek Isten igazságossága reprodukciójának kell lennie, a helyes vonatkozásban az Istennel alárendeltségi, míg embertársaival mellérendeltségi kapcsolatban. S az ember törekvése az igazságosságra azt fogja jelenteni, hogy (a) egyre jobban érzékennyé válik az alárendeltség és mellérendeltség eme kapcsolataira, következésképpen egyre spontánabb módon vágyik ezen kapcsolatok fenntartására, (b) állandóan erősödik abbéli elhatározásában, hogy fenntartsa és fejlessze ezeket a kapcsolatokat, (c) az eme kapcsolatok fenntartására irányuló erejében egyre növekedni fog.

Ha ily módon közelítjük meg a dolgot, meglátjuk, hogy a Szentírásban foglaltatott megkülönböztetés a törvényszéki és erkölcsi igazságosságok között a

[31] G. Vos: *Isten országa és az egyház*, 104. oldal

legcsekélyebb mértékben sincs tagadva, de nem vált az ember eredeti igazságosságának megfogalmazott meghatározásává. Utóbbi megkülönböztetés elemei el vannak rejtve az átfogóbb és egyetemesebb fogalomban, mivel az korábbi. Végül is az utóbbi megkülönböztetés a törvényszéki és erkölcsi igazságosság között nem érthetők meg világosan, míg valaki egy alapvető egység elemeiként nem tekint azokra. Krisztus törvényszéki igazságossága által az ember ismét erkölcsileg igazzá válhat, s mint ilyen, véges módon reprodukál valamit Isten erkölcsi dicsőségéből.

Ha úgy tekintünk az igazságosságra, mint a teremtmények közötti, helyes kapcsolatok, valamint a teremtményeknek a Teremtővel való helyes viszony dolgára, akkor világossá válik, hogy az ember akarata számára egy hatalmas, átfogó feladat vár megvalósításra. Az igazságosság keresésével az ember Isten országát kereste. Az igazságosság Isten országának hajtóereje.

Szabadság

Helyesnek tűnik ebben a vonatkozásban jelezni, hogy ha az ember a saját önmegvalósítását, mint Isten országának első összetevőjét, valamint az önmagának az embertársaival való kapcsolatának igazságosságát keresi, akkor a saját tényleges szabadságát fogja fejleszteni. Ennek a ténynek a kimutatásához azonban röviden tárgyalnunk kell, hogy mit értünk szabadság alatt.

A szabadság fogalmának meghatározásánál nem bocsátkozunk részletes elemzésekbe mindarról, amit rendszerint e témában tárgyalnak. Mindössze arról lesz szó, ami szükséges az ember etikai helyzetének megértéséhez, amíg a Paradicsomban volt.

Ezzel kapcsolatosan mondhatjuk, hogy minden keresztyénségben hívővel, ha meglátják álláspontjuk következményeit, akkor nemcsak a determinizmus, de az indeterminizmus is szembeszáll, amiképpen ezeket a fogalmakat általában értik. Mind a determinizmus, mind az indeterminizmus egy személytelen környezetbe helyezi az embert, melyből Isten teljességgel ki van zárva. Ezzel szemben nekünk keresztyéneknek úgy kell gondolnunk az emberre, mint Isten teremtményére. S ez a legeslegfontosabb dolog a szabadsága helyes fogalmának meghatározásához. Ez magában foglalja, hogy az ember szabadságában benne van, hogy önszántából teszi Isten akaratát. Magában foglalja, hogy semmi sincs az emberben, illetve az ember környezetében, ami arra kényszerítené, hogy ne cselekedje Isten akaratát.

A szabadságnak ezzel az általános meghatározásával megnézhetjük, miképpen volt az ember szabad a saját szabadságának fejlesztésére.

Szokásos dolog a modern pszichológiában a tudatalatti énről beszélni. Minden, ami a tudat „küszöbszintje” alatt van, nevezetesen azok a dolgok, melyeket általában hajtóerőkként és ösztönökként szokás emlegetni, nagy meghatározó erőt gyakorol a tudatos tevékenységre. Nos, erre a „tudatalatti énre” a különféle típusú ösztönzéseivel úgy néznek, mint az ember akarata szabadságának korlátozó tényezőjére. A pszichológiai deterministák és az irodalmi deterministák úgy festik le az embert, mint aki ide-oda hányódik a különböző szenvedélyek között, melyek felett nincs hatalma. Most nem azért vagyunk itt, hogy megvitassuk ezt a kérdést. A Biblia világosan tanítja, hogy amit elhatározunk, azt tesszük. Azonban arra rá kívánunk mutatni, hogy az eredeti ember esetében ezek az ösztönök nem akadályozták a szabadságot. Megkísértethetünk, hogy úgy fejezzük ki ezt az elképzelést, hogy azt mondjuk: a bukás előtt az ember akarata irányította tudatalatti életét, míg a bukás után az ember tudatalatti élete irányítja az akaratát. Hisszük, hogy ez jórészt igaz. Az ember úgy teremtetett, hogy Isten másolata legyen oly mértékben, amennyire egy

teremtmény számára ez egyáltalán lehetséges. Istenben nincs különbség a rejtett képesség és a tett között. Istenben nincsenek semmiféle ösztönök és semmiféle hajtóerők. Ő tökéletesen öntudatos. Egy mulandó lény azonban nem lehet teljességgel öntudatos. Az ember soha nem válhat olyan tiszta cselekedetté, mint amilyen tiszta cselekedet Isten. Az ember élete az idő előrehaladásának szubjektuma, s az időnek ez az előrehaladása, amikor egy tudatos teremtmény egyik összetevője, magában foglal bizonyos átmenetet a rejtett képesség bizonyos fokától az állandóan növekvő cselekvő valóságig. A jövő az ember számára kijelenti majd annak egyre növekvő lehetőségét, hogy még jobban cselekedhesse Isten akaratát. Azonban itt mégis óvatosaknak kell lennünk. Nem beszélhetünk valami nagy bizonyossággal. Az ember bukása nem okozott metafizikai változást az emberben. Így tehát mikor azt mondjuk, hogy a bukás előtt az ember akarata irányította tudatalatti életét, míg a bukás után a tudatalatti élete az akaratát, ezalatt nem azt értjük, hogy bármiféle valódi változás ment végbe az ember metafizikai és pszichológiai alkatában. Ez csak azt jelenti, hogy egy erkölcsi pálfordulás ment végbe.

Innentől teljesebben és határozottabban megkülönböztethetjük az eredeti embert attól, amivé a bukás után vált, ha azt mondjuk, hogy a bukás előtt az ember akarata, amennyiben az ösztönei irányították is, egyáltalán nem volt általuk akadályoztatva, míg a bukás után az ember akarata, amennyiben az ösztönök irányítják, gyakorlatilag azok rabszolgájává vált. A bukás előtt az embernek mind az ösztönei, mind az akarata a szó szűkebb értelmében, azaz, amennyire öntudatosan cselekszik, jók voltak, míg a bukás után mind az ösztönök, mind az akarat a szó szűkebb értelmében, gonoszakká váltak.

Most már világossá válhat, mit értettünk azalatt, hogy az embernek fejlesztenie kellett az akaratát a reakciói spontánságának fejlesztésével. Az ember cselekedetei spontánságának elsősorban az ember tudatalatti életéhez van köze. Ez megláthető, mikor felszólítanak minket az azonnali cselekvésre, s úgy kell cselekednünk, hogy nincs időnk előtte gondolkodni. Ezekben az esetekben gyakran megmutatkozik, hogy valójában mi is van bennünk, hogy a jót szeretjük-e, vagy a gonoszt. Bár Ádám tökéletesnek teremtetett, ösztöneiben és öntudatos önkéntes életében egyaránt, s különösen erkölcsi ösztönében kellett fejlesztenie az Isten akaratának cselekvését. Összehasonlíthatjuk ezt egy rugó működésével. Ha a rugó lazán van felhúzva, nem reagál gyorsan. Ha viszont feszesre húzzák, rögtön reagál. Ugyanígy kell az ember erkölcsi természetének is növekednie a spontánságban és a reakció gyorsaságában. Vegyük az esetet, melynek során Jézus megrótta Pétert. Ami először ártatlan dolognak tűnik a számunkra, vagy legalábbis csak pusztán jelzésértékűre, azt az Úr a valódi jelentésének megfelelően kezeli és visszaköveti a végső forrásáig. Péter abbéli vágyában, hogy visszatartsa Mesterét a szenvedéstől, a Sátán kísérletét látja, melyben az meg akarja akadályozni, hogy a keresztre menjen. Mint a villám, úgy taszítja el magától a kísértést.

Nem elsősorban a történet erkölcsi színezete érdekel minket. Nem azt sugalljuk, hogy Ádám gyors reakciói a gonosz ellen kellett volna, hogy irányuljanak. Azt szeretnénk jelezni, hogy az embernek az Isten akaratát cselekedni akaró akaratának olyan gyorsnak és biztosnak kell lennie, mint Jézusnak az Isten akaratát cselekedni kívánó akarata, mely ebben az esetben a Sátán akaratát közvetlenül ellenző akaratként jelent meg.

Másodsorban azonban látnunk kell, hogy az ember erkölcsi természetének nemcsak a gyorsaságában, de reakciójának stabilitásában is növekednie kell. Az ember akaratának erősebbnek is kell lennie, nemcsak gyorsabbnak akcióiban és

reakcióiban egyaránt. S ez egyaránt vonatkozik az ember tudatalatti folyamataira ugyanúgy, mint az ember öntudatos folyamataira. Az embernek fejlesztenie kellett jellemének szilárdságát. Az ember jelleme egész erkölcsi természetét tartalmazza. Mint láttuk, erkölcsi jellemnek teremtetett, azonban jellemének fejlesztése során egyre inkább Isten jellemére kellett neki hasonlítania, amely abszolút határozott, ezért abszolút szabad. Természetesen az ember mindig is teremtmény marad.

Végül, megmutattuk, hogy az ember ily módon fejleszti az Isten akaratára adott reakciójának gyorsaságát és stabilitását, akkor az Isten akarata cselekvésének lendületét fejleszti. Ha most elképzelünk minden egyes embert, és az egész emberi fajt, amint gyorsan és határozottan cselekszi Isten akaratát, láthatjuk, hogy a félrevezetés lehetősége folyamatosan csökken. S nemcsak a félrevezetés lehetősége fog folyamatosan csökkenni, hanem a képessége az Isten országának megvalósítására is növekszik majd, s állandóan új szabadságot kap Isten akaratának cselekvésére azokon a területeken, melyek korábban ismeretlenek voltak a számára. S akkor tényleg szabad lesz.

6. fejezet: Az eszményinek vélt *summum bonum*: a társadalom

Ha az egyéni ember feladata Isten országának a keresése, úgy a társadalom egészének feladata is, hogy keresse Isten országát. Láttuk, hogy az egyénnek Isten országát mindenekelőtt az önmegvalósítás által kell keresnie. Azt is láttuk, hogy az egyénnek Isten országa megvalósítását a történelem folyamatában kell keresnie, melyben saját akarata és hatalma annak érdekében fog fejlődni, hogy Isten alatt még jobb királlyá válhasson.

Ez az ideál állt az ember előtt a Paradicsomban. Minden véges egyén önmegvalósítása az egész társadalom azonnali feladatává lesz.

Ennek kellene lenni az elsődleges ideálnak, amit a szülők a gyermekek elé állítanak, az összes felnőtt ember ideáljának, amit a fiatalok elé állítanak. Nem azt mondjuk, hogy ez lenne az ideál, amit minden generációnak a következő elé kell állítani, mivel a bűn belépése előtti állapotban a generációk a halál miatt nem tűnnének el a Földről. Sokat azonban nem kell spekulálnunk ebben az irányban. Elgondolhatunk sokkal kevesebb embert, akikre szükség volna a felnövekvő generáció oktatásához, mint jelenleg. Elgondolhatjuk azt az energiát, amit Isten országának felépítésére lehetne fordítani, ha nem emésztené azt fel oly nagy mértékben a bűn rombolásának kijavítása. Elgondolhatjuk, mit érhetne el a tudomány, ha az ember elméjét nem sötétítette volna el a bűn, s az ember akarata minden egyes esetben az Isten által a világegyetemben elhelyezett titkok felfedésére irányulna. Isten országa fejlődésének lehetőségei egyszerűen korlátlanok lennének. S ahogyan a faj öregedne, a faj minden egyes tagja gyarapodna az Isten országa keresésének spontánságában és stabilitásában, így egyszerűen elképzelni sem tudjuk, mit lehetne elérni.

A szülőknek mindenekelőtt mellérendeltként, s nem maguknak alárendeltként kellene kezelniük a gyermekeiket. Minden megszületendő emberi személyiséget Isten az örökkévalóságtól kezdve ismer, és személyiségként kell kezelni élete első pillanatától fogva. Ez nem jelenti azt, hogy a gyermeket azonnal öntudatos személyiségként kell kezelni. Először szunnyadó személyiségként kezelendő.

Ha a gyermek szunnyadó személyiségként kezelendő, akkor szüleinek kell képviselőiként tevékenykedniük. A szülőknek Isten képviselőjének kell lenniük a gyermek felé és a gyermek képviselőiként Isten felé. Mind Isten képviselői a gyermek felé a szülőnek minden lehetséges módon törekednie kell a gyermek akaratának fejlesztésére. Ennek a munkának lesz egy értelmi összetevője is abban az értelemben, hogy a szülőnek ugyanúgy a gyermek elé kell tárnia Isten ideális országát, mint ahogyan ezt megtette önmagával. Ám ez a munka, s most minket közvetlenül ez érdekel az akarat vonatkozásában, elsősorban az Isten törvényei iránti engedelmesség spontánságának és stabilitásának fejlesztését jelenti. Istennek eme törvényei, amíg a gyermek fiatal, jórészt a szülőnek a törvényeivel lesznek számára azonosak. Ezért ha a gyermek gyorsan és határozottan gyakorolja akaratát a szülők parancsainak végrehajtásában, az segíteni fog akaratának fejlesztésében, hogy a későbbiekben közvetlenebbül hasznos lehessen Isten országa megvalósításában.

Azonban amíg a gyermek nem lesz képes különbséget tenni a szülei hangja és Isten hangja között, maguknak a szülőknek kell őt ebben segíteni annak érdekében, hogy személyisége a lehető leggyorsabban fejlődhessen. S ha ez

végbemegy, a fiú nemsokára ott áll az apja mellett és együtt építik Isten országának a falait.

Ezen a módon a fiú hamarosan szomszéddá válik. Másrészt nem lesznek szomszédok, akik ne apák és fiak lennének. Vagy, mondhatjuk, hogy minden ember egyben testvér is. Ettől fogva a probléma az egyén és a társadalom megvalósításának vonatkozásában ugyanúgy oldódik meg, mint azt megoldódni láttuk szülők és gyermekek között. Egyáltalán nem lesz semmi új probléma. Az egyén önmegvalósítása igazságosságot hoz bele a társadalomba.

Ebből a szemszögből megvizsgálhatunk néhány problémát, melyet az etikusok felhoznak, mikor az egyének és a társadalom viszonyait tárgyalják.

Önzetlenség

Az etika története dugig van az önzetlenségről és az önzésről szóló beszélgetésekkel. Hamarosan lesz lehetőségünk ezt a tüneményt részletesebben is tárgyalni. Itt elég annyi, hogy Isten eredeti országában ilyen probléma nem létezne. Valaki előnye mindenki előnyét jelentené. A személyiségek saját önmegvalósítása a többiekétől függene. Minél jobban törekednének a többiek személyiségének a fejlesztésére, annál jobban fejlődne saját személyiségük is. Egyetemes szövetségi felelősség létezne. A társadalom egy élő szervezet formáját öltené.

A római katolicizmusnak nincs olyan humán személyiségfilozófiája, mint az itt említett. Egyéniesítésének alapelve a végsőkig nem racionális. Aszerint egy ember egyéni személyisége csak a többi ember személyiségével való szembeállítással fejleszthető. S ha a különböző egyéni személyiségeket Isten közös törvénye alanyainak tekintjük, ez a törvény legfeljebb a nem racionális egyéniséggel van összhangban. Ez a felelős az eredeti metafizikai feszültségért az egyén és a felette álló törvény között. Ez a törvény az emberekhez csak formális valamiként jut el. Egyetemes, de elvont állításokat fogalmaz meg, s mindenkire ráhagyja, hogy a maga módján alkalmazza saját magára. Ez magában foglalja azt, hogy az önmegvalósítás az egyén részéről mindig is Isten országa egyetemes fejlődésének a rovására fog menni, s ezzel együtt a szociális igazságosság rovására is. Másrészt, ha a törvény minden fölött uralkodna, az pedig az egyén önmegvalósításának rovására történne.

Ez az a dilemma, mely benne foglaltatik az etika nem keresztény elképzelésében. S a katolicizmus nem volt képes kinőni, mivelhogy a szövetséget kereste Arisztotelész és Krisztus között az etikában ugyanúgy, mint más területeken.

Sőt, ami igaz a katolicizmusra, az igaz az arminiánus etikára is, jóllehet kevésbé látványos módon.

Egy élő szervezetre jellemző, hogy minden egyes tagjának egy konkrét célfeladatot kell ellátnia. Pál ezt gyönyörűen kifejtette az újszövetségi egyházzal kapcsolatban. Egyik tag sem mondhatja azt a másiknak, hogy nincs szüksége arra a tagra. A test szív nélkül nem létezhet. Ezért ha a fül fülként létezni akar, akkor a saját érdeke, hogy a szív szívként létezzen. Azaz, Isten országában nem lehetségesek monoton ismétlődések. A változatok száma kimeríthetetlen. Az egyéniség jutalomként jelenik meg. S senki nem lesz képes az egyéniségét mások rovására fejleszteni. Minél jobban fejleszti valaki a saját egyéniségét, ezzel annál több lehetőséget teremt mások számára a saját egyéniségeik fejlesztésére. S ezzel mindenki együtt elhozza Isten országának megvalósulását. Mindenki segíti a többieket, hogy még többet mutathassanak Isten erkölcsi tökéletességéből.

Gazdagság

Lenne bármiféle korlátozás az egyénnel, valamint a társadalommal, mint egésszel szemben az Isten országának a megvalósításával kapcsolatos törekvéseik vonatkozásában bizonyos szerencsétlen fizikai feltételek következtében? Nyilvánvalóan nem. Először is lenne elegendő élelem és minden más, ami szükséges az élethez. Nem lennének pénzügyi depressziók. Nem lennének bankösszeomlások. Nem lennének járványok. Nem lennének fizikai fogyatékosságok betegség, vagy baleset következtében. Az állatvilág és az élettelen természet barátilag viszonyulna az emberhez és, úgymond, igyekezne átalakulni Isten országának megvalósítása végett.

Ha ez lenne a helyzet a fizikai világegyetem egészének vonatkozásában, akkor különösen azt kell megjegyezni, hogy az ember etikai erőfeszítései nem tartalmazhatnának az érzéki világból az ideális világba való menekülésre tett próbálkozásokat. Az aszkétizmus nem szerepelne ideálként Isten országában. Igaz, hogy az embernek állandóan fejleszteni kellene az akaratát, hogy a test soha ne kerekedhessen fölé a léleknek. Ám az ugyanúgy igaz, hogy az akarat arra is vigyázna, hogy a lélek se fejlődhessen a test rovására. A test alacsonyabbrendű a léleknél, abban az értelemben, hogy a teremtett világegyetem fizikai összetevője metafizikailag a létezés alacsonyabb fokán áll, mint a lelki, de a test nem alacsonyabbrendű a léleknél abban az értelemben, hogy kevésbé tökéletes, mint a lélek. A test a lélek szándékolt eszközének teremtetett, melyen keresztül a lélek megvalósítja Isten országát, amennyire annak fizikai megnyilvánulásra is szüksége van. Azaz, Isten országa megvalósulás programjának része, hogy a testet a legvégső képességeinek megfelelően fejlesszük. Az ép testben ép lélek Isten országának igazi ideálja.

Aquinói Tamás etikájában ismét szembesülünk azzal, ami valójában a dolog öröklött, gonosszal kapcsolatos, pogány alapelve. Meg kell hagyni, Aquinói Tamás időről időre hangoztatja szembenállását a manicheizmussal. Ám a manicheizmust a kegyelem tantételének túlságosan korai bevetésével igyekszik legyőzni. Azt vallja, hogy még a Paradicsomban is, a bűn belépése előtt létezett a nemlétezésre irányuló természetes hajlamokat visszatartó kegyelem, s így a gonosz ellen is, mely öröklötten benne volt az egész teremtett valóságban. Ő a jót a létezéssel azonosítja. Innen a mulandó létezés a számára az eset természeténél fogva, mivelhogy véges, semmint végtelen, híján van a jónak.

Ezen okból a római katolicizmus nem képes az eredeti paradicsomi állapotot tenni az erkölcsi élet normatívájává. Nem képes többet tenni, mint ezeket az eredeti feltételeket korlátozó fogalomként használni ahhoz hasonlóan, ahogyan a korlátozó fogalmakat a modern nem keresztyén etikaelméletben használják. Ezzel az állásponttal Róma nem követelheti meg az emberektől, hogy teljes mértékben valósítsák meg Isten országát ebben a mulandó világban. Ők maguk mondják, hogy metafizikailag lehetetlen, hogy ez bekövetkezzen. Hogyan lehetne hát felelős az ember a megvalósításáért?

S ami igaz Rómára, az kisebb mértékben igaz az arminianizmusra. Csak a református hit szövetségi nézőpontjából igaz, hogy a Genezis elbeszélése a Paradicsom vonatkozásában megkaphatja teljes felhasználhatóságát az etikai, valamint a szűkebb teológiai problémákat illetően. Egyedül ez teszi világossá, hogy Isten országának megvalósítása, metafizikusan szólva, egy történelmi lehetőség. Egyedül ez teszi világossá, hogy az ember először ennek a történelmi lehetőségnek

a megvalósítása felé vezető útra került, s csakis amiatt hozott romlást magára, mert cserbenhagyta a szövetségi engedelmességet.

A boldogság, mint vég

A boldogságnak, mint az etika törekvés céljának kérdése hasonló módon közelíthető meg. Az egyetlen mód, mellyel az ember megszerezheti a boldogságot, az önmegvalósítás. A megvalósított én egy boldog én. Másrészt az ugyanúgy igaz, hogy csak a boldog én egy teljesen megvalósított én. Az Isten boldognak teremtette az embert azért, hogy még boldogabbá válhasson. Minden tisztelettel mondhatjuk, hogy Isten maga is boldog. Isten áldottsága az ő igazságosságának felhangja. Így ha az igazságosság uralkodik a teremtményei között, akkor azok is boldogok, míg ha az igazságtalanság, akkor boldogtalanok. Talán összehasonlíthatjuk a boldogság és az igazságosság viszonyát a testedzés és az egészség viszonyával az emberi test esetében. Ha eddzük a testünket, eljön hozzánk az egészség. Így ha az ember az igazságosságra törekszik, a boldogság megadatik neki.

Eredetileg nem lehet ellentét a boldogság keresése és az igazságosság keresése között Isten országában. Az ember nem igazán vágyódhat a boldogságra, míg egyúttal az igazságosságra is nem vágyódik. Ezek az elképzelések csak a bűn belépése után váltak külön egymástól. Isten országának polgárai azonban nem gondolnának az egyikre anélkül, hogy a másikra is ne gondolnának.

A modern nem keresztyén nézőpontból a boldogság egy nem racionális alapelv. Az egyén ezt oly mértékben keresi, amennyiben állati természete van, amennyiben érvényre jut a lényében az érzéki összetevő. A modern etikusok, például Reinhold Niebuhr, ezért egyre pesszimistábbakká válnak. Azt mondják, hogy a társadalom soha nem lehet boldog, ez, állítják, vagy sugallják, a valóság természete miatt van így. Vannak végső irracionális, vagy nem racionális erők, melyek soha nem vonhatók ellenőrzés alá. Az etika tehát legfeljebb meliorista lehet. Az embereknek segíteniük kell egymást a legtöbb helyzetben, melyekbe mint véges lények kerülnek.

Ha ez emberek igyekeznek elkerülni ezt a modern irracionalizmust az egyéniség racionális elképzeléséhez való visszatéréssel, a boldogság problémája még mindig megoldatlan marad. A racionalisták ahhoz fognak ragaszkodni, hogy az egyén köteles teljességgel alávetni magát annak a törvénynek, az örökkévaló, változhatatlan törvénynek. Ám amíg ez a törvény nem a keresztyénség önálló Istenén alapszik, addig nem örökkévaló, nem is változhatatlan és nem is objektív. Mert akkor még mindig az egyes embereknek kell értelmezniük a törvényt önmaguk vonatkozásában, az Istenre való utalás nélkül. S az eredmény ismét ugyanez lesz.

Róma ismét a félúton van a boldogság, mint az emberek etikai ideálja keresztyén és nem keresztyén nézete között. Ami a filozófiáját illeti, félúton áll a racionalizmus és az irracionalizmus között. S mikor teológiája hozzáadódik a filozófiájához, a helyzet radikálisan nem változik. Mert az a teológia, melynek érzései szerint a pogány alapelvekre épült filozófiához való illeszkedéssel kell kifejtenie a hatásait, soha nem lehet hatékony a pogányság megzabolázásában. Ez megjelenik Aquinói Tamás hosszas értekezéseiben a különböző viselkedésmódokról, szenvedélyekről, stb. Egyik oldalon követi Arisztotelészt azt állítván, hogy az állatokkal közösen rendelkezünk lényünk nem racionális összetevőivel. Ez gyakorlatilag az ahhoz való ragaszkodással egyenértékű, hogy az egyéniesítés alapelvének, melyhez tartanunk kell magunkat, nem racionálisnak kell lennie. Arisztotelész azonban ahhoz is ragaszkodott, ami az embert ténylegesen emberré

teszi a gondolkodásában. Arisztotelész szerint ez teszi az embert jóformán istenivé. Ha tehát az ember fejleszti önmaga gondolkodását, el kell nyomnia lényének nem racionális összetevőit, s meg kell próbálnia ténylegesen azonosulni a világegyetem egyetemes okával, ami Isten. Azaz, el kell veszítenie személyazonosságát, hogy megtalálja a boldogságot.

Aquinói Tamás szép egyensúlyt keres a tiszta irracionalizmus és a tiszta racionalizmus között. S ennek az egyensúlynak az eléréséhez a természetfeletti kegyelmet hozzákapcsolja a természetes paradicsomi állapotokhoz. Ezen a módon remél harmóniát kialakítani az ember boldogságkeresése és igazságosságkeresése között. Az eredmény azonban egy szedett-vedett fércmű. Aquinói Tamás valójában elismeri, hogy alapvető ellentét van az egyén boldogsága és a társadalom igazságossága között. Nem képes elkerülni a nem keresztyén dilemmát az elvont racionalitás és az elvont egyéniség között a kegyelem mesterséges hozzákapcsolásával a természethez, amint azt hamis módon megteszi.

A hasznosság, mint vég

Ami igaz az igazságosság és a boldogság kapcsolatának vonatkozásában, az igaz az igazságosság és a jóakarat vonatkozásában is. Ahogyan az etika története tele van azok törekvéseivel, akik úgy vélik, hogy a boldogság legitim vég az ember számára, hogy kövesse, úgy az etika történetében szép számmal szerepelnek azok törekvései is, akik úgy vélik, az embernek arra kell törekednie, ami hasznos az életében. Lehet, hogy lehetetlen, vagy nem bölcs dolog az embernek a boldogságra törekedni, mondják, de az embernek élnie kell és keresnie kell, mi a hasznos a számára az életben.

Könnyű meglátni, hogy Isten országában nem lehet diszharmónia aközött, ami hasznos és aközött, ami igazságos, valamint aközött, ami boldoggá tesz minket. Ami igazságos, az a leghasznosabb az ember számára. S ez nem prózai értelemben van így, melyben gyakran mondják, hogy az őszinteség a legjobb politika. Ahogyan ezt a kifejezést gyakorta használják, az azt jelenti, hogy a végén jár a legjobban az őszinte. Ebben az esetben a hasznosság még mindig szembe van állítva az igazságossággal. Azalatt, hogy ami igazságos, az a legjobb az embernek, mi azt értjük, hogy az igazságosság maga a legjobb dolog, amire törekedni kell, ha valaki Isten országának megvalósulását kívánja. S mivel Isten országának polgárai ennek a birodalomnak a felállítására törekednek, természetes módon fognak törekedni az igazságosságra. Más szavakkal, a hasznosság és igazságosság elképzelései soha nem voltak egymástól elválasztva Isten országa valódi polgárainak az elméiben. Csak a bűn belépése okozta, hogy az ember magát tette meg a hasznosság ideáljának ahelyett, hogy Isten országának eljövetelét tette volna azzá. Magában Isten országában nem lehet diszharmónia az igazságosság és a hasznosság között.

A jóakarat, mint vég

Végül röviden szólnunk kell a gyakorta tett megkülönböztetésről a végső dolgok etikája és a jó etikája között a jó érdekében. Kant, akinek a nevéhez kötődik ez a megkülönböztetés, hatalmas munkát végzett mindazon etikai elméletek elítélése terén, melyek a jót bármely utólagos célból keresik. Azt mondja, hogy a keresztyén etika, ahogyan rendszerint előadják, egy alacsonyabbrendű etika, mivel kecsegteti az embert a jutalom reménységével és a büntetés félelmével. Azt mondja, hogy az

igazságosságot az igazságosság kedvéért kell keresnünk, nem pedig bármiért, amit belőle nyerhetünk.

Ez a megkülönböztetés azon az előfeltételezésen alapszik, hogy ellentmondás van az igazságosságnak az igazságosság kedvéért történő keresése és bármi más okból történő keresése között. Ám ez az ellentmondás nem létezik az Isten országáról alkotott elképzelésben. Valójában senki sem törekedhet az igazságosságra, ha ezt rejtett hátsó szándékkal teszi. Az, aki hátsó szándékkal keresi az igazságosságot, ezzel a megnyilvánulással kizárta magát Isten országából. Isten országa polgárainak ugyanis nincsenek hátsó szándékaik. Isten országa megvalósulásának egyetlen indítéka számukra Isten dicsősége. Saját önmegvalósításuk egyetlen indítéka is Isten dicsősége. Saját boldogságkeresésük egyetlen indítéka is Isten keresése. Ezen dolgok egyike sem különíthető el. Ezek egyike sem lehet ellentétes a többivel. Az, aki az igazságosságot keresi, önmagát igyekszik megvalósítani, s keresi a jóakaratot, a boldogságot, a hasznosságot, a jutalmat, keresi Isten országát és Istent Magát.

Túl szegényesen felvázolt utópiánk lezárásaképpen ismét meg kell állnunk és fel kell hívnunk a figyelmet az efféle utópia megrajzolásának hasznosságára. Ennek nem pontosan ugyanaz a célja számunkra, mint keresztyének számára, mint Platon esetében, amikor is pedagógiai okokból úgy beszélt az államról, mint az egyén „nemes leiratáról". A mi célunk nem pusztán az, hogy szép képet fessünk azért, hogy aztán szembeállítsuk a jelenlegi borzasztó állapotokkal. Csak ebből a szempontból hasznos utópiákat festeni. Ám mindezen túl és mindezek felett meg kell jegyeznünk, hogy keresztyénekként nem tehetünk mást, mint a *summum bonum* tárgyalását az eredeti ember vizsgálatával kezdjük. Ha hisszük, hogy a keresztyénség igaz, akkor a dolgok eredeti állapotát kell tekintenünk a dolgok normális állapotának. Ezzel az eredeti *summum bonum*-mal kell megítélnünk a *summum bonum* összes többi elméletét. Az eredeti *summum bonum* fényében értjük meg jobban a Szentírás által az ember elé állított *summum bonum*-ot is. A Szentírás először leírja nekünk az eredeti *summum bonum*-ot, majd másodszor azt, hogyan lett szem elől tévesztve és vált lehetetlenné a megvalósítása, majd harmadszor azt, miképpen vált ismét láthatóvá és valósult meg Krisztusban. Beszéltünk hát erről az eredeti *summum bonum*-ról és most rá kell térnünk a helyettesítésére kínáltra, miután az ember bűnbe esett.

7. fejezet: A nem keresztyén summum bonum

Nem célunk, hogy tárgyaljuk azokat a változatos formákat, melyekben a nem keresztyén summum bonum megjelent az idő sodrában. Ehhez meg kellene próbálni megírni a filozófiai etika történetét, amennyire az nem keresztyén. A mi feladatunk korlátozottabb: meg kell vizsgálnunk a különböző nem keresztyén formákat, melyekben a *summum bonum* megjelent a keresztyén *summum bonum* közös ellenzésének szemszögéből. Ha ezt megtesszük az segíteni fog a keresztyén *summum bonum* fogalmunk világosabbá tételében.

A nem keresztyén és keresztyén summum bonum közötti ellentét ebben a vonatkozásban mutatható ki a legjobban. A jellemzők, melyek közösek az összes nem keresztyén *summum bonum*-ra a legjobban az abszolút *summum bonum*-mal, vagy az eszményinek vélt *summum bonum*-mal való szembeállításban emelkednek ki, melyről az előző fejezetben szóltunk.

A létezés biztosra vétele

A fő különbség a *summum bonum* összes nem keresztény és keresztyén elmélete között ama tényben rejlik, hogy az összes nem keresztyén etika biztosra veszi, hogy a létezés a jelenlegi formájában normális. Ezalatt nem azt értjük, hogy nincsen olyan nem keresztyén etika, mely ne akarná megváltoztatni és javítani a dolgokat. Természetesen minden nem keresztyén etika a dolgok javításán fáradozik. S azt sem értjük alatta, hogy a nem keresztyén etika szerint minden feltétel egyformán jónak, vagy egyformán rossznak tekintendő. Gondoljunk csak egy pillanatra a modern idealizmus magas erkölcsi ideáljaira, s vessük össze azokat a durva hedonizmus egyes formáival, s meglátjuk, hogy hatalmas különbségek vannak a nem keresztyén etika egyes formái között, ami a fennköltség fokát illeti. Amit viszont értünk alatta, mikor azt mondjuk, hogy az, mikor a nem keresztyén etika biztosra veszi a létezést, mint normálist, a két előző fejezetben elmondottak alapján becsapás. A nem keresztyén etika szerint soha nem volt és soha nem lesz tökéletes világ. Minden ragaszkodásunk a dolgok eredeti állapotához, melyben volt egy abszolút, az ember számára ismert cél, s melyben az ember minden képességgel rendelkezett ennek a célnak az eléréséhez, ellenfeleink szerint szomorú illúzió.

Sőt mi több, elképzelésünk az ember eredeti állapotáról számukra nemcsak szomorú illúziónak tűnik, hanem megbocsáthatatlan arroganciának is. Ez nem tűnik fel, ha nézeteinket apologetikus módon vezetjük elő és megpróbáljuk azokat úgy feltüntetni, mintha valójában nem lenne különbség keresztyének és nem keresztyének között, az ember eredeti állapotának tekintetében. Azonban mikor világossá tesszük álláspontunkat és elővezetjük nézeteinket az ember eredeti állapotáról, nem csak pusztán, mint valamit, amiről szeretnénk azt hinni, hogy igaz, vagy valamit, amit még ha igaznak is vélünk, nincs nagy jelentősége számunkra, mint Barth teszi az írásaiban, hanem mint mércét, mely által az etikai rendszerek igaznak, vagy hamisnak ítélendők, hamarosan kiderül, hogy az emberek úgy nem néznek erre a dologra, mint valami ártatlan illúzióra, hanem mint olyasmire, amit megvetnek. Az emberek örömmel olvassák az álmodók által megálmodott utópiákat, boldogan beleveszik Mózes első könyvének történetét a könnyed olvasmányaik közé a szabadidős tevékenység repertoárjába, de lázadnak, ha azt mondják, hogy etikai ideáljaikat Ádám etikai ideáljával kell megítélni.

A valódi jelentése ennek az eredeti tökéletes etikai ideállal való szembeszegülésnek semmi más, mint az élő Isten gyűlölete. Ha Isten létezik, mint az ember Teremtője, mint láttuk, akkor lehetetlen, hogy a gonosz öröklött dolog legyen a mulandó világegyetemben. Ha Isten létezik, úgy az embernek önmagának kellett bűnbe esnie a szándékos engedetlenség cselekedetével. Ettől kezdve a létezés a jelenlegi formájában nem normális, hanem abnormális. Ennek megfelelően azt fenntartani, hogy a mostani létezés normális, egyenértékű az ember bűnért való felelősségének tagadásával, ez viszont Istent teszi felelőssé a bűnért, ami viszont egyszerűen azt jelenti, hogy abszolút Isten nincsen.

Látni fogjuk, hogy semmi előny nem származik abból, ha már a kezdet kezdetétől fogva megpróbálják elkendőzni az alapvető különbséget keresztyén és nem keresztyén állásfoglalás között az ember eredeti tökéletessége dolgában. Sokkal jobb számunkra, keresztyének számára, ha tökéletesen világossá tesszük ezt a különbséget, de rámutatunk, hogy hitünk a dolgok eredeti állapotáról, mint abszolút mércéről, kegyelemből adatott nekünk és semmi arrogancia sincs a részünkről. S ha ezt még félre is értik, akkor is csak Istenhez imádkozhatunk, hogy tegye lehetővé mások számára is, hogy ugyanúgy meglássák a fényt, mint amiképpen ezt számunkra kegyeskedett lehetővé tenni.

A különbség általános eredményei a viselkedésben

A fenti különbség eredményei a viselkedésben különböző módokon figyelhetők meg. Általánosságban láthatjuk a tényt, hogy a nem keresztyén etikában az emberek a bűnnek a világegyetemben okozott eredményeit állandónak veszik. Ennek megfelelően az összes nem keresztyén etika azt vallja, hogy a legtöbb, amit tehetünk, hogy javítunk a helyzeten. Az etikát efféle fércmunkának tekintik. Nem mintha a dolgot ilyenképpen adnák elő. Éppen ellenkezőleg, az emberek alkotó programokról beszélnek. Újra és újra elmondják, hogy nem szabad időt vesztegetnünk a mennyország felépítésére, hanem bele kell fognunk a munkába a földi állapotok javítása érdekében. Mindez nem más, mint természetes következménye annak a feltevésnek, mely minden nem keresztyén filozófiát alátámaszt, nevezetesen, hogy a gonosz a világegyetem öröklött része és ezért pont olyan végső, mint a jó.

Az eredmény az ingatagság. Pont ahogyan a nem teista gondolkodás a végsőkig irracionálisra épít, s ezért ezen a módon nem tűr meg alapot a mi véges racionalitásunk kifejezéséhez, így a nem keresztyén etikának sincsen csak homok alapja az általa felépíteni kívánt szerkezethez. A repedések hamarosan megjelennek a falakon, mert az emberi tapasztalat alapja belesüllyed a végső ideiglenesség bizonytalan lehetségességeibe.

Lágyszívű és keményszívű etika

Megjegyezhetjük azonban, hogy noha az imént megfogalmazott általános meghatározás megáll minden nem keresztyén etikaelméletre, mégis hatalmas a különbség közöttük. Számunkra elegendő, ha általános különbséget teszünk az értelmezés két élesen elkülönülő irányvonala között a nem keresztyén etikai szerzők között. A két irányvonal, melyeket megtaláljuk az etikaelmélet történetében, az idealista és a pragmatikus. A kettő közötti különbségtételhez használhatjuk William James szóhasználatát, aki mikor különbséget tett az idealista és a pragmatikus

gondolkodás között, azt mondta, hogy az előbbi a lágyszívű, míg az utóbbi a keményszívű.

Mi értett James ezalatt a megkülönböztetés alatt? Azt értette, hogy az idealisták a történelem során átadták magukat az abszolútumokkal és a tökéletes állapotokkal kapcsolatos spekulációknak. Platon szeretett álmodozni a tökéletes államról. Így van a modern időkben is, a hegeli típusú etikaelmélet minimalizálta a gonosz valóságát, és könnyedén átlépte azt, mint lépcsőfokot az Abszolút megvalósítása felé vezető úton.

James eme kritikájáról megjegyezzük, hogy a legbuzgóbban azt ellenezte, amiről a fentiekben szóltunk, nevezetesen az abszolút ideál felállítását. Mivel az idealista gondolkodásban ennek van némi maradéka, ezért ez ellen a maradék ellen is fel kell a Föld tipikusan keményszívű gyermekeinek lépni.

James a lágyszívűség alatt nem valamiféle nagypapai jószívűséget ért, hanem a zord valósággal szembeni gyerekes félelmet. Úgy véli, hogy minden idealista gondolkodó szappanbuborékokra pazarolta az idejét. Ezt azért emeljük ki, hogy jelezzük: a lényegében keresztyén teista álláspontal szembeni ellenszegülés, mely hisz abban, hogy egykor az ember kapcsolatban állt Istennel és ezért tökéletes volt a karrierjének kezdetén, végigvonul a történelmen. Az álláspontunkkal szembeni ellenállás sokkal jobban megnyilvánul és közvetlenebb a modern időkben, mint az ókorban. Igaz, hogy létezik a keresztyén és nem keresztyén gondolkodás egyfajta keveredése. Igaz, hogy emiatt a keveredés miatt a keresztyén gondolkodás kevésbé hangsúlyosnak tűnik, mint korábban. Mégis, ha valaki figyelmen kívül hagyja ezeket a keresztyén elemeket, az illető rögtön megláthatja, hogy a felszín alatt az ellenszegülés a nem keresztyén etika részéről sokkal erőteljesebb, mint a korábbi időkben volt.

Továbbá, a különbség az idealista és pragmatista etikák között szintén felhívja a figyelmünket a gondos elemzés szükségességére. Nem mondhatjuk, hogy minden nem keresztyén etika egyformán értékes, mert egyformán értéktelen valamennyi. Meg kell hagyni, mikor az ember cselekedetei Isten ítélete előtt való értékének végső szempontjából vizsgáljuk a dolgot, akkor is azt kell tartanunk, hogy a nem keresztyén etika legmagasabb szintű formája ugyanúgy a végromlásba dönti az embert, mint annak legalacsonyabb szintű formája. Ám még ebből a végső szempontból is emlékeznünk kell, hogy sokan sok korbácsütést kapnak majd, sokan pedig keveset. Még az örökkévalóság szempontjából sem mindegy, hogy az illető egy Néró volt, vagy csak egy külvárosi „jó erkölcsű ember”.

Most azonban csak erről az életről szólva nekünk nagy örömöt okoz, ha egy ember inkább lágyszívű, semmint keményszívű. Sőt, azon is örvendezünk, ha a lágyszívűek időnként a fájó szív egyes tüneteit mutatják. A legkeményebb szívű darwinista etikusok időnként azon kapják magukat, hogy utópiákat építenek. De még a legkeményebb szívűek sem teljesen keményszívűek ebben a világban. Isten általános kegyelme ezt lehetetlenné teszi. Ha valakinek teljes mértékben megszűnik fájni a szíve, az illető öngyilkosságot fog elkövetni.

Optimisták és pesszimisták

Ez rávesz minket arra, hogy általános különbséget tegyünk az optimista és pesszimista nem keresztyén etikák között. A megkülönböztetés durván megfelel a lágyszívű és keményszívű etikának. Vannak lágyszívű emberek, akik öngyilkosságot követnek el, s vannak keményszívűek, akik kövérre híznak a Földön. A dolog azért van így, mert a bűn mindent félrevitt. Mikor az emberek Isten általános kegyelmének

következtében megtartottak egy jókora részt a lágyszívűségből, ezért érzik cselekedeteik viszonyításának szükségességét bizonyos ideális mércékhez, akkor azt várják, hogy könnyedén meg fogják ütni ezt a mércét. Olyanok, mint a gyermekek, akik szivárványt látnak és igyekeznek azt megfogni.

Ennek a viselkedésnek sok megnyilvánulása figyelhető meg a történelemben. Ez az a viselkedés, mely az utópisztikus társadalmaknak a Földön való felépítésére tett erőfeszítések hátterében áll. A bűnre úgy gondolnak, mint valamire, ami könnyedén eltüntethető az ember környezetének megváltoztatásával. Még a keresztyének is gyakorta ápolták ennek a fajta gondolkodásnak a maradványait, és néha megpróbálták felépíteni a földi Paradicsomot. Nevezhetjük ezt a fajta gondolkodásmódot felszínesnek, ha tulajdonképpen úgy tesz, mintha keresztyén alapokra építene. Ám a bűn olyan rettenetes dolog, mely ezen a módon nem törölhető el. Mikor azonban ezt az elméletet nem keresztyén alapokra építik, akkor már nem nevezzük sekélyesnek. Inkább úgy kezeljük, mint annak a keresztyén igazságnak a bizonyítékát, hogy az örökkévalóság az ember szívében teremtetett abban az értelemben, hogy az ember nem képes elkerülni, hogy arról az otthonról gondolkozzék, amelyből kivettetett. Az emberi faj még mindig olyan, mint Ádám és Éva, akik reménytelenül sóvárogva néznek vissza az élet fájára, melytől elzavarták őket. A nem keresztyén etika összes optimista elmélete hasonlítható azokhoz az emberekhez, akik úgy vélik, hogy képesek elhagyni ezt a Földet egy léghajóval. Fogalmi ellentmondás azt hinni, hogy valaki képes elhagyni a Földet földi eszközökkel és anyagokkal. Minden léghajónak előbb, vagy utóbb vissza kell térnie a Földre. Így minden optimista nem keresztyén etikai elméletnek vissza kell térnie a pesszimizmusba előbb, vagy utóbb.

Ezen okból hisszük, hogy a nem keresztyén etika pesszimista elméletei következetesebbek az optimistáknál. A pesszimista elméletek egyáltalán nem kacsingatnak vissza az élet fájára. Vagy legalábbis, mikor visszatekintgetésen kapják magukat, azonnal bevetnek egy adag pragmatista gondolkodást, és azt mondják maguknak, hogy haladjanak csak tovább az általuk önként választott, végromlásba vezető úton. S mikor ily módon tovább ösztökélik magukat a saját útjukon, megkísérlik kielégíteni az utópia iránti csillapíthatatlan vágyukat azzal, hogy bizonyos fokig a meliorizmussal helyettesítik: James beszélt erről az álláspontról, mint meliorizmusról. Ő úgy véli, hogy bár reménytelen és bolond dolog az abszolút tökéletességet keresni, annak a tények a figyelembevételével, hogy mind Isten, mind az ember alá vannak vetve bizonyos korlátoknak, a legjobb a viszonyok bizonyos fokú javítására törekedni. Azt gondolta, ez csak akkor lehetséges, ha Isten és ember ebben együttműködnek. Mivel nagyon bizonyos volt abban, hogy Isten együttműködik, hangsúlyozta, hogy az embernek közre kell működnie Istennel a földi élet valamelyes jobbá tételében. James és mások ezen a módon használták meliorista álarcukat, hogy valamiképpen elrejtsék magukat a nézeteikben rejlő reménytelen pesszimizmus elől. Nem gondoljuk, hogy ezt tudatosan tették, csak azt gondoljuk, hogy a bűn annyira elvakította az emberek szívét, hogy a hiba szelleme lakik a szíveikben és ráveszi őket, hogy higgyék, Isten gondolatait mondogatják akkor, amikor valójában a sötétség hercege csapta be őket.

Most hogy általánosságban megvizsgáltuk a nem keresztyén etikaelmélet jellemzőit a *summum bonum* vonatkozásában, megpróbálhatunk részletesebben is foglalkozni ezekkel a jellemzőkkel oly módon, hogy szembeállítjuk őket a keresztyén etikának az előző fejezetekben tárgyalt jellemzőivel.

A megtört személyiség

Először is azt mondtuk, hogy a keresztyén etika a *summum bonum*-ját az ember egész személyiségének elképzelésére alapozza. Ezzel szemben a nem keresztyén etika azt vallja, hogy az ember személyisége egy eredmény, mellyel kezdhetünk, s hogy ez az „eredmény" még soha nem lett elérve. A nem keresztyén etika azt vallja, hogy az egész személyiség egy ideál, melyre törekedni kell, míg a keresztyén etika szerint jóllehet a bűn miatt ez az ideál, melyre törekedni kell, igen messze van, de valójában az ember egész személyiségként teremtetett.

A különbség a legvilágosabban akkor bukik ki, ha valaki összehasonlítja egy pillanatra Platon etikáját a keresztyén etikával. Platon etikájában, valamint a pogányság etikájában általában, az előfeltételezett pszichológia kettős. Mind Platon, mind Arisztotelész azt vallják, hogy az ember racionális része valóban része az örökkévaló, ideális világnak, míg az ember érzéki része az érzékek világának része. Ezen a módon az ember egyfajta fércmű, melynek részei „nem illenek össze". Van egy kis darab örökkévalóságunk összetűzve egy kis darab mulandósággal, s a kettő valahogy lazán össze van kötve egy ideig. Ennek eredménye egy belső és folyamatos feszültség. Az értelem harcban áll az akarattal, s az érzelmek harcot vívnak mind az értelem, mind az akarat ellenében. Egyesek, akik szimpatizálnak az értelemmel, kidolgozzák az etika intellektuális elméleteit. Így például Szókratész etikája intellektuális volt. Ő úgy vélte, hogy ha az emberek ismernék a jót, boldogan cselekednék azt. Ez a fajta intellektualizmus az, amely még most is nagymértékben az alapját képezi a legtöbb etikai elméletnek, s különösen az etikaelméletek ama összetevőjének, melynek a gyermekek oktatásához van köze. A tizennyolcadik századi intellektualizmus volt a csúcspont. Akkor bátran kijelentették, hogy ha elegendő iskolát építünk, becsukhatjuk a börtönöket. Ám a mai napig nem nőttük még ki ezt az egyoldalúságot. A bűnt még mindig túl gyakorta azonosítják a tudatlansággal.

Másrészt rendelkezünk a voluntarista etika sok egyoldalú elméletével. Nagyjából mondhatjuk, hogy ha az ókori etika intellektualista volt, akkor a modern etika voluntarista. A modern időkben az etika hajlamos az ember hajtóerői és ösztönei szakképzett manipulálása művészetévé válni annak érdekében, hogy elérje a legnagyobb jót és meggátolja a legnagyobb rosszat. A feltételezések szerint nincs határozottan és értelmileg felfogott cél, melyet az embernek maga elé kell tűznie, hanem inkább a legjobb úton kell magát vitetnie az árral. Ezen a módon az összes nem keresztyén filozófiában és nem keresztyén etikában öröklötten benne rejlő irracionalizmust bátran elfogadják, mint azonnali működési elvet.

Szemben ezzel az egyoldalú intellektualizmussal és egyoldalú voluntarizmussal nekünk keresztyéneknek világossá kellene tennünk, hogy az ember személyiségéről, mint egységről gondolkodunk. Ki kell hangsúlyoznunk, hogy ez az egyoldalúság a bűn következménye. Az ember önmagával tökéletes harmóniában teremtetett, mert tökéletes harmóniában volt Istennel. Emiatt a keresztyén etika soha nem lehet egyoldalúan intellektualista, vagy egyoldalúan voluntarista. Nem állítjuk, hogy keresztyénekként nem vagyunk gyakorta egyoldalúak. Ténykérdés, hogy senki sem kerüli el a bizonyos mértékű egyoldalúságot. De megvalljuk, hogy ez az egyoldalúság Isten szemében bűn. S valljuk, hogy az ember személyiségeinek összetevői közötti harmónia sehol máshol nem szerezhető meg, mint keresztyén alapon.

Nacionalizmus az etikában

A keresztyén etika másik előfeltételezése, melyet említettünk, hogy a keresztyén etika az emberrel, mint olyannal foglalkozik, és nemcsak a keresztyénekkel. Ez az előfeltételezés a teremtés tantételén alapul, mely a keresztyénség egyik fő tanítása. Viszont minden nem keresztyén gondolkodás tagadja ezt a tantételt. Emiatt soha nem lehetséges egységre jutni az etikai magyarázatokban. Milyen alapon állíthatja bárki, hogy egy adott etikai tanításfajta kényszerítő erőt fog gyakorolni az emberi lényekre, ha nem hisz a teremtés tantételében? Egyáltalában nem lehet más alap. Nem lehet több, mint furcsa véletlen hasonlóság a különböző emberek különböző etikai ideáljai között a keresztyénen kívüli bármely alapokon.

Természetesen lehetetlen lesz nem teista alapon elképzelni, hogy egy nemzet olyan kijelentést kapjon, ami tartalmazza azt az etikai kódot, mely minden kor minden emberére vonatkozik. Nem teista szemszögből legfeljebb csak az garantálható, hogy az egyik ember látszólag több vallásos, vagy etikai zsenialitással rendelkezik, mint a többiek. Ezen a módon gyakran készpénznek vették, hogy a zsidók, mint nemzet, a vallás, vagy etika géniuszával rendelkeztek, míg a görögök a magyarázatéval. Bizonyos, hogy az efféle kijelentéseknek van igazságtartalma. Isten a különböző nemzeteknek különböző ajándékokat adott. Ő felhasznált egy nemzetet, melynek megadta a vallás konkrét ajándékát arra, hogy kijelentse Magát az embernek, de a lényeg az, hogy a kijelentés, amit adott az egész fajnak szólt. S az, hogy az egész fajnak szólt, azért volt így, mert a fajt, mint az Isten által teremtett egységet kell elképzelni.

Ezért is szükséges, hogy a magyarázat egységes keresztyén rendszerét állítsuk szembe a nem keresztyén gondolkodás megtört sémáival. Ez ismét a keresztyénség abszolút Racionalitása a nem keresztyénség abszolút Irracionalitásával szemben.

Individualizmus

A második előfeltételezésben megpróbáltuk kiemelni, hogy azzal, hogy Isten egy nemzeten keresztül jelentette ki Magát az embernek, ezen a nemzeten keresztül minden emberhez szólt. A harmadik előfeltételezésben azt próbáltuk meg kiemelni, hogy ezekre az emberekre, akik mindenhol éltek a korokon keresztül, nem úgy kell gondolni, mint egyedekre, hanem mint egy családra. Ezzel szemben a nem keresztyén etika mindig a végletekig individualista volt.

Ennek az állításnak a bebizonyításához csak néhány szemléltetésre van szükség. A görög etikában az egyént gyakran feláldozták államérdekből. Ez első ránézésre pontosan az individualizmus ellentétjének tűnhet. Ám ez valójában mégis a legrosszabb fajta individualizmus. Mert ugyanis csak annyit jelentett, hogy nagyszámú egyént áldoztak fel kisszámú egyén számára, akik bekerültek a tekintélybe. A görög erika egész szerkezete arra az előfeltételezésre épült, hogy elkerülhetetlen, hogy egyesek szenvedjenek mások kezeitől. Nem volt benne szerves elképzelése a nemzetnek, nem beszélve a fajról.

A görögök ókori etikájával ellentétben a modern etika, mint egész, kihangsúlyozta az egyén jogát a társadalom rovására. A társadalomról úgy gondolkodik, mint az egyének felhalmozódásáról. Következésképpen nem létezik a tekintély szükségességének helyes értelmezése. A tekintély nagy fokban eltűnt a családból. Az apa zsarnokságát, ahogyan gyakorta létezett a régi lezüllesztett

individualizmusban, felváltotta a hamis demokrácia, mely gyakran az embertömegekben keresi a tekintély végső forrását, Isten elismerése nélkül.

Önzés és önzetlenség

Ez a hamis individualizmus jelenik meg azokban a különböző módozatokban, melyekben a nem keresztyén etikaelmélet felfogta az önzés és az önzetlenség kapcsolatát. Hosszú vita folyt az etikai szerzők között abban a kérdésben, hogy kell-e az embereknek úgy keresniük saját magukat, azaz a boldogságukat, mint felsőbbrendű véget, vagy inkább az embereknek mások boldogságát és a nekik jót kell keresniük.

Mindezen szerzők egyetemesen azt feltételezték, hogy természetes háború dúl az egyén és a társadalom között. A feltételezés az volt, hogy valaki nem képes magát fejleszteni, csak mások rovására. Készpénznek vették, hogy ez a világegyetem öröklötten egy kölcsönös engedményeket tevő vállalkozás. Ez bizonyos értelemben igaz. Nem tagadjuk, hogy a bűnnek a világba való belépése óta az emberek közötti minden kapcsolat eltorzult, s a körülmények olyannyira abnormálissá váltak, hogy a gyakorlatban valaki előnye gyakran mások kárát jelenti. De nem ez a lényeg. Mi azt tartjuk, hogy ez a helyzet egy abnormális helyzet. A keresztyénségben ez az abnormálisság elvileg eltöröltetett. Az egyház egy test, egy szervezet: egyik tagjának előnye és növekedése megváltozhatatlanul a többiek előnyére is kell, hogy szolgáljon. Ám a nem keresztyén etika úgy véli, hogy ez legfeljebb álom, melynek nagyon kevés a gyakorlati jelentősége.

Meg kell hagyni, léteznek a nem keresztyének részéről megfogalmazott olyan etikaelméletek, amelyben komolyan beszélnek arról, hogy egyvalaki előnye mások előnyére is szolgál. Ám ez az eset természeténél fogva nem lehet több édes álomnál a számukra. S hogy ez így van, az világosan meglátható, ha megemlékezünk arról, hogy minden nem keresztyén etika szerint semmiféle kapcsolat sincs az erkölcsi és a fizikai gonosz között. Úgy vélik, létezik fizikai gonosz, mely megtörténik az emberrel, függetlenül erkölcsi életvitelétől. Bizonyos értelemben ez igaz. Mi is hisszük, hogy azok, akikre a siloámi torony rádőlt, nem voltak nagyobb bűnösök másoknál. Másrészt viszont hisszük, hogy az ember bukása hozta be a fizikai gonoszt a világba. S mivel hisszük ezt, hisszük azt is, hogy a jó erkölcsű ember, aki elszenvedi a fizikai gonoszt, nem szükségszerűen a végső vesztes azzal összehasonlítva, aki nem szenved el semmi fizikai gonoszságot, de erkölcsileg romlott. Más szóval, mi, keresztyének nagyobb hatótávolsággal rendelkezünk, az örökélet hatótávolságával, melyből szemléljük a jelenvaló világ „egyenetlenségeit". A nem keresztyének viszont csak a jelenvaló világ határáig terjedő hatósugárral rendelkeznek és az ember jelenlegi életét tekintik mércének. Ebből a szempontból lehetetlen másként látni a dolgokat, mint abszolút egyenetlennek. Ennek megfelelően a nem keresztyének a feltevéseiknek megfelelően kötelesek fenntartani, hogy az etikai élet szükségszerűen individualista. Felszínesen gondolhatják Jób barátaival együtt, hogy tízfontnyi jócselekedet tízfontnyi jóval lesz megjutalmazva, ám amint kissé mélyebben belegondolnak, vagy amint maguk is megtapasztalnak valamit abból a gonoszból, amit Jób is megtapasztalt, ki kell jelenteniük, hogy a dolgok egyenetlenek maradnak, ami ezt a világot illeti. Ennek a világnak háborús területnek kell lennie, ahol mindenki mindenki ellen harcol, amennyiben a nem keresztyén gondolkodásnak van igaza. Hogy az emberek egyáltalán nem ennek tekintik az életet, hogy az emberek még mindig képesek és akarnak is egy olyan elméletet felállítani az élettel kapcsolatosan, mely nem teljes mértékben a háborúról szól, az nem a saját bármiféle jóságuk,

hanem Isten általános kegyelme miatt van. Valaki azt mondta egyszer, hogy a pogányság nemcsak arra volt képtelen, hogy akár csak egyetlen jó embert is létrehozzon, hanem még a jó ember képmását sem tudta megalkotni. Ez mélyenszántóan igaz. S igaz minden nem keresztyén gondolkodásra. Azoknak ugyanis nincs alapanyaguk, amellyel lefesthetnék a tökéletes embert.

Arisztotelész középútja

A nem keresztyén gondolkodás eme csődjének tökéletes példája Arisztotelész középútjának tantétele. A legjobb ember, akit Arisztotelész képes volt elképzelni, az volt, akinek azon szélsőségek közötti középutakon kellett járnia, melyek felé természetes vágyai hajtják. Arisztotelész biztosra vette, hogy az ember természetes módon vagy fösvény, vagy tékozló. Ennek megfelelően az erényes ember a középutas. Ismét egyetértünk azzal, hogy felszínes értelemben sok igazság van Arisztotelész eme állításában. Az embert a bűn vezeti a szélsőségekbe. S a mérsékelt élet természetesen kívánatos. Ám most azt kell kijelentenünk, hogy Arisztotelész középútjának tantétele alapjában véve a tökéletes ember lehetségességének a tagadása. Ha a keresztyénség igaz, a viselkedésnek eredetileg nem kellett egyensúlyoznia két gonosz között. Nem volt gonosz, amellyel kezdeni kellett volna. Az ember nem azzal a vággyal tűnt fel a színen, hogy tékozló, vagy fösvény legyen. Nemcsak tökéletes egyensúllyal teremtetett, hanem az egyensúly szükségessége nélkül, mivel nem léteztek gonoszságok, melyek között egyensúlyoznia kellett volna.

Aztán, a keresztyén nem is az, aki jobb egyensúlyra bukkant a különböző gonosz tendenciák között, mint a nem keresztyén. Ha ez így lenne, nem lehetne megkülönböztetni a keresztyént a „jó erkölcsű embertől", akiben egy szikrányi keresztyénség sincsen. A keresztyén az, akit a lénye mélyén a tökéletes élet vezet. Ezt a tökéletes életet a Szentlélek megújító ereje ültette belé. Most nem fogunk erről részletesen értekezni. Csak az ellentétre akarunk rámutatni eközött és a kiegyensúlyozott erkölcsi élet között, mely nem keresztyén gyökérből sarjad. A keresztyén tökéletes élete elvben tökéletes, nem pedig fokban. Ezért kell harcolnia gonosz ösztönei ellenében, melyek akarata ellenére benne maradnak. S ezért tényleges erkölcsi élete gyakran nagyon hasonlítani fog külsőségeiben annak az embernek a tényleges erkölcsi életére, aki bőséges részét élvezi Isten általános kegyelmének, mely által megpróbálhatja azt, amit Arisztotelész akar az embertől, hogy megpróbálja, nevezetesen a mérsékelt életet. Még akár az is lehetséges, hogy a keresztyén erkölcsi élete értéktelenebbnek tűnik, mint a nem keresztyén erkölcsi élete. Ám még ez is, bármennyire is szánandó, egy cseppet sem szól ellene a keresztyén élet alapelve, azaz a tökéletesség Krisztusban, valamint a nem keresztyén élet alapelve, azaz a gonoszok közötti egyensúly közötti megkülönböztetés fontossága érvényességének.

Ha megértjük, hogy valójában a középútnak ugyanezen alapelve ellenőrzi a viszonyt egyén és társadalom között, világosan megláthatjuk, hogy a nem keresztyén etika *summum bonum*-ja legfeljebb csak kísérlet lehet a különböző gonoszok közötti egyensúly megtalálására. Az egyén viszonyát a szomszédaihoz ekkor a tékozló fiú esete példázza. Amíg hasznos volt a „barátai" számára, addig örültek neki. Amint azonban hasznavehetetlenné vált, mert gazdagsága elolvadt, többé már nem volt a barátjuk. A keresztyénségen kívül az emberi fajnak nincs elképzelése igazi szervezetről. Az ókori zsarnokság legszélsőségesebb formájától a modern szocializmus legszélsőségesebb formájáig, illetve Caesar királygyilkosságától a

modern üzleti világ „élni és élni hagyni” filozófusáig az emberek soha nem ragadták meg a faj szervezeti elképzelésének látomását.

Itt ugyanúgy meg kell jegyezni, mint máshol, hogy Aquinói Tamás félúton van a keresztyénség és Arisztotelész között. Elfogadja Arisztotelész tantételét a viselkedésről, mint középutat a két gonosz tendencia között. Ehhez hozzáteszi a természetfeletti kegyelem tantételét, mint órabillegőt, mely visszatartotta az embert a Paradicsomban attól, hogy átadja magát a gonosznak. Azaz, az egész etikai törekvés egy metafizikai kötéltánccá válik.

Az önmegvalósítás idealista elmélete

Van ennek a húzd meg ereszd meg etikának egy formája, melyről külön is meg kell emlékeznünk. Ez az idealista filozófia elmélete. Újra és újra azzal vádolták az idealizmust, hogy gyéren tudta érvényre juttatni az egyént. Az emberi egyén, mondták, túl könnyedén belevész az Abszolútba. Ebben az idealizmus a keleti miszticizmusra emlékeztet. Különösen napjainkban következett be, hogy ez az idealizmussal szembeni ellenállás felerősödött. Csak emlékeztetünk Pringle Pattison és mások fellépésére F. H. Bradley és B. Bonsaquet abszolutizmusa ellen. Tartottak egy vitát az Arisztotelész Társaságban arról a kérdésről, hogy az egyénnek önálló, vagy mellékes létezése van. Hogy felvegyék a kesztyűt az idealista iskolával szemben megfogalmazott kritikákkal, Bonsaquet és mások különös figyelmet szenteltek ennek a kérdésnek. Csak azt akarjuk megjegyezni, amit Bonsaquet mondott a dologban. Bonsaquet kimutatja, hogy ha valaha is megoldást akarunk találni az Egy és a Sok problémájára, akkor azt idealista módon kell keresnünk, azaz, kihangsúlyozván az abszolút, vagy egész elsőbbségét az egyénnel szemben. Az ember szabadsága az egésszel kapcsolatos érdekeiben keresendő. Amíg az egyén el nem veszíti a saját érdeklődését, addig érzi „a törekvést az egészre”. „Az egység nem ragaszkodik saját véges, vagy elszigetelhető jellegéhez. Úgy néz ki, hogy mint a vallásban, az ellenlábas önmagától és nem önmagának nem kér jobbat, mint hogy elveszhessen az egészben, amely egyidejűleg számára a saját legjobbja”.[32] Tehát az egyén saját érdeke hogy belevesszen az egészbe. Meg kell hagyni, van egyéniség, mely az egészben valósítandó meg, ám ez az utóbbi egyéniség teljesen lemondott a megelőző egyéniségről, mely kötődött a saját érdekéhez, Az új én, melynek érdeke az egészben van, az egész egyik összetevőjévé válik. Bonsaquet minden ellenkező erőfeszítése ellenére nem képes az elképzelt alapján mást találni, csak egy, az egésztől teljesen független egyént, vagy egy olyan egyént, aki lesilányult az egész egyik összetevőjére. Ez ismét az etika vagy-vagy, húzd meg ereszd meg elmélete.

Bonsaquet nézetének eme kritikája teszi lehetővé számunkra, hogy szembeállítsuk az önmegvalósítás idealista elképzelését a keresztyénségével. Az önmegvalósítás a modern idealista etika jelszavává vált. Ezért rendkívül fontos, hogy a keresztyénség önmegvalósítási ideálja tetőtől talpig ellentéte az idealista etika önmegvalósítási ideáljának. Ez különösen annak a ténynek a tükrében fontos, hogy ez az idealista megvalósulás program egyenesen a keresztyén egyház nyáján belül érkezik a vasárnapi iskolai irodalom formájában, de más módokon is. A jellemfejlesztés, ahogyan manapság meglehetősen általánosan tanítják, csak egy alig titkolt önmegvalósítás, melyhez hasonlót az idealista filozófiában találunk. Az önfejlesztés valódi keresztyén elmélete és az önfejlesztés idealista elmélete közötti különbséget a legjobban akkor vesszük észre, ha látjuk, hogy az idealista fogalom a megvalósítandó én nem keresztyén elképzelésén alapszik. Azaz, az ént nem Isten

[32] B. Bonsaquet: *Az egyén értéke és sorsa*, 153. oldal

teremtményeként képzelik el, hanem a racionalitás egyik összetevőjeként, ami valamiképpen itt van a világegyetemben a racionalitás ugyancsak itt levő más darabkáival. S a világegyetem, melyben ezek a darabkák élnek, valamiképpen ellenséges ezekkel a darabkákkal szemben, melyeknek fejleszteniük kell önmagukat, s a darabkák maguk, mivelhogy valamiképpen ennek a gonosz világegyetemnek az alapelveiből származnak, bizonyos fokig szintén gonoszok. Ezért a darabkák közötti viszony alapelve, legalábbis a történelem kezdetén, a háború. S az ideál, amit maguk elé kell állítaniuk, hogy együtt kell élniük anélkül, hogy legyilkolnák egymást. Ez pontosan az, amit egy bizonyos lelkipásztor nemrég mondott, miszerint az embernek vagy hamarosan meg kell tanulnia jónak lenni, vagy elpusztul. Jó okát látjuk egy efféle álláspontnak, ha a találmányok addig fejlődnek, míg valaki képessé nem válik egy atombombával ezreket elpusztítani egy pillanat alatt, s néhány egyén képes lesz elpusztítani a többieket. Az elképzelés még mindig az, hogy valaki csakis mások rovására képes élni. Ez az egyetemes nem keresztyén talaj az, melyből az önmegvalósítás idealista virágai kinőnek. Nincs más választási lehetőség, ami a valóság elméleteit illeti, mint a keresztyénség, mely Isten teremtményének tartja az embert, illetve a nem keresztyén gondolkodás, mely az embert személytelen erők termékének tartja abban a világegyetemben, amely véletlenül valahogyan itt van. Ebből következik, hogy az egyetlen mód, amellyel számot adhatunk az idealista etika fennkölt jellegéről, hogy azt mondjuk, Isten általános kegyelmének ajándéka konkrét formában korlátozta azt, ami a bűn normális működése lenne, mikor megengedte az embereknek, hogy az önmegvalósítás viszonylagosan szólva nagyon magasröptű fogalmát alkothassák meg. Mert az idealista szintén beszél az ember önfeláldozás által történő önmegvalósításáról. Szintén beszél a teljes önzetlenségről, a teljes őszinteségről, a teljes hűségről, a teljes tisztaságról. Örülünk annak, hogy az emberek még mindig képesek felfogni olyan magasröptű elképzeléseket, mint ők. Ám biztosak vagyunk abban, hogy az általuk felállított ideálok még mindig nem elég magasak. A gond nemcsak az, hogy még a saját maguk által felállított ideálokat sem képesek elérni. A probléma gyökere mélyebbre nyúlik. Krisztustól elkülönülve az emberek a tökéletes ember képét sem festették meg soha. Legfeljebb azt vették készpénznek, hogy az ember egy gonosz világegyetemben él, melyért nem felelős. Legfeljebb majd csak még mindig találnak bocsánatot az ember vétkeire.

Etika: a mulandó-örökkévaló létezés harca

Rátérünk most a keresztyén etika korábban említett negyedik előfeltételezésére, nevezetesen arra, hogy az emberiségnek a történelemben az Isten országának megvalósításáért kifejtett erőfeszítéseivel foglalkozunk. Ehhez hozzátehetjük az ötödik előfeltételezést, hogy ez a történelem, melyben az embernek meg kell valósítania Isten országát, ténylegesen kijelentésszerű Isten tervét és célját illetően. Már beszéltünk erről, mikor megmutattuk, miként veszi A. E. Taylor egyszerűen biztosra, hogy az ember etikai erőfeszítései nem mások, mint kísérlet a mulandóságának kinövésére. Az etika ennek megfelelően nem erőfeszítés Isten országának a megvalósítására az ember által, hanem a metafizikai szabályzás dolga mind Isten, mind az ember részéről egymás iránt. A felhúzott rúgó a jelképe egyetemesen minden nem keresztyén gondolkodásnak, s ezen belül a nem keresztyén etikának is.

Hisszük, hogy eleget mondtunk azon fő pontok kiemeléséhez, melyek által bárki megkülönböztetheti a keresztyén *summum bonum*-ot a nem keresztyéntől. Jeleztük, hogy a nem keresztyén etika iskolái közötti összes ellentmondás, mint

például az intellektualista és a voluntarista, a nemzeti és a nemzetközi közötti, az egyéni és a szociális, az önző és önzetlen, a boldogság és a jóság, a hasznosság és az erény közötti mind amiatt van, hogy kölcsönhatásban állónak feltételezik Istent és az embert. Istennek és az embernek ez a feltételezett kölcsönhatása, a teremtés tantételének feltételezett tagadása, a gonosz feltételezett végsősége nem enged meg más etikai ideált, mint a húzd meg ereszd meg-et, a „követeléseket és ellenköveteléseket" azon egyének között, akik kénytelenek együtt élni, de kénytelenek ezt egymás rovására tenni. Csodálatos, hogy ebből a talajból megannyi formában kinőtt az idealizmus fennkölt etikája. Ez csak Isten általános kegyelmének a következménye lehet. A nem keresztyén etika összes formája azon a feltevésen alapszik, hogy az ember önmagában rendelkezik azzal az alapelvvel, mellyel ténylegesen megismerheti önmagát, felállíthatja a helyes ideált önmaga számára, s megvan a lelki hatalma ahhoz, hogy haladást érjen el ennek az ideálnak a megvalósítása felé vezető úton. Nevezhetjük ezt az alapelvet autonóm bensőségességnek. Jelen tanulmány második részében ezzel a témával fogunk foglalkozni.

8. fejezet: A bibliai summum bonum általánosságban

Most a bibliai *summum bonum* vizsgálatába fogunk bele. Itt azonban azonnal szembekerülünk az Ó-, és Újszövetség közötti különbségekkel.

Hisszük, hogy más etikaelméletekkel ellentétben kényelmesen összegezhetjük az Ó-, és Újszövetség etikája közötti különbségeket négy jellemzőt felemlítve. Először, az egész Szentírás azt mondja, hogy az etikai ideál abszolút, ahogyan beszéltünk róla, mikor az ideális *summum bonum*-ot emlegettük. Másodszor, Isten országa, mint az ember etikai *summum bonum*-ja, az egész Szentírásban Isten ajándékaként van bemutatva. Harmadszor, a *summum bonum* elérésére végzett munka egy része a Gonosz munkái megsemmisítésének negatív feladata. Negyedszer, mivel a Gonosz munkái az idők végezetéig folytatódnak, az ideális, vagy abszolút *summum bonum* a Földön soha nem lesz elérhető. Emiatt a bibliai etika mindig annak a reménységnek az etikája, amelyik a történelem mögött húzódik meg. Megvizsgáljuk külön-külön mindezen jellemzőket.

A fenntartott abszolút ideál

Minden nem keresztyén etika szerint bolondság a tökéletes ember eredeti létezéséről spekulálni. Még bolondabb dolog a világ szemében azt tartani, hogy az ember dolga, hogy abszolút tökéletes legyen. Azt természetesen tökéletes oktalanság lenne követelni, hogy az ember legyen abszolút tökéletes, amennyiben az ember kezdetben nem volt tökéletes. Az abszolút tökéletességre vonatkozó eme követelmény, mely világosan szerepel az Isten törvényének való abszolút engedelmességben, belsőleg és külsőleg egyaránt, ahogyan pl. az 5Móz6:5-ben olvassuk: „Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes erődből”, elválasztja az Ószövetség etikáját, valamint az Újszövetségét is az összes többi etikától egy áthatolhatatlan szakadékkal.

Mind az Ó-, mind az Újszövetség etikája úgy gondolkodik az emberről, hogy Isten képmására teremtetett azzal a képességgel, hogy tökéletesen cselekedje Isten akaratát. Az emberről alkotott eme elképzelés benne foglaltatik az abszolút ideál fogalmában. Maga a tény, hogy sehol máshol, csak az Ó-, és Újszövetségben szerepel efféle elképzelés az ember eredeti tökéletességéről, bizonyítja, hogy az embernek adatott egy abszolút ideál.

A törvény nyilvánvaló kijelentése mellett, miszerint az ember köteles teljesen tökéletes lenni, az erkölcsi ideál abszolútsága világosan kitűnik a Szentírás ígéreteiből és fenyegetéseiből is. Mind az Ó-, mind az Újszövetség megígéri annak, aki tökéletes, hogy teljes boldogságban fog élni. Az Ószövetség ezt az ígéretet mulandóbb fogalmakkal írja le, mint az Újszövetség, de ez nem változtat a tényen, hogy mindkét Szövetség úgy festi le Isten engedelmes szolgáinak jövőjét, mint abszolút tökéletes üdvösséget.

Az Ószövetség vonatkozásában ezt az ígéretet a Kánaánnal hozhatjuk kapcsolatba. Ez a tejjel és mézzel folyó föld. Ha Ábrahám gyermekei engedelmesek lennének Isten iránt, akkor a bőség földjén laknának. Az, hogy ez sohasem teljesült be Izrael bűnei miatt, semmit sem von le abból a tényből, hogy az ígéret olyan abszolút módon adatott, ahogyan egyetlen más ígéret sem a nem biblikus etikai irodalomban.

Másrészről az engedetlenséggel kapcsolatos fenyegetések az Ószövetségben a legkomolyabbak. A halálbüntetést azokra az esetekre rendelték el, melyek

számunkra az erkölcsi törvény legcsekélyebb megsértéseinek tűnnek. Sőt, a halálbüntetés a szertartások törvényének megsértéséért is járt, melyre gyakorta aligha találunk igazolást. Mindez bizonyos fokig magyarázható azon az alapon, hogy a megváltásnak ebben a korai szakaszában Isten nem jelentette ki Magát olyan teljességgel, mint később, s bizonyos fokig hozzáigazította Magát azokhoz a szokásokhoz, melyek az emberek között a bűn következményeképpen alakultak ki. Ez azonban nem magyarázza meg az egész dolgot. Legfeljebb azt a dolgot magyarázza meg bizonyos fokig, ahogyan az engedetlenséget büntették, azaz, az egész ügy jelenségtanát, de nem magyarázza meg, hogy a halálbüntetést miért kellett oly gyakran és oly következetesen alkalmazni a szertartási törvény látszólag apró dolgaiban. Ez csak akkor magyarázható meg kielégítően, ha megértjük, hogy Isten bele akarta vésni az elmékbe és a szívekbe, hogy Ő az abszolút szentség Istene és elvárja népe abszolút szentségét. Isten szövetségi haragja jut kifejeződésre az Ószövetségben található fenyegetésekben.

Ami az Újszövetséget illeti, itt nyilvánvaló, hogy az engedelmesség jutalma az örök élet Isten jelenlétében. Nincs semmi színtelen fecsegés a lélek halhatatlanságáról valami ismeretlen birodalomban Istennel, vagy Nélküle, hanem határozott bizonyosság van arról, hogy akik az Úrban halnak meg, azok az Úrral lesznek.

Másrészt az is világos, hogy a büntetés fenyegetései az Újszövetségben is abszolútak. Nincs fecsegés valami színtelen és félig sötét birodalomról valahol a föld alatt. Ehelyett egyértelmű bizonyosság van arról, hogy akik nem engedelmeskedtek Istennek, olyan helyre kerülnek, ahol férgük meg nem hal és tüzük el nem aluszik. Lehetnek eltérések az örök szenvedés helye természetének értelmezésében, de az a tény vitán felül áll, hogy a szenvedés örökké tartó és teljes. Itt Isten szövetségi haragja eléri végső, maximális kifejeződését.

A másik dolog, aminek nem szabd elkerülnie a figyelmünket, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetségben a jutalmak és büntetések inkább személyes, semmint személytelen fogalmakkal vannak leírva. Ha valaki belenéz a nem bibliai irodalom utópiáiba, azt találja, hogy a fő jellemzője az olyan üdvösség, mely anyagtalan, akár Isten jelenlétében élvezik majd, akár nem. Ezzel szemben a Szentírásban Isten Maga az, Aki olyanná teszi az üdvösséget, amilyen. A gyönyörű város leírásának végén Ezékiel próféta ezt mondja: „És a város neve: Ott lakik az Úr!” Ez az, ami a város dicsőségét alkotja. Csak ez van összhangban a szövetségi ígéret természetével. A szövetségi ígéret egész lényege Isten volt Maga. Ábrahám nem ismert nagyobb örömöt, mint Jehova ígéretét, hogy Ő lesz az ő és magvának Istene. S ami igaz az Ószövetség vonatkozásában, ugyanúgy igaz az Újszövetségében is. Ha megnézzük a jövőbeni dicsőségről festett képet a Jelenések könyve 21. fejezetében, ugyanazt a hangsúlyt látjuk, mint Ezékiel. Miután leírta a négyszög alapú várost, az apostol elmondja, hogy a város közepén megtaláljuk Isten sátorát. Isten lesz teljességgel az Ő népének Istene mindenféle közbenjáró és mindenféle megszakítás nélkül. Ez az, ami a mennyországot mennyországgá teszi.

Sőt, az ígéretek és fenyegetések kiterjedésüket tekintve egyetemesek. Ez elsősorban abból a tényből látszik, hogy minden nemzetnek osztoznia kell Isten áldásaiban, mikor engedelmeskednek Istennek. Istennek az Ő népével való formális szövetségi kapcsolata legelején Isten megígérte Ábrahámnak, hogy benne áldatnak meg a földi nemzetek. A faj egységként van kezelve. Az egész faj érdekében és nem pusztán csak saját magáért lett elkülönítve Izrael, hogy Isten szövetségi népévé legyen. Aztán ami az Újszövetséget illeti, adatott egy parancs a tanítványoknak, hogy menjenek és tegyenek tanítványokká minden népet. Ám ennél még fontosabb a

jövőbeni élet képe, melyben benne lesznek a világ minden nemzetéből, népéből és törzséből származók.

Van ennek az egyetemességnek egy másik összetevője, melyet gyakran figyelmen kívül hagynak. Mind az Ó-, mind az Újszövetségben az engedelmesség jutalma magában foglalja mind az embert körülvevő természet tökéletesedését, mind az emberét magáét. Elég csak egy pillanatra rágondolnunk a próféták által a messiási birodalomról festett ragyogó képre, melyben minden állat békében él egymással és az emberrel, s rögtön felfogjuk, hogy abban nem kevesebb, mint az egész teremtett világegyetem egyetemes tökéletessége valósul meg. Ugyanez a dolog jelenik meg ismét a kijelentés folyamatának végén. A Jelenések könyvében festett kép a visszaszerzett Paradicsomról szól. Bármi is lesz az új égen és új földön, bizonyos, hogy abszolút harmónia fog uralkodni az ember és környezetének egésze között.

A tökéletes természettel kapcsolatos eme egyetemesség előhozza az ember engedetlensége eredményeinek problémáját. Az ember engedetlensége következtében került a természet átok alá. A természetes gonoszt a Szentíráson kívül mindenhol függetlennek tekintik az erkölcsi gonosztól. A Szentírás az ember bűnét határozottan az összes fizikai gonosz okaként tünteti fel. Az egész világ nyög a szülési fájdalmaktól az ember bűne miatt. Várható tehát, hogy mikor az ember bűne eltöröltetik, „minden dolog megújítása” következik be.

A Biblia természeti gonosszal kapcsolatos eme nézőpontja és a nem keresztyén etika nézőpontja közötti különbség emlékezetbe vésése céljából adattak az Ószövetség parancsolatai a tisztátalansággal, s különösen a halállal kapcsolatosan. Ha a természeti gonosznak nem lett volna kapcsolata az erkölcsi gonosszal, akkor nem lehetne igazat adni annak, hogy valakit erkölcsileg felelősnek tartsunk a fizikai tisztátalanságért, mint az ószövetségi parancsolatok esetében.

Kiemelhetünk egyet eme ószövetségi parancsolatok közül, mely világosan bemutatja ezt a dolgot, nevezetesen a halott eltemetésével kapcsolatos parancsolatot. Egy pap nem érinthette senkinek a holttestét a legközelebbi hozzátartozói kivételével. A főpap, akinek a teokratikus tisztaságot kellett jelképeznie jobban, mint bárki másnak, még a saját apja, vagy anyja holttestét sem érinthette. Ennek semmi jogalapja sem lett volna, ha az egész dolognak nem lett volna erkölcsi jelentősége. Vajon a halál nem valami természetes dolog? Idővel vajon nem jön el minden emberhez és állathoz egyaránt? S vajon nem kell a halált félreállítani? Minden nem biblikus gondolkodás a halált természeti tüneménynek tekintette. Voltak konkrét esetek, amikor a konkrét haláleseteket az istenek haragja miatt bekövetkezetteknek tekintettek, s ez tekinthető az igaz, eredeti nézet maradványának, ám mégis, egészében úgy tekintettek a halálra, mint aminek semmi köze sincs az ember erkölcsi gonoszságához. A modern gondolkodás természetesen megpróbálta magát teljesen megszabadítani attól, amit ostoba babonának tartott, mármint hogy a halál a bűn következménye. Így például A. A. Bowman professzor A keresztyénség abszurditása című pamfletjében nem találja meg ezt az abszurditást semmiben, mit a keresztyénség a fizikai világegyetemről mondhat, hanem csak kizárólag abban, amit az erkölcsi élet lehetőségeiről kell elmondania. Azt mondja nekünk, hogy mikor Jézus azt állította, hogy életet hozni jött, az semmilyen értelemben sem jelenthette, hogy megszabadít minket a koporsóból, hanem csak az erkölcsi élet teljeségét, míg itt a Földön élünk. Ennyire teljességgel vették biztosra a modern gondolkodás egészében, s különösen a modern etikában, hogy a halál egy természeti tünemény, amelynek semmi köze sincs az ember bűnéhez, azaz többé már nem tartották megvitatásra érdemes dolognak.

Ezzel szemben mind az Ószövetség, mind az Újszövetség nyíltan kijelentik, hogy minden természeti gonosz az ember bűnének eredménye. Sőt, nyíltan kijelentik azt a bizonyságot is, hogy a megváltás munkája során nemcsak az erkölcsi gonosz, hanem a természeti gonosz is eltöröltetik. Az ószövetségi parancsolat a lepráról és a halottak eltemetéséről arra tanította az izraelitákat, hogy a halál az ember szándékos engedetlensége következtében jött be a világba. A természeti gonosz nincs öröklötten benne a dolgok eredetileg megszerkesztett állapotában. Ha benne lenne, az ember nem lehetne felelős érte. Hasonlóképpen az Újszövetségben nemcsak a lélek az, amely majd megszabadul a bűntől, hanem a test is feltámad és megdicsőül, hasonlóvá tétetvén a Megváltó dicsőséges testéhez.

Itt a római katolicizmus ismét a félúton áll. Valójában elfogadja, hogy a fizikai gonosz egy metafizikai végsőség. Ennek megfelelően szerinte már akkor szükség volt a kegyelemre a gonosznak a természetben való megfékezéséhez, még mielőtt az ember vétkezett.

Ilyen hát a bibliai *summum bonum*. Abszolút. Gondoljunk csak a kihívásra, amit ez azok elé állít, akik megpróbálják megvalósítani. Munkájukat az abszolút bizonyosság konfigurációjában engedi kezdeni. Semmi sem hat olyan bénítóan az erkölcsi törekvésekre, mint a kétség a hasznosságával kapcsolatban. Csak egyedül a bibliai etikában kapnak az emberek olyan *summum bonum*-ot, mely megvalósulásának bizonyossága Magában Istenben van, ezért bizonyosságot ad az embereknek, hogy a munkájuk nem hiábavaló. Rendíthetetlenek és mozdíthatatlanok lehetnek, és mindig bővülködhetnek az Úr munkájában.

Ilyen tehát a bibliai *summum bonum*. Abszolút. Átfogóbb programot állít az ember elé, mint amit bárhol máshol találhatna. Munkája bekapcsolódik Isten mindent felölelő tervének konfigurációjába. Isten munkatársává válhat. Munkáját nem a múló napnak végzi. Munkáját úgy végzi, mondhatni, mint az örökkévalóság hajnalán. Munkálkodásának gyümölcsei követik őt. Ha csak egy pohár hideg vizet adott egy tanítványnak a Mester kedvéért, semmiképpen sem veszíti el jutalmát. Micsoda hatalmas buzdítás ez számára, hogy növelje spontánságát, stabilitását és akaratának lendületét, hogy az akarja akarni Isten akaratát! Ez a kihívás van a bibliai *summum bonum*-ban, ami sehol máshol nem található.

A *summum bonum*, mint ajándék

A második megtárgyalandó pont a bibliai *summum bonum* tárgykörében az, hogy Isten egész országa az ingyenes kegyelem ajándéka az embernek, következésképpen a *summum bonum* is ingyenes ajándék neki.

Magának a *summum bonum* abszolútságának nem volna semmi jelentősége, amennyiben nem úgy lenne, ahogyan a Szentírás állítja, hogy Isten egész országa Isten ingyenes kegyelmének ajándéka a bűnös embernek. Mivel az ember bűnössé vált, világos, hogy nem lenne képes megfelelni a tökéletes ideálnak. A bűnöst a Szentírás nem úgy mutatja be, mint a bűn által valamelyest meggyengült valakit, hanem mint aki halott a vétkeiben és a bűneiben. Erről itt nem tudunk részletesen szólni. Azt azonban meg kell jegyeznünk, hogy az ember nem ismerhette a *summum bonum*-ot, miután bűnössé vált. A *summum bonum*-ot ki kellett neki jelenteni. S még egyszer, tény, hogy sehol máshol, csak a Szentírásban van lefestve a tökéletes *summum bonum* képe, ami megerősíti az arról szóló kijelentés szükségességét a bűnösnek, hogy mit kell tennie, ha tetszeni akar Istennek. Másrészt, az ember nemcsak megvakult a bűn következtében, de totálisan nem is akar jót cselekedni.

Ezért akaratának meg kellett újulnia. Nemcsak az igazi ideál képét kellett megkapnia, hanem annak képességét is, hogy törekedjék az igazi ideál elérésére.

Hogy az Újszövetség úgy tekint Isten országára, mint az embernek adott ajándékra, az meggyőzően kitűnik Jézusnak az evangéliumban olvasható szavaiból. Vos ezt csodálatosan kidolgozta *Isten országáról és az egyházról* című könyvecskéjében. Isten országa nem az önigazságosság, hanem Isten igazságossága által valósul meg, s ennek adatnia az embereknek. Természetesen Pál teológiájában jut ez az elképzelés teljes kifejeződésre. Pál folyton abszolút fogalmakban beszél, mikor a gyülekezetekhez szól. Azt mondja, legyenek abszolút szentek és abszolút igazságosak. János azt mondja nekünk, hogy akik felülről születtek, nem képesek vétkezni. Nyilvánvaló, hogy az apostolok nem azt értették ezalatt, hogy a szentek bizonyos fokig már a Földön tökéletesek. Az egyetlen jelentés, mely tulajdonítható szavaiknak, hogy a mi tökéletességünk a bennünk levő Krisztus tökéletessége. Azaz a tökéletesség, melyről az apostolok beszéltek, egy helyettesítő tökéletesség volt és a helyettesítő tökéletesség nem más, mint Isten ajándéka a bűnösöknek. Ez a helyettesítő tökéletesség valóságosan a miénk és a következő életben fog teljességgel virágba borulni.

Ám nem kevésbé igaz az Ószövetségre, mint az Újszövetségre, hogy Isten országát a bűnösöknek adott ajándéknak tekinti. Isten egész szövetsége Izraellel egy ingyenes ajándék. Az Úr időről időre elismétli, hogy nem azért választotta Izraelt, mert jobbak voltak másoknál, vagy, mert többen voltak másoknál. Aztán a szövetség ígéreteinek megvalósulása is folyton Isten kegyelmének cselekedetein keresztül történik. Isten csodatevő hatalma vezeti Izraelt keresztül a Vörös-tengeren, az állatja meg a Napot, az űzi ki a kánaániakat és vezeti be Izraelt az ígéret földjére, dacára bűneiknek. Valaki csak Hóseás próféciáját nézze meg, s meglátja, hogy az Úr az ő megbocsátó kegyelmének cselekedeteivel vonja magához újra és újra az Ő népét.

Isten országában minden tevékenység Isten ingyenes kegyelmén alapszik. Ezt a dolgot újra és újra ki kell hangsúlyozni. A modernizmus megpróbálja úgy bemutatni, mintha az etikai ideál nem lenne abszolút. Úgy gondolkodik az etikai ideálról, mint „korlátozó fogalomról". Úgy vélekedik, hogy az ember magától is képes nekilátni az „abszolút ideál" megvalósításának. A modernizmus sokat beszél Isten országáról, mint az ember etikai ideáljáról. Isten országának fogalma azonban nem az, ami a Szentírásban van. Azért nem az, mert a modernista Isten országa etikai ideálja nem abszolút. A modernizmus a *summum bonum* hatósugarát az erkölcsi életre korlátozta. Nem fél elfogadni a tökéletes természet képét, valamint a tökéletes erkölcsét sem. A modernizmus át van itatva nem teista etikával Isten országa ideálját tekintve. Másodszor, a modernizmus tagadta, hogy Isten országa Isten ingyenes kegyelmének ajándéka. Isten országát úgy állította az ember elé, mint amit a saját maga erejéből kell megvalósítania, Isten kegyelmétől elkülönülten.

Sőt, mivel a modernizmus erőszakot tett Isten országának egész fogalmán, és lecserélte azt az ember által Krisztus némi segítségével megvalósítandó Isten országa fél-pogány fogalmára, vannak ortodox teológusok, akik inkább nem beszélnek Isten országáról, mint az ember etikai *summum bonum*-járól. Például Dr. W. Geesink azt mondja, hogy Isten országáról nem szabad úgy beszélni, mint az ember *summum bonum*-járól, mert az ember számára Isten Maga a legnagyobb jó.[33] Ez, mint láttuk, igaz ha azt értjük alatta, hogy a legvégsőbb értelemben Isten a vége az egész teremtésnek. Ám azt is láttuk, hogy az etika a vallásnál közvetlenebbül foglalkozik azzal, hogy mit adott Isten az embernek, hogy az elvégezze ezen a Földön. Dr. Geesink maga is tesz hasonló különbséget, mikor azt mondja, hogy a

[33] W. Geesink: *Gereformeerde Ethiek*, 2. kötet 21. oldal

legnagyobb jót az ember a vallásban az imádattal, míg erkölcsileg Isten akaratának ezen a Földön való cselekvésével teszi meg az embertársai számára.[34] Isten akaratának ez a megcselekvése itt a Földön az, amit az etikai *summum bonum*-ként emlegetünk az ember számára. Ezért nincs ellentmondás aközött, ha azt mondjuk, hogy Isten az ember szupra-mulandó, vagy legvégsőbb *summum bonum*-ja, míg Isten országa az ember azonnalibb *summum bonum*-ja.

Még egy dolgot meg kell itt gondolnunk, amiről Dr. Geesink beszél, mikor azt mondja, hogy mivel Isten országa ajándék, ezért nem gondolhatunk úgy rá, mint aminek a megvalósítására törekednünk kell, azaz, mint a *summum bonum*-unkra.[35] Azt mondjam, hogy a közbenjáró teológusok úgy próbálták meg elkerülni azt az egyszerű bibliai tanítást, hogy Isten országa ajándék, hogy arról beszéltek, hogy noha ajándék, egyben ideál is, melyre törekednünk kell. A németek úgy beszéltek erről, hogy Isten országa *Gabe*, de egyben *Aufgabe*. Ezzel az állítással szemben Geesink azt mondja, hogy Isten országa nem más, mint ajándék, így nem gondolhatunk rá, mint valamire, aminek általunk kell megvalósulnia.

Geesink itt megpróbálja nagy ívben elkerülni a hegeli idealizmust. Számunkra nagyon könnyű úgy elképzelni Isten országát, mint a gonosznak a jó által való legyőzésének dialektikus folyamatát, ahogyan Hegel elképzelte. Ha ezt tesszük, akkor a jóval kölcsönhatásban állóra egyszerűsítjük le a gonoszt. Ez előkészíti a talajt a modernizmus számára, vagy már maga a modernizmus. Ugyanakkor az is igaz, hogy bizonyos értelemben Isten országa *Aufgabe* is, nemcsak *Gabe*. Teológiai fogalmakkal akkor beszélünk erről, mikor Pál után azt mondjuk, hogy bár Isten az, aki az akarást és a cselekvést munkálja bennünk, mégis nekünk kell félelemmel és rettegéssel kiviteleznünk az üdvösségünket. Van ebben ellentmondás? Egyáltalán nincs. Beszélhetünk Isten országáról *Gabe*-ként és *Aufgabe*-ként mind valódi keresztyén, mind hegeli értelemben. Megtanultunk bízni Krisztus igazságosságában a sajátunk helyett. Ám a Krisztus igazságosságának alapján végzett jócselekedetek mindazonáltal a mi jócselekedeteink is. Eme jócselekedetek kivitelezésének nincsen más területe, csak Isten országának a megvalósítása. Erről beszél maga Geesink is, mikor azt mondja hogy Isten megváltott teremtményeiként Istent kell keresnünk *summum bonum*-ként azzal ,hogy Isten akaratát cselekedjük az embertársainkkal való kapcsolatainkban.

Futólag megjegyezhetjük, hogy ha azt mondjuk, hogy mivel Isten országa ajándék, ezért nem tehető számunkra *summum bonum*-nak, akkor ugyanez a nehézség jelentkezik, ha Istenről beszélünk úgy, mint az ember *summum bonum*-járól. Isten közössége maga is Isten ingyenes ajándéka az embernek, miután az ember bűnössé vált. Mégsem mondjuk, hogy mivel az Istennel való közösség az ő szuverén kegyelmének ajándéka a számunkra, ezért Isten dicsőségének keresése nem lehet célunk, melyre törekednünk kell az ajándékért való hálaképpen. Még maga a törekvés is ajándék.

Ennek a dolognak a fontossága igazolja, hogy egy kicsit tovább időzzünk mellette. Vissza kell követnünk ezt a dolgot egészen a metafizikai alapjaiig. Az idealista etika hátterében, amellyel Geesink szembeszáll, ott áll az idealista metafizika. Ez az idealista metafizika úgy gondolkodik Istennek a mulandó világegyetem egészével, s különösen az emberrel való viszonyáról, mint az együttműködés ügyéről. Más szóval, az idealista metafizika más anti-teista metafizikákhoz hasonlóan nem képes hinni az analóg cselekvés lehetségességében és valóságosságában. Ezzel szemben a teista metafizika szíve azt mondani, hogy

[34] Ugyanott, 2. kötet 22. oldal
[35] Ugyanott, 2. kötet 23. oldal

minden emberi cselekedet analóg. A mulandó lény minden cselekedete Isten teremtő és fenntartó erején alapszik. Még mikor az ember a Paradicsomban volt, élete ajándék volt és a világegyetem is ajándék volt, s mégis pontosan emiatt a tény miatt fejődése is olyan dolog volt, melyre lehetett törekedni. Az erkölcsi felelősség egyetlen más alapon sem lehetséges, mint az analóg tevékenység teista elképzelésén. Isten bibliai országának tekintetében pedig korlátozás nélkül fenntarthatjuk újfent, hogy az *Gabe*, de egyben *Aufgabe*.

Egy részletről még mindig szólni kell. Dr. Geesink rámutat, hogy mikor Jézus azt mondja az embereknek, hogy törekedjenek belépni Isten országába, hogy keressék először Isten országát, ezalatt nem azt érti, hogy az emberek megpróbálhatják azt megvalósítani. Ez igaz. Krisztus tehát azt mondja az embereknek, hogy keressék Isten ingyenes kegyelmének ajándékát. Ám meg kell jegyeznünk, hogy ez nem száll szembe az általunk épp az imént felvázolt állásponttal, miszerint az Isten szemében jóra való törekvés képessége az egyetlen terület, melyen a mi Istenünk megadja a lehetőséget, hogy cselekedjük az Ő akaratát Isten országának a megvalósítása során.

Az analóg tevékenység református elképzelése az analóg tudás református elképzelésének megfelelője. Mindkettő azért az, ami, mert végső viszonyítási pontjuk az önálló, lételméleti Szentháromságban és mindenre kiterjedő tervében van a világegyetemen belüli események egésze menetének vonatkozásában.

Ezzel szemben áll az analóg tudás és analóg cselekedet római katolikus elképzelése. Az analógia római katolikus elképzelése mind a tudás, mind a cselekedetek vonatkozásában Arisztotelész anyag-forma sémájának és Isten keresztyén elképzelésének az egyesítésén alapszik. Róma tudás- és cselekedet-elméletének végső viszonyítási pontja nem kizárólag Istenben található. Ezért jellegében nem szövetségi. Az analógia katolikus fogalmának nem a szuverén Isten és az Ő teremtményének viszonya jut kifejeződésre. Inkább egy nagyon nagy és egy nagyon kicsi, szuverén egyén közötti szerződés. Az ember végsőleg nem függ Istentől. Ennek megfelelően létezik egy közös viszonyulás Isten és ember, mint egyének számára egy alapelvhez, mely mindkettőjükkel kölcsönhatásban áll. Az emberi viszonya a környezetével végül nem kizárólag Istenben ér véget. Gondolkodása és cselekedetei tehát nem igazán Isten gondolkodásának és cselekedeteinek analógjai.

A Gonosz munkái megsemmisítésének feladata

Most megnézzük a bibliai etika harmadik jellemzőjét, melyről szóltunk, nevezetesen azt, hogy csak a bibliai etikában vált az ember etikai ideáljának részévé a gonoszság lerombolása az emberben és körülötte.

Mondani sem kell, hogy ha a gonosz az, aminek minden nem teista etika mondja, nevezetesen szerencsétlen körülmények melyek között a világegyetem valamiképpen létezik, akkor nem lehet az ember feladata a megsemmisítése. A legbölcsebb dolog, amit tehet, hogy igyekszik magát a lehető legtávolabb tartani ettől a gonosztól.

Másrészt, amennyiben az ember tökéletesként teremtetett és egy tökéletes világegyetembe helyeztetett, így a bűn egy sértés az ember részéről az élő Istennel szemben azzal a végeredménnyel, hogy minden gonosz, a természeti ugyanúgy, mint az erkölcsi, sérti Isten szentségét, akkor az ember feladatának része kell legyen a megváltása után, hogy megpróbálja megsemmisíteni a gonoszt annak minden lehetséges formájában és bárhol, ahol csak megtalálja. Az összes gonosz

megsemmisítése Isten országa minden tagjának negatív, de elkerülhetetlen feladata. Bárhol, ahol a hívő gonoszságot lát, Isten megsértését látja, azét az Istenét, Aki kegyelmesen megmentette őt a gonosztól. Ez nem jelenti azt, hogy nincsenek a gonoszságnak fokozatai. Nem jelenti azt, hogy az embernek mindenhol ugyanazon a módon kell megpróbálnia megsemmisíteni a gonoszt, ahol csak szembetalálkozik vele. Kétségtelen létezik fokozatosság. A természeti gonosz az ember erkölcsi elhajlásának következménye. Ennek megfelelően a hívőnek nem kell megpróbálnia mindenféle bolond módot a természeti gonosz megsemmisítésére anélkül, hogy kapcsolná azt az erkölcsi gonoszhoz. Éppen ellenkezőleg, a hívő mindenekelőtt az ember szívéből próbálja meg kitörölni a gonoszt.

S még így sem fog megkülönböztetés nélkül harcolni. Feladata mindenekelőtt a gonosz legyőzése önmagában. Erről itt nem beszélhetünk részletesen. Itt csak úgy beszélünk róla, mint az ember *summum bonum*-jának a részéről.

Fontos megjegyezni, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetség ténykérdésnek veszi a gonosz megsemmisítését az ember feladatának részeként. Ugyanolyan fontos megjegyezni, hogy az egész Szentírásban ténykérdésként van kezelve, hogy az embernek először önmagában kell megsemmisíteni a gonoszt.

Az, hogy az Ószövetség Isten népe feladatának tekinti a gonosz megsemmisítését, annyira nyilvánvaló, hogy gyakorta az alapját képezi az etikájával szemben megfogalmazott elítélő kritikának. Azt mondják, hogy az a bizonyítéka az Ószövetség durvaságának és nem keresztyén szellemiségének, hogy megköveteli Isten népétől az ellenfeleik megsemmisítését. A keresztyén apologéták szintén túl gyakran elfogadják gyakorlatilag ezt a kritikát azzal, hogy nem adnak rá jobb védelmet, mint amit a korok általános jellemzőivel kell megfogalmaznunk.

Mit mondhatunk ezzel kapcsolatban? Először is megjegyezhetjük, hogy meg kell hagyni, tökéletesen legitim és szükséges dolog a korok sajátosságainak vizsgálata, mint az Ószövetség etikájának egy magyarázata. Ám ha még így is van, akkor is emlékeznünk kell, hogy mikor a korok sajátosságaival magyarázzuk az Ószövetség etikáját, tesszük ezt Isten felülről jövő kegyelme nagyságának kiemelése végett, mely által azt akarta, hogy az embereket a hatalmas erkölcsi mélységekből, melyekbe maguk miatt kerültek, fokozatosan kivezethesse. Ez nem azt jelenti, hogy a mérce abszolútsága lejjebb került, mikor azt olvassuk, hogy Isten megengedett bizonyos dolgokat az ember szívének keménysége miatt. S azt sem ismerjük el, hogy a mérce az Újszövetség eljövetelével ténylegesen megváltozott volna. Csak a cél kivitelezésének módja, vagy eljárása az, ami megváltozott. Az ószövetségi időkben ezt a célt externalista módon kellett megközelíteni, míg az újszövetségi időkben a cél megközelítése inkább lelki, vagy internlista módon zajlik. Ám a cél mindkét esetben ugyanaz.

Ennél még fontosabb megjegyezni azt a tényt, hogy az Isten népe ellenségeinek teljes kiirtására vonatkozó parancs inkább lényegileg egynek jelöli meg az ószövetségi etikát az újszövetségivel, mintsem ellentmondónak. Ahelyett, hogy mentegetőznénk az ószövetségi etika eme összetevője miatt, inkább dicsőítenünk kell azt. Ez az Ószövetség valóban teista jellegének legjobb bizonyítéka, melyre valaki vágyhat. Ha Isten az, aminek a keresztyén teista állítja, a bűnt teljesen meg kell semmisíteni, s természetesen várható, hogy Isten a népét a gonosz megsemmisítésére utasítja. Ugyanolyan természetes, hogy ezt externalista módon kellett végezni az ószövetségi időkben, mikor a mennyei kijelentés egésze externalista módon adatott az embernek.

Isten népe feladatának minden időben része a gonosz megsemmisítése. Ha ezt egyszer meglátjuk, nem fogunk kicsinyesen mentegetőzni például az

átokzsoltárok miatt, hanem dicsőítjük azokat. Örvendezünk annak, hogy Isten az ember elé állítja, még ha utóbbi tökéletesen méltatlanná is vált a bűnei miatt erre, a tökéletes Föld ideálját, melyben csak az igazságosság fog lakozni, s amelyben semmi sem marad a bűnből és a gonoszból.

C. S. Lewis az átokzsoltárokról

A jelen értekezésben vázolttól ugyancsak eltérő nézet található C. S. Lewis *Gondolatok a zsoltárokról* című könyvében. Lewis nem látja a tényt, hogy az Ó- és Újszövetség együtt egységes nézetet mutat be Istennek az emberhez való viszonyáról, s azt a tényt sem, hogy ez a nézet homlokegyenest az ellentéte mindazon etikáktól származó nézeteknek, melyek a metafizikailag autonóm és etikailag normális emberi tapasztalatra épülnek. Lewis mondja: „A tizennyolcadik században szörnyű teológusok éltek, akik azt vallották, hogy 'Isten bizonyos dolgokat nem azért parancsolt meg, mert azok helyesek, hanem bizonyos dolgok azért helyesek, mert Isten megparancsolta azokat'. Hogy teljesen világossá tegyék ezt az álláspontot, egyikük azt mondta, hogy bár Isten, mint ahogyan történt, azt parancsolta, hogy szeressük Őt és egymást, ám ugyanúgy azt is parancsolhatta volna, hogy gyűlöljük Őt és egymást, s akkor a gyűlölet lenne az igazságos. Látszólag pusztán fej, vagy írás alapon döntött. Ez a nézet Istent természetesen egy önkényes zsarnokká teszi. Jobb és kevésbé vallástalan lenne nem hinni Istenben és nem alkotni etikát, mint ilyen etikával teológiával rendelkezni, mint amilyen ez is".[36]

Így felvezetve a dolgot Lewis megalkotja a keresztyén nézet karikatúráját és összekever mindent. Bármit is mondott néhány „szörnyű teológus", az egyszerű ortodox teológia mindig megállt azzal a tanítással, hogy az igazság azért igaz, mert Isten igaznak tartja, s az igazságosság azért igazságosság, mert Isten helyesnek tartja. Ám ehhez ragaszkodva az ortodox teológia feltételezi, vagy elismeri, hogy amit Isten mond az igazságról és az igazságosságról, az az Ő abszolút szentségén és igazságosságán alapszik.

Másrészt, mikor az ortodox gondolkodás elutasítja azt az elképzelést, hogy az igazság önmagában igazság és az igazságosság önmagában igazságosság, függetlenül attól, hogy Isten mit állít róluk azzal pusztán csak az emberi autonómia elképzelését veti el.

Szókratész a pogány filozófus volt az, aki magának követelte a jogot, hogy végső bírája legyen a kegyesség természetének és nem foglakozott azzal, hogy Isten mit mondott róla.

Lewisnek meglehetősen igaza van, mikor az általa használt fogalmakkal fejezi ki a keresztyénség és a nem keresztyénség közötti dolgokat. Azonban meglehetősen nagyot hibázik, mikor evangélikus keresztyén létére a pogány oldalt választja a keresztyénséggel szemben.

Meg kell hagyni, mivelhogy a szabad akarat arminiánus nézetét vallja, azért voksol Lewis az emberi erkölcsi tudat autonómiájának elképzelése, mint az erkölcsi viselkedés forrása és mércéje mellett. Úgy véli, hogy „a teljes romlottság tantétele – amikor azt a következtetést vonjuk le, hogy mivel teljesen romlottak vagyunk, a mi elképzelésünk a jóról semmit sem ér – átfordíthatja a keresztyénséget az ördög-imádatba".[37] Így cselekedve, úgy látszik, Lewis nem fogja fel, hogy Szókratész oldalára áll, s az önálló erkölcsi tudat elképzelésével, gyakorlatilag feladta a jogot, hogy a Szentírás Istenéhez, vagy Krisztusához fordulhasson világosságért. Neki

[36] C. S. Lewis: *Gondolatok a zsoltárokról*, Harcourt, Brace and Company, 51. oldal
[37] Geoffrey Bles: *A fájdalom problémája*, The Centenary Press, 25. oldal

ezek után, miután „levonta a következtetéseket”, Kanttal együtt azt kell vallania, hogy a cél, a mérce és a végső motiváló erő az etika számára az önálló emberben keresendő. Ezután ő is, Kanthoz, valamint olyanokhoz hasonlóan, mint Sören Kierkegaard és Barth, lefesthet egy Istent, amint leereszkedik az emberhez és így beszél a megtestesülésről, ám ez nem segítség. Lewis „másodlagos jelentéseket” talál a zsoltárokban, még azokban is, amiket azok erkölcsileg kifogásolható jellemzőinek gondol. Egy dolgot azonban nem képes meglátni, hogy a zsoltárok, még a szörnyű kijelentéseket tartalmazók is, jelentőségüket és fényüket Krisztus helyettesítő halálától nyerik. Amit a zsoltárosok tesznek, az nem más, mint önmagukra, mint „Krisztusban levőkre” gondolnak. Krisztus azért jött, hogy a sötétség minden munkáját megsemmisítse. S azoknak, akiket Krisztus megváltott, Krisztus elméjével kell rendelkezniük. Szeretniük kell, amit Krisztus szeret, és gyűlölniük kell, amit Krisztus gyűlöl. A Jelenések könyvében a szentek lelkei bosszúért kiáltanak az Úrhoz mindazokra, akik megpróbálják tönkretenni Krisztus munkáját, amint az emberek lelkét tisztítja mindennemű gonosz szeretetétől.

Mint már megjegyeztük, ez nem igazolja a személyes bosszút. Ez csak gyógyszer a személyes bosszú elképzelésére. A zsoltárokon keresztül, beleértve az átkokat tartalmazókat is, a hívő megtanulta, hogy gondolatait alárendelje Krisztus gondolatainak.

Valaki azt gondolja majd, hogy modern humanistát, és nem evangéliumi keresztyént hall, mikor Lewist a zsoltárok nézeteinek „sátáni” jellegéről hallja beszélni, mint ahogyan például a 109. zsoltárban olvassuk.[38] Hogyan kell hát bánnunk ezekkel az „hitvány zsoltárokkal”? Hagyjuk őket úgy, ahogyan vannak? Azt aligha tehetjük meg. A „rossz részek ’nem távoznak tisztán’”. Valamiképpen meg kellett íródniuk a mi tanításunkra. Történelmén keresztül az egyház látszólag így gondolta. Sőt, „Urunk elméje és nyelve át volt itatva zsoltárokkal”.[39]

Mit kell hát tennünk? „A gyűlölet ott van, gennyesedik, károrvendően vigyorog, leplezetlenül – s mi is vétkesek vagyunk, ha bármely módon elnézzük…” Nem vélhetjük „egy pillanatig sem, hogy mivel a Bibliában szerepel, ennek a bosszúálló gyűlöletnek valamiképpen jónak és kegyesnek kell lennie”.[40]

Könyvének hátralevő részében Lewis újraértelmezi a zsoltárokat, hogy elfogadhatóvá tegye annak, aki hiszi, hogy az ember fejlődő etikai tudata, Kant módján önmagában elegendő és egyidejűleg vigyáz, hogy a kegyelem által való üdvösséggel kapcsolatos evangéliumi meggyőződése el ne tűnjön a folyamatban. Az eredmény valóban összezavaró. Természetesen az ő megközelítése a zsoltárokkal kapcsolatosan nem szólítja fel a hitetlent, hogy hagyjon fel emberi büszkeségének bűnével és igyekezzen megmenekülni Isten eljövendő haragjától. Az emberek érdekei iránti legjobb szándékkal olyan drasztikusan letompítja az evangéliumot, hogy valaki még arra gondolni is retteg, hogy mi lenne, ha a következményeket levonnák.

Azt is meg kell jegyeznünk, hogy amennyire biztos, hogy az Ószövetség megköveteli Isten népétől a gonosz megsemmisítését, olyan biztos, hogy ezt a programot a bennük levő gonosz megsemmisítésével kell kezdeniük. Isten szentségének legkisebb megsértése gyorsan és komolyan büntettetett meg. A legcsekélyebb tisztátalanság a teokráciában tűrhetetlen volt Isten szemében. A zsidó leprásokat kiűzték az izraeliták táborából és borzasztó elkülönültségben kellett élniük, jelképezvén ezzel Isten hatalmas utálatát a bűn tisztátalanságával szemben.

[38] C. S. Lewis: *Gondolatok a zsoltárokról*, 20. oldal
[39] Ugyanott, 22. oldal
[40] Ugyanott

Amíg az izraeliták nem tisztultak meg Isten szemében, Ő nem igazán tudta őket korbácsként használni a többi nemzet ellen. Isten még a pogányokat is felhasználta, akik nem voltak az Ő népe, s akiknek nem adta az Ő szövetségét, hogy Izraelt sanyargassák annak érdekében, hogy népe megtisztuljon. Amíg Habakuk próféta nem látta meg ezt a nagy igazságot, valójában nem értette meg, hogy miképpen lehetséges, hogy Isten olyan fájdalmas szenvedést enged meg elszenvedni a saját népének az Ő ellenségének kezeitől.

Tovább, ami igaz Izraelre, mint nemzetre, igaz az Újszövetségben az egyénekre. S ami az Ószövetségben externalista értelemben igaz, az igaz az Újszövetségben internalista értelemben.

Az egyéni hívőnek átfogó feladata van. Feladata a gonosz kiirtása az egész világegyetemből. Ezt a programot önmagában kell kezdenie. Mint újból beiktatott királynak, első csatáját a bűnnel szemben a saját szívében kell megvívnia. Ez marad első csatája a halála napáig. Ez azonban nem jelenti azt, hogy nem kell megpróbálnia megsemmisíteni a gonoszt keresztyén testvéreiben és embertársaiban, miközben azzal van elfoglalva, hogy saját magában is kiirtsa a gonoszt. Ha várnia kellene, míg önmaga tökéletessé válna, hogy megkezdhesse mások szívében és életében a gonosz kiirtását, akkor egészen az élete végéig túl kellene várnia, ahol már nem lenne kiirtandó gonosz. Igaz, hogy valamennyien üvegházban élünk, ezért soha nem szabad gőgösen viselkednünk. Igaz, hogy újra és újra vétkezünk és ezért egyszer nekünk szükséges testvéreinket figyelmeztetnünk a vétkeikre, de máskor testvéreinknek is figyelmeztetniük kell minket a saját vétkeinkre. Mindez azonban nem ment fel minket szent kötelezettségünk alól, hogy keresztyénekként figyelmeztessük egymást a bűnökre.

Még egy lépéssel tovább kell mennünk. A mi feladatunk nemcsak megpróbálni a gonoszt kiirtani önmagunkban és keresztyén testvéreinkben, hanem az is a feladatunk, hogy embertársainkban irtsuk a gonoszt. Emberileg szólva reménytelennek tűnhet bizonyos esetekben, hogy sikerüljön őket Krisztushoz vezetni. Ez azonban nem mentesít minket attól, hogy megpróbáljuk visszatartani bűneiket bizonyos fokig ebben az életben. Elsősorban a speciális kegyelem területén kell aktívaknak lennünk, de van egy elvégzendő feladatunk a bűn megsemmisítésével kapcsolatban az általános kegyelem területén is.

Sőt, azt is meg kell jegyezni, hogy a bűn megsemmisítésével kapcsolatos feladatunk még nincs elvégezve, ha csak magával a bűnnel harcoltunk mindenhol, ahol csak láttuk. További kötelességünk a bűn következményeinek felszámolása ebben a világban, amennyire csak képesek vagyunk erre. Minden emberrel jót kell tennünk, különösen hittestvéreinkkel. Hogy valamelyest enyhítsünk Isten teremtményeinek szenvedésein, ez kiváltságunk és feladatunk.

Ennek egyik konkrét dolga a keresztyének viselkedése a háborúk felszámolásának vonatkozásában. Egyesek azt mondják, hogy mivel a Biblia azt mondja nekünk, hogy egészen az idők végéig lesznek háborúk, ezért a gondviseléssel szembeni dacolás, ha azt mondjuk, hogy száműznünk kell a háborúkat. Különbség van azonban Isten parancsolata és a kijelentés között, hogy minek kell bekövetkeznie. Isten megparancsolja nekünk, hogy legyünk tökéletesek, de azt mondja, hogy ebben az életben soha senki nem lesz tökéletes. Azaz, világos feladatunk, hogy megtegyük, amire csak legitim módon képesek vagyunk, tehát csökkentsük a háborúk számát és korlátozzuk a pusztításukat.

Szólnunk kell egy szót a bűn eredményei enyhítése más módozatainak megpróbálásáról. Nehéz olyan keresztyént találni, aki úgy véli, rossz dolog orvost hívni, mikor megbetegedett. Mégis, az illető nem mindig tudja, hogy a

viselkedésének megváltozása a mélyebb lelki bepillantás, vagy a hanyagabb viselkedés következménye. Bármely esetben lehet akármelyik. Lehetséges, hogy azt tartjuk, hogy a keresztyénség valójában megtiltja az orvos kihívását betegség esetén, de nem vesszük elegendően komolyan a keresztyénségünket, hogy ennek megfelelően éljünk. Másrészt az is lehet, hogy megtanultunk mélyebben bepillantani a keresztyénség természetébe, s észrevesszük, hogy ez nemhogy megtiltaná az orvos kihívását, hanem egyenesen megköveteli azt tőlünk betegség esetén. A betegség általánosságban a bűn következménye. Isten kegyelmesen csillapította a bűn következményeit azzal, hogy magába a teremtésbe helyezte azokat a gyógyító erőket, melyek csökkentik az ember fájdalmát és meghosszabbítják életét. Istennel szembeni engedetlenség és ajándékainak helytelen használata volna, ha elmulasztanánk orvost hívni, mikor szükséges.

Ilyen hát a *summum bonum* harmadik összetevője. Van az embereknek kínálható abszolút etikai ideálunk. Az abszolút etikai ideál Isten ajándéka. S ez bizonyosságot ad nekünk, hogy munkáink nem lesznek hiábavalóak. Biztatást ad, hogy megkezdjük a gonosz kitörlésének munkáját Isten világegyetemből. Nem folytathatjuk arról a helyről, ahová Isten először helyezte az embert. Leginkább a gonosz lerombolásával kell elfoglalnunk magunkat. Még az is lehet, hogy nem látjuk ennek sok eredményét önmagunkban, vagy magunk körül egész életünk során. Egyik kezünkben vakolókanállal, a másikban karddal kell építkeznünk. Ez lehet, hogy számunkra annyira reménytelennek tűnik, mint az óceán kiszárítása. Tudjuk azonban, hogy pontosan ez lenne az etikai ideálunk, ha nem lennénk keresztyének. Tudjuk, hogy a nem keresztyének számára az etikai ideál soha nem valósítható meg sem önmaguk, sem a társadalom számára. Még csak az igazi etikai ideált sem ismerik. S ami a mi saját erőfeszítéseinket illeti, tudjuk, hogy bár sok időnk fog elmenni a bűn vizének kiszivattyúzására, hidunk alapját mégis szilárd kősziklára fektetjük és haladunk a célunk felé. Győzelmünk biztos. A Gonosz és szolgái kikerülnek Isten lakható világegyetemből. Új ég és új föld lesz, melyben az igazság lakozik majd.

A reménység etikája

Végül meg kell vizsgálnunk a bibliai etika negyedik jellemzőjét, nevezetesen azt, hogy ez a reménység etikája. Ha volt idő az egyházban, mikor teológiájában és etikájában egyoldalú másvilágiság létezett, úgy igaz marad, hogy mind teológiájában, mind etikájában az egyháznak másviláginak kell lenni. Mondhatni ez egyszerűen annak elismerése, hogy a bűn hatalmas rombolást vitt végbe a világegyetemben és Isten terve az, hogy az ítélet után a bűn teljesen kikerüljön a világegyetemből, de addig azonban nem. Másviláginak lenni tehát nem azt jelenti, hogy nem látjuk ennek a világnak a dolgait, hanem hogy többet gondolunk erről a világról, mint bárki, aki nem keresztyén, gondolhatna róla. Abban a napi meggyőződésben élünk, hogy ezt a világegyetemet meg lehet javítani és teljesen meg is lesz javítva az Isten által meghatározott megfelelő időben. Ez a várakozás az új égre és az új földre.

Meg kell jegyezni, hogy a bibliai etika, mely olyan, mint amilyennek az előzőekben lefestettük, nevezetesen Isten országáról, mint abszolút *summum bonum*-ról szólva, Isten országáról, mint Isten ajándékáról szólva, valamint Isten országáról, mint olyanról szólva, melynek megvalósulása a Gonosz és munkái megsemmisítésén keresztül zajlik, nem is lehet más, mint a reménység etikája. A *summum bonum* abszolút. Mikor eszményinek véltük, mint láttuk, a *summum bonum*-ot a történelem menetében az egész emberi fajnak kellene megvalósítania. Ám még

ebben az esetben is a reménység etikája lenne. Az embernek volt élete és remélhette, hogy még gazdagabb élete lesz. Nincs ellentmondás Isten országának birtoklása és az arra való törekvés között. Aztán a bűn belépett a történelembe. Ez, hogy úgy mondjuk, késleltette Isten országának a megvalósulását. Az Isten országának megvalósítására közvetlenül fordítandó energia hatalmas részét közvetett módon a bűn megsemmisítésére kellett fordítani. Mennyire lassan halad előre a Messiás-király uralkodása a régi időkben. Mennyire lassan halad előre még a felemeltetett Úr, a királyok Királya, uraknak Ura is, amint a kereszt katonáit vezeti. De nem számít, ha lassan halad. S nem számít, ha te leszel az első, aki elesik a harcban. A jutalmad nem vész el. Biztonságban van a mennyei város építőjénél. Ábrahám az alapokkal rendelkező városra nézett. A földi távlatokból a mennyet szemlélte. Jób látta, hogy az ő Megváltója a mennyben él. Tudta, hogy a végén az igazság helyreáll. Sokkal világosabban látta Pál, hogy Krisztus képes megtartani azt, amit rábízott az utolsó napig. Isten speciális kijelentésének menetében Isten népe fokozatosan egyre világosabban látta, hogy ebben az életben a teljes igazság nem jön el. Ám végül még a bűn belépése is nemcsak akadályozta, de elő is segítette Isten országa eljövetelét.

Fontos megjegyezni, hogy mind az Ó-, mind az Újszövetség bemutatja a reménység etikáját. Gyakran kijelentik az Ószövetség etikájával kapcsolatban, hogy az a reménység etikája, míg azt nem teszik világossá, hogy ez ugyanúgy igaz az Újszövetség etikájára is. Igaz, hogy létezik különbség az Ószövetség és az Újszövetség etikája között, a reménység dolgának vonatkozásában. Talán mondhatjuk, hogy az Ószövetség etikája kétszeresen a reménység etikája, míg az Újszövetségé csak egyszeresen az. Ezalatt azt értjük, hogy az Ószövetség etikája előre tekintett az újszövetségi idők beteljesülésére, míg az Újszövetség etikájával együtt szintén előre tekintett, bár nem tiszta öntudatossággal, a jelenvaló élet utáni végső beteljesedésre. Azt azonban világosan meg kell jegyezni, hogy a beteljesedés az újszövetségi időkben, amelyre az ószövetségi hívő előre tekintett, nem több, mit beteljesedés elviekben. Isten országa egy jelenlegi valóság. Már belekerültünk. Ám ez egyúttal az is, melynek a beteljesedésére naponta törekszünk. Dr. Vos Isten országának eme kettősségét Jézus tanítása alapján teljesen világossá tette. Nem megfelelő a modernizmussal együtt azt tanítani, hogy Jézus tanításának eszkatológikus összetevője nem fontos összetevő. Ez szorosan és elválaszthatatlanul egybeszövődik a jelenre vonatkozó összetevővel. Nem kaphatunk teljes képet Jézusnak az Isten országára vonatkozó elképzeléséről, amennyiben bármelyik összetevőt elhanyagoljuk. S az nem túl sok, ha azt mondjuk, hogy a végső, vagy eszkatológikus összetevő az, amely felé a másik munkálkodik. Minden újjáteremtése az, ami Jézus szándékában áll, mint földi megváltó programjának célja. Ez az, ami lehetetlenné teszi az Újszövetség etikájának megértését, amennyiben pusztán ideiglenes etikaként kezeljük. Jézus lefesti nekünk a korok által elvégzendő feladat képét. Ám ugyanúgy nem lehet megérteni Jézus etikáját, ha csak erre a világra vonatkozónak tekintjük. Biztos, hogy elment jót tenni a szegényekkel és a szükségben levőkkel, ezt meg kell hagyni. Eddig a fokig Sir Launfal látomása igaz, hogy mikor adott a leprásnak egy morzsát a korpakenyeréből, megfelelt Krisztus Lelkének. Ám bizonyosan nem felelt meg Krisztus Lelkének – és erről a modernizmus megfeledkezik, – ha ezt a Krisztusra való utalás nélkül tette meg, aki helyettesítőként adta Magát az emberekért, hogy azokat megmenthesse az örökkévalóságnak. Csak azok az Ő igazi tanítványai, akiket Ő mentett meg az eljövendő haragtól. S csak akkor szolgáltuk Őt igazán az embertársaink vonatkozásában, ha minket magunkat is Ő mentett meg az eljövendő haragtól.

Kétségtelenül az Krisztus akarata, hogy szolgáljuk a szükségben levőket. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egyformán szolgáljuk Őt, mikor azokat szolgáljuk, akik nem az Övéi, s mikor azokat, akik igen.

Ilyen hát a Szentírás etikai ideálja. Bemutat nekünk egy olyan abszolút etikai ideált, amelyet egyetlen más etikai irodalom sem mutat be. Ez az etikai ideál Isten ajándéka az embernek, s az erő, hogy elinduljon az ehhez az etikai ideálhoz vezető úton, szintén Isten ajándéka az embernek. Ez az, ami biztosít minket arról, hogy ezt az ideált kétség nélkül elérjük. S aztán harmadjára, ez az etikai ideál, mivelhogy abszolút, megköveteli a gonosz megsemmisítését. Ezért mind az Ószövetségben, mind az Újban Isten népe feladatának része a gonosz megsemmisítése. Végül, mivel ez az etikai ideál egy abszolút ideál, s megköveteli a gonosz teljes megsemmisítését, a teljes megvalósulás a túlvilági élethez tartozik, így a bibliai etika a reménység etikája.

Annak, hogy a Szentírás etikai ideálja különleges, nyilvánvalónak kell lenni ebből a leírásból. Nincsen semmilyen más etikai ideál, mely akár csak távolról hasonlítana rá. Minden más ideál viszonylagos véget állít a szemünk elé. Egyikük sem gondol az ideálra, mint az embernek adott ajándékra. Egyikük sem követeli meg a gonosz abszolút megsemmisítését. Egyikük sem néz a túlvilágra az ideál teljes megvalósulása végett. Az Ószövetség mindezek tekintetében éppen olyan különleges, mint az Újszövetség. Tökéletes egyetértésben vannak mindezen pontokon. S együtt tökéletesen ellentmondásban állnak az összes többi etikai ideállal.

9. fejezet: Az ószövetségi summum bonum

Az előző értekezéssel a tarsolyunkban most már megnézhetjük az ószövetségi *summum bonum* konkrét jellemzőit. Mondani sem kell, hogy az Ószövetség nem más, mint az egyetemes megváltói *summum bonum* egyik konkrét formája,

Ám miért kell az egy megváltói *summum bonum*-nak különböző formákat öltenie? Ennek oka abban rejlik, hogy a megváltás maga is egy történelmi folyamat. Isten az embert fajként teremtette, mely fokozatosan jelent meg a történelem menetében.

Először is mondhatjuk, hogy mivel Isten országa, mint az ember etikai *summum bonum*-ja a jövőben van, ami teljes megvalósulását illeti, az embernek szüksége van közvetlenebb, vagy kiegészítő célokra.

Másodszor is várható, hogy ezeket a közvetlen célokat Isten annak a fejlődésnek megfelelően adja az embernek, amelyre Isten országa már eljutott az emberek között.

Harmadszor, várható, hogy a kijelentés korábbi szakaszaiban az emberek hajlandóbbak a közvetlen célt a végcéllal azonosítani, mint a kijelentés későbbi szakaszaiban.

A gyermek

Első helyen tehát azt kell megjegyeznünk, hogy az ember számára pontosan azért lenne természetes közvetlen célokat kitűzni Isten irányítása alatt, mert Isten országának megvalósulása egy történelmi folyamat. Ezekről a közvetlenebb célokról ugyanúgy beszélhetünk, mint korábban. Az egész folyamatot hasonlíthatjuk egy gyermek normális növekedéséhez. A gyermek közvetlen kötelessége lehet a szülei hangjának való engedelmeskedés egyes hétköznapi részletek vonatkozásában. Ám a gyermek engedelmessége egy nagyobb feladatra készíti őt fel. Ez pont a viszonylagos felnőttség kérdése. Ezt a dolgot kell figyelembe venni annak, aki az Ószövetség etikáját vizsgálja. Túlságosan gyakran mutatnak rá az emberek az Ószövetség alacsonyabb etikai ideáljáéra, mint a naturalista evolúciós folyamat bizonyítékára. Számukra a dolgok ortodox felfogása egyenlő a valóság mechanikus nézetével. Elfelejtik, hogy a legtöbb ortodox egyház a saját alapelveivel nemcsak képes megengedni a fejlődést, de meg is kell azt tennie. Ám meg kell jegyezni, hogy mikor valaki megenged efféle fejlődést, az illető nem a fejlődés evolúciós elképzelését táplálja. A fejlődés mögött szerintünk ott áll a tökéletes, ám még nem teljesen kifejlett jellem teremtése. Nem az önvédelem kötelékeiben való vergődés, vagy bármi más féle vergődés által nőtt bele az ember az erkölcsi létezésbe. Az Ószövetség etikája fejlődésének hátterében ott áll az ember teremtésének története a Paradicsomban.

Másrészről viszont volt néha bocsánat arra az értelmezésre, amit a liberálisok adtak az ortodox álláspontra. Néha az ortodoxok nem vették észre a fejlődés valóban bibliai fogalmát. Néha nagyon aggódtak az Ószövetség etikájának externalizmusa miatt, s nem fogták fel, hogy az externalizmus természetes módon várható a történelmi fejlődés folyamatában. Még mi, keresztyének is beszélhetünk a primitív emberről, ha világossá tesszük, hogy ezalatt a fogalom alatt nem ugyanazt értjük, mint az evolucionisták. Ha Ádámot primitív embernek nevezzük, mindig emlékeznünk kell rá, ez a primitív ember jellemként teremtetett. Ádám volt az apja az egész fajnak,

s fajnak, mint olyannak, át kellett mennie egy fejlődési folyamaton. Ennek minden egyes szakaszában az embernek meg kell tanulnia alkalmazni azokat az etikai alapelveket, melyeket Isten ültetett bele minden egyes újonnan felmerült etikai helyzethez. Az ember csak fokozatosan kezdi el látni a legvégső etikai ideálokat. A közvetlenebb etikai ideálok nem helyettesítik a végső etikai ideált, ezek egyszerűen csak lépcsőfokok lesznek a végső etikai ideálhoz vezető úton.

Amit valójában találunk az Ószövetségben, az megfelel annak, amit várunk. Azt találjuk, hogy a világosság, mellyel a legutolsó, vagy végső etikai ideált szemléljük, fokozatosan fejlődik ki. Fokozatos fejlődés van annak felfogásában is, hogy az etikai ideál abszolút átfogó és végső megvalósulása a távoli jövőben esedékes. Erről többet fogunk beszélni, mikor a gonosznak az ebbe a fejlődésbe való behatolása további problémájáról beszélünk. Most csak magára a fejlődés tényére kívánjuk felhívni a figyelmet.

Továbbá, a közvetlen etikai ideálok fejlődése szakaszaiban létezik egyfajta hozzáilleszkedés ezek mindegyikében. Sokkal nagyobb externalizmussal találkozunk a kijelentés korábbi szakaszaiban, mint a későbbiekben. Azt, hogy a próféták etikája internalistább volt, mint ami az izraelitáknak adatott, gyakran felhasználják az ószövetségi etika evolucionista fejlődésének bizonyítására. Ám ez semmi ilyesmit nem bizonyít. Csak egyszerűen az, amit várhatunk. Másrészt nem igaz, hogy egyáltalán nincs internalizmus a korai szakaszokban. Már idéztük az 5Móz6-ot, hogy az izraelitáknak Istent teljes szívükből és teljes elméjükből kellett szeretniük. Ez mérték kérdése. Aztán az is nyilvánvaló, hogy a megváltó kijelentés menetében a későbbi szakaszok sokkal gyorsabb fejlődést képviselnek, mint a korábbiak. Az első szakaszokban látszólag nagyon kicsi a fejlődés. Azután hirtelen nagy előrelépések történnek. Ennek végső oka Isten szabad rendelkezése. Ám mégis észrevehetjük a fejlődés bizonyos törvényeit. Láthatunk egy folyamatot, mely némiképpen hasonlít a hó felhalmozódásához a guruló hógolyó által. Az egyre több hó felvételének kapacitása a hógolyóban levő hó mennyiségének növekedésével egyenes arányban nő. Ezért természetes módon várható, hogy ha egyszer Krisztus életének és halálának tényei bekövetkeztek, az egyház gyors léptekkel növeli kapacitását a végső ideál megragadásában és az összes közvetlen ideál ennek való alárendelésében.

A gyermek növekedésének korai szakaszaiban egy penny a jelenben többet jelent, mint egymillió húsz év múlva. Mikor azonban felnő, az emberi lény szívesen lemond a jelen előnyeiről, ha ezzel a jövőjét biztosíthatja. Hasonlóképpen van a dolog az etikai ideál szakaszaival. Isten végtelenül bölcs módon bánik a gyermekeivel. Az Önmagáról szóló kijelentés korai szakaszaiban közvetlen célokat állít eléjük, anélkül, hogy közölné velük, ezek csak lépcsőfokok a magasabb, sőt a végső ideál felé vezető úton. Ez csak egy pedagógiai módszer.

Ha nemcsak pedagógiai módszer lenne, akkor nyilvánvaló ellentmondás lépne fel az Ószövetség etikájában. Az Ószövetség etikájának etikai ideálja nem kevésbé abszolút, mint az Újszövetségé. Átkozott mindenki, aki nem tartja be a törvény összes parancsolatát. Átkozott mindenki, aki nem tartja be a törvény minden parancsolatát teljes szívéből. Ez az Ószövetség követelménye. Mégis látjuk, hogy Isten megenged alacsonyabb ideáloknak megfelelő gyakorlatokat. Csak a többnejűséget kell megemlítenünk. Jézus tökéletesen világossá teszi, hogy ez az engedély pedagógiai módszer volt Isten részéről. Mert kezdetben a dolgok nem így voltak, mondja, s a jövőben sem így lesznek a dolgok.

A beteg gyermek

Most már készen állunk arra, hogy egy további komplikációt megvizsgáljunk az Ószövetség etikájával kapcsolatosan, nevezetesen hogy az egész történelmi folyamatnak, melyen a fajnak természetesen keresztül kellett haladnia, megjelenésében módosulnia kellett a bűn belépése miatt. Ha bátorkodhatunk megmaradni a gyermekkor analógiája mellett, ismét mondhatjuk, hogy a megváltó kijelentés folyamata hasonlítható egy lábadozó gyermekre. A gyermeknek növekednie kell, de egyidejűleg a betegséggel is kénytelen harcolni. Időnként a növekedése teljességgel leállhat, miközben minden energiáját felemészti a betegséggel való harc. Máskor meg felléphet egy teljességgel abnormális növekedés, mert a páciens nem áll lábra. Egy ilyen gyermek gyakran nem ismeri valódi érdekeit. Lehet, hogy meg kell majd műteni a legkritikusabb helyzetekben. Mindenfélét kell majd csinálni, amit nem kellene egy egészséges gyermek esetében, hogy megmentsük életét és biztosítsuk végső növekedését. Bizonyos dolgokat még meg is kell majd engedni ennek a gyereknek, amit az egészségesnek nem engednénk meg, hogy helyreálljon egészsége és elérje a nagykorúságot.

Nagyon nehéz különbséget tenni aközött, hogy mi lenne szükséges, ha a bűn nem jött volna be, s mi a szükséges a bűn belépése miatt. Mégis, emlékeznünk kell két dologra: (a) hogy a fajnak még a bűntől függetlenül is át kellett volna menni a fejlődés folyamatán, és (b) mikor a bűn belépett, ez természetesen megnehezítette a helyzetet és olyanná tette, hogy mindennek látszott, csak normálisnak nem. Lesz még alkalmunk erre részletesebben is visszatérni.

A teokrácia

Ezekkel az általános megfontolásokkal most már megvizsgálhatjuk közvetlenül az Ószövetség *summum bonum*-ját. Az etikai *summum bonum* akkor a teokrácia volt. Teljes erejével a teokrácia megvalósítására való törekvés volt a különleges hozzájárulás Izrael részéről az egyetemes emberi *summum bonum*, azaz Isten országa megvalósításához.

A teokrácia megfelel a megváltó etikai ideál mind a négy követelményének, melyekről az előző fejezetben volt szó.

A teokrácia abszolút ideálja

Először is, ez egy abszolút ideál volt. Isten fokozatosan eljuttatta az embert annak felfogására, hogy Ő Maga az emberek abszolút Ura. A bűn valódi természete volt, hogy félreállította Isten szavát, mint végső tekintélyt az ember számára. Az embernek meg kellett tanulnia egy lassú folyamaton keresztül, hogy Isten a királyok Királya és uraknak Ura. Isten volt Izrael közvetlen uralkodója. Izrael nemzeti létezésének első idejében Isten még azt is megtiltotta nekik, hogy földi királyuk legyen. Meg kellett tanulniuk, hogy nem olyanok, mint a Föld többi nemzete. Mikor aztán Isten megengedte nekik, hogy királyuk legyen, Izrael értésére adta, hogy a királyuk nem olyan, mint a többi király, hanem egy Istennek alárendelt király. A prófétai hivatal mindig a királyi hivatal mellett állt, így Isten közvetlenül ismertté tehette az akaratát a király számára.

Túl ezen, Izraelnek az egész történelemben szigorúan tilos volt a politikai megalkuvást az állam vezető alapelveként használni. A királyoknak maguknak kellett ezt a leckét a legelsőkként megtanulni. S ha a legkönnyedebben eltértek ettől az

alapelvtől, mert szívük büszkesége függetlenebb utat feltételezett, ott voltak a próféták, akik visszahívták őket, vagy más királyt jelöltek ki, aki Jehova akaratát cselekedte. Nem lényeges, mennyire válságosnak tűnt a helyzet, nem lényeges, mennyire bölcsnek és hasznosnak tűnt a szövetség valamelyik erős szomszéddal, Isten szava a prófétáin át volt az egyetlen, ami számított. S ez nem kevésbé volt igaz a királyság belügyeire, mint a külügyeire. Izraelnek egy abszolút Isten irányította népnek kellett lennie.

S ami igaz volt a nemzetre, igaz volt azokra az egyénekre, akikből a nemzet összeállt. Igaz, hogy az egyénnek nem adatott annyi figyelem az Ószövetségben, mint a nemzetnek. Mégis teljességgel lehetetlen lett volna a nemzet számára valódi teokráciát alkotni, ha a nemzetet alkotó egyének nem tekintették volna Isten szavát az életük vezérfonalának. Erről itt nem beszélünk részletesen. Csak azt jegyezzük meg, hogy az Ószövetség történetében sokan voltak, akiket Isten speciális próbáknak vetett alá, hogy hajlandók-e kizárólag az Ő szavát tekinteni vezetőnek. Ezek közül az egyének közül Ábrahám páratlanként magasodik ki. Ábrahámnak meg kellett tanulnia a hit általi abszolút engedelmesség gyakorlását. Ez különösen az élő Istennel való kapcsolatfelvétele első szakaszából tűnik ki. Olyan „vaknak” kellett lennie, mint a jövőnek. Mikor Isten kihívta a káldeai Úr városából, minden körülmény a távozása ellen szólt. Egyszerűen el kellett fogadnia Isten szavát hozzá. Aztán a Kánaán földjén meg kellett tanulnia ezt a leckét újra és újra. Ennek kiemelkedő példája volt a próba, melynek Isten alávetette, mikor azt kérte tőle, hogy áldozza fel Izsákot, az egyetlen fiát. Itt ismét minden körülmény a dolog megtétele ellen szólt. Először is, ezt megtenni nagyon borzasztó dolognak tűnt. Egy atya szíve megszakadna, ha megtenné. Másodszor, Ábrahám nehezen hitte el, hogy az igaz Isten egy ilyen áldozatot követel tőle. Harmadszor, Ábrahámnak lehetetlennek tűnt meglátni, hogyan fognak megvalósulni Isten neki adott ígéretei, ha levágja a fiát. Izsákon keresztül kellett szert tennie a megígért nagyszámú utódra. Isten tehát nemcsak durvának, de ellentmondásosnak is tűnt. Ábrahám mégis ez elé a próba elé került, hogy kiderüljön, félreteszi-e a természetről és a történelemről, sőt még magáról Istenről alkotott összes elképzelését csak azért, hogy engedelmeskedjen Isten hangjának, bízván abban, hogy Isten a történelmet úgy irányítja, hogy az a legjobb legyen Ábrahámnak, s ezen belül az „ellentmondásokat” is feloldja. Milyen csodálatosan kiállta Ábrahám a próbát! A zsidók erről a győzelemről beszélnek. Ábrahám hitte, hogy Isten képes még a halálból is feltámasztani Izsákot, ha szükséges. S az gondoskodik a történelemről és az ígéretekről. S Isten valójában nem akarta, hogy Ábrahám feláldozza Izsákot, hanem visszatartotta a kezét a döntő pillanatban. Ez gondoskodott az „ellentmondásokról”. Biztos, hogy kétség sem férhet az Ószövetség etikai ideáljának abszolútságához. Az Ábrahámok nemzete volt az, amit Isten ki akart alakítani Magának.

Szigorúságok az abszolút akarattal kapcsolatban

Itt meg kell említeni, hogy az Isten által újra és újra alkalmazott módszerek szigorúsága, mind az egyének tanítása esetében, mind a nemzet egészének tanítása esetében megmagyarázható az etikai ideál eme abszolútságával. Számunkra nehéz elképzelni, hogy Isten valaha is olyan próbára tesz, mint Ábrahámot tette. S a megváltás egész alapelvével ellentétes lenne azt gondolni, hogy Isten bárkit is ilyen próbának vet alá az újszövetségi időkben. Ténykérdés, hogy úgy találjuk, Isten senkit sem vetett alá efféle próbáknak a kijelentés későbbi szakaszaiban. Ám a kijelentés korábbi szakaszaiban, ha belenézünk a bűn

természetébe és az etikai ideál abszolútságába, láthatjuk, hogy szükséges volt Istentől az efféle próba. S ha ehhez még hozzátesszük, hogy mivel Ábrahámnak kellett lenni a hívők atyjának, s a hit e példájának az elkövetkezendő évszázadok során közismertté kellett válnia, megértjük, hogy az abszolút engedelmesség próbája vált szükségessé.

S amit Isten megtett Ábrahámmal, mint egyénnel, azt újra és újra megtette a nemzet egészével. Felhívhatjuk a figyelmet arra az esetre, amikor Jehova az egész nemzet megsemmisítésével fenyegetőzött az aranyborjúval elkövetett bűnök után. Nagy csoda volt hát, ha Izraelnek azt kellett tennie, amit a mennyei élet szempontjából tett aközött, ami között fel kellett nőnie? Vajon nem bánhatott volna velük Isten egy kissé gyengédebben, mint ahogyan bánt? Nem tehette volna! Egy abszolút ideált állított eléjük. S Mózes nem láthatta, hogyan fognak az ígéretek beteljesedni. Mózes „ellentmondásokat" látott Istenben, mikor megígért egyvalamit és most kivitelezni készült másvalamit. Csak amikor Mózes készen állt arra, hogy halálra adja magát a népért, akkor fedte fel Isten, hogy valójában nem akarja megsemmisíteni a népet.

Engedmények

Továbbá, ha az Ószövetség szigorúsága csakis etikai ideálja abszolútságának megalapozása miatti. Úgy a vele kapcsolatos engedmények nem kompromittálják. Eme engedmények természetének megértéséhez fel kell idéznünk az általunk korábban tett különbséget a végső és a közvetlenebb célok között, amiket Isten állított az Ő népe elé. A teokrácia maga is csak egy lépcsőfok a magasabbrendű teokrácia felé. Még ha teljességgel meg is valósult volna az Istennek az erre vonatkozó parancsai szerint, akkor is csak átmeneti jelentősége lett volna az egész megváltás történetében. Ezalatt azt a jelentőséget értjük, ami a gyermekkornak van a felnőtt szemszögéből.

Ugyanezt az elvet kell alkalmaznunk, ha azt vizsgáljuk, ami általánosságban mondatott Istennek az alacsonyabbrendű etikai ideálok iránti engedményeiről. Ezeket a pontokat részletesen nem tárgyalhatjuk. Utalhatunk a William Brenton Greene kiváló, részletes elemzésére a *Megjegyzések az Ószövetség etikájáról* című könyvében. Ismét megvédi az Ószövetség etikáját azzal a váddal szemben, hogy időnként Istent „részrehajlónak, gyűlölködőnek, bosszúállónak és erkölcsileg más módon is méltatlannak" mutatja be, valamint hogy megbünteti az ember erkölcstelen cselekedeteit. A többnejűség megengedését az Ószövetségben az ószövetségi etika feltételezett alsóbbrendűsége klasszikus szemléltetésének tartják. Azonban, ahogyan Dr. Greene is rámutat, Jézus ezt pedagógiai módszernek tartja Isten részéről annak érdekében, hogy Izraelt az abszolút ideál felé vezesse. Az ember szívének keménysége és az ember szemének vaksága miatt akart Isten olyan alacsonyra ereszkedni, hogy egy időre eltűrte azt, ami ellentétben áll az abszolút ideállal, amíg ez a valami lépcsőfokként szolgált az abszolút ideál felé vezető úton. Isten gyakran nagyon nyomatékosan állítja az emberek elé az ideál abszolútságát. S ez arra indíthat minket, hogy feltegyük a kérdést: miért nem állítja ez következetesen és azonnal az abszolút ideált az egész etikai élet frontvonala elé. Ha Isten elvárja, hogy Ábrahám teljes mértékben alávesse magát Neki addig, hogy még a fiát is feláldozza, miért nem követeli meg egyúttal az abszolút monogám házasságot is Ábrahámtól? A válasz erre hitünk szerint a lábadozó gyermekben rejlik. A lábadózó gyermeknek erős orvosságra van szüksége, hogy felépüljön. Lehet, hogy erős orvosságok kombinációjára van szüksége. Azonban ha ezeket mind azonnal

beadnák, a gyermek meghalna. Így ha Isten azonnal felállítaná az abszolút mércét az etikai élet egész frontvonalán, látjuk, hogy nem érné el a célját. Ő volt a legbölcsebb orvos, aki elkezdte lassan gyógyítani a pácienset és csak azt az orvosságot adta neki, amit az képes volt elviselni.

A megváltó etika eme pedagógiai és orvosi alapelvét nem szabad engedménynek tekintenünk az ember abbéli képességével kapcsolatban, hogy Isten parancsainak megfelelően éljen Isten ama mércéivel, melyek által a követelményeit közli. Ha csak a pedagógiai alapelvről beszélünk, könnyen félresiklunk. Akkor könnyedén kijelentjük majd, hogy nem várhatunk annyit a gyermekről, mint a felnőtt embertől. Ám a gyermekkor hasonlósága csak részben áll meg. Az emberi faj Ádámmal, mint felnőttel kezdte, aki teljes mértékben felelős volt a tetteiért. Neki egy feleség adatott, a monogám házasság Isten teremtési parancsa volt, mely nem másért törlődött ki az ember elméjéből, mint a bűn miatt. Ezért kell hozzáadnunk a gyógyító alapelvet is a pedagógiaihoz. Ám ez még mindig nyitott a félreértelmezésre. A beteg gyermek nem a saját konkrét bűnei miatt beteg. A faj azonban a saját konkrét bűnei miatt beteg, nem másért. Ezért tehát csak részben igaz az, hogy amiatt a tény miatt vannak az Ószövetség etikájának alacsonyabb követelményei, mert Isten hozzáigazítja követelményeit a korokhoz. Az, hogy Isten engedményeket tesz az alacsonyabb fokú etikai gyakorlat irányában a legcsekélyebb mértékben sem jelenti annak elismerését, hogy nincs joga megkövetelni az abszolút etikai ideál beteljesítését.

Kegyelem az Ószövetségben

Az ideál konkrét abszolútsága arra akarta megtanítani Izraelt, hogy Isten ajándékának kell lennie, hogy egyáltalán elérhessék. A törvény mindenre kiterjedő és átfogó volt a követelményeit tekintve. Mikor megpróbálták betölteni, az izraeliták megtapasztalhatták, hogy képtelenek erre. Maga a tény, hogy Isten ezt a látszólag kerülő utat használja arra, hogy belevésse az ingyenes kegyelem eszméjét a népe szívébe ahelyett, hogy egyszerűen azt mondaná, mint Pál az újszövetségi hívőknek, hogy kegyelemből tartatnak meg, jelzi, hogy Izrael semmi más módon nem tanulhatta meg az ingyenes kegyelem elképzelését, csak a lelki kínlódás folyamatában, mikor megpróbálták magukat üdvözíteni a törvény betöltésével, de csődöt mondtak erőfeszítéseikben.

Isten ingyenes kegyelmének megtanításával kapcsolatban röviden megemlíthetjük, mi történt mind az egyének, mind a nemzet egészének vonatkozásában.

Ami az egyéneket illeti, Jehova főleg a teokrácia elején próbálta meg beléjük vésni az ingyenes kegyelem fogalmát. Világossá tette Ábrahámnak, hogy nem azért hívta el a káldeai Urból, mert volt benne valamiféle öröklött jó, hanem egyszerűen azért, mert Isten szabadon így döntött. Nyilvánvalóvá tette Ábrahámnak, hogy a nagyszámú utód ígérete egyetlen oka csakis Isten ingyenes kegyelme volt. Azután Izsák esetében fontos megjegyezni, hogy már a születése is kész csoda volt. Sára már nagyon öreg volt, mikor Izsák született. Ezzel Ábrahámnak azt kellett megtanulnia, hogy nemcsak magát az ígéretet illetően függött Isten ingyenes kegyelmétől, hanem az ígéret beteljesedése módozatainak vonatkozásában is. Ábrahám fokozatosan tanulta meg ezt a leckét. Először feleségül vette Hágárt, hogy rajta keresztül szerezze meg az ígéreteket. Aztán megjelent neki Isten és ezt mondta: „Én vagyok El Saddáj”, ami alatt azt értette, hogy Ő volt az Isten, aki képes venni a természetes eszközöket és alárendeltté tenni azokat az ígéreteinek

megvalósításában. Ábrahámnak meg kellett tanulni Istentől függeni ahelyett, hogy a saját kezébe vette volna a dolgok irányítását. Hasonló volt a helyzet Izsák „feláldozásával". Isten célja az volt, hogy megtanítsa Ábrahámnak, hogy képes feltámasztani Izsákot a halálból. Izsák „feláldozásának" története, mint láttuk, azt akarta bemutatni, hogy az etikai ideál abszolút. Egyidejűleg azt is meg akarta tanítani Ábrahámnak, hogy az abszolút ideál semmilyen más módon nem érhető el, csakis Isten ingyenes kegyelme által.

Ami Jákób életének történetét illeti, megfigyelhetjük, hogy minden addiginál jobban azt akarta megtanítani, hogy egyedül Isten kiválasztó kegyelme hozza el Isten országát. Izsákban főleg az mutatkozott meg, hogy a módozatok, melyekkel Isten országa megvalósul, csodálatosak; Jákóbban főleg az mutatkozott meg, hogy Isten országának átvevői önmagukban a végtelenségig méltatlanok rá. A történet világossá teszi, hogy Jákóbnak semmiféle előnye nem volt Ézsauval szemben semmilyen értelemben. Ugyanattól az anyától születtek. Izsák és Ismáel esetében nem ez volt a helyzet. Jákób és Ézsau nemcsak hogy egy anyától születtek, de ikrek is voltak. Ézsau volt az elsőszülött, s az elsőszülött harci kedve hatalmas volt. Emellett Jákób nem volt olyan nemes jellem, mint Ézsau. Nem volt elég hite Istenben azzal kapcsolatban, hogy elhiggye: Isten a maga idejében és a maga módján beteljesíti a neki adott ígéretet. A kezébe vette a dolgok irányítását. Az Úr meg akarta tanítani, hogy Ő még olyan emberekkel is, mit Jákób, fel akarja állítani a királyságát. Pál rámutat erre a rómabelieknek írott levelében, mikor jelzi, hogy Isten kiválasztó szeretete ezen a ponton nyilvánult meg a legvilágosabban.

Ugyanez a kiválasztó szeretet nyilvánul meg ismét, mikor Isten újra és újra nyilvánvalóvá teszi Izraelnek, mint nemzetnek, hogy nem azért választotta ki őket, mint nemzetet, mert többen lettek volna, mint más nemzetek, vagy jobbak lettek volna azoknál. Silányabbak voltak más nemzeteknél, mint ahogyan Jákób is silányabb volt Ézsaunál. Aztán újra és újra méltatlanokká váltak. Időnként az Úr azzal is fenyegette őket, hogy puszta létezésüket is eltörli. Mózes közbenjáró imádsága arra irányult, hogy megtanítsa Izraelnek: maga a létezésük is csak Jehova közbenjáró munkája alapján viselhető el. Ennek a közbenjáró munkának a hátterében ott volt Magának Jehovának a nagy neve. Mivel meg akarja őrizni saját nagy nevét, ezért válaszol Mózes közbenjáró imádságaira.

Közben Jehova világossá tette, hogy ahogyan a nemzet maga egyrészt Isten kegyelme tevékenységének köszönhette az eredetét és folyamatos létezését, úgy köszönhette eredetét és folyamatos előrehaladását végcélja felé Isten csodatevő hatalmának is. A nemzet egy csoda következtében született és csoda által menekült meg. Izrael soha nem szabadulhatott volna meg Egyiptom markából Isten csodái nélkül. Kánaánba is csoda útján kerültek. Csoda útján maradtak meg Kánaánban. Minden egyes nemzeti válságból nem más, mint csoda mentette ki őket.

A nemzet csoda útján született és csoda útján maradt fenn. Mégis igaz, hogy Jehova a megsemmisítéssel fenyegette őket az aranyborjú imádásának bűne miatt. Aztán Izrael egész történetének menetében nagyon szigorúan ragaszkodtak a teokrácia különféle törvényeihez való külsődleges engedelmességhez. Úgy tűnt, mintha maga az üdvösség is jobban függene ettől a külsődleges engedelmességtől, mint az Isten kegyes hatalmába vetett hittől. Maga a törvény az ígéret után adatott. A szándék szerint ennek a kegyelmi szövetség részét kellett képeznie. Azonban az is igaz, hogy a törvény oly módon adatott, mintha valaki az annak való engedelmességgel, a kegyelemtől függetlenül próbálná meg elérni az ígéreteket. Ha valaki nem élt a törvénynek megfelelően, azt az embert irgalom nélkül halálra kövezték.

Mindez ellentmondásosnak tűnik. De mégsem ellentmondásos. Csak azt mutatja, meg, hogy Isten az ingyenes kegyelmet fokozatosan tanította, pontosan úgy, ahogyan az abszolút ideál tantételét is fokozatosan tanította meg. Jehova pont annyi utasítást adott a népének, amennyit azok képesek voltak kiállni, és nem többet. Mindez egy fárasztó folyamatot jelentett Izrael számára. Mint ahogyan egy halálhoz közel járó beteg a halálfélelemben él, miközben már a felépülés útjára lépett, úgy élt Izrael a kárhoztatás ítélete alatt. Egyrészről úgy tűnt számukra, hogy Jehova elvárja a részükről mind az etikai, mind a törvényszéki tökéletességet, az azonnali és jövőbeni tökéletességet egyaránt, ha be akarnak lépni az ígéretekbe, másrészről viszont úgy látták, hogy cselekedeteiknek mintha semmi köze sem lenne a dologhoz, mivel időnként mindent tilos volt a számukra megtenni az ígéretek megvalósulásához vezető úton. Mindezt Pál juttatja kifejezésre, mikor az új szolgálat előjogairól beszélve ezt mondja: „Mert nem kaptatok szolgaság lelkét ismét a félelemre, hanem a fiúságnak Lelkét kaptátok, a ki által kiáltjuk: Abbá, Atyám!" (Rm8:15), illetve „Mert ha a kárhoztatás szolgálata dicsőséges, mennyivel inkább dicsőséges az igazság szolgálata?" (2Kor3:9)

A gonosz fokozatos megsemmisítése

Most röviden megnézzük, hogy ami igaz az abszolút etikai ideál behozatalával, valamint az ingyenes kegyelem fogalmának behozatalával kapcsolatosan, az igaz a gonosz megsemmisítésének elvével kapcsolatban is.

Ezzel a dologgal rövidek lehetünk, mert már használtuk azt az anyagot, amit itt megbeszélhetnénk azért, hogy megmutassuk Isten módszerét abszolút ideáljának behozatalában. Utaltunk már a tényre, hogy egy oldalról Ábrahám köteles volt az engedelmesség abszolút mércéje szerint élni, másrészt meg volt neki engedve a két feleség. Most ugyanerre a tényre nézünk a gonosz megsemmisítésének szempontjából. Jézus értelmezi ezt számunkra, mikor azt mondja, hogy az ószövetségi időkben a válás bizonyos szabályokkal az ember szívének keménysége miatt volt megengedve. Jézus eme magyarázata a kulcs az Ószövetség látszólag alacsonyabb szintű etikai mércéjének egész problémájához. Isten egyáltalán nem adta lejjebb a mércéjét, hanem időlegesen leszállította az abszolút mércét az emberek szintjére, hogy fokozatosan vezesse be a megváltás alapelvét. A Mt.5:21-48-ban Jézus részletesen kifejti ezt az elvet egyes ószövetségi parancsolatok vonatkozásában. Minden egyes esetben megmutatja, hogy Ő semmi újat nem mond az Ószövetséghez viszonyítva, hanem csak keresztülviszi az Ószövetség programját a logikai végkövetkeztetésig. A törvény követelménye a teljes tökéletesség volt. Jézus azt mondja, hogy ő nem eltörölni jött a törvényt, hanem inkább betölteni. Ezt a szakaszt ezzel fejezi be: „Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes." Természetes, hogy minden gonoszt tehát meg kell semmisíteni.

Az Ószövetségben a kor nacionalizmusa és externalizmusa mégis megakadályozta Izraelt abban, hogy meglássa ennek a követelménynek a teljes jelentőségét. Ami a nacionalizmust illeti, mondhatjuk, hogy egyrészt benne foglaltatott az Ábrahámnak tett ígéretben a kezdetektől fogva, hogy a nacionalizmus egy múló fázis lesz, mivel Ábrahámnak az egész világ számára áldássá kellett válnia. Másrészt úgy tűnt, mintha az egész ígéret Izrael nemzeti létezése köré fonódott volna. S ez ellentmondásnak tűnik. Azonban mégsem ellentmondás, mert Isten az abszolút ideált azzal viszi az emberek tudatához közel, hogy azonosítja a közbenső ideállal. Aztán ami az externalizmust illeti, itt látszólag ugyanezzel az ellentmondással van dolgunk. Egy oldalról a törvény megköveteli az emberektől,

hogy teljes szívükből szeressék az Urat, az ő Istenüket. Az abszolút belső tökéletesség ideálja kompromisszumok nélkül állíttatik az emberek elé. Más oldalról akkor hangsúly van a törvény külsődleges betöltésén, hogy úgy tűnik, mintha Isten elnézné a jókora belső gonoszt, csak a törvény követelményei legyenek külsőleg betöltve. Ez az „ellentmondás" szintén feloldódik, ha megjegyezzük, hogy Isten fokozatosan akarta szívbe vésni mind a belső, mind a külső tökéletesség ideálját.

Az ószövetségi reménység

Végül észre kell vennünk, hogy ami igaz az abszolút ideálról, Isten ingyenes kegyelméről és a gonosz megsemmisítéséről, az igaz azzal az elképzeléssel kapcsolatosan is, hogy az abszolút ideál reménység dolga.

Ennek szemléltetése végett fordulhatunk ismét Ábrahámhoz. Ábrahámnak meg kell tanulnia, hogy az ideál beteljesedése jövőbeni esemény. Nem önmaga, hanem utódai miatt kellett elhagynia a káldeai Ur városát. Sőt mi több, a zsidókhoz írt levélből tudunk róla, hogy Ábrahám megtanult a földi dolgokon túlra nézni, jóllehet az ígéretek földi dolgokról szóltak. Az alapokkal néző várost szemlélte, melynek építője Isten. Ez volt Ábrahám hitének a reménysége s ebben vált példájává minden hívőnek. Ezt a reménységet egész életén át gyakorolta. Ő, aki azt az ígéretet kapta, hogy örökölni fogja a földet, ameddig csak a szeme ellát, egy talpalatnyi földdel sem rendelkezett, ahol eltemethette volna a feleségét. Neki, aki azt az ígéretet kapta, hogy az ő magjai annyian lesznek, mint az ég csillagai, és a tengerparti homok, nem volt fia egészen öreg koráig. Másrészt viszont a tény, hogy Ábrahám az ígéreteket kizárólag földi dolgokban kapta azt mutatja, hogy Isten a távoli jövőben létrejövő új és új föld abszolút ideálját közelebb akarta vinni Ábrahámhoz azzal, hogy a földi Kánaánnal azonosította azokat. Ez a távoli jövőbeni ideál abban a tényben is közelebb került Ábrahámhoz, hogy gazdag ember volt. Isten megnövelte a vagyonát. Ezenkívül hatalommal rendelkező ember is volt, akivel a szomszédjainak számolniuk kellett.

Tanulságos lesz belepillantani Jób történetébe ugyanebből a szemszögből. Csak néhány megjegyzést tehetünk vele kapcsolatban. Jób története szemlélteti, hogy Isten országában az igazságosság, a szentség és áldottság együttesen fognak létezni. Miután Jób fenntartotta igazságosságát és szentségét a hatalmas kísértéssel szemben, Isten ismét gazdaggá tette őt. Ez az Újszövetség tanítása is egyben. Azonban az új ég és új föld megvalósulásáig nem nyerjük vissza az elveszett Paradicsomot, hogy ez teljességgel igaz legyen. A Paradicsom elvesztése és a Paradicsom visszanyerése között az egyensúly nem mindig tarttatik fenn. Sőt, még az is elmondható, hogy gyakran igaz, hogy az igazságos nem olyan gazdag, mint az igazságtalan. Mindenesetre hatalmas egyenetlenségek vannak a történelem menetében. S ez az egyenetlenség arra irányult, hogy az embereket a jövőbe tekintésre kényszerítse. Ám az ószövetség embereinek nehezebb volt belenézni az új ég új föld abszolút jövőjébe, mint az újszövetség embereinek. Ezért Isten kegyelmesen közelebb hozta hozzájuk a jövőt azzal, hogy azonosította a közelebbi földi jövővel. Egy tejjel és mézzel folyó földet ígért. S a pátriárkáknak be is mutatta azt az alapelvet, hogy az igazságosság, a szentség és az áldottság valójában együtt járnak. Ezért Jób először gazdag volt, majd még gazdagabb lett, miután kiállta a próbát. Maga ez a próba magában foglalta, hogy Isten átkutatta a szívét, hogy vajon megtartja-e az igazságosságát és szentségét, ha a „gazdagság" elvétetik tőle. Más szóval az igazi próba az volt, hogy Jób vajon megelégszik-e a jövőbe való pillantással a gazdagság tekintetében, miközben megtartja igazságosságát és

szentségét a jelenben. S amint a jövő fokozatosan felsejlett előtte, örömmel alávetette magát a jelen egyenetlenségének. S mikor alávetette magát ennek az egyenetlenségnek, Isten eltávolította azt. S ez különbözteti meg az Ószövetséget az Újtól. Az Újszövetségben Isten elvárja a népétől, hogy jobban az abszolút jövőben éljenek, mint az Ószövetségben. Elvárja tőlük, hogy képesek legyenek kiállni a jelen egyenetlenségét egészen a halálukig, mivel világosabb kijelentést kaptak az új égről és az új földről. Az Ószövetségben ezzel szemben Isten beleegyezik, hogy egy külső megnyilvánulását adja annak az alapelvnek, hogy az igazságosság, a szentség és az áldottság együtt járnak.

Ezt az elvet nemzeti szinten láthatjuk működni abban a tényben, hogy az izraelitáknak hosszú élet és gazdagság is meg lett ígérve a tejjel és mézzel folyó föld mellett, ha engedelmesek lesznek Jehovának. Ezen a módon külsőleg nemcsak igazságosságban és szentségben különböznek a szomszédjaiktól, de áldottságban is.

Így áll előttünk nagy vonalakban az ószövetségi *summum bonum*. Ez a megváltó *summum bonum* a legkorábbi, így legalacsonyabb szintű megvalósulási formájában. Mint ahogyan egy komolyan beteg páciens hetekig lebeghet élet és halál között anélkül, hogy bármiféle változást látnánk az állapotában, úgy látjuk, hogy (a) az etikai ideál abszolútsága, (b) annak elképzelése, hogy ennek Isten kegyelme ajándékának kell lennie, (c) a gonosz teljes megsemmisítésének alapelve, és (d) a jövőbe vetett remény nagyon fokozatosan kezd kifejlődni Isten népének tudatában. S mint a páciens esetében, aki túljutott az első nehéz szakaszon, és gyors javulást mutat, itt is megjegyezhetjük, hogy amikor a megváltó ideál első lassú és keserű szakasza véget ér, a dolgok hirtelen változást mutatnak minden vonatkozásban. S ez a változás, melyre most rá kell térnünk, az újszövetségi *summum bonum*.

10. fejezet: Az újszövetségi summum bonum

Az Ó-, és Újszövetség etikai ideálja közötti különbség az, hogy az Újszövetség világosabban mutatja be a megváltó etikai ideál követelményeit, mint az Ószövetség. Valójában nagymértékben az Újszövetségtől függünk, ha meg akarjuk látni, hogy milyen volt az Ószövetség etikai ideálja.

Az Újszövetség abszolút ideálja

Először is megjegyezhetjük, hogy mivel az újszövetségi hívőnek világosabb bepillantása van az etikai alapelveibe, mint az ószövetségi hívőnek volt, így világosabban láthatja a dolgok egymáshoz való tényleges viszonyát is. Mondhatni, egy hegytetőn áll, míg az ószövetségi hívő kilátását elzárták a környező hegyek. Ebből következik, hogy az ember erkölcsi ideáljának abszolútsága világosabban áll előtte, mint az ószövetségi hívő előtt állt.

A látásnak ez a nagyobb tisztasága az etikai ideál abszolútságának vonatkozásában először is intenzívebb. Az újszövetségi hívő sokkal jobban tudatában van a bűnnek, mint az ószövetségi volt. Igaz, hogy éltek egyének az ószövetségi időkben, akik megértették, hogy Isten a bensőben is megköveteli az igazságot, de általánosan szólva sokkal nagyobb az internalizmus napjainkban, mint akkor. Az újszövetségi hívő világosan látja, hogy a külsődleges engedelmesség nem elégséges. Ő megpróbál a szolga helyzetén a fiú helyzetével felülkerekedni.

Isten valódi gyermekeként az újszövetségi hívő visszatér a teremtéstörténethez. Látja a látomást, amit Isten az ember elméjébe helyezett. Megpróbálja tehát növelni az Isten akaratára adott reakciójának spontánságát mind önmaga, mind a világ számára. Minden eddiginél világosabban látja, hogy Isten azt akarja az embertől, hogy visszatükrözze erkölcsi dicsőségét. Ezt jelentik számára Jézus szavai: „Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes”. Megpróbál a stabilitásban is növekedni, mellyel Istennek az ember számra adott ideálját önmaga előtt tartja. Világosan látja, hogy a stabilitás őbenne Krisztus elvégzett munkáján alapszik. Tudja, hogy Ádám *posse peccari*-ja őbenne elvben átváltozott Krisztus helyettesítő munkájának következtében *non posse peccari*-ra. Tudja, hogy aki felülről született, nem képes vétkezni (1Jn3:9). Tudja, hogy igaz és szent Isten szemében, mert Isten nem önmagában, hanem Krisztusban tekint rá. Istennel való tökéletes viszonyának eme objektív alapja bizonyossága biztosítja szubjektív erejét, amellyel állhatatosan reménykedve továbblép. Attól a ténytől sem bátortalanodik el, hogy még semennyire sem érte el a tökéletességet. Az ószövetségi hívő nem volt képes világos különbséget tenni aközött a tökéletesség között, mely Krisztus munkája következtében lett az övé, illetve aközött, amit Isten látszólag közvetlenül tőle követelt meg. Az újszövetségi hívő világosan látja, hogy ez a tökéletesség helyettesítő. S ez az, ami lehetővé teszi a számára annak meglátását is, hogy különbséget kell tennie az etikai és a törvényszéki tökéletesség között. Azaz, a hívő elvileg tökéletes Krisztusban, de egyáltalán nem az a világban. S világosan látva ezeket a különbségeket, semmilyen értelemben sem próbálja meg a törvény munkáival megszerezni az üdvösséget. Megérti, hogy üdvösségének alapját Krisztus fektette le, s hogy mindezen munkák egy szikrányit sem tudtak hozzátenni ehhez az alaphoz. Megérti, hogy a jócselekedetek indítéka nem más, mint az Isten kegyelme ajándékaként kapott üdvösségért érzett hála. Ez ami, ami minden másnál nagyobb stabilitást ad etikai programjának.

Egy kissé továbblépve meg kell jegyezni az Újszövetség nagyobb internalitását illetően, hogy az újszövetségi hívő világosabban látja az ószövetséginél, hogy léteznie kell egy egységes irányító elvnek mindezen etikai erőfeszítések mögött. Megjegyeztük, hogy Ábrahám esetében Isten egy adott ponton abszolút megadást követelt tőle, nevezetesen, hogy akarattal áldozza fel a fiát, míg más esetben, például a bigámia tekintetében Isten nagyon elnézőnek tűnt. Ennek oka nem az volt, hogy Isten lejjebb szállította az etikai ideál abszolútságát, hanem hogy olyan közel akarta hozni az abszolút ideált az emberhez, amennyire szükséges volt ahhoz, hogy fő alapelveit megértse. Ám most, az Újszövetségben a hívő világosan látja, hogy aki egyet megszegett a parancsolatok közül, az megszegte az egész törvényt: „ Mert ha valaki az egész törvényt megtartja is, de vét egy ellen, az egésznek megrontásában bűnös" (Jak2:9). Itt ismét kihangsúlyozzuk, hogy ez ismert volt az Ószövetség idején is. Aztán az is nyilvánvaló volt, hogy aki nem teszi meg mindazt, ami írva van a törvény könyvében, Isten előtt vétkes. De ez a tény nem vált világossá az ószövetségi hívők elméje előtt, mint ahogyan az a tény sem, hogy Isten tett engedményeket, amint azt a válás bizonyítja.

Krisztus példája

Ezzel kapcsolatban röviden át kell néznünk, mire gondolunk, mikor azt mondjuk, hogy Krisztus a mi példaképünk, vagy etikai ideálunk. Az egyházban ezzel kapcsolatosan manapság nagyon sok a hamis tanítás.

A modernizmus kiemelte Krisztusnak, mint példának az elképzelését a keresztyén-teista környezetéből és hagyta, hogy ússzon a nem teista gondolkodás parttalan óceánjában. Az emberek azt feltételezik, hogy a tökéletes Krisztus elképzelése beleillik a valóság evolúciós sémájába. A modernizmus egyik leggyakrabban hangoztatott mondása az, hogy az eredet nem határozza meg az érvényességet. Ezalatt azt értik, hogy jóllehet az ember nem erkölcsi és nem racionális háttérből származik, mégsem kell visszanéznünk az eredetére, hanem nagy dolgokat várhatunk az eredete dacára. Ezért meglehetősen ésszerűnek tűnik feltételezni, hogy Jézus személye is az evolúciós folyamatból származik. Vagy, ha az emberek nem is állítják, hogy ez lehetséges, azt mondják, hogy tény, akár lehetséges logikailag, akár nem. Ott van nekünk az evolúció ténye, és ott van nekünk Jézus személyének a ténye. Ám mindez megdöbbentően naiv. Az evolúció elképzelése része a teljesen nem teista filozófiának, s mint ilyen, azt vallja, hogy a gonosz annyira alapvető, mint a jó. Ezért nincs okunk azt hinni, hogy a tökéletesség valaha is megvalósulhat, vagy akár még csak valaha is lehetségessé válhat. Másrészt, ha azt mondjuk, hogy az evolúció számára minden lehetséges, mivel hiszi, hogy maga a racionalitás és maga az erkölcs is valahogyan a nem racionálisból és a nem erkölcsiből pattantak ki, úgy ez igaz, de egyúttal azt is elismeri, hogy az erkölcsiség egésze is a véletlen dolga, következésképpen nincs jelentősége.

Az első dolog tehát, amit világosan kell látnunk, hogy ha Jézus példája elképzelésének valamit is jelenteni kell a számunkra, akkor ez csak a teremtéstörténetbe vetett hitünk alapján lehetséges. Ha a tökéletes ember Jézusnak bármiben is a szolgálatunkra kell állnia, akkor a világegyetem alkatának olyannak kell lenni, melyben a tökéletesség egy kozmikus jelentőségű fogalom. Mivel az ember egykor tökéletes volt, ezért bírhatnak jelentőséggel a számára Jézus szavai, mikor ezt mondja: „Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes". Enélkül a háttér nélkül Jézus „ins Blaue hinein" beszélne. Egyáltalán nem létezne erkölcsi felelősség, és semmi értelem sem abban, ha valamelyik erkölcsi lény más

erkölcsi lényhez fordulna erkölcsi témában, hacsak a világegyetem nem lenne erkölcsi, s erkölcsi világegyetem pedig csak teista alapon létezhet.

Másodszor, Jézus példája előfeltételezi az ember bukását. Ez természetesen foglaltatik benne az első pontban. A teremtés nélkül a bukás nem lenne lehetséges, s ha valaki hisz a teremtésben, hinnie kell a bukásban is. Ha az ember tökéletesnek teremtetett, akkor csak a bukás magyarázza meg a gonoszság tényét. Ezért mutatja fel Krisztus nekünk a maga tökéletes példáját, mert a mi dolgunk tökéletesnek lenni és mi magunk vagyunk egyedül felelősek a jelenlegi gonosz állapotokért. Ez az abszolút tekintély fogalmát adja hozzá Jézus példájához. Jézus példája nem pusztán egy jó tanács, mint ahogyan a modernizmus vélekedik róla. Az ítélet áll Jézus példájának a hátterében. Azok, akik nem akarnak olyanokká lenni, mint Ő, megítéltetnek majd Általa. Sőt, még azok is, akik azt mondják, hogy olyanokká akarnak válni, mint Ő, de nem válnak olyanokká, megítéltetnek majd Általa.

Harmadszor, Jézus példája előfeltételezi helyettesítő engesztelését. Mivel az ember bukása benn foglaltatik a teremtéstörténetben, így a helyettesítő engesztelés is benne foglaltatik az ember bukásáról alkotott elképzelésben. A bűn az ember eredeti tökéletessége miatt egy annyira borzasztó dolog és oly teljesen reménytelen állapotba taszítja az embert, hogy képtelen megtenni az első lépést a saját helyreállítása felé vezető úton. Ezért láttuk, hogy Isten országa, mint az ember *summum bonum*-ja nemcsak az ember elé helyezendő abszolút ideaként, hanem úgy is kell azt bemutatni, mint Isten kegyelmének ingyenes ajándékát a számára. S Jézus nem úgy állítja Magát példaként az ember elé, mintha az ember képes lenne elkezdeni Ő követni a saját elhatározásából és a saját erejéből. Nem is úgy, mintha Jézus megengedné, hogy kövessék Őt az emberek a jó úton a saját erejükből, míg az abszolút ideál tekintetében, melyet eléjük állít, majd a kegyelmével akarná őket segíteni. Jézus sehol sem fogadja el, hogy az emberek akár csak az első lépést is képesek lennének megtenni az Ő követésének irányában, amíg meg nem váltattak bűneikből az Ő megváltó munkájának következtében. Ő, Aki azért jött a világba, hogy a bűnösöket megmentse az eljövendő haragtól, hogyan ajánlhatná másként Magát példának, mint a Golgotán elvégzett munkája alapján? A modernizmus a felszínes vasárnapi iskolájával kíméletlenül átgázol eme három pont mindegyikén.

Mikor a modernizmus átgázol ezeken a pontokon, világossá válik, hogy a Jézus követésének általa megfogalmazott elképzelését szembe kell állítani Jézus követésének keresztyén fogalmával mindabban az irodalomban, melyet főleg a vasárnapi iskolák számára adunk ki. Bűnös mulasztás az ortodox egyházak részéről, ha megengedik, hogy a modernisták írják a vasárnapi iskolák irodalmát, mit aztán a hívők gyermekeinek oktatására használnak.

Még tovább lépve meg kell jegyeznünk, hogy eme pontok, a teremtés, a bukás és a helyettesítő engesztelés bizonyos korlátozásokat foglalnak magukban a Jézusról alkotott elképzelés vonatkozásában még akkor is, ha nem a modernista értelemben akarjuk felfogni ezeket. A jézusi irodalom utánzása nem mindig volt mentes a panteista színezettől. Az emberek könnyen félreértették Jézus szavait az Atyával való azonosságáról, valamint az Atyával való abszolút közösségéről, s azt gondolták, hogy nekik, mint emberi lényeknek utánozniuk kell Jézust az Atyával való teljes azonosságban és egységben. Jézus efféle utánzásában gyakorta elhanyagolták a Teremtő és a teremtmény közötti kötelékeket. Jézus azonban soha nem akarta eltörölni a Teremtő és teremtmény közötti határt. Minden munkája előfeltételezte a teremtéstörténetet. Ezért nem érthette úgy, hogy nekünk meg kell próbálni az Atyával való lényegi egység módján társas viszonyra lépni Vele. Ő mindig úgy értette, hogy Őt követve az Isten iránti szeretetünknek a véges

utánzatának kell lennie annak, ami végtelen. Teremtményekként Istenre kell hasonlítanunk, mivel az Ő képmására lettünk teremtve. Ám a tény, hogy az Ő képmására teremtettünk és ezért Hozzá hasonlóakká kell válnunk, soha nem szabad, hogy elfeledtesse velünk, hogy mi az Ő képmására lettünk teremtve, ezért soha nem lehetünk képesek megpróbálni és soha nem is szabad megpróbálnunk Vele azonosakká válnunk.

Sőt, ami megáll a Teremtő és teremtmény közötti különbség vonatkozásában, mikor Jézus azt mondja nekünk, hogy legyünk tökéletesek, mert mennyei Atyánk is az, megáll akkor is, mikor közvetlenül Önmagát állítja elénk példának. Itt a panteizmus veszélye még nagyobb, mint az előző pontnál. Itt a keresztyén miszticizmus gyakran átcsapott nem keresztyén miszticizmusba. Egyesek készségesen elismerik, hogy nem utánozhatjuk Istent azzal, hogy pont olyanok leszünk, mint Ő, mivel Ő örökkévaló, mi pedig mulandók vagyunk, de azt már nem annyira készségesen ismerik el, hogy Krisztus is örökkévaló, s mi pedig mulandók, így az Ő utánzásánál is mindig észben kell tartanunk ezt a korlátozást. Vajon Krisztus nem jelent meg a Földön? S vajon nem áll sokkal közelebb hozzánk, mint Isten? Ebben megvan az igazság eleme. Krisztus Magára öltötte emberi természetünket, így Krisztus utánzása közelebb áll hozzánk, mint Isten utánzása. Ennek ellenére Krisztus mindig is az áldott Szentháromság második személye volt és az is marad. Ezért személyének utánzása során mindig meg kell emlékeznünk róla, hogy Ő a mi Teremtőnk és mi vagyunk az Ő teremtményei. Így tehát utánzásunk soha nem foglalhatja magában annak megpróbálását, hogy lényegi egységbe kerüljünk Vele. Krisztussal való titokzatos egységünknek mindig is egy isteni személy és egy emberi személy erkölcsi egységének kell lennie és annak is kell maradnia. Krisztus-utánzásunknak mindig Isten-utánzásnak kell lennie.

A félreértés ezzel a ponttal kapcsolatosan nagy fokban a Krisztushoz hasonló Isten modernista elképzelésében bukkant fel. Mivel ezt a kifejezést általánosan használják, előfeltételezi, hogy Isten nagyon messze volt az embertől mindaddig, amíg Krisztus közel nem hozta hozzánk. Vagy más szóval, feltételezik, hogy az Istenről alkotott elképzelés önmagában elvont elképzelés, de Krisztus ezt az elképzelést konkréttá tette a számunkra „az Atya kijelentésével" a közöttünk való megjelenése által. Itt szintén úgy találjuk, hogy ebben megvan az igazság eleme. Bizonyos értelemben az Istenről alkotott elképzelés messze állt az embertől, míg Krisztus el nem jött. Bizonyos értelemben az Istenről alkotott elképzelés elvont volt, míg Krisztus el nem jött. Ám hogy ez milyen értelemben igaz, nem látjuk meg, míg meg nem néztük a dolog másik oldalát. Az a másik oldal az, hogy eredetileg Isten nagyon közel volt az emberhez. Isten együtt járt az emberrel az Édenben és beszélgetett vele. Ez nem azt jelenti, hogy Isten valójában ember volt, de azt igenis jelenti, hogy Isten közvetlenül volt jelen az ember tudata számára. Igaz, hogy az Isten-tudat hordereje az idő múlásával válik egyre világosabbá az ember számára, mikor az idő túlhaladta a bűn és a megváltás, a megtestesülés, tekervényes útját, s ami Krisztus életében, halálában és feltámadásában következett, az rendkívüli eszközzé vált Isten közel hozatalában az emberhez. Ez azonban magában foglalja azt is, hogy az Isten-fogalom elvontsága és Isten messzi mivolta egy etikai, és nem metafizikai elidegenülés következménye, azaz elsősorban a bűn, és nem a teremtés miatt lépett fel. Ezért nem megfelelően mondjuk el a történetet, ha úgy mutatjuk be a dolgot, mintha Isten természetes módon nagyon messze lett volna az embertől, és Krisztus hozta volna Őt közel hozzánk. Nem jól mondjuk el a történetet, ha azt állítjuk, hogy az emberi faj Isten arcát először Jézus Krisztus arcában látta meg, és ezért először akkor lett volna képes Istenhez hasonló életet élni. A megtestesülés

nem lett volna szükséges az Atya kijelentéséhez, amíg az ember nem vétkezett az Atya ellen és így nem idegenítette el magát erkölcsileg Tőle. Másrészt igaz, hogy Isten országának teljessége, mint az ember *summum bonum*-ja, nem jelenhetett meg a történelem hajnalán. Annak fokozatosan kellett kibontakoznia. Ezért mikor a bűn miatt a megtestesülés szükségessé vált, igaz, hogy az ember *summum bonum*-ja Krisztus személyében világosabb kifejeződésre jutott, mint addig bármikor. A keresztyénséget mindig helyreállítóként és helyettesítőként kell kezelni.

Ha mindezeket a dolgokat Krisztus személyével kapcsolatosan a megváltás üdvrendjében észben tartjuk, akkor az is megmutatkozik, hogy micsoda Krisztus helye az ember *summum bonum*-jában. Láttuk, hogy az egész teremtett világegyetemnek és azon belül az emberiségnek Isten királysága véges utánzatának kell lennie. Ezért mondtuk, hogy az ember etikai ideálja Isten országának megvalósítása. A bűn belépett a világba és megtörte azt a folyamatot, ami Isten országának a megvalósulását befolyásolta. Azután jött Krisztus, hogy még egyszer lehetővé tegye az ember számára Isten országának megvalósítását. Helyreállította az abszolút ideált. Áldozatán keresztül újra odaadta az embereknek Isten országát, mint kegyelmi ajándékot. A Királyukká vált, hogy vezesse őket a világegyetemben levő gonosz megsemmisítésében. Előttük ment, hogy elkészítse Isten országának eljövetelét a világba.

Fenntartván Krisztusnak ezt a helyzetét Isten országával kapcsolatosan, láthatjuk, hogy legalábbis nagy vonalakban, Krisztus élete utánzása elképzelésének milyen helyet kell elfoglalnia a *summum bonum* fogalmunkban. Ennek az utánzásnak mindig emlékezni kell arra, hogy Krisztus a Közbenjáró.

Ha tehát eszünkbe jut, hogy Krisztus Isten, soha nem fogjuk átlépni a Teremtő és teremtmény közötti határvonalat. Nem fogjuk lehúzni a modernizmushoz hasonlóan az Ő példáját arra a szintre, hogy az egyik emberi lény követi a másik emberi lény példáját. Felfogjuk, hogy mennyei lényként emberi természetet öltött Magára. Ebben az emberi természetben tökéletes lélekkel és tökéletes testtel rendelkezett. Ebben a tökéletes lélekben és tökéletes testben Jézus tökéletes véges másolatát mutatta nekünk Isten erkölcsi dicsőségének. Ezért Krisztus emberi természetében Isten számunkra adott ideáljának a kifejeződésével van dolgunk, amely segít közvetlenül megérteni, mi ez az ideál. Ebben az emberi természetben van valami határozott, amit Isten akar, hogy a mi egyéni és társadalmi életünk legyen. Mégis emlékeznünk kell arra, hogy ez nem azt jelenti, hogy az egész keresztyénség pusztán annak a kérdésnek a feltétele, hogy „Mit akar Jézus, hogy én cselekedjem?” Bizonyos értelemben meg lehet kérdezni ezt az általános kérdését, mégpedig rosszul. A kérdés feltételének helyes módja az, hogy Krisztusnak a saját helyettesítő munkáján alapuló közvetlen példája, vagy példájának következtetései mit jelentenek abban az erkölcsi helyzetben, melyben világosságot keresünk. Kihangsúlyozzuk a következtetés dolgát, mivel az eset természeténél fogva Jézus közvetlen példája nem fed le minden erkölcsi helyzetet. Nagyon sok szociális kapcsolatba lépünk, melyekbe Ő nem tudott belépni. Sőt, Krisztus nem az idők végén jött. Láttuk, hogy Isten országát nemcsak az egyéneknek kell megvalósítani, hanem a faj egészének a történelem egész folyamán. Ezért nem nézhetünk pusztán vissza Jézusra. Azért kell visszanéznünk Jézusra, hogy előre nézzünk a jövőbeni erkölcsi feladatainkra. Ez lehetővé teszi a számunkra annak meglátását, hogy Jézus Maga segít ránéznünk a teremtéstörténetre azért, hogy megtanuljuk, mit akart Isten az embertől és milyennek akarta Isten országát. Jézus példája új és minden eddiginél tisztább látást ad Isten országáról, amint az az ember elé állíttatott a teremtéskor.

Másodszor, mikor feltesszük a kérdést, hogy vajon mit jelent nekünk Jézus példája, emlékeznünk kell, hogy az Ő helye Isten országában elsősorban a Közbenjáróé. A Szentháromság második személyeként Ő természetesen az, Aki az Atyával és a Szentlélekkel az ember elé állítja Isten országát, mint *summum bonum*-ot. Aztán, mint Közbenjáró, eljött a világba, emberi természetet öltve Magára, hogy elszenvedje a büntetést azért, hogy mi romboltuk, és nem építettük Isten országát, s azért, hogy erőt adjon nekünk, hogy újra elkezdjük annak építését. Azaz, az ő példája mindig másodlagos dolog. Olyasvalami, ami követi az Ő közbenjárói munkáját, ám anélkül értelmetlen lenne. Ezért, sok dologban, amit Közbenjáróként tett, mi nem követhetjük és nem is szabad azt megpróbálnunk. Ezzel kapcsolatosan nagyon sok a félreértés. Semmi sem annyira általános a modernista pulpitusokon, mint Jézus egy szintre, vagy az élére helyezése az emberi lények azon csoportjának, akik közül mindenki a saját korában és a saját módján feláldozta életét az embertársaiért. Jézusnak ez a mellérendelése a mártírok és hősök mellé általánosságban a közbenjárói munkájának a tagadásán alapszik. Mondani sem kell, hogy egyetlen emberi lény sem képes utánozni Krisztus megváltói munkáját. Ez ama munka páratlanságának a tagadása lenne. Ennek eredménye az volna, hogy nem élveznénk ama munka előnyeit, következésképpen embertársainak megsegítésére irányuló minden erőfeszítésünk csődöt mondana. Ezért gondosan különbséget kell tennünk a különböző típusú önfeláldozások között. Először is, létezik a nem keresztyének önfeláldozó munkája, mely az általános kegyelmen alapszik. Így például a nem keresztyének adhatják életüket a hazájukért jogos okból és tiszteletre méltó módon. Ettől a nem keresztyének által végzett önfeláldozó tevékenységtől különbözik az áldozat, mely a keresztyénektől követeltetik meg, mivelhogy ők Krisztushoz tartoznak. Mivel ők Krisztuséi, a keresztyéneknek mindenki számára önkéntes áldozatot kell hozniuk, még azoknak is, akik nem tartoznak a hívők családjához. Krisztus azt mondja, hogy nekünk fel kell vennünk az Ő keresztjét. Ebben az egyház mártírjai kiválóan szerepeltek. S a Krisztus ügyéért való eme szenvedésnek bizonyos értelemben Krisztus utánzásával kell megtörténnie. Be kell mutatnunk valamit Krisztus türelméből, mikor az Ő nevéért szenvedünk. Krisztus szenvedése azonban mégis abszolút páratlan. Először is, nem Krisztus szenvedésének példája tette lehetővé a mártíroknak, hogy úgy szenvedjenek, ahogyan szenvedtek. Elsősorban Krisztus szenvedésének helyettesítő jellege volt az, ami ezt lehetővé tette. Mivelhogy a sötétség hadaival szembesültek, azért tudtak farkasszemet nézni a halál sötétségével énekkel az ajkukon. A mártírok egyike sem gondolta, hogy képes lemásolni Jézus szenvedéseit. Meg kell hagyni, Krisztus példája volt az, amit követtek, de mindig Krisztus egyedi példáját. S ami igaz a mártírokra a Krisztus egyedi példájának követése tekintetében, az igaz Krisztus példája követésének egész kérdésére is: követnünk kell Krisztus példáját, de soha nem szabad elfelejtenünk, hogy ez egy páratlan példa.

Látjuk, hogy az abszolút etikai *summum bonum* világosabban áll az ember előtt az Újszövetségben, mint az Óban. S Krisztus példája segített élénkebben az ember elé állítani az ideált, mint Jézus napjaiig bármikor. Krisztus kihangsúlyozta a nagyobb spontánságot, stabilitást és lendületet, ami az újszövetségi hívőtől követeltetik meg, miközben Isten országának megvalósulásán munkálkodik.

Az újszövetségi *summum bonum*, mint a kegyelem ajándéka

Ezzel rövidebbek lehetünk az Újszövetség maradék három jellemzőjének megtárgyalása során. Ugyanazok az alapelvek melyek a *summum bonum*

abszolútságára vonatkoznak, vonatkoznak a másik három jellemzőre is. Minden a világosabb kijelentés dolga ama alapelvek tekintetében, amelyek már kijelentettek az Ószövetség idején is.

Annak a ténynek a vonatkozásában, hogy Isten országa Isten ajándéka, ez könnyen megmutatható. Ez nyilvánvaló annak tükrében, hogy az egész Újszövetség tele van Isten ingyenes kegyelmének a tantételével. Igaz, hogy az Újszövetségen belül megfigyelhető a kegyelemről szóló elképzelés fejlődése. Nem volt ugyanis olyan világos Jézus tanításainak első részében a mennyek országáról, hogy annak a kegyelem ajándékának kell lennie, mint Pál tanításaiban. Isten országának igazságosságáról beszélve, amiről Krisztus szólt a Hegyi Beszédben, Dr. Vos ezt mondja: „Történelmileg indokolatlan lett volna belemenni Krisztus másoknak tulajdonított igazságossága egész tantételének a végleteibe. Jézus számára lehetetlen volt bármilyen fokú határozottsággal kifejteni ezt a tantételt, mert ennek az Ő engesztelő halálán kellett alapulnia, amely ekkor még egy jövőbeni esemény volt!”[41] Vagy máshol ezt mondja: „A mi Urunk tantétele a bimbó, melyben a tulajdonított igazságosság és a megtestesült igazságosság a hívő megszentelt életében összekapcsolódnak. Ám akkor sem szabad átsiklani felette, hogy Jézus több vonatkozásban is Pálnak készítette az utat azzal, hogy kijelentett alapelveket, melyekhez Pál kapcsolhatta a tanításait. Kihangsúlyozta, hogy az igazságosságra való törekvésben Isten kielégítésének kell lenni az ember fő gondjának. Ez, kimunkálván minden végső következményéig a bűnös embert illetően, nem vezethetett máshova, mint Maga az Isten által Krisztus tökéletes életében és engesztelő halálában biztosított igazságosság fogalmához”.[42] A valódi igazságosságnak felül kellett múlnia a farizeusok igazságosságát. Ezt csak a tanítványok érhették el, azok, akiket az Atya elfogadott.

Az ingyenes kegyelem eme tantétele a teljes kifejeződését Pál leveleiben találta meg. Ezért alapjában véve nem lehet különbség Pál etikája és Jézus etikája között. Pálban megtaláljuk annak teljes kifejeződését, ami benne volt Jézus tanításaiban.

A páli etikai ideál hosszú időn keresztül el volt takarva az egyház történelmében. A reformációval, mikor a páli teológiát ténylegesen felfedezték, vele együtt felfedezték a páli etikát is. A reformátusok üdvözülés-tanának fő pontja volt, hogy az ember a kegyelem által üdvözül, nem a törvény cselekedetei által, így a reformátusok etikája kimutatta, hogy az ember jócselekedetei semmilyen értelemben sem végezhetők az üdvösség megszerzése érdekében. A hívőnek a jócselekedeteket a Krisztusban kapott üdvösség miatti, Isten iránti hála kifejezésére kell végeznie. S mivel a református egyházakban prédikálták a leghűségesebben Isten ingyenes kegyelmének tantételét, ezért természetes dolog volt, hogy az erkölcsi élet is a református egyházakban virágzott a legjobban. A református egyházakban messze hűségesebben prédikáltak Isten törvényéről, mint elsődleges ismeret-forrásunkról a bűnről, és mint Isten iránti hálánk mércéjéről, mint az összes többi egyházban.

Aztán afelett sem szabad elsiklani, hogy csak a református egyházakban volt a „*Pro Rege*” mottó, azaz Krisztus királysága az élet minden területén a gyakorlatba átültetve akármilyen mértékben is. A többi egyház, melyekben feltűnt valami az ingyenes kegyelem tantételéből, majdnem kizárólagosan az egyéni lélekmentéssel foglalkoztak. Sajnos mostanság az evangélikusnak tekinthető gyakorlatilag valamennyi egyház beleesett ebbe a bibliaellenes individualizmusba. Tegyük hozzá,

[41] Geerhardus Vos: *Ami Isten országát és az egyházat illeti*
[42] Ugyanott, 117. oldal

hogy a legtöbb egyház majdnem teljesen megfeledkezett az ingyenes kegyelem tantételeiről, s azonnal nyilvánvaló lesz, hogy az etikai ideál manapság messze van a megvalósítástól. A modernizmus visszatért a farizeusok igazságosságához. A jócselekedetekkel akarja a mennyet megszerezni. Aranyszabályok szerint kíván élni, Krisztus igazságosságának alapja nélkül.

Ám bármikor és bárhol, amikor és ahol Isten ingyenes kegyelmének evangéliuma szabadon uralomra jut, ott valamilyen mértékben elérik az etikai ideál abszolútságát is.

Bárhol, ahol Isten ingyenes kegyelmének evangéliumát hirdetik, az emberek rendelkezni fognak azzal a valódi internalizmussal, melyről szólottunk. Csak akik meglátták szívük mély belső bűnösségét, azok fogadják el Isten kegyelmét, s Isten kegyelme a szív megtisztításával kezdőik, majd a kezek megtistításával folytatódik.

Bárhol, ahol Isten ingyenes kegyelmét hirdetik az emberek a már említett valódi univerzalizmust fogják mutatni. Azok, akik vallják Isten ingyenes kegyelmét, látják, hogy Istennél nincsen személyválogatás.

Bárhol, ahol Isten ingyenes kegyelmét hirdetik, az emberek valódi spontaneitást mutatnak Isten országa keresésében. Az igazi spontaneitás csak ott lehetséges, ahol igazi öröm van. S az igazi öröm annak megérzéséből származik, hogy Isten teljességgel megbocsátott és elfogadott. Azok mondhatják, hogy „Abba, Atyám”, akik valóban megtapasztalták Isten kegyelmét. Szívük örömévé válik a mennyei Atya akaratának cselekvése. Dávid érzett ebből valamit, mikor ezt mondta: „Mely igen szeretem a te törvényedet”. (Zsolt 119:97) Ám még akkor sem volt képes úgy szeretni a törvény, vagy Isten akaratát, ahogyan erre az újszövetségi hívő képes. Sőt, ami az Ószövetségben itt-ott egy-egy valaki tapasztalata volt, az Újszövetség napjaiban az a hívők gyülekezeteinek tapasztalatává vált. Mózes imája, miszerint „Vajha az Úrnak minden népe próféta volna” (4Móz11:29), meghallgatásra talált. Pál beszél erről, mikor azon örvendezik, hogy mi valamennyien fedetlen arccal szemlélhetjük a mi Megváltónk dicsőségét. Bárhol, ahol Isten kegyelmét hirdetik, az emberek Isten országa polgárainak megkövetelt stabilitását fogják mutatni. Ők természetesen semmi másra sem fognak támaszkodni, csak arra, hogy tudják, Istennel minden lehetséges.

A gonosz újszövetségi megsemmisítése

Mondani sem kell, hogy az abszolút ideál mindaddig nem érhető el, ameddig valamennyi gonosz még maradt a világegyetemben. Mégis nagyon gyakran halljuk, amint az emberek azt mondják, hogy az Újszövetségben a tagadás eszméje eltűnt. Először is, mondják, annak az etikának az eszméje, melynek még köze van a külsőségekhez, az Újszövetséggel felszámoltatott. A továbbiakban már nem számítunk erkölcsileg tisztátalannak, mikor fizikailag tisztátalanok vagyunk. Aztán, nem az Újszövetség tanításainak része, mint volt az Ószövetség tanításaiban, hogy a megváltásnak bármi köze lenne a külvilághoz. Mikor Jézus azt mondta, hogy Ő életet hozni jött, azalatt nem érthette azt, hogy a fizikai haláltól fog megóvni minket, hanem hogy erkölcsi erőt jött nekünk adni. Másodszor is, mondják, az Újszövetség szeretet-ideáljának nincsenek korlátai, ezért nincs benne hely a kivételek számára. Minden embert szeretnünk kell, legyen bármilyen nemzetiségű, bármilyen álláspontú és bármennyire is gyűlöljön minket.

Az Újszövetség etikájának eme értelmezését illetően mondhatjuk, hogy először is nehéz meglátni, miképpen vallhat valaki ilyen nézeteket és taníthatja még mindig, hogy az Újszövetség egy tökéletes ideált foglal magában. Tegyük fel, hogy a

jövőben minden ember el akarja majd fogadni a keresztyén ideált, de akkor mi van azokkal, akik meghaltak és nem fogadták el ezt a keresztyén ideált? Soha nem lehet majd elérni az új eget és az új földet, melyekben igazság lakozik, ha egyetlen bűnös is életre kel a halálból való feltámadás által. Ezért azoknak, akik ragaszkodnak az Újszövetség tökéletességi ideáljához, de mégis fenntartják, hogy nem tanítja a gonosz megsemmisítését, tagadniuk kell a feltámadást. A feltámadást azonban nyilvánvalóan tanítja az Újszövetség. Ezenkívül azok, akik efféle nézeteket vallanak, maguk is tanítani fogják a gonosz megsemmisítését, mivel sokan, akik nem fogadják el a keresztyén ideált, nem fognak feltámadni a halálból. Azaz, nekik úgymond minimum az annihilációt kell tanítaniuk. Ennek egyetlen alternatívája az univerzalizmus tanítása. Ha az Újszövetség tökéletes világegyetem-ideálját kell megvalósítani, s ebben egyáltalán benne kell foglaltatni a szeretetnek, ez azt jelenti, hogy minden meghalt embernek végül üdvözülnie kell, vagy második lehetőség megadásával, vagy közvetlenül. Ez a tantétel szintén idegen az Újszövetség számára. Ahová a fa dől, ott hever. Látjuk tehát, hogy az egyetlen dolog, ami marad azok számára, akik tagadják az Újszövetség tanítását a gonosz teljes megsemmisítéséről, hogy tagadják azt is, hogy az Újszövetség tanítja az abszolút etikai ideált. S valójában ezt teszi a modernizmus. Teszi ezt azzal, hogy tagadja, hogy a keresztyénségnek bármi köze lenne a fizikai gonoszhoz. Teszi ezt azzal, hogy elfogadja az ember eredetének evolucionista nézetét, amely azon a nem teista alapon nyugszik, hogy a gonosz pontosan olyan alapvető, mint a jó.

Az Újszövetség következetes önmagával mind az abszolút ideál, mind a gonosz megsemmisítésének tanításában, s következetes az Ószövetséggel is abban, hogy továbbviszi az Ószövetségnek ezzel a két dologgal kapcsolatos tanítását.

Már láttuk, hogy Jézus ragaszkodott a tökéletesség ideáljának bensőségéhez. Ha most ezt annak a dolognak a szemszögéből nézzük, amivel most foglalkozunk, akkor ez azt jelenti, hogy semmiféle gonosz gondolat, vágy, vagy hajlam nem tűrhető el. Az apostolok követték Jézusnak eme tanítását. Azt mondják nekünk, hogy Előtte minden dolog nyitott és mezítelen, Akivel nekünk számolnunk kell. Ez a tanítás a Jelenések könyvében ér a csúcspontjára, ahol Az, Aki ítélkezik, úgy jelenik meg, mint Akinek a szemei a tűzlánghoz hasonlók. Ezért mindazoknak, akik belépnének Isten országába, melyről Jézus beszélt, olyan igazságossággal kell rendelkezniük, mely meghaladja a farizeusok igazságosságát.

Másodszor, világossá vált, hogy Isten országát nemcsak intenzívebben kell tisztogatni, hanem sokkal szélesebbre is kell szétterjeszteni, mint korábban. Isten országának evangéliumát minden nemzetnek hirdetni kell. Ezen a módon sokan, akik most gyűlölik Isten országát, megszeretik azt. Minden ember a szomszédunk, akiket meg kell nyernünk Isten országának. Ám pontosan ez az a pont, ahol az Újszövetség etikai ideáljának félreértése belopózik. Állítják, hogy mivel az Újszövetség azt mondja, hogy mindenkit szeressünk, s mivel olyan abszolút a teljes szeretet megkövetelésében, hogy még ellenségeinknek is meg kell bocsátanunk, tehát nem lehet az, hogy egyúttal a gonosz megsemmisítését is tanítja. Ténykérdés, hogy az Újszövetség mindkettőt világosan tanítja. Hogy ezt meglássuk, jól tesszük, ha az örök büntetés elképzelésével kezdjük. Jézus konkrétabban tanította ezt, mint addig bárki bármikor, s talán a legvilágosabban a Máté 25:46-ban: „És ezek elmennek majd az örök gyötrelemre; az igazak pedig az örök életre”.

Örökkévaló elkülönítés lesz azok között, akik Isten országának polgárai és azok között, akik nem azok. S az elkülönítés oka az, hogy egyesek szerették a Királyt, mások pedig nem szerették a Királyt, vagy az országot. Jézus azt mondja,

hogy mindazok, akik nem akarták Őt királyuknak, az ítélet napján kivettetnek a külső sötétségre. Nem is lehet kérdés, hogy úgy kell értelmeznünk az Újszövetség egyetemes szeretetre vonatkozó parancsát, hogy abba bele kell foglalni a Gonoszt és seregeit is. Egy korábbi fejezetben megjegyeztük, hogy az nem a kegyesség jele, ha azokat szeretjük, akiket Isten kizárólag gyűlöl. Isten azokat gyűlöli, akiket a kárhozatba taszít. S csak az ő Iránta érzett gyűlöletük miatt veti őket ki a jelenlétéből.

Most azonban következik a nehezebb rész, nevezetesen azok vonatkozásában, akik még mindig itt vannak a Földön. Velük kapcsolatban igaz, hogy Isten tudja, ki az, aki Őt igazán szereti és ki az, aki Őt nem igazán szereti. Tehát az is igaz, hogy Isten azokat szereti, akik szeretik Őt, és azokat gyűlöli, akik gyűlölik őt, még ha most a Földön élnek is. Nem elegendő azt mondani minden, a Földön élő ember vonatkozásában, hogy Isten csak a bűnt gyűlöli, de a bűnöst nem. Isten gyűlöli a bűnöst. S pont ezen az alapon azok, akik Isten gyűlölőiként mutatkoznak meg ebben a világban, nem tűrhetők meg Isten egyházának tagjaiként. Itt a vallás területére lépünk, de ennek van etikai jelentősége is. Teljes szívünkből és teljes elménkből elleneznünk kell azt az etikai programot, amit a Krisztust tagadók készítettek maguknak. Az ő etikai programjuk alapjában véve a mi etikai programunk nyílt tagadása. Ha ők sikerre viszik a magukét, mi nem leszünk képesek sikerre vinni a magunkét. A mi Királyunk ezért szigorúan megtiltott mindennemű kompromisszumot. Még azt a kompromisszumot is megtiltotta szigorúan Krisztus, amelybe mi belemegyünk, annak érdekében, mint mondjuk, hogy másokat megnyerjünk Isten országának. Ki kell dobnunk a mentőkötelet, de nem fulladhatunk vízbe azokkal, akiket meg akarunk menteni. Mégsincs annál általánosabb dolog, hogy látjuk, amint Isten országának polgárai belefognak etikai programokba olyanokkal karöltve, akiknek más az ideáljuk azzal az elismert szándékkal, hogy megmentsék őket.

De vajon nem igaz, hogy Isten Maga áldja meg minden teremtményét és hív üdvösségre sokakat, akik szembeszegülnek Vele, s akikről tudja, hogy soha nem fogják elfogadni az ajánlatát? Ez igaz. S ez az alapunk a vallásban Isten példájának követésére és az evangélium felkínálására mindenkinek, valamint a rábeszélésükre, hogy fogadják el az evangéliumot. Ahogyan Isten mondja, hogy bárkinek felajánlja a belépést az Ő országába, aki csak odajön, így nekünk sem szabad korlátoznunk a tevékenységünket az evangélium felkínálásában mindenkinek. Ha Isten képes gyűlölni azokat, akik nem az Övéi, de mégis felkínálja nekik, míg ebben a világban vannak, az üdvösség evangéliumát, akkor nekünk, akik előre nem tudjuk, hogy adott valaki újjászületik-e majd, vagy sem, bizonyos, hogy követnünk kell Isten példáját és Iránta érzett szeretettel meg kell próbálnunk az illetőt Krisztushoz vezetni. Ezt az elvet követte az egyház az egyházfegyelem terén, mikor hűségesebb volt Urához, mint manapság. Az egyház nem vonakodott kiközösíteni a tagjai közül azokat, akik viselkedésük, vagy életmódjuk alapján azt mutatták, hogy nem szeretik Istent. Egyidejűleg az egyház még mindig megpróbált együttműködni velük annak érdekében, hogy megmutassa nekik, hogy a rossz úton járnak. Nekünk is ennek kell lennie a vezérelvünknek az etikában. Egyrészt soha nem szabad megengednünk, hogy vakok legyünk a tényre, mikor valaki azt mondja, hogy nem szereti a Királyunkat, vagy kimutatja, hogy nem szereti a Királyunkat, az ellentmondásban áll etikai ideálunkkal. Emiatt egyáltalán nem működhetünk együtt az illetővel. Ám mégis folytatnunk kell megpróbálni meggyőzni őt a mi ideálunknak Isten országáról. A háború természetével kapcsolatos hasonlóság segíthet ennek a dolognak a szemléltetéséhez. Amíg valaki ellenfeleink zászlaját hordozza, meg kell próbálnunk lelőni az illetőt. Mégis, semmit sem szeretnénk jobban, mint hogy ellenfeleink

átálljanak hozzánk, a mi zászlónk alá. Ám ez nem valósulhat meg mindaddig, amíg fel nem számolják a régi zászló iránti hűségüket.

Végkövetkeztetésünk nem lehet tehát más, csak az, hogy a gonosz megsemmisítése feltétele Isten országa tökéletes megsemmisítésének. Ezért feltétele az újjászületés az Isten országába való belépésnek. Az, aki nem születik újjá, nem láthatja meg Isten országát. S szintén ezért az újjászületésnek kell lennie a keresztyén etikai tevékenységének szubjektív alapjának úgy, ahogyan Krisztus halálának kell lennie annak objektív alapjának. Ebből meglátható, milyen messzire tért le az egyház mára az igaz útról. Bejelenti együttműködését mindenféle etikai tevékenységgel anélkül, hogy az emberek elé állítaná újjászületésük szükségességét. Az egyház arra kéri az embereket, hogy csatlakozzanak hozzá emberbaráti munkájában anélkül, hogy megkérné őket, szülessenek először újjá. Teljesen nyilvánvalóvá kell tenni, hogy az egyház emberbaráti munkája nem ugyanazokra az alapelvekre épül, mint a jóléti ügynökségek emberbaráti tevékenysége. Az egyház a speciális kegyelemre épül, míg a jóléti ügynökségek munkája az egyetemes, vagy általános kegyelemre. Az egyháznak jót kell tennie minden emberrel, de leginkább a hitünk cselédeivel. Az egyház munkájának végső indítéka különbözik a jóléti ügynökségekétől. Igaz, hogy az etikában nem foglalkozunk közvetlenül az egyházzal. Ám ugyanakkor az is igaz, hogy ugyanaz az alapelv, mely egy keresztyént a vallási életében vezet, az etikai életében is kell, hogy vezesse. Meg kell értenie, hogy adnia kell egy pohár vizet Krisztus kedvéért mindenkinek.

A gonosz megsemmisítése eszméje kiterjesztésének második összetevője a fizikai világegyetemben levő gonoszsággal kapcsolatos. Láttuk, hogy az Ószövetség idején Isten elhozta Izraelhez a gonosz hazai megsemmisítését, mikor megígérte nekik a betegségektől való nagyfokú mentességet, valamint a halál késleltetését, hosszú életet ígérve nekik, ha az Úrral járnak. Itt viszont úgy látszik, az Újszövetség az ellenkezőjét tanítja. Vajon nem mondta-e Jézus, hogy a siloámi torony nem azért dőlt egyes bizonyos személyekre, mert azok bűnösebbek lettek volna másoknál? S vajon nem az Újszövetség szemléletmódja általánosságban, hogy megértjük, az ember lehet igazságos, de nem gazdag, vagy gazdag, de nem igazságos?

Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy igaznak találtuk általánosságban, hogy Jézus úgy megy vissza a dolgokig, ahogyan azok a teremtés rendjében voltak. Ezért itt is, Jézus egy pillanatig sem szünteti meg azt a teremtési rendet, hogy a tökéletes lélek, a tökéletes test és a tökéletes világ együtt járnak. Éppen ellenkezőleg, újra felállítja ezt a kapcsolatot. Meggyógyította az emberek lelkét. Démonokat űzött ki, visszaadta a vakok látását és lecsendesítette a tengert. Hogyan adhatunk hát számot a siloámi toronnyal kapcsolatos tanításáról? A kettő nincs ellentmondásban. Könnyen harmonizálhatóak, ha észben tartjuk, hogy Krisztus az Újszövetség gyermekeinek a jövő látképét vázolta fel.

Az újszövetségi *summum bonum* és a jövő

Látjuk tehát, hogy magának a gonosznak a megsemmisítése kérdése elvezet minket a *summum bonum* negyedik összetevőjéhez, azaz, hogy megvalósulása egy jövőbeni esemény.

Már megfigyeltük Jóbot, mikor először beszélt a jövőnek eme kérdéséről. A nehézség, amivel Jób birkózott, nagy fokban abból származott, hogy Jób nem látta hosszú távon a dolgokat. Tudta, hogy az igazságosság, a szentség és az áldottság egybetartoznak. Ebben a dologban igaza volt, de az volt a problémája, hogy nem

látta, hogy ezek időlegesen elválaszthatók egymástól. Ahhoz, hogy Jób egyáltalán meglássa az abszolút ideált, olyan formában kellett meglátnia, mely nagyon közel állt hozzá. Aztán, mikor az áldottság elvétetett tőle, csak akkor kezdte lassan meglátni, hogy lesz egy jövő, amelyben a dolgok a helyükre kerülnek. Így küzdött Aszáf is a 73. zsoltárban azzal a problémával, hogy miképpen lehetséges az igazságtalanok virágzása a Földön. Számára úgy tűnt, hogy ez nyilvánvalóan szemben áll Isten ígéreteivel. Könnyen megláthatjuk, hogy miért volt ez a probléma különösen akut az Ószövetség szentjei számára, ha felidézzük, hogy Isten külsődleges gazdagságot ígért nekik, ha engedelmeskednek Jehovának. Igaz, hogy gyakran voltak engedetlenek és így gyakran nem követelhették Jehova ígéreteit. Mégis igaz azonban, hogy a környező népekkel való összehasonlításban magukat Isten igazságos népének tartották.

Az Újszövetségben mindez nagymértékben letisztult. Először is nyilvánvalóvá lett, hogy az igazságosság, szentség és áldottság összetartoznak. Dr. Vos ezt teljesen nyilvánvalóvá teszi a biblika teológiával foglalkozó munkáiban és az *Ami Isten országát és az egyházat illeti* című könyvében. Beszél az igazságosságról, újjászületésről és áldottságról. Mi is beszéltünk az igazságosságról, mikor az Újszövetség *summum bonum*-járól, mint Isten ajándékáról volt szó. Beszéltünk az újjászületésről, mikor az Újszövetség *summum bonum*-járól és a gonosz megsemmisítéséről volt szó. Most az áldottságot kell megvizsgálnunk.

Dr. Vos nyilvánvalóvá teszi, hogy Jézusnak az Isten országáról szóló tanításában kettős összetevő van. Az igazságosságnak és az újjászületésnek Isten országa jelenlegi összetevőjéhez, míg az áldottságnak elsősorban a jövőbeli összetevőjéhez van köze. Eltekintve a ténytől, hogy akik Isten országának polgárai, már most is áldottak abban az értelemben, hogy tudják, hogy Isten örökösei, tényleges és teljes áldottságuk még a jövőben van. Nem lehetnek teljesen áldottak mindaddig, amíg minden bűn és a bűn minden eredménye el nem töröltetik. Ezért nem lehetnek tökéletesen áldottak mindaddig, amíg saját lelkük tökéletesen és véglegesen meg nem tisztul a bűn utolsó maradékától is. Nem lehetnek tökéletesen áldottak, míg testük meg nem szabadul a bűn utolsó gonosz következményétől, azaz a haláltól. Nem lehetnek tökéletesen áldottak, míg az egész természet újjá nem alakul csillogó dicsőségben. Röviden, nem lehetnek áldottak, míg „újjá nem teremtetnek mindenek”. S mivel az újszövetségi hívőnek világos rálátása van Isten országa végső megvalósításának eme jövőbeni jellegére, ezért képes meglátni, hogy Istennek meg kell engednie ebben a világban az igazságosság és az újjászületés időleges elkülönülését az áldottságtól. Elvileg ezek egybetartoznak, és mindig együtt vannak. A gyakorlati megvalósulás során az egyik jóval megelőzheti a másikat. Istennek nem kellett az újszövetségi hívőknek mintáját adni a tényleges egybetartozásuknak úgy, ahogyan ezt megtette egyes ószövetségi hívőkkel annak érdekében, hogy megláthassák, hogy ez a három dolog valójában egybetartozik. Isten azt akarja az újszövetségi hívőktől, hogy az igazságosság kedvéért, illetve ha akarjuk, Krisztus kedvéért, a lelkiség magas fokán éljenek, s közben arra nézzenek, Aki minden dolgot az ő javukra működtet és szeressék Őt. Mivelhogy Ábrahám az alapokkal bíró városra nézett, melynek építője Isten, ezért volt képes nyugodtan élni hosszú éveken keresztül nélkül, hogy az ígéret beteljesedett volna. Ezért, mivel látjuk Isten országának jövőbeni dicsőséges eljövetelét, mi is képesek vagyunk örvendezni a megpróbáltatások és a balsors közepette, egyénileg és kollektíven is.

Itt röviden érinthetjük Krisztus második eljövetelének etikai jelentőségét is. Ez az eljövetel katasztrofális lesz. Ez az eljövetel Isten Fiának szabad cselekedete lesz.

Miképpen függ hát össze azzal az etikai ideállal, amelyről mostanáig beszéltünk? Vagy talán nincs is semmi köze ehhez az etikai ideálhoz?

Az egész Újszövetségen keresztül ez a második eljövetel úgy van leírva, mint a történelem csúcspontja. Addig nem következik be Krisztus második eljövetele, amíg bizonyos dolgok le nem zajlanak a történelem menetében. Ezt Ő Maga mondja nekünk. S ez azonnal sokat elmond nekünk arról, mi köze Krisztus második eljövetelének a mi etikai ideálunkhoz. Azt mondja nekünk, hogy Jézusnak az arra vonatkozó szavait, hogy várjunk az Ő visszajövetelére, soha nem értelmezhetjük úgy, hogy üljünk nyugodtan, és ne tegyünk semmit az ideál megvalósításáért a Földön. Bizonyos értelemben várnunk kell Isten országára. Bizonyos, hogy semmit sem tehetünk a visszajöveteléért, amilyen mértékben az egy közvetlen isteni cselekedet. Azonban az is ugyanúgy biztos, hogy Krisztus maga állított fel szerves kapcsolatot az ő második és végső eljövetele, valamint a mi etikai tevékenységünk között itt a Földön. A tény, hogy felszólít minket az ilyenténképpen való imádkozásra: „Ámen, bizony jövel Uram Jézus!" válaszul az ígéretére, miszerint „Bizony, hamar eljövök", ezt bizonyítja. A kísértés a hívők számára mostanság hatalmas, mikor az egyház hitehagyásban van, s a világ általa történő meghódítása Krisztus számára veszni látszik, hogy passzívan várakozzanak az aktív szolgálat helyett. Az aposztázia korának másik lappangó veszélye, hogy a néhány hűséges feladja Isten országának átfogó ideálját és csak a lelkek megmentésére korlátozza a tevékenységét. Másrészt fennáll a veszélye, hogy azt fogjuk gondolni, hogy mivel Krisztus az egész világegyetem abszolút átfogó etikai ideálját állította elénk, ezért elérhetjük azt az ő katasztrofális visszatérése nélkül, vagy az előtt. Ha elkezdjük ezt gondolni, fellép annak további veszélye is, hogy úgy is vélekedünk majd, hogy erre Isten kegyelme nélkül is képesek vagyunk. Itt most nem azért vagyunk, hogy a millennium tantételével, mint olyannal foglalkozzunk. Csak arra akarunk rámutatni, hogy a keresztyéneknek nem szabad elfelejteniük, hogy a második eljövetel szervesen kapcsolódik etikai programunkhoz, s ez az etikai program mindent felölelő. Ezért minden erőnkkel ennek megvalósításán kell munkálkodnunk az etikai tevékenység minden szférájában. Soha nem engedhetjük meg magunknak, hogy úgy érezzük, az Úr úgyis hamarosan visszajön, ezért nem hasznos túl sok energiát fektetni az efféle munkába. Másrészt folyamatosan észben kell tartanunk, hogy minden erőfeszítésünk ellenére sem fog Isten országa megvalósulni a Földön. Ha mindezen dolgokat észben tartjuk, s munkálkodunk, míg nappal van, Ő hirtelen visszatér és ezt mondja majd: „Jól vagyon jó és hű szolgám, menj be a te uradnak örömébe".

Látjuk tehát a *summum bonum*-ot a történelem menetében. A végén, mint az elején is látunk egy abszolút ideált. Látjuk az emberi fajt, mint királyokat, amint a legfőbb Király alatt megpróbálnak növekedni a spontánságban, stabilitásban és lendületben, az Isten által adott etikai program megvalósítását illetően. Látjuk, hogy ez a történelmileg megalkotott királyság valójában a történelem felett álló Isten dicsőségére van.

Másodszor látjuk, amint belép a bűn. Ezután Isten országának a kegyelem országává kell válnia, ha egyáltalán meg kell valósulnia. Ezért ahhoz a titokhoz, hogy miképpen lehetséges a történelminek az örökkévaló dicsőítése, hozzáadódik a titok, miképpen fejlődhet Isten dicsősége a bűnösből. S látjuk, hogy Isten országának ajándéknak kell lennie, de egyúttal feladat is lehet és annak is kell lennie.

Harmadszor látjuk, hogy most, miután a bűn belépett a világba, Isten országa megvalósításának feladata kibővült a gonosz megsemmisítésével. Ezért a keresztyén etika látszólagos ellentmondása még zavarosabbnak tűnik. Egyesek

kegyelmesen Isten országának polgáraivá válnak, míg mások nem. Mégis, ebben az idő-folyamatban a szétválasztás nem fejeződik be. Ezért itt a keresztyén számára látszólag ellentmondás van. Meg kell próbálkoznunk a gonosz abszolút megsemmisítésével, ugyanakkor meg kell kísérelnünk üdvösséget vinni a gonoszokhoz. Ennek a nehézségnek a feloldása is ott található, ahol az előző két nehézség feloldását is megtaláltuk. Valójában mindhárom nehézség nem más, mint egy nehézség három összetevője, amivel már a kezdetben találkoztunk, nevezetesen hogy „Miképpen adhat valamit a mulandó az örökkévalóhoz”? A gonosz és a jó különböző meghatározásai nem fokozzák a problémát. Ha lehet értelme annak, hogy a mulandónak hozzá kell adnia az örökkévaló dicsőségéhez, akkor annak is lehet értelme, hogy a bűnös mulandó hozzáad az örökkévaló dicsőségéhez. Mindkét esetben a megoldás Isten teljes öntudatosságának elképzelésében található meg, amelyet a keresztyén etika ismeretelméleti és metafizikai alapjának tekintünk. Ezért lehet valami viszonylagos anélkül, hogy egymással kölcsönhatásban álló lenne. A mulandó világegyetem Istennel viszonylagos anélkül, hogy Istent önmagával kölcsönhatásban állóvá tenné. A gonoszság Istennel viszonylagos anélkül, hogy Istent önmagával kölcsönhatásban állóvá tenné. Ezért tehet Isten általános üdvösségi ajánlatot anélkül, hogy megváltói tervét semmivé tenné.

Negyedszer Isten országa a reménység országa. S ez még csak fokozni látszik az etika látszólagos ellentmondásait. Az etika úgy néz ki, mint ami természetesen a jelen dolga, hisz az ember tevékenységét foglalja magában itt és most. Ám mégis megtalálja a magyarázatát Isten jellemében és abban, hogy Ő teremtette a mulandó világot. Az eset természeténél fogva a történelem jelentősége nem juthat teljességre a történelem befejeződéséig. S mikor a bűn belépett a világba, s Isten országának Isten kegyelme ajándékává kellett válnia, az ország jövőbeni megvalósulásának még mélyebb értelemben egyedül Isten munkájának kell lennie, miközben egyúttal az ember munkája is.

11. fejezet: Az ember mintája a Paradicsomban

Az ember egész etikai programját Isten országa elképzelésének szemszögéből vizsgáljuk. Beszéltünk az ember *summum bonum*-járól, mint az Istennek az ember számára adott programja megvalósításáról. Ebből következik, hogy úgy kell gondolnunk az etika mércéjére, mint Isten kijelentett akaratára az ember számára. Isten volt az, aki megszabta az ember etikai ideálját, s Isten az, aki mércét ad az embernek, mely szerint élnie kell, ha el akarja érni ezt az etikai ideált.

Mindjárt a legelején gondosan meg kell jegyeznünk, milyen kapcsolat áll fenn az etikai ideál és az etikai mérce között. Korábban jeleztük, hogy az etikai ideálról gyakran úgy beszélnek, mint a jóról, míg az etikai mércéről úgy, mint kötelességről, valamint a szubjektív alapelvről, mellyel az ember irányítja magát, mint erényről. Sok esetben azonban az etikai szerzők nem tesznek világos különbséget eközött a három között. Ennek oka az, hogy egyesek szerint az ember számára a legnagyobb jó a kötelesség megcselekvése, míg mások azt mondják, hogy az ember számára a legnagyobb jó az erényes viselkedés. Most azonban csak a jó a kötelesség viszonyával foglalkozunk. Ebben a vonatkozásban megjegyezhetjük, hogy keresztyén-teista szemszögből ugyanúgy szükséges különbséget tenni közöttük, mint ahogyan szükséges különbséget tenni mindkettő és a viselkedés között. Ennek oka az, hogy a történelem egész vége és célja a keresztyén teizmus szerint nem magában a történelemben, hanem a történelmen túl a történelem Istenében rejlik. A történelemnek eme Istene kijelölte Isten országát a történelem csúcspontjaként. Meg kell hagyni, mindenki számára szükséges Isten országában egy közvetlen véget észben tartani a saját életében. A fő dolog, amivel foglalkoznia kell azonban mégis csak Isten országa egészének megvalósítása. Ez a megvalósulás a jövőben van. Ezért lehetetlenség a számára meglátni a véget már az elején. Meg kell hagyni, általánosságban már az elején látja a véget. Pontosan úgy, mint egy tengerész, aki tudhatja, hogy úti célja háromezer mérföldnyi távolságban van nyugati irányban, úgy tudhatja az ember, hogy Isten egy bizonyos végkifejletet akar elérni a történelem egészével. Ám ahogyan a tengerésznek szüksége van egy őt irányító iránytűre a végcél felé való napi haladása közben, úgy az embernek is szüksége van egy mércére, mely napról-napra vezérli őt. S az ember etikai erőfeszítései mércéjének iránytűje nem más, mint az Istennek az ő számára kijelentett akarata.

Az ember erkölcsi tudata

Az első kérdés, ami ezzel az iránytűvel kapcsolatban felmerül, hogy hol található. Az általános válasz erre a kérdésre az, hogy az ember erkölcsi tudatában. Azaz, lehet, hogy nem igaz, hogy minden egyes ember a saját erkölcsi tudatán belül rendelkezik egy olyan iránytűvel, mely a helyes útra tereli őt, de a faj egésze az általános tudatával biztos vezérléssel rendelkezik a cselekedeteinek országútján.

Látni fogjuk azonban, hogy azonnal egy még alapvetőbb kérdéssel kerülünk szembe, ha azt mondjuk, hogy az emberek általános tudata megbízható iránytű a faj számára. Az emberek általános tudata ugyanis messze nem annyira általános, mint azt a neve sugallja. Eltekintve a nemzet és nemzet közötti különbségektől, melyek napjainkban ugyanúgy fennállnak, mint a történelemben bármikor, közismert, hogy a különböző korokban az „általános tudat”, vagy „köztudat” időnként megváltoztatta az emberek cselekedeteinek megítélését. Tehát meg kell kérdeznünk, hogy ez miért van így. Erre a tüneményre két magyarázat adható. Lehetséges, hogy a faj a

történelem menetében lassan keresi az útját a fokozatos megközelítés (próba és tévedés) módszerével. Lehet, hogy amiképpen Kolumbusz megpróbált Indiába jutni Nyugat felé hajózva ahelyett, hogy Kelet felé indult volna, ahogyan a tengerészek köztudata abban az időben diktálta, úgy a modern idők köztudata is, ugyanazt a véget keresi, amit a korábbi idők köztudata keresett, csak éppen jobb módszerismerettel. De még ezzel együtt sem tudja napjaink köztudata, hogy eléri-e Indiát, vagy sem. Lehet, hogy jövőben meg kell fordítania a tevékenységének irányát, ahogyan a korábbi korokban is kénytelenek voltak az elődök ezt tenni. Látjuk tehát, hogy visszajutottunk az elejére, azaz oda, ahol ismét meg kell néznünk metafizikai és ismeretelméleti előfeltételezéseinket.

Azonnal látni fogjuk, hogy a valóság természetének nem teista felfogása készteti az embereket az etikai mércével kapcsolatos olyan nézetek elfogadására, amelyről épp most volt szó. Nem teista alapon az egész történelem csak sodródás. Senki nem tudja, hogy mi hányódik ide-oda, mert senki nem ismeri a véget, az ember *summum bonum*-ját. Röviden, abszolút *summum bonum* nincs is ezen az alapon. Ezért nem lehet olyan mérce sem, mely abszolút lenne.

Keresztyén teista szemszögből azonban Isten határozottan kijelölte az ember számára a véget. A véget tehát Isten ismeri. Ezért ha az ember „általános tudatának" bejelentéseire nézünk a korokon keresztül és látjuk az ellentmondásokat a folyamatosságában, tudhatjuk, hogy valami nem jól van. Tudjuk, hogy ez nem lehet megbízható mérce az ember számára. Valaminek történnie kellett vele, mert tudjuk, hogy az abszolút Isten nem teremthette azt meg a jelenlegi tökéletlenségében. Röviden szólva, a jelenlegi általános tudat csak az ember bukásának tényét támasztja alá.

Ennek megfelelően rákényszerülünk, hogy visszatérjünk az embernek erre a bukására, s megnézzük, milyen volt a dolgok eredeti állapota. Lehet, hogy miután ezt megtettük, képesek leszünk bizonyos értéket tulajdonítani az ember általános tudatának a mai állapotában, de az biztos, hogy soha nem lehet a kiindulási pontunk, mikor az etika mércéjéről beszélünk.

Annak oka, hogy előhoztuk itt ezt a dolgot az, hogy nagyon általános, még a teljesen ortodox szerzők részéről is, hogy nagyon kritikátlanul használják az ember általános tudatának fogalmát. Így például Charles Hodge a *Rendszeres teológiában* folyamatosan hivatkozik az általános tudatra keresztyén-teista szemszögből. Csak egy pillanatra kell eltöprengenünk és rögtön megértjük, hogy az embernek ez az általános tudata nagyon gyenge alap ahhoz, hogy bármilyen állítást alapozzunk rá, ha a felszínes dolgoknál többről van szó. Mondhatjuk például, hogy az ember általános tudata elítéli a gyilkost. Tényleg így van. Ám mégis fennmarad az alapvetőbb kérdés, hogy miért van ez így. Senki nem találhat választ erre a kérdésre az ember általános tudatától, mert mikor választ keresünk erre a kérdésre, az ember általános tudata többé már nem általános, hanem megosztott. A keresztyén tudata végső soron azért ítéli el a gyilkost, mert rombolja Isten országát, ezzel sérti Isten kijelentett akaratát. A nem keresztyén tudata valami olyan okból ítéli el a gyilkost, ami magában a világegyetemben rejlik. Lehet, hogy pimaszságnak tartja az egyénnel, vagy a fajjal szemben, esetleg logikátlannak, de lehet egy, vagy több más komoly oka, jóllehet ezek az okok soha nem érik majd el Isten akaratát. Ezért ebből következik, hogy a felszínesnél mélyebb kérdések vonatkozásában bizonyosan nem szabad az ember általános tudatát megtenni kiindulási pontnak az etika mércéjére vonatkozó fő állítást illetően.

Mégis gyakran ezen az alapon épült fel a keresztyén etika egész szerkezete. S gyakran úgy mutatták be, mintha először is a keresztyén etikának lenne közös

területe az összes nem keresztyén etikával, majd aztán lennének speciális, csak a keresztyénséghez tartozó követelmények. Az elsőről beszélhetünk úgy, mint egy ház földszintjéről. Így a római katolicizmus azt állítja, hogy a keresztyénség a négy fő erényt a görög etikából vette át földszintként, majd erre építette s szeretet, reménység és hit másik három fő erényét első emeletként. Ez azonban nem igaz, A keresztyén etika szerkezete az összes többi etika-rendszertől különbözik. A keresztyén etika földszintje más anyagból épült, mint a nem keresztyén etikáé, s az első emelettel is ez a helyzet. S most a földszint különbségeire kell rátérnünk.

Ez a különbség a legjobban akkor mutatkozik meg, ha megjegyezzük, hogy a keresztyén etikai az egyetlen igazán teista etika. Nem akarjuk most ezt a pontot részleteiben kidolgozni. Ezt már korábban megtettük. Csak világossá kívánjuk tenni ezt a dolgot, ami az etikát illeti.

Ez a különbség az etika mércéjét illetően mindaddig világos marad, míg észben tartjuk, hogy a keresztyén etika vonatkozásában az ember erkölcsi tudata soha nem működött az Istentől függetlenül, míg a nem keresztyén etikák vonatkozásában az ember erkölcsi tudata mindig Istentől függetlenül működik. Ezalatt nem azt értjük, hogy az összes nem keresztyén etikai szerző szerint az ember erkölcsi tudata mindig Istentől függetlenül működik. Az idealisták természetesen fenntartják, hogy az erkölcsi tudatot Istentől függőnek képzelik el. Csak azt értjük alatta, hogy minden nem keresztyénnek, legyen az idealista, vagy pragmatista, más az Istene, mint a miénk, s mivel nem egyáltalán fogadhatjuk el az ő Istenüket Istennek, ahhoz kell magunkat tartanunk, hogy csak a keresztyének vallják, hogy az ember erkölcsi tudata az Istennel való kapcsolatban működik.

Ezt a dolgot itt a paradicsomi történettel kapcsolatosan említjük, mivel néha azt mondják, hogy az idealista etika és a keresztyén etika között az a különbség, hogy az egyik számol az ember bukásával, míg a másik nem. Ez a különbség valóban nagy és felölel mindent. Ám közvetlenebbül rámutathatunk, hogy még ha egy pillanatra figyelmen kívül is hagyjuk a bűnesetet, akkor is megmarad az idealizmus és a teizmus közötti különbség. A pontos különbség itt az, hogy az idealista, mint egyébként az összes többi nem keresztyén etikus úgy gondolkodik az ember erkölcsi tudatáról, mint ami Istentől függetlenül működik. Nem állhatunk meg ennek a pontnak a kidolgozására. Csak szemléltethetjük a Platon beszélgetéseiben megmutatkozó viselkedéssel. Az *Euthypro*-ban egy dolog azért nem szent, mert Isten vágyik rá, ám Isten azért vágyik rá, mert szent. A *Köztársaságban* a 2. és 3. kötetben azt olvassuk, hogy Isten nem lehet annyira bizonyos, mint amilyennek a mítoszok bemutatják. Azaz, a jóságnak az ember erkölcsi tudata által megfogalmazott elve az első, majd Istent ennek az elvnek az alapján ítélik meg. Meg kell hagyni, az erkölcsi alapelvek, melyekkel Istent megítélik, Platon szerint magán az emberen túl örökkévalóan léteznek. Ám mégis az a lényeg, hogy ezekről mint Istentől függetlenekről gondolkodnak. Bowman professzor szavai jól összefoglalják az egész ügyet, mikor a görögökről beszélve azt mondja, hogy az istenek személyisége alá volt rendelve a világegyetem, mint időtlen erkölcsi alapelv-rendszer fogalmának. S ami igaz Platon esetében, az igaz az összes modern idealistára is. Mindig úgy találjuk, hogy a személytelen alapelv átfogó világegyetemével veszik körül az egyéni erkölcsi tudatot. Az idealizmus nem ismer abszolút személyiséget.

Külső és belső mércék

Ezzel szemben számunkra világosnak kell lennie, hogy az etika mércéjéről alkotott keresztyén fogalom alapjában ott kell lennie az embernek az Isten által

teremtett eredeti erkölcsi tudatának az elképzelése, ami emiatt soha, egy pillanatig sem működött Istentől függetlenül.

Ebből az is következik, hogy szembeállíthatjuk az etika mércéjéről alkotott keresztyén és nem keresztyén elképzeléseket annak kimondásával, hogy a keresztyén etika szerint az ember erkölcsi tevékenységének mércéje Isten kijelentett akarata, míg az összes többi elképzelés szerint az ember saját független erkölcsi tudata a mérce. A lényeg az, hogy mielőtt az ember elbukott volna a bűnben, Isten az akaratát az ember erkölcsi tudatán keresztül a tévedés veszélyének fellépése nélkül jelentette ki. Ami magát a kijelentést illeti, nem számít, hogy az külsőleg, vagy belsőleg történt. Mikor Ádám a bűneset előtt az Isten által belé ültetett erkölcsi tudat irányításával tevékenykedett, ugyanúgy az Isten kijelentése irányította, mint Mózest, mikor megkapta az Isten ujjával írott törvényt a Hóreb hegyén. A valódi ellentmondás azok elképzelése között, akik hisznek és azoké között, akik nem hisznek a Szentírásban, nem az, hogy előzők externalista, míg utóbbiak internalista etikai mércét tartanak fenn. A valódi különbség az, hogy előzőek hisznek Istenben, mint a mérce forrásában, míg utóbbiak találomra az emberben, vagy a világegyetemben hisznek, mint az etika mércéjének forrásában.

Másrészt emlékezni kell arra, hogy még a Paradicsomban is a bukás előtt az ember nem egyedül a tudata belső mércéje szerint élt. Isten szólt az emberhez és olyan parancsokat adott neki, melyek nem az erkölcsi tudatából sugárzódtak ki. A jó és gonosz tudásának fája és a parancs, hogy ne egyen róla, az embernek nem az erkölcsi tudatán keresztül adattak. Amit ez az erkölcsi tudat tett ezzel kapcsolatban, az válasz volt arra a feladatra, hogy engedelmeskedjen a parancsnak, mert ugyanaz az Isten adta ki, aki rajta keresztül szólt. Ezért ismét ki kell hangsúlyoznunk, hogy Istennek az ember számára adott kijelentésének külsősége, vagy belsősége meglehetősen másodlagos fontosságú dolog a keresztyén-teista álláspont számára. Az csak pusztán a ténnyel kapcsolatos kérdés, hogy adott-e Isten az embernek külső, valamint belső kijelentést, s mi volt az oka, hogy így tegyen, ha megtette. Tudjuk, hogy a kezdetektől fogva Isten adott az embernek a kötelességeivel kapcsolatosan mind külső, mind belső kijelentést. A bukás előtt ennek az volt az oka, hogy Isten erkölcsi céljának a tárgya az ember számára nem volt számára világos az erkölcsi tudatának tevékenysége folytán. Az ember erkölcsi tudatának szüksége volt saját maga kiegészítéséhez az Isten külső, az embernek szóló természetfeletti kijelentésére. A bukás után egy további oka ennek az volt, hogy az erkölcsi tudatban már nem lehetett megbízni, mert ítéletét érvénytelenítette a bűn. Erről majd később kell beszélnünk. Most csak azt akarjuk kihangsúlyozni, hogy a keresztyén teizmus a transzcendens Istene miatt magában foglalja mind a külső, mind a belső kijelentést, míg a nem teista gondolkodás, mivel tagadja Isten transzcendenciáját, egyáltalán nem enged meg semmiféle külső mércét. A nem keresztyén gondolkodásnak előfeltételezései következtében muszáj azt vallania, hogy minden külső kijelentés a megcsalattatáson alapszik.

Az idealizmussal ellentétben nekünk ismét ki kell hangsúlyoznunk, hogy Isten-tudat nélkül az ember öntudata egy lényegtelen részlegesség. Az abszolút Isten elképzelése nélkül az ember erkölcsi tudata képtelen lenne cselekedni. W. R. Sorley mondja, hogy „Magának a tudatos tevékenységnek a fogalma tartalmazza valami létrehozatalának az elképzelését, ami nem létezik. Magában foglalja a célt, vagy véget”. Azt valljuk, hogy ha nem volna Isten-tudata, az emberi tudat semmi újat nem tudna létrehozni. Még csak nem is létezhetne. A véges erkölcsi tudat, mint határozott valami és ezért mérce, mely képes megszabni a cselekedet menetét nem létezik Isten nélkül. S ennek a fordítottja, hogy mivel az ember erkölcsi tudata nem létezhet

Isten nélkül, így az ember erkölcsi tudata mindig hozzáférhető Isten számára mind külső, mind közvetlen belső kijelentés útján.

Arra is emlékeznünk kell, hogy a külső és belső kijelentés közötti különbség csak nagyon korlátozott felhasználású. Mikor ugyanis az ember a Paradicsomban élt, az egész teremtett világegyetem természetesen kijelentés volt Istenről az embernek. Ezért nemcsak a speciálisan adott parancsokban jött el Isten az emberhez, hanem a külső természet egészében is. Azaz, Isten akaratának kifejeződése az ember erkölcsi tevékenysége számára nagy fokban külső dolgokra vonatkozik, ezért a külső helyzet mindig az egyik meghatározó tényezője lesz az erkölcsi tevékenységének. Az egyetlen alternatívája ennek az álláspontnak, ha végigjárjuk a naturalista gondolkodás egész útját és tagadjuk, hogy ennek a teremtett világegyetemnek bármi köze is lenne Istenhez. Ha a teremtett világegyetem törvényeit még mindig Isten törvényeiként kellene elképzelni, akkor az ember még akkor is találkozik Isten külső kijelentésével, ha soha bele se néz a Bibliába. S Istennek ez a külső kijelentése ellentmondást nem tűrő hangon szól az emberhez. Isten minden kijelentése magában foglalja Istennek az emberrel szemben támasztott követelményeit és annak egy kifejeződése. Ennek a kijelentés-anyagnak a kezelése során az embernek Istent kell dicsőítenie. Azok, akik egyszerűen azon az alapon utasítják a Bibliát, hogy az Isten külső kijelentésének állítja magát, el kell, hogy utasítsák a teizmust is.

Külsőség és racionalitás

Istennek az ember számára külsőleg adott törvénye elképzelését gyakran azon az alapon veszik semmibe, hogy nem hozható harmóniába a saját természetünk racionalitásával. Volt már alkalmunk megfigyelni, hogy Newman Smyth például sokat tulajdonít a ténynek, hogy végső soron maga a Szentírás hivatkozik az ember tudatára annak érdekében, hogy igazolja annak racionalitását. Ez volt az érve, mellyel megtette az ember erkölcsi tudatát az erkölcsi kérdésekben való döntésben a végső tekintélynek. Minket most nem érdekel az ember tudatának és a Szentírásnak a közvetlen viszonya: minket annak megjegyzése érdekel, hogy az efféle viselkedés a Szentírás transzcendens Istenével szembeni mély ellenségességből fakad. Azok, akik ellenzik, amit ők „a Szentírás externalizmusának” tartanak, függhetnek Isten transzcendenciája „externalizmusának” tagadásától is. Ezen a ponton az idealizmus ellenzi a keresztyénséget. Így Sorley azt mondja, hogy az etikai viselkedés nem határozható meg a gyakorlatból, hacsak azt nem mutatja, hogy a gyakorlat racionális. De hogyan mutatható meg a gyakorlatról, hogy racionális-e? Meghatározható ez a történelem menetéből, mint olyanból? Nem. A történelem nem magyarázza önmagát. A mulandó racionalitása általában és az erkölcsi tudat története főként a transzcendens Istenben keresendő. Az ember erkölcsi tetteinek ésszerű magyarázata magán az emberen kívül álló valamiben keresendő.

Ha ez a következtetés helyes, akkor nem lehet semmiféle öröklött ellentét a külsőség és a racionalitás között. Magának az ellentétre vonatkozó kérdésnek a feltétele is anti-teista elfogultságról árulkodik. Az eset természeténél fogva a külsőnek mindig meg kell előznie a belsőt. Még ha az ember képes is a jót cselekedni élete nagy részében a többi emberi lényen, vagy bármely teremtett eszközön keresztül közvetített mindenféle külső mércére való utalás nélkül, Isten még mindig külső lesz az ember számára még mielőtt eljönne az ember tudatában való *penetralia*-val. Isten eme ember feletti transzcendenciájának elsősége Istennek az emberben meglevő immanenciájával szemben a forrása minden

racionalitásunknak. Az Istennek való tökéletes engedelmesség a legésszerűbb dolog az ember számára.

A kategorikus imperatívusz

Hasonlóan a külső törvénnyel szemben megfogalmazott ellenvetéshez, miszerint az irracionális, létezik egy ellenvetés, hogy a külső törvény gyakran összeütközésbe kerül a jóra és a rosszra vonatkozó ösztöneinkkel. Ezért Smyth megkérdezi, hogy vajon egy külsőleg kihirdetett parancs képes-e meggyőzni minket arról, hogy a jó a rossz, és a rossz a jó. Itt vetődik fel az ő valóságos, vagy lehetséges ellentmondásuk dolga.

A másik ellenvetés ebben a vonatkozásban a kiindulóponttal kapcsolatos. Etikai ítélkezésünkben vajon a külsőleg adott törvényből kell-e kiindulnunk, vagy kivétel nélkül az öröklött, a jóra és a rosszra vonatkozó benyomásainkból? Más szóval, képes-e az etika a kezdetektől meglenni metafizika nélkül? Borden P. Browne ezzel kapcsolatban ezt mondja nekünk: „Az etika függetlenül kezdi, de végül muszáj, hogy metafizikánk befolyásolja". Vagy máshol: „Így az etikában (mint az ismeretelméletben is) először az etikai tudatunkba vetett bizalommal kezdjük, ám elméleteink kialakítása során juthatunk olyan következtetésekre, melyek nem egyeztethetők össze ezzel a kezdeti bizalommal".

A harmadik dolog, hogy akkor most engednünk kell-e, hogy etikai benyomásaink mindenestül befolyásoljanak bennünket, a metafizikánkra való mindenféle tekintet nélkül. Kant vallotta ezt a kategorikus imperatívusszal kapcsolatos híres tantételében. Tisztelnünk kell a jó és a rossz iránti érzékünket annak a legcsekélyebb figyelembe vétele nélkül, hogy a világegyetem kedvező-e a cselekedeteink számára, vagy sem. A kanti álláspont befolyása alatt Bowne úgy véli, hogy tökéletesen képesek vagyunk különbséget tenni a kötelesség és a jó között. „Hogy felfedezzük ezeket (igazság, hűség), nem kell spekulációkba bocsátkoznunk a fő jóról. Ezek a saját maguktól megállnak és kötelezettségük ösztönösen felismerhető".

Ezekkel a kérdésekkel helyes, ha visszatérünk alapvető álláspontunkra az egész dologban, nevezetesen hogy az Isten-tudat alapvető az ember öntudata számára. Ezért az erkölcsi alapelvek, melyekkel az embernek meg kell ítélnie ösztönéletét, nem valamiféle, Istentől teljesen független elvont alapelvek, hanem az Isten által az ember természetébe ültetett alapelvek. Ha minden normális, nem lehet ellentmondás az ösztönösen megérzett és a kijelentett erkölcsi alapelvek között. Az ösztönösen megérzett erkölcsi alapelvek eredetileg kijelentett erkölcsi alapelvek voltak, amikor a parancsolatok kőtáblákon adattak. Ha diszharmónia van közöttük, bizonyos, hogy az „ösztönösen megérzett" erkölcsi alapelvek a rosszak, s a külsőleg kijelentett erkölcsi alapelvek a jók. Ez nem azért van így, mert a külsőleg kijelentett erkölcsi alapelvek időben megelőzik az ösztönösen megérzett erkölcsi alapelveket. Sok esetben az ellenkezője igaz. A külsőleg kihirdetett törvény jó nagy része csak azután adatott, hogy az ember ösztönös felfogása már nem működött megfelelően. A külső alapelvek elsősége Isten transzcendens mivoltában rejlik. Az egyetlen ok, amely miatt bármely összeütközés lehet a külső törvény és az ösztönösen megérzett alapelv között, ha az ember maga lázadt fel a transzcendens Isten ellen és megpróbálta ösztönösen megérezni erkölcsi alapelveit valamilyen más forrásból. Ezért ezeknek az erkölcsi megérzéseknek rosszaknak kell lenniük, hacsak nincsenek összhangban azzal, amit a külsőleg kijelentett törvény mond bármely időben.

Ebből az is következik, hogy metafizika nélkül soha nem lehetséges meglenni, akár a kezdetben, ahogy Bowne állítja, akár mindenestül, ahogyan Kant beszél róla. Szintén ezért nincs értelme azt mondani, hogy az ösztönösen megérzett erkölcsi alapelvek saját maguktól megállnak. Saját maguktól a teremtett világegyetem többi dolgával való kapcsolatukban állhatnak meg. S ami az Istenhez való viszonyukat illeti, aki Maga teremtette az erkölcsi embert, nem lehet másként, csak hogy Neki vannak alávetve.

Ezen megfontolások figyelembe vételével mondhatjuk, hogy azok, akik sokat beszélnek a jog és igazság örökkévaló alapelveiről, lehetnek pont olyan messze a valódi teista álláspontól, mint azok, akik nyíltan vallják a pragmatizmust. Nincsenek más örökkévaló alapelvek, csak amelyek Istennek magában a lényében és Krisztusban adott kijelentésében rejlenek. Minden nem keresztyén etika világias, vagy naturalista, s nem rendelkezik sem racionalitással, sem imperatívusszal.

Tekintély

A tekintély római katolikus elképzelése, ahogyan várható is, egy hibrid a keresztyénség és Arisztotelész között. A jó és rossz mércéje a fő erények tekintetében állítólag a gondolkodásban keresendő. Ebben, állítja Aquinói Tamás, Arisztotelésznek igaza volt. Ám Arisztotelész nem értette meg, hogy a gondolkodás meggyengült a bűneset következtében. Ezért a keresztyének dolga a keresztyén hit mércéjét hozzáadni a gondolkodáséhoz, mikor erkölcsi kérdésekben ítélkeznek.

Az etikai mérce eme konstrukciójában az ember soha nem kerül szembe a Biblia Istenével. Még a paradicsomi ember sem szembesül Istennel, Aki mint Teremtője és Kormányzója, mindenhol parancsoló hangon szólal meg. Várható tehát, hogy a katolicizmus könnyen kompromisszumot köt a nem keresztyén etikai mércékkel. Mivel maga is részben autonóm, semmivel sem rendelkezik, amivel kihívhatná Arisztotelész, Kant, vagy Dewey autonómiáját.

Szomorú, hogy a C. S Lewiséhez hasonló álláspont nagyon hasonlít a katolikusra. Az „objektív" tekintély, amivel Lewis helyettesítené a pragmatikus mércéket az etikában, valójában nem a Szentírás Istenéé. Keresni egy olyan objektív tekintélyt, mely közös a különböző formájú pogányságok és a keresztyénség számára azt jelenti, hogy olyasvalamit keresünk, ami nem létezik. Egyidejűleg – ami még rosszabb – ténylegesen lesilányítja a Teremtő és Bíró tekintélyét a személytelen törvény szintjére. S a személytelen törvény absztrakció. A tényleges eredménye ennek a visszatérés az egyéni ember függetlenségéhez, aki önmaga számára értelmezi a személytelen törvényt.

Céllal vetettük fel Istennek az ember számára adott kijelentése külsőségének kérdését itt, s nem ott, ahol szemlátomást a leginkább előtérbe kerül, nevezetesen az Ószövetség törvénykönyvének tárgyalásánál, mivel ki akarjuk mutatni, hogy a keresztyén és nem keresztyén etika valódi különbsége sokkal mélyebb, mint azt gyakran feltételezik. Ugyanebből az okból most pár szót akarunk szólni az etika kijelentett mércéjének a tekintélyéről. Különcségnek fogják tartani annak kimondását, hogy az emberek semmit nem ismernek el mérvadónak, ami nem tőlük származik. Fontos megjegyezni ugyanakkor, hogy Kant volt az, aki megfogalmazta az autonómia elképzelését annak modern formájában, s aki a leghatékonyabban terjesztette ezt az elképzelést, ami minden nem keresztyén etika legalapvetőbb elképzelési között szerepel. Platon és Arisztotelész etikája Kantéhoz hasonlóan autonóm. S az autonómiának nincs más alternatívája, csak a teonómia. Hiábavaló dolog volt elmenekülni Istentől a világegyetemhez és ott keresni örökkévaló

törvényeket. Sokat írtak az örökkévaló és változhatatlan erkölcsről, mely független bárki önkényes akaratától, legyen az isteni, vagy emberi. Az önmagukban létező törvények külső elismerésének utat kellett engednie a belsőnek. A görög idealisták ezen a módon gondolkodtak az erkölcsi alapelvekről. A későbbi korok cambridgei platonistái az ókori görögöket követték abban, hogy a felhúzott rugót tették meg az igaz erkölcsiség jelképének. Az embereknek esztétikus harmóniában kellett élniük a világegyetem örökkévaló törvényeivel. Megint mások az etikát inkább a logika, semmint az esztétika analógiája alapján fogták fel. Így Wollaston azért gondolta, hogy lopni rossz, mert „tagadja, hogy az ellopott dolog az, ami, nevezetesen más tulajdona"'. A modernizmus megpróbálta összekombinálni mindezen három nem keresztyén motívumot. Néhány éve Harry Emerson Fosdick egy fiatalemberhez fordult, hogy éljen szép életet, ha nem azt éli, amit szokásosan jó életnek neveznek. Úgy vélte, mélyen behatol a dolgok mélyére, ha olyasvalamire hivatkozik, ami az embereket harmóniába hozza a szférák zenéjével.

A modern etika és minden nem keresztyén etika eme egész tendenciájával szemben nekünk világossá kell tennünk az embereknek, hogy mi azt valljuk, minden tekintélynek el kell tűnnie az etika birodalmában, hacsak valaki nem állítja a Szentírás transzcendens Istenét minden etikai törvény mögé. Ha a keresztyén teizmust elvetjük, legfeljebb etikai tanácsadás lehetséges, de etikai kényszerítés nem. Minden, a naturalizmustól és a haszonelvűségtől való elszakadásra irányuló erőfeszítés hiábavaló, míg valaki nem tér vissza a teista álláspontra. Az igehirdetők újra és újra arról panaszkodnak, hogy a tekintélytisztelet modern korunkban eltűnt. A panasznak van igazságtartalma. Ám eszünkbe kell jutnia, hogy nincs jogunk erről panaszkodni, amíg meg nem tettünk mindent a helyzet orvoslása végett, ami csak tőlünk telik. S az egyetlen mód, amellyel a legcsekélyebb mértékben is reménykedhetünk a helyzet orvoslásában, ha az alapoktól kezdjük. Gyermekeinket a tekintélynek azzal a valóban keresztyén elképzelésével kell irányítanunk, amelyről beszéltünk. Túlságosan sokat kontárkodunk a félmegoldásokkal. Nagyon sok átlátszó kifogást fogalmazunk meg Isten törvénye külső kijelentésének szükségességéről. A pogányok között tapasztalható alacsony erkölcsi színvonallal bizonygatjuk, hogy Istennek jó oka volt rá, hogy külsőleg jelentse ki Magát. Mindez igaz, de sokkal fontosabb és alapvetőbb kiemelni, hogy már a bűn belépése előtt, még mikor semmiféle kérdés sem merült fel az alacsony erkölcsi színvonallal kapcsolatban, Isten kijelentése volt az ember számára az abszolút tekintély és Isten szóban kifejezett akarata volt a legfelsőbb bíróság, ahova még fellebbezni lehetett, akár külsőleg, akár belsőleg lett az embernek a tudtára adva. Az ember az eset természeténél fogva képtelen egyetlen jó erkölcsű lélegzetvételre is Isten tekintélye nélkül.

Erkölcsi megtorlás

Néhány szót szólnunk kell az erkölcsi megtorlás kérdéséről is. Jól ismert, hogy Kant komolyan kritizálta az erkölcsi megtorlás keresztyén elképzelését. Azt mondta, hogy mi ösztönösen érezzük, mi a helyes és engedelmeskednünk kell a harcnak, nem számít milyen következményekkel is jár ez. Nem szabad azért jóknak lennünk, mert nem akarunk a pokolba kerülni, vagy mert a mennybe akarunk jutni. Ez a probléma közvetlenül kapcsolódik a törvény külsőségéhez, vagy belsőségéhez. Kant azt állítja, de sokan mások is állítják őt követve, hogy ha van egy belső elképzelésünk az erkölcsi mércéről a külső helyett, akkor sokkal magasabb szinten fogunk élni. Nagyon hasonló ez ahhoz, ahogyan egy gyermeket a jutalmakkal és

büntetésekkel csalogatjuk a jóra, míg a felnőtt ember azért teszi a jót, mert az jó, s ennek alapján sokan azt vallják, hogy az örök boldogság, vagy kárhozat keresztyén elképzelése jelzi az etikai spekulációk alacsonyabb szintű és korábbi, fejletlenebb szakaszát.

Nyilvánvaló, hogy ha hihetünk a Genezis beszámolójában, akkor Isten a történelem kezdetén jutalmat ajánlott az embernek és büntetéssel fenyegette. Az egész Szentírás ezzel tökéletes összhangban van a kijelentés történetének legkorábbi időpontjától kezdve a legkésőbbiig. Ám most közvetlenebbül szeretnénk arra rámutatni, hogy a Szentírásnak ez az alapelve nem más, mint amit várhatunk, ha megpróbáljuk az értelmezés következetesen teista rendszerét kidolgozni. Először is, Isten országa nem látható előre teljes szélességében és mélységében a rá vonatkozó speciális kijelentés nélkül. Ennek megfelelően Isten adott az embernek egy látomásfélét minden egyes etikai cselekedetének messzi következményeiről. Sőt, a jutalmak és büntetések maguk is részét képezték magának az etikai programnak. Az ember számára egyszerűen lehetetlen lett volna ösztönösen megérezni a jó és rossz etikai fogalmait anélkül, hogy a jutalmakkal és büntetésekkel való összefüggésben látta volna azokat, mivel ezek a jutalmak és büntetések részévé tétettek az Isten által teremtett etikai helyzetnek. Ezért megpróbálni ösztönösen megérezni az etikai törvényeket a jutalmak és büntetések nélkül pusztán csak még egy bizonyítéka az ember kitartó próbálkozásának, mely arra irányul, hogy Istent kizárja a képből. Sőt, annak oka, hogy miért lettek az etikai törvények a teremtett etika helyzet része abban rejlik, hogy az egész teremtett etikai helyzetnek Isten végtelen dicsősége véges másolatának kellett lennie. Ha elválasztjuk a jutalmak és büntetések elképzelését a jó és rossz cselekvésétől, az azt jelentheti, hogy a jót cselekvő ember esetleg rosszal jutalmaztatik meg. S ez ellentmondana Isten erkölcsi dicsőségének. Tegyük fel, hogy a bűnbeesés helyett az ember engedelmes lett volna a Paradicsomban. Ebben az esetben az embert természetesen úgy kellene elképzelni, mint aki megmaradt a jóban és nem szenved gonoszt, mert ellenkező esetben létezne olyan gonosz, amely annyira alapvető lenne, mint a jó. S egy effajta gonosz képes lenne megsemmisíteni az Istenben rejlő jó végsőségét.

Meg kell azonban jegyezni, hogy ez a nézőpont eleve kizárja annak lehetőségét, hogy az embernek bármi jót is kelljen cselekednie Istentől függetlenül a jutalom kedvéért. A keresztyén indítékokra, mint önzőkre rázúduló megvetés mindenestül kívül van ezen a ponton. Ha Ádám és Éva engedelmesek lettek volna Istennek, akkor azért lettek volna engedelmesek, mert mindenekelőtt szerették Istent, s nem azért elsősorban, mert valami jutalmat vártak. Jól tudták, hogy minden örömük abból fakad, hogy Isten jelenlétében lehetnek. Az élet fája nem volt más, mint annak a jelenlétnek a jelképe. A Paradicsom önmagában nem lenne semmi, ha Isten nem lenne ott. Csak miután az ember a perverz történelmi fejlődés menetében elkezdte személyteleníteni az utópiáit, akkor lett képes olyan ellenvetések megfogalmazására, mint amilyen Kant ellenvetése.

Látjuk tehát, hogy minden ponton, és különösen ama kérdések legelején, melyeket az etika mércéjével kapcsolatosan kell feltenni, arról az alapról kell kiindulnunk, mely töviről-hegyire keresztyén-teista. Ha ezt világosan látjuk, az később nagyon sok gondtól megszabadít majd minket. Akkor nem kell majd igénybe vennünk mindenféle megkérdőjelezhető kibúvót Isten speciálisan és külsőleg kijelentett törvénye, mint az ember erkölcsi élete mércéjének tantétele védelmében. Ezzel megsemmisítettük ellenfeleink díszes felépítményének alapjait.

Egyúttal megpróbáltunk olyan alapot létrehozni, melyen magunk is a legjobban megértjük Istennek az ember számára kimondott törvénye fejlődését. Általánosságban nem érthetjük meg Isten törvényét és Istennek az ember erkölcsi élete számára kijelentett akaratát mindaddig, amíg először világosan meg nem ragadtuk azokat a dolgokat, melyekről ebben a fejezetben volt szó, különösen azt a pontot, hogy az ember erkölcsi tudatának működését tekintve az alapvetőbb Isten-tudatra kell támaszkodnia.

12. fejezet: A megváltói mérce: Ószövetség; Újszövetség

Megtárgyalván az etika mércéjét, ahogyan a Paradicsomban volt, most a következő fejezetet természetesen a nem keresztyén mérce vizsgálatának kell szentelnünk, majd egyet a megváltói mércének általánosságban, mielőtt belekezdenénk az Ószövetség problémájába. Mivel erre itt nincs idő, belefoglaltuk az előző fejezetbe, melyben beszéltünk a paradicsomi mércéről, a nem keresztyén mérce és a keresztyén mérce összevetésének fő pontjait, s ebben a fejezetben néhány szót szólunk majd általánosságban a megváltói mérce egyetemes jellemzőiről azért, hogy a maradék időt közvetlenül az ószövetségi és újszövetségi mérce kérdésének szentelhessük. Sőt, mivelhogy nagymértékben ugyanazoknak az alapelveknek kell vezetni minket az etika mércéjének tanulmányozásánál, mint a *summum bonum* tanulmányozásánál, könnyebben lehetünk rövidebbek itt, mint voltunk ott.

Kihangsúlyoztuk, hogy az egész megváltói program egy terv, mellyel Isten kivitelezi tervét, amit a Sátán megpróbált meggátolni. Ezért Isten oly módon vitte keresztül az abszolút ideálját, hogy újból kijelentette azt az embernek és képességet adott neki Krisztusban arra, hogy megvalósítsa azt. Hasonlóképpen mondhatjuk az etika mércéjével kapcsolatosan is, hogy Isten keresztülviszi abszolút mércéjét a Sátán minden arra irányuló erőfeszítése ellenére, hogy lejjebb szállítsa azt a mércét. Ezért ismét a következő dolgokat kell észben tartanunk: a megváltói mérce mindig az abszolút mérce. Ez mindig úgy jelenik meg, mint Isten kegyelmének ajándéka. Mindig megköveteli a gonosz teljes megsemmisítését. Végül, mindig arra készteti a embereket, hogy a jövőbe vessék a tekintetüket a saját maga által szabott összes követelmény megvalósítása végett.

Amellett, hogy ismét megemlékezünk erről a négy pontról, meg kell említenünk a módszert is, mellyel Isten megvalósítja abszolút etikai ideáljának keresztülvitelét. Ez a módszer magában foglalja azt, amit mi a közvetettség elvének nevezhetünk. Ezalatt azt értjük, hogy a bűn belépése után az ember erkölcsi tudata már nem adta tudtára a saját közvetlen ítéleteivel az embernek az élet abszolút mércéjét. A bűn által az ember tudata erkölcsileg elvágta magát Istentől. Azt mondjuk „erkölcsileg”, mivel mondani sem kell, hogy metafizikailag az ember képtelen volt elszakadni Istentől. Miután erkölcsileg elszakadt Istentől, az ember továbbra is erkölcsi tudatának közvetlen ítéleteitől függött az erkölcsi vezetés terén. S mondhatjuk, hogy az alapvető különbség a keresztyén etika és a nem keresztyén etika között a mércét illetően, hogy minden nem keresztyén etika a közvetlen, míg minden keresztyén etika a közvetett mércében hisz.

Inkább a közvetettségről és a közvetlenségről beszéltünk, mint a külsőről és belsőről, mivel nem teljesen fedi az esetet, ha azt mondjuk, hogy a bűn belépése után Istennek ki kellett jelentenie Magát külsőleg, míg a bűneset előtt szólhatott az emberhez belsőleg is. Igaz, hogy a két összehasonlítás a gyakorlatban majdnem szinonim. Az egész dolog gyakorlatilag ezzel egyenértékű: a keresztyén etika hiszi, míg a nem keresztyén etika nem hiszi, hogy etikai mércénket a Szentírásból kell vennünk. Mégis igaz, hogy a bűneset előtt Isten adott az embernek bizonyos parancsolatokat külsőleg. Ám ez nem az ember erkölcsi tudatának Isten közvetlen tevékenységével kapcsolatos valamiféle öröklött alkalmatlansága miatt volt, mellyel Isten tudtára adta az embernek az Ő akaratát. Ennek oka az volt, hogy a véges tudat nem terjedt ki Istennek a jövőre vonatkozó akaratára. S az ember egész erkölcsi tevékenysége a jövőhöz kötődött. Ezért soha nem volt úgy tervezve, hogy az ember

erkölcsi tudata önmagában működjön. Az eset természeténél fogva kölcsönhatásban állt a természetfeletti pozitív kijelentéssel. Ám az ember bukásával a véges erkölcsi tudat kinyilvánította az Istentől való függetlenségét. Maga a bukás Istennek, mint az ember tevékenysége abszolút mércéjének és céljának a félreállítását jelentette. A bukáskor az ember összemérte Isten szavát és a Sátán szavát, majd a Sátán szavát megbízhatóbbnak tartotta, mint Istenét. Ezt cselekedve ő maga is bírónak feltételezte magát mindkettő felett megkísérelvén azok fölé emelkedni. Más szóval, erkölcsi kijelentéseinek megfogalmazásában önmagát Istentől függetlennek kellett tekintenie.

A dolgok eme bűnös állapota tette szükségessé, hogy Isten egy közvetett megváltói mércét adjon. Az erkölcsi tudat, vagy ha akarjuk, mondhatjuk, hogy a lelkiismeret mindig megpróbált Istentől függetlenül tevékenykedni. Ezért, bár Isten még mindig beszél a bűnöshöz a lelkiismeretén keresztül, a bűnös mindig megpróbálja Isten hangját elnyomni. Ezért tehát alá kell vetnie lelkiismeretét Isten természetfeletti kijelentésének, s ennek a kijelentésnek a bűn belépése óta megváltóinak kell lennie. Ezért mindaz, amit mondhatunk a lelkiismerettel kapcsolatban, hogy még mindig viszonylagos mérceként szolgál Isten általános kegyelme következtében. Az ember megromlott erkölcsi tudata nem volt képes annyira teljesen megszabadítani magát Isten minden emlékétől, mégpedig a saját következtetése természetének munkáival, hogy el merészelne menni mindaddig, ami benne foglaltatik az Isten általa történt elvetésében. Ha akarjuk, nevezhetjük ezt Istennek a lelkiismereten keresztül megszólaló hangjának, ha eszünkbe jut, hogy nem érthetjük alatta azt, amit rendszerint ez alatt a kifejezés alatt értenek. Ezalatt a kifejezés alatt pedig rendszerint azt értik, hogy az ember a lelkiismeretében elégséges vezetéssel rendelkezik az élethez. Mindenesetre az emberek úgy vélik, hogy még ha a lelkiismeret nem is elégséges azoknak akik képesek kapcsolatba lépni a Szentírással, elégséges azok számára, akiknek nem adatott meg a speciális kijelentés világossága. Gyakorta mondják, hogy mindenki a neki adatott világosság alapján ítéltetik majd meg. Ez igaz, de meg kell róla emlékezni, hogy a Szentírás szerint mindenkinek megvolt a világossága, az igazi világossága, mikor Ádámban volt. A Rm5:12 pont erről beszél: „Annakokáért, miképen egy ember által jött be a világra a bűn és a bűn által a halál, és akképen a halál minden emberre elhatott, mivelhogy mindenek vétkeztek”. S amikor az emberek a sötétségbe taszították magukat, egyikük sem érdemelt már meg semmiféle világosságot. Ezért valamennyien ítélet alatt vannak, függetlenül attól, hogy Isten mit lát jónak cselekedni a későbbiekben. Mikor Isten úgy látja jónak, hogy egyeseknek közülük megadja az evangélium világosságát, másoknak viszont csak az Ő általános kegyelmét, mely által az ő lelkiismeretük ítélkezik, előbbiek szigorúbb ítéletet kapnak, ha elhanyagolják azt a hatalmas és kegyelmes fényt, mint az utóbbiak, akik bár egyszer vétkeztek az ellen a fény ellen Ádámban, másodszor már nem vétkeztek ellene, mint mások.

A megváltói közvetettség tagadása

Részletesen nem beszélhetjük meg azt a rengeteg módot, melyekkel a megváltói közvetettség alapelvét, melyről az imént volt szó, tagadják, vagy figyelmen kívül hagyják, de egy-két példát hozhatunk bemutatásképpen.

Először is világos, hogy minden naturalista etika, mely ténylegesen elfogadja az evolúció tantételét, egyáltalán nem hiszi, hogy az embernek bármi másra is szüksége lenne a saját lelkiismeretének közvetlen ítéletein kívül, hogy etikai tevékenysége során vezesse. Az evolúciós etika szerint maga a lelkiismeret is a nem

erkölcsiből alakult ki fokozatosan: amit az előző generációk kiindulási feltételnek véltek, mi lassacskán megtanultunk alapigazságokként kezelni.

Fontosabb megjegyezni, hogy minden idealista etika, jóllehet ellenezték a materializmus, pragmatizmus, stb. naturalista etikáját, ugyanúgy ellenezték a megváltói közvetettséget is. Megemlítjük itt James Martineua esetét, bár őt rendszerint nem szokták az idealisták közé sorolni. Általában teistaként határozzák meg, s emiatt még fontosabb számunkra megemlíteni a viselkedését, mivel az megmutatja, hogy azok a „teisták", akiknek az ismeretelmélete alapjában véve kanti, nem szolgáltathatnak igazságot a keresztyén nézőpontnak. Senki sem képes határozottabban kimutatni az igazán keresztyén és a naturalista álláspont közötti különbséget, mint annak megmutatásával, hogy radikálisan eltérnek egymástól a Szentlélek munkájának tekintetében. Ha a Szentlelket úgy képzelik el, mint Aki azonnal belép az ember szívébe Krisztus helyettesítő munkájára való utalás nélkül, ez az álláspont megtagadta a megváltói közvetettséget. S pontosan ez az, amit Martineau szerint a Szentlélek tesz. Ezt mondja nekünk, Krisztus munkájára való mindennemű utalás nélkül: „Így a végső *penetralia*-ban Magának Istennek az Élő Lelkével találkozunk, akár öntudatlanul, akár tudatosan". Pontosan itt van a különbség a tudat keresztyén és nem keresztyén elképzelése között. A keresztyén álláspontnak megfelelően Isten egyszer jött el az emberhez a *penetralia*-ban közvetlenül és teljesen, ám mivel a bűn belépett az ember szívébe, Isten nem lakozhat abban az Ő Lelkével, míg az ember bűnéért nem történik meg az engesztelés a Golgota keresztjén. Másrészt, a nem keresztyén etika összes fajtája figyelmen kívül hagyja mindezt, és úgy beszél arról, hogy Isten kijelenti Magát az ember erkölcsi tudatában, mintha mi sem történt volna, mintha az ember erkölcsi tudata maga is nem űzte volna ki Istent a saját szentélyéből.

Különösen rosszindulatú módja a megváltói közvetettség alapelve tagadásának, mikor az emberek nemcsak az etikáról általánosságban, hanem a keresztyén etikáról írnak nyíltan műveket anélkül, hogy valójában felvennék a képbe a keresztyénséget. Így például Newman Smyth folyamatosan a pogány etikáról beszél, de úgy emlegeti, hogy az csak pár lépcsőfokkal áll lejjebb az egyetemes etikai fejlődés létráján, mint a bibliai etika. Sőt, beszél az egyetemes törvény korszakáról, „melyet történelmileg élesen a judaizmus és a sztoicizmus határoztak meg". Smyth teljesen figyelmen kívül hagyja a különbséget Isten speciálisan kijelentett akarata között, ahogyan az megjelent az Izraelnek adott törvényekben, és a „természeti törvény" között, amiben a sztoikusok hittek. Smythnél ismét a megváltói közvetettség alapelvének tagadása bukkan a felszínre, mikor az alacsonyabbrendű erkölcsiség általános jeleként kezeli, ha az emberek úgy gondolkodnak a lelkiismeretükről, hogy az elítéli őket Isten előtt. Pálnak a büntető lelkiismerettel kapcsolatos tapasztalata, ahogyan a Róma levél hetedik fejezetében szerepel Smyth számára annak a jele, hogy Pál abban az időben az erkölcsi megtapasztalás elő-keresztyén szintjén élt. Itt Smyth nyíltan tagadja azt, hogy az erkölcsi tudat elszakadt Istentől a bűneset következtében. A keresztyén álláspontnak megfelelően jellemző, hogy mindazok, akik felismerik bűneiket, megutálják önmagukat, és abban bíznak, hogy Megváltójuk érdemei miatt fogja őket Isten elfogadni. Továbblépve, a megváltói közvetettségnek ugyanez a tagadása bukkan fel abban az ellentétben, amit Smyth a törvény és Isten között felállít. Azt mondja ugyanis, hogy az Ószövetség szerint, ahogyan a rabbinizmus értelmezte, Isten és a törvény elkülönültek, s az emberek fő gondja a törvénnyel volt, nem Istennel. Igaz, hogy a rabbinizmus ily módon félreértette az Ószövetséget, ám a lényeg az, hogy Smyth szerint az Isten és az ember közötti törvényszéki kapcsolat mindennemű elképzelése Isten

alacsonyabbrendű fogalmát foglalja magában. A „törvény korszaka” elő-keresztyéni a számára. „Az Isten törvényének szuverenitása lényegében kálvinista elképzelésének kora épp Krisztus előtti”. Mindez csak azt jelzi, hogy a Smythhez hasonló emberek kidobták a keresztyénség alapját, ami a megváltói közvetettség alapelve.

Látjuk, hogy nagyon is lehetséges és nagyon is megszokott még azok számára is, akik sokat használják a Bibliát és állítólag specifikusan keresztyén műveket írnak, azt feltételezni, Isten közvetlenül beszél az ember tudatán keresztül. Még akik igényelnek is egy objektív mércét a általános törvények keresésével a világegyetemben, vagy az erkölcsi tudatnak a Bibliához, mint a vallásos és etikai irodalom legtisztább darabjához való irányításával, valójában a közvetettség alapelvét tartják fenn.

A természeti ember, mint többé-kevésbé autonóm, római katolikus és arminiánus elképzelése magában foglalja a pogány közvetlenséggel kötött kompromisszumot.

Közvetettség és magyarázat

A megváltói közvetettség alapelvét gyakran tartják értelmetlennek, mivel minden egyes esetben egy külső, vagy közvetett mércét kell értelmeznie magának az erkölcsi tudatnak. Nem kell sokáig időznünk ezen a ponton, mert már megbeszéltük a keresztyén etika ismeretelméleti előfeltételezésivel foglalkozó fejezetben. Láttuk ott az A. E. Taylor által megfogalmazott ellenvetéseket. Most mindössze annyit kell tennünk, hogy alkalmazzuk az ott mondottakat egy konkrétan vizsgált problémára. A fő dolog az, hogy a keresztyén etika egy abszolút Isten eszméjére, valamint arra alapoz, hogy az ember az Abszolút képmására teremtetett. Ezekkel az előfeltételezésekkel nem lehet azt fenntartani, hogy a szubjektív értelmezés lesilányítja, vagy lenullázza Isten közölt akaratának abszolútságát. Ezekkel a előfeltételezésekkel az ember tevékenysége a kezdet kezdetétől fogva újraértelmező. Az ember tevékenysége még a Paradicsomban is újraértelmező volt. Mikor a megváltói közbenjárás alapelve szükségessé vált a bűn miatt, az ember gondolkodásának nem kellett jobban magyarázóvá lenni, mint amennyire már volt. Ebben a vonatkozásban semmilyen változás nem ment végbe. Ugyanaz az Isten beszélt az emberhez a bukás előtt, mint a bukás után. Mindkét esetben ugyanaz a transzcendens Isten szólt az emberhez. Mindkét esetben tehát Isten az emberen „kívül” volt, mikor szólt hozzá. Az egyetlen különbség az volt, hogy a bűne belépése után ugyanez az Isten megváltói módon szólt az emberhez, míg a bűneset előtt nem megváltói módon beszélt. Aztán arról is meg kell emlékezni, hogy a bűneset után Isten, jóllehet megváltói közvetettség által szól az emberhez, elküldi Szentlelkét, Aki által az emberek elfogadják ezt a megváltói közvetítést, mely Istenről beszél. Ez a Lélek a tevékenységén keresztül úgy jut közvetlenül az ember tudatához, ahogyan a Paradicsomban volt, ezért ebben az értelemben mondhatjuk, hogy Isten mind a bűneset előtt, mind a bűneset után közvetlenül szól az emberhez. Ám mégsem szól mindenkihez ezen a módon. Ezért általánosságban nem mondhatjuk, hogy Isten közvetlenül szól az emberhez. Sőt, még azokhoz, akikhez ily módon közvetlenül szól, sohasem szól az objektív, megváltói közvetett kijelentéstől függetlenül, amit szintén Ő adott. Röviden, nem szól közvetlenül abban az értelemben, hogy nem ad kijelentést egyéneknek a Bibliától függetlenül.

Látjuk, hogy nincs valódi ellenérv a megváltói közvetettség alapelvével szemben sem az általános kegyelem, sem a magyarázat szükségessége, sem a Szentléleknek a hívők szívében végzett munkája tényeinek tekintetében. Az elsővel

kapcsolatosan azt valljuk, hogy az ember tudata, ha nem újult meg, csak viszonylagos mérce lehet. A másodikkal kapcsolatosan azt, hogy a magyarázatnak mindig újraértelmezésnek kell lennie, s ezt abból a célból valljuk, hogy a megváltói közvetettség alapelve bevezethető legyen. A bűn következtében az ember elutasította, hogy továbbra is újraértelmező legyen, ehelyett megpróbált eredeti értelmezővé válni, s ezt a hamis függetlenséget legyőzendő adatott a megváltói közvetettség alapelve. Ez vonatkozik a Szentléleknek a hívők szívében végzett munkájára is. A Szentlélek megpróbál rávenni minket, hogy vessük alá tudatunkat egy rajtunk kívül álló mércének. Ezért munkáját a megváltói közvetettség és nem közvetlenség megerősítése végett végzi. Csak akik tagadják a Lélek megújító munkáját, azok tagadják a közvetettséget.

A megváltói közvetettség alapelve a Szentírásban

Most meg kell vizsgálnunk, hogy miképpen jelent meg az Ószövetség idején az etika mércéjének megváltói közvetett kijelentése alapelve. Válaszképpen a kérdésre hajlamosak vagyunk azonnal a Tízparancsolatra gondolni. Gyakran beszélünk róla, hogy Isten az Ószövetségben a törvényen, míg az Újszövetségben az evangéliumon keresztül jelenti ki magát. Ebben az ellentétességben sok igazság van, azonban ily módon felállítva félrevezető. Először is azért az, mert Isten nemcsak a törvény által adta tudtára az embernek az életvitellel kapcsolatos mércét az Ószövetségben. Másodszor, a törvény az Ószövetségben semmiféle abszolút módon nem állítható szembe a kegyelemmel, mivel maga is a kegyelem szövetségének részét képezi. Mindkét pontot világosan kell látnunk, ha a dolgok összefüggését helyesen kívánjuk szemlélni.

Először is világos, hogy Isten nemcsak a pátriárkákkal, hanem Ádámmal is beszélt közvetlenül a bűneset után, hosszú idővel azelőtt, hogy a Tízparancsolat formájában átadta volna a törvényt. Nagyon hasznos megjegyezni a különbséget aközött, ahogyan Isten beszélt Ádámhoz a bűneset előtt, és ahogyan szólt hozzá a bűneset után. A bűneset előtt Isten szólt Ádámhoz mind közvetlenül, mind belsőleg, továbbá közvetve és külsőleg is. Úgy tűnhet, hogy nincs különbség aközött, ahogyan Isten beszélt Ádámhoz a bűneset előtt, s ahogyan beszélt hozzá a bűneset után. A különbség azonban hatalmas. Isten megváltói módon beszélt Ádámhoz a bűneset után, míg nem megváltói módon a bűneset előtt. A bukás után Isten az emberhez csak a megváltás saját Maga által tett ígéretének alapján szót. Ennek bizonyítéka a *protoevangélium*. Isten nem szólhatott az emberhez másként, csak a kegyelmi szövetség alapján. A kegyelmi szövetség azért adatott, hogy helyreállítsa a cselekedeti szövetséget. Csak a Megváltó ígéretével adhatta továbbra is az ember tudtára Isten az akaratát. A bűn természetes következménye azt lett volna, hogy Isten sorsára hagyja az embert és engedi, hogy megtapasztalja szörnyű következményeit az arra irányuló erőfeszítéseinek, hogy Isten abszolút mércéjét félreállítsa. Először a protoevangéliumban látjuk,hogy Isten továbbra is azt tervezi, hogy az ember számára adott abszolút ideálját kivitelezi úgy, hogy ismét megadja neki az akaratának abszolútságával kapcsolatos kijelentést, aminek betöltésére az ember nem képes, így azt az „asszony magvának” kell majd betöltetnie. A viszonylagos jóság nem állhat meg Isten előtt, s az ember még csak viszonylagosan sem lehet jó önmagában. Másodszor, ezt az abszolút mércét újra meg kell adni a fajnak, s azonnal úgy kell adni, mint Isten kegyelmének ajándékát. A végsőkig lehetetlen, hogy bárki tökéletes életet éljen, miután a bűn belépett a világegyetembe. Ezért végtelenül lehetetlen, hogy Isten valaha is örökéletet kínáljon az embernek

azért, mert saját erejéből megtartotta a törvényt. Isten mondhatja, hogy az embernek tökéletesnek kell lennie. Mondhatja, hogy az embernek tökéletesen meg kell tartania a törvényt. Megteheti a kijelentés korábbi szakaszaiban, mikor az ingyenes kegyelem fogalma még csak éppenhogy elkezdett felsejleni Isten népének tudatában, hogy lassan beléjük neveli az ingyenes kegyelem eme tantételét azzal, hogy megmutatja nekik: önmaguktól képtelenek betartani a törvényt, noha Ő azt mondja nekik, hogy ezt kötelesek megtenni. Hasonló módon tette Isten próbára Ábrahám hitét, mikor arra kérte, hogy áldozza fel a fiát. Minden egy cseppet sem von le abból az alapelvből, hogy maga a törvény, ahogyan később Izraelnek adatott, eszköz volt, melynek segítségével Isten rá akarta vezetni az embereket Isten kegyelme szükségességének felismerésére. Mikor Pál azt mondja, hogy a kegyelem alatt vagyunk, nem a törvény alatt, csak Isten kegyelmének bővebb ismeretét állítja szembe Isten kegyelmének szűkebb ismeretével az ószövetségi időkben, de a legcsekélyebb mértékben sem tagadja, hogy maga a törvény volt Krisztus munkafelügyelője. A harmadik dolog már a protoevangéliumból világossá vált, miszerint a tökéletesség mércéje csak akkor érhető el, ha a gonoszt megsemmisítik. Itt az egész dolog átfogó értelemben bukkan fel. Maga a Sátán, minden gonoszság forrása az, akinek a feje széttapostatik. S ez viszont megerősíti a mérce abszolútságát, mivel pont ezelőtt tette meg az ember a jót és gonoszt viszonylagosnak azáltal, hogy a gonosz hangját Isten hangjával egy szintre emelte, sőt még a fölé is. Isten most megítéli az embernek a Sátánnal kötött szövetségét. Megítéli a relativista etikát, és újra megerősíti a jó abszolútságát és a jó függetlenségét. Végül ez a protoevangélium, a jó abszolút uralmának megerősítésével a gonosz felett azonnal a jövőre mutat az abszolút *summum bonum* megvalósításának tekintetében az ember részéről az Isten abszolút mércéjével szembeni tökéletes engedelmességén keresztül.

Látjuk tehát, hogy a megváltói közvetettség alapelve az etikai alapelv egész frontján megjelenik. S ez igaz mindarra az időre, ami addig telt el, amíg a törvény nem adatott a Sínai-hegyen. Nagyon is lehetséges volt, hogy Isten eszközként felhasználja a Paradicsom emlékét arra, hogy újból bevésse a szívekbe az abszolút mérce eszméjét. Mikor Ádám és Éva éppen csak elhagyták a Paradicsomot, jól ismerték a *summum bonum*-ot, amit Isten állított eléjük. Azt is nagyon jól tudták, hogy Isten kijelentett akaratának kellett lennie a számukra erkölcsi életük mércéjének. Csak miután a faj bemutatta, hogy ez az emlék Istennek a Messiásról szóló ígéretével együtt sem volt elég arra, hogy visszavigye az embereket a relatív mércétől az abszolút mércéhez, akkor jelentette ki Isten az abszolút mércét részletes és külsőleg kimondott törvény formájában. Ám ezt még sem tette meg addig, amíg formálisan nem erősítette meg a kegyelmi szövetségét Isten egész népének atyjával annak érdekében, hogy teljesen nyilvánvalóvá tegye, hogy a törvény a kegyelmi szövetség része. Pál utal erre a Galata 3:17-ben, mikor ezt mondja: „Ezt mondom pedig, hogy a kötést[43], melyet Isten először megerősített a Krisztusra nézve, a négyszázharminc esztendő multán keletkezett törvény nem teszi erőtelenné, hogy megsemmisítse az ígéretet". Azt mondja nekünk, hogy ha a törvény képes lett volna életet adni, „valóban a törvényből volna az igazság", s a kegyelem evangéliumának egész elképzelése szétesne.

Ennek megfelelően mikor magához a Sínai-hegyen adott törvényhez fordulunk, mindig emlékeznünk kell arra, hogy az nem Isten akaratának átfogó kifejezése volt. A Tízparancsolat csak az Istennek az ember számára kifejezett akaratának elvi összefoglalása. Ennek mindig kettős célja van. Először is Krisztushoz

[43] Kötést = szövetséget

kell az embereket vezetnie. Krisztus munkafelügyelőjévé kell válnia azzal, hogy megmutatja nekünk, képtelenek vagyunk az Ő abszolút követelményeinek megfelelően élni. Szeretnünk kell az Urat, a mi Istenünket teljes szívünkből és teljes elménkből, miközben természet szerint hajlamosak vagyunk gyűlölni Istent és a felebarátunkat. S mivel ez az egész törvény lényege, hiszen az egész törvény összefoglalható abban a parancsban, hogy tökéletesen szeressük Istent és tökéletesen engedelmeskedjünk Neki, ezért minden korban hirdethető, mint a bűnről való ismeretek forrása és úgy is kell hirdetni. Ám nem azért kell így hirdetni, mintha a bűnismeretünk más módon nem lenne kialakítható, csak a Tízparancsolat részletes prédikálásával. A törvényt mindig Isten kijelentett akarata összefoglalásának kell tekinteni. Ezért ezt az összefoglalást mindig Isten akaratának legteljesebb kijelentése fényében kell értelmeznünk, amit az Újszövetségben találunk meg. Más szóval még mindig hirdetjük Isten törvényét, ha alá akarjuk támasztani az embereknek Jézusnak a Hegyi Beszédben megfogalmazott követelményeit. Jézus soha nem kért többet, mint hogy az emberek teljes szívükből szeressék Istent és embertársaikat úgy, ahogyan önmagukat. Ő semmi többet nem kérhetett, mint amit a törvény kért. Mikor a törvény prédikálásának szükségességéről beszélünk napjainkban, hogy az emberek eljuthassanak a bűn megismerésére, ezalatt azt értjük, hogy Isten egész akaratát elé kell tárnunk az emberek elé úgy, ahogyan azt összefoglalóan kifejezi a Tízparancsolat, s ahogyan azt sokféleképpen szemléltetik és magyarázzák Krisztus, valamint a próféták és apostolok tettei és szavai.

Másodszor, mivel Isten egész kifejezett akaratát hirdetnünk kell azért, hogy az embereket bűnismeretre vezessük, így Istennek ugyanez a teljes akarata, melynek a Tízparancsolat csak összefoglalója, olyan életszabályként hirdetendő, mellyel az emberek szabályozhatják a hálaadó életüket. S mivel a Tízparancsolat kényelmes összefoglalása Isten teljes kifejezett akaratának, a leghasznosabban használható a keresztyén élet etikai mércéjével kapcsolatos igehirdetésekhez. Különös figyelmet kell fordítani erre a tényre, mivel sok ortodox szolgáló látszólag azt hiszi, hogy ha visszatérnek a törvényhez, olyasvalamihez térnek vissza, amihez a keresztyéneknek semmi közük sincs. Krisztus azt mondta, azért jött, hogy betöltse a törvényt. Ő Maga is azt mondta, ami már korábban elhangzott, hogy ha az ember valóban a törvény követelményei szerint él, akkor bizonyosan örökli az örökéletet. Ezért Ő Maga sem hozott és nem is hozhatott magasabb mércét.

Az újszövetségi mérce

Kiemelhetjük ezt a pontot azáltal, hogy röviden áttekintjük a Mt5:21-48-ban olvasható igeszakaszt. Különösen ezzel a szakasszal, mint bizonyítékkal kapcsolatosan hivatkoznak arra, hogy az Újszövetség etikai mércéje egészen eltér az Ószövetség mércéjétől.

Ezzel kapcsolatban megjegyezzük, hogy a valószínűség egészen ez ellen fog szólni. Az Ószövetség és az Újszövetség nem két, hanem egy Istent képviselnek. Az Ó-, és Újszövetség a megváltással kapcsolatos összes tanításukat a teremtéstörténet hátterére alapozzák. Ezért mindkettő vallja, hogy Isten eredetileg követelményként szabta az embernek az abszolút tökéletességet. Ezen okból láttuk, hogy ennek tekintetében nincsen különbség az Ószövetség és az Újszövetség között. Egy változó Istenről alkotnánk képet, ha azt feltételeznénk, hogy a különböző korokban lényegileg különböző mércéket állít fel. Aztán, ha azt mondanánk, hogy az Ószövetségben a törvény az embernek életmódként adatott, az azt jelentené, hogy nincs az Ószövetségben tanítás Krisztusról és a kegyelem által való üdvözülésről.

Maga a törvény is az áldozatokkal szoros összefüggésben úgy adatott, hogy a Messiásra mutatott előre.

Másodszor megjegyezzük, hogy ennek a szakasznak a felvezetésével Krisztus konkrétan azt mondja, hogy a törvényt betölteni jött (Mt5:17) a legapróbb jótáig, vagy pontocskáig (Mt5:18). S ez a kijelentés nemcsak a Róla szóló próféciákra vonatkozik, hanem a parancsolatok még legkisebbikére is.

Harmadszor, az *archaioi*, a *Sopherim* nem vonatkozhat Mózesre. Jézus nyilvánvalóan nem Mózesével állítja szembe a tanítását, hanem azokéval, akik vették Mózes tanítását és megrontották azt. Amit Jézus ellenük mondott, az azok ellen szólt, akik azt állították, hogy közük van Mózeshez, de kiforgatták Mózes szavainak jelentését, valamint a leszármazottaiknak is, akik ezt a megrontást továbbvitték.

Negyedszer nézzük meg, mi történt. Az idézett ószövetségi helyek: (a) időnként a betűre korlátozódnak, mikor pedig lélek szerint kellene azokat venni, (b) időnként jogtalan kiegészítésekkel együtt jelennek meg, (c) időnként hamis ellentéttel bukkannak fel, (d) időnként a törvényt elvvé alakítják. Mindez minden egyes esetben annak érdekében történik, hogy eltompítsák a törvény szigorú követelményeit, ami mellesleg azt mutatja, hogy a törvény követelményei abszolútak voltak. Röviden megmutathatunk néhány példát, melyekben ez megfigyelhető.

21. vers. Itt a 2Móz20:13-at idézi. „Ne ölj”, majd hozzáteszi, hogy „aki öl, méltó az ítéletre”. Ez a kiegészítés azért került bele, hogy azt tanítsa, aki ténylegesen nem öl, az nem vétkes. Jézus világossá teszi, hogy a szív belső viselkedése ugyanúgy vétkessé teszi az embert, mint a külső cselekedete.

27. vers. Az itt szereplő idézet helyes: „Ne paráználkodjál”. A zsidók korlátozták ennek a parancsolatnak a jelentését. Addig korlátozták a szavakat, míg már nem jelentettek többet, mint hűtlenséget a feleség részéről. Jézus ismét az elv belsőségét és teljes átfogóságát veszi elő.

31. vers. Az ószövetségi idézet itt a „Valaki elbocsátja feleségét, adjon néki elválásról való levelet”, amihez az 5Móz24:1 hozzáteszi: „mivelhogy valami illetlenséget talál benne”. Ezt az utóbbi kifejezést a Szopherim elhagyta. Ezzel általános szabályt csináltak az egyedi részesetből annak érdekében, hogy mindenki számára mozgásteret biztosítsanak a kifogásokhoz. Itt Jézus visszaállítja a törvény eredeti tisztaságát azzal, hogy korlátozza a válást azokra, akik a paráznaságot tudják felhozni annak okaként. Jézus rámutat, hogy a válással kapcsolatos szabadság csak egy felmentő valami, mivelhogy kezdetben ez nem így volt. Ezért még az Ószövetségben ténylegesen talált szabadság sem tűrhető az Újszövetségben, mondja Jézus. Visszamegy a dolgok kezdeti állapotáig. S ez ismét azt mutatja, hogy Jézus szerint az embernek eredetileg abszolút parancs adatott.

33. vers. Itt a Szopherim ezt mondja: „Hamisan ne esküdjél, hanem teljesítsd az Úrnak tett esküidet”. A 3Móz19:12-ben ez szerepel: „És ne esküdjetek hamisan az én nevemre, mert megfertőzteted a te Istenednek nevét. Én vagyok az Úr”. A Szopherim szerint a 3Móz19:12 jelentése az volt, hogy amíg nem esküdtél hamisan közvetlenül Jehovára, nem nagyon kellett törődnöd a másra tett hamis esküvel. Ha Jehovára esküdtél, azt meg kell tartanod, ám ha például a saját testvéredre esküdtél, azt nem feltétlenül kellett betartanod. Ezzel szemben Jézus szigorú mércét állít fel, mely szerint a saját testvérre hamisan esküdni ugyanolyan bűn, mint Jehovára, mivel alapjában véve mindkét esetben az Istenre esküszünk hamisan. Jézus ezért azt mondta, hogy valójában az embernek sohasem szabad hamisan esküdni. Jézus nem úgy értette, hogy legitim célból és a megfelelő hatóság előtt sem esküdhetünk soha. Ő maga is tett esküt Pilátus előtt.

38. Vers. Itt a 3Móz24:20-ban foglaltak szerepelnek ószövetségi idézetként: „Szemet szemért, fogat fogért”. Ám a törvény alatt ezt a bíráknak kellett eldönteniük. Ahelyett hogy igazolta volna a bosszút, ahogyan a Szopherim értelmezte, pontosan ez a szabály adatott a bosszú megakadályozására. A zsidók a lincselés törvényének szabadságát akarták: Jézus helyreállítja az igazságot. Jézus egy pillanatig sem értette úgy, hogy nem szolgáltatható igazság. Ezért nem lehetséges különbséget tenni egyrészről az igazság törvénye, másrészről a szabadság törvénye között, mely utóbbit követhetjük, de nem kell követnünk. Nekünk tökéletesnek kell lenni, ez a kötelességünk: a túlbuzgóság kizárva. Még ha az egész törvénynek eleget is tettünk, akkor is csak haszontalan szolgák vagyunk, akik nem tettek többet, mint ami a kötelességük volt. Ezért Jézus nem tette félre Mózest, hanem megerősítette őt, továbbá megmutatja, hogy az igazságszolgáltatás szervezete módszerének külsődlegesnek kell lennie az ószövetség idején, míg az Újszövetség korában, mivel a vallást el kell választani az államtól, az igazságszolgáltatás külsődleges módszerének az állam tevékenységére kell korlátozódnia.

43. vers. Itt a 3Móz19:18 ezt mondja: „Szeressed felebarátodat, mint magadat”. A zsidók ezt egyszerűen elcsűrték-csavarták, és ezt mondták: „Szeresd felebarátodat és gyűlöld ellenségedet”. Itt Krisztus helyreállította az igazi ószövetségi tanítást, ahogyan azt például a Példabeszédek 25:21-ben olvassuk: „Ha éhezik, a ki téged gyűlöl: adj enni néki kenyeret; és ha szomjúhozik: adj néki inni vizet”. Ehhez Jézus hozzáteszi, hogy igaz, hogy volt az Ószövetségben időről időre parancs arra, hogy irtsák ki Isten ellenségeit, ám őket akkor azért kellett megsemmisíteni, mert Maga Isten jelölte ki őket ellenségeiként. AZ Újszövetségi időkben azonban Isten már nem mutat rá emberekre, mint ellenségeire. Az Újszövetség lelki törvény. Láttuk már, hogy ez nem jelenti azt, hogy most már szabadon szerethetjük a Gonoszt és seregeit. Ez egyszerűen azt jelenti, hogy az Újszövetségben meg kell próbálnunk magának Krisztusnak a példáját követve mindenkinek felkínálni az üdvösséget.

Végső következtetésünk tehát ezzel a egész szakasszal kapcsolatosan nem lehet más, mint az, hogy összhangban van az általunk korábban elmondottakkal, azaz hogy az Újszövetség az Ószövetségnél teljesebben kiemeli az etikai mérce abszolútságát.

Jézus ezt azzal teszi meg, hogy megmutatja, az ószövetségi mércével kapcsolatos engedmények, mint például a válás dolgában a paráznaság okának kivételével, a továbbiakba már nem tűrhetőek el. Azt várja az Újszövetség gyermekeitől, hogy magasabb erkölcsi színvonalon éljenek, hogy továbbvihesse programját velük, mint ameddig az Ószövetség gyermekeivel vitte. Jézus ezt ismét megteszi azzal, hogy megmutatja: a tökéletesség követelménye a szív legbelső mélységeiig is elhatol. Az Ószövetség már megkövetelte ezt azzal a parancsolattal, hogy az emberek teljes szívükből és teljes lelkükből szeressék Istent. Időnként azonban tétettek engedmények ezzel kapcsolatosan, s Jézus rámutat, hogy most a dolgokat az eredeti teremtési renddel nagyobb összhangban kell intézni, mint az ószövetségi időkben.

Mondhatjuk úgy is, hogy Jézus az abszolút summum bonum vízióját erőteljesebben és alaposabban az ember szeme elé vitte ismét, továbbá megmagyarázta a törvényt annak teljes erősségében és alaposságában, hogy eszközként szolgálhasson, mellyel az emberek elérhetik a *summum bonum*-ot. Ha úgy hirdetjük a törvényt, ahogyan Krisztus hirdette, nem lesz az életnek olyan területe, mely ne tartozna a hatálya alá. S ami igaz Krisztusra az ugyanúgy igaz Pálra is. Mindaz, amit Pál mondott, összefoglalható azzal, amit Jézus mondott: „Legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes”. S amit itt Jézus

mond, az semmivel sem több, mint amit Mózes mondott az ötödik könyvében: „Szeressed azért az Urat, a te Istenedet teljes szívedből”. A végletekig hamis és bibliaellenes szembeállítani az Újszövetséget az Ószövetséggel, ami az életvitel mércéjét illeti. Mindkettő Isten kijelentett akaratát próbálja meg eljuttatni az emberhez. Istennek az ember számára kijelentett akarata pedig egyszerűen az, hogy az ember véges skálán tükrözze Isten erkölcsi dicsőségét. Ezt kérte Isten az embertől a Paradicsomban. Ezt kérte Isten az embertől az Ószövetségben. S ezt kéri Isten az embertől az Újszövetségben. Ez egyetlen különbség az, hogy Isten Maga is csak fokozatosan juttatta el ezt a követelményt az emberek tudatáig annyira, amennyire képesek voltak elhordozni. Az Ószövetségi időkben a hívők tejjel tápláltattak, míg az Újszövetségi időkben húst kapunk. De mind a tej, mind a hús képes táplálni minket.

Ezen a ponton be kell szúrnunk a Tízparancsolat magyarázatát azokkal az elvekkel összhangban, melyeket kifejtettünk. Mondjuk, hogy röviden megtárgyaltuk azokat a fő elveket, melyeket észben kell tartani az etika mércéjével kapcsolatosan. Ebben a kérdésben, mint az ember *summum bonum*-jának kérdésében is, mind az Ószövetség, mind az Új egyetértenek, s együtt állnak szembe az összes nem keresztyén teista elmélettel. Mivel mindkettő az abszolút *summum bonum*-ot képviseli, így mindkettő abszolút mércét mutat be. Az etika egyetlen más rendszere sem mutat be sem abszolút *summum bonum*-ot, sem abszolút mércét. Mivel mindkettő azt tartja, hogy az abszolút *summum bonum*-nak Isten ajándékának kell lennie, így mindkettő annak kijelentésére tanít minket, hogy az abszolút mérce Isten kegyelmének ajándéka az ember számára, míg a neki megfelelő módon való élés képességének Krisztusban kell megadatnia nekünk, Akinek helyettesítő engesztelésével be kell töltenie a törvényt érettünk. Az etika egyetlen más rendszere sem mondja, hogy akár a *summum bonum*, akár a mérce a kegyelem ajándéka, és egyetlen más etika sem tanítja, hogy a törvény követelményeinek betöltéséhez egy rajtunk kívül álló Helyettesítőben kell az erőt keresnünk. Mivel mind az Ószövetség, mind az Újszövetség azt tanítják, hogy a *summum bonum* nem érhető el, csak a gonosz teljes megsemmisítésével, mindkettő olyan mércét ad nekünk, mellyel a gonoszság egyetlen morzsája sem tűrhető el, hanem a gonoszságot teljességgel ki kell irtani. Végül, mivel mindkettő azt tanítja, hogy a summum bonum nem érhető el, csak majd valamikor a jövőben, ezért mindkettő olyan mércét ad nekünk, mely nem teljesíthető a jelenben, vagyis ami a jelenben csakis a helyettesítés módján teljesíthető, ám ami általunk is teljesíthetővé válik majd a jövőben. Az etika egyetlen rendszere sem ígéri ideáljainak a jövőbeni beteljesedését, s mivel egyik sem felülről jött, ezért egyik sem néz felfelé.

Most már készen állunk arra, hogy megkezdjük utazásunkat a felvázolt *summum bonum* felé, melynek során Isten kijelentett akarata vezet majd minket mérceként.

13. fejezet: A hit, mint motiváló erő a keresztyén etikában

A lehet legrövidebb módon most foglalkoznunk kell a hittel, mint motiváló erővel a keresztyén etikában. Lehet úti célként Kalifornia az elmémben. Kijelölhetem a 66-os főutat, melyen Kaliforniába utazom. Lehet egy vadonatúj Pontiacom feltankolva, csomagokkal megrakva. Mindennek semmi haszna sem lesz számomra, ha nincsenek a kocsiban gyújtógyertyák.

Az úgynevezett önálló erkölcsi tudat lelkileg halott. A természeti ember sok mindent csinálhat, ami „önmagában" jó, de semmit sem tesz Isten dicsőségére, mint kitűzött célra, s Isten kijelentett akaratával, mint mércével összhangban, valamint a Krisztuson keresztüli megváltásba vetett hitből, mint indítékból.

„Mi a igazi hit?" kérdezi a Heidelbergi Káté, és csodálatosan szép szavakkal ad választ a kérdésre: „Az igaz hit nemcsak oly biztos ismeret, amelynél fogva igaznak tartom mindazt, amit Isten az Ő Igéjében nekünk kijelentett, hanem azon felül még az a szívbéli bizodalom is, amelyet a Szentlélek az evangélium által gerjeszt bennem, hogy Isten nemcsak másoknak, hanem nekem is bűnbocsánatot, örök igazságot és üdvösséget ajándékoz az Ő ingyen kegyelméből, egyedül a Krisztus érdeméért".[44]

Egy keresztyén hívő mondja ezeket a szavakat. Tudja, hogy megváltatott Isten haragjától, mely a feje fölött lebegett a bűnei miatt. Teljes szívéből tudja és hiszi, hogy Jézus Krisztus az ő bűneiért halt meg a kereszten és az ő megigazulásáért támadt fel a halálból. Tudja, hogy Krisztussal együtt meghalt a bűnöknek és Krisztussal együtt feltámadt a megigazulásra.

Ez a keresztyén most csatlakozik a sok-sok hívő testvérhez azért, hogy együtt, a történelem bármely pontján is találják magukat, elkezdjék megvalósítani Isten országát a Földön. Állandó imájuk, hogy legyen meg Isten akarata a Földön is úgy, mint a mennyekben. A „legyetek azért ti tökéletesek, miként a ti mennyei Atyátok tökéletes" visszhangzik a szívükben. Állandóan imádkoznak bűneik bocsánatáért. „Tiszta szívet teremts bennem, oh Isten, és az erős lelket újítsd meg bennem" a napi imájuk. Legfőbb gondjuk, hogy nem képesek elérni az abszolút tökéletességgel kapcsolatos céljukat önmagukban és önmaguk körül. Ez a gond azonban nem teszi őket kételkedőkké. Tudják, hogy a bűnök bocsánata és az Isten által való elfogadás a Szentlélek ajándéka. Tudják, hogy a Szentlélek által felülről, Istentől születtek. Isten természetesen be fogja fejezni az Általa megkezdett munkát a szíveikben. Képesek Pállal együtt mondani: „tudom, kinek hittem, és bizonyos vagyok benne, hogy ő az én nála letett kincsemet meg tudja őrizni ama napra". (2Ti1:12) Azt is tudják, hogy az új és új föld végül az ő Megváltójuk Palesztinában végzett munkája, s különösen a halálból való feltámadása gyümölcseként meg fog jelenni Saját testük is feltámad majd, „hogy hasonló legyen az Ő dicsőséges testéhez, amaz Ő hatalmas munkája szerint, mely által maga alá is vethet mindeneket.". (Fil3:21)

Így tehát a sötétség országából az Isten országába átvitt hívő (a) törekszik Isten országának a megvalósítására a Földön, (b) dicsőíti Isten kegyelmét, mely által ő is megelevenedett a halálból és bármennyire is tökéletlenül, de képessé tétetett Isten akaratának cselekvésére, (c) megpróbálja megsemmisíteni a maradék bűnt és gonoszt önmagában és önmaga körül, és (d) örömmel néz előre a jövőbe, mikor a dicsőség királysága létrejön és a Bárány vérében megmosottak hatalmas serege összegyűlik az Ő trónja körül az új égben, és új földön, melyekben igazság lakozik.

A keresztyén etika és hit eme nézetének pontosan az ellenkezőjét találjuk meg a modernista és neo-modernista teológusok írásaiban. Ezekkel kapcsolatosan

[44] 21. kérdés és válasz

az olvasó figyelmébe ajánljuk a szerző más publikációit, például a *Keresztyénség és barthianizmus*, vagy *Az 1967-es hitvallás* címűeket.

2. rész: Nem keresztyén etikai alapelvek

14. fejezet: A görög etikaelmélet: Szókratész

A *filozófia története* című munkájában Wilhelm Windelband végigköveti az etikai gondolkodás fejlődését az egyetemes emberi gondolkodás fejlődése mentén. A korai görögök, mondja Windelband, észrevették, hogy „a tapasztalat dolgai átváltoznak egymásba”.[45] Csodálkozván ezen a tényen, megpróbálták megtalálni „mindezen változások maradandó alapját”. Keresték a „világ-anyagot”. A világ-anyagnak ebben az elképzelésében hallgatólagosan benne foglaltatott „a világ egységének előfeltételezése”. Minden változás ebben a világ-anyagban lép ki önmagából és tér vissza önmagába. Ez a világ-anyag volt a gondolkodásukban az *Ős*.

Ez az *Ős*, mondja Anaximander, végtelen. A véges kozmikus anyag az idő folyamában eloszlana. S mivel végtelen, mondja ugyanaz a filozófus, ezért isteni is, *to theion*. A végtelen istenségének eme elképzelése adta „a vallásos tudat szentesítését”.

Az *elméről* alkotott fogalomban, ahogyan Anaxagorász vallotta, találkozunk „a természet teleológiai magyarázatának első előfordulásával”. A valóságnak ez a teleológiai nézete a visszatükröződés terméke volt. Ám az ebben a nézetben benne foglalt visszatükröződés nem volt elegendően kritikus. A görögök maguk is hamarosan észrevették ezt. Magyarázó elméleteikben belemerészkedtek egy olyan világba, amely nagyon távol áll attól, ahogyan a dolgokat nézzük a mindennapi életben. Vajon az érzékek becsapnak minket? Vajon ki merhetjük-e mondani, hogy ellentétben az érzékeléssel, az elméleti gondolkodásban kell keresnünk az emberi tapasztalat egységét? Valóban ezt kell tennünk. Ám mikor megtesszük, a problémáink elkezdenek felhalmozódni.

Ha folytatjuk, és igyekszünk kielégíteni az elméleti gondolkodás követelményeit, akkor vajon Pamenidesszel együtt azt kell vélnünk, hogy az idő és a változás teljességgel valószerűtlen és megtévesztő? Hol van hát a hiba trónja, vagy a megtévesztés? Héraklitusz úgy találta, hogy „az érzékek csapnak be, valamint a sokaság hibája, mely az állandó dolgok Létezésének megtévesztő megjelenésében áll”. Ha tehát az elméleti gondolkodás ilyen ellentétes nézeteket hoz létre, a Létezés természetéről, akkor vajon a továbbiakban is hagyatkozhatunk-e az igazmondására? A görögök nem teszik fel ezt a kérdést. Windelband sem kérdezi meg ezen a ponton. A görögök feltételezik, hogy a Világ-gondolat, melyben az egyén részt vesz a tudásával, mindenütt ugyanaz. A tudás az, ami „ugyanaz mindenkinek”. Tehát a törvény és a rend az, ami mindenkit egyesít. „Ennek a jellemzőnek az eszközeivel azaz, az egyetemesen érvényes törvénnyel a tudás elképzelése normatív jelentőségre tesz szert és az alávettetés a közösnek, a törvénynek, úgy jelenik meg, mint kötelesség az értelem világában ugyanúgy, mint a politikáéban, az erkölcsében és a vallásában is”.

[45] Wilhelm Windelband, *A filozófia története* (New York: Harper and Brothers 1958, az 1901-es reprint kiadása), 31. oldal

Az antropológiai periódus

Az eddig követett fejlődés fényében nem volt csoda, mondja Windelband, hogy a görögöknek hamarosan fel kellett tenniük maguknak a kérdést, hogy van-e bármi, ami egyetemesen igaz. A szofistákat annyira lenyűgözte „az emberi elképzelések és célok viszonylagossága… hogy megtagadták az egyetemesen érvényes igazság utáni kutatást mind az elméleti, mind a gyakorlati síkon…" Ezután nőtt fel Szókratész a barátai között. Ő fenntartotta „a hitet a gondolkodásban és a meggyőződést az egyetemesen érvényes igazság létezéséről". Ám, jegyzi meg Windelband, „ez a meggyőződés nála lényegében gyakorlati természetű volt; erkölcsi beállítottsága… késztette rá, hogy fenntartsa meggyőződését az egyetemes igazsággal kapcsolatosan".

Ezen a ponton az olvasó megállhat egy pillanatra a Szókratész feltűnése utáni görög filozófia és Immanuel Kant etikai kettőssége közötti hasonlóságnál.[46] Ha teljesen meg is engedjük a nagyobb szubjektivitást, vagy Kant „bensőségét" Szókratésszel szemben, mégis igaz marad, hogy szembeötlő a nézeteik hasonlósága.

(1) Mindkettőt megelőzte a filozófiai spekulációk időszaka, melyben az emberek elméleti gondolkodással próbálták megkeresni a valóság teljesen fogalmakba öntött magyarázatát. Ez az erőfeszítés mindkét esetben azon a feltételezésen alapult, hogy az ember értelme részt vesz a világ-gondolkodásban, és fel kell állítani a saját maga számára a végső valóság kimerítő fogalmakba öntésének ideálját. A parmenideszi feltételezés, hogy csak az létezhet, ami az ember által még akár látszólagos ellentmondások nélkül gondolható ki, mint öröklötten isteni, egyenlővé tétetett Spinoza ama elképzelése által, hogy a rend és a dolgok kapcsolata ugyanaz, mint a rend és az elképzelések kapcsolata, azaz, az ember és Isten elképzelése.

(2) Másodszor a Kantot megelőző időszakban a Szókratészt megelőzőhöz hasonlóan a tiszta és egyszerű racionalizmus nézetei szembekerültek a végleges irracionalizmussal. Mivel teljes mértékben csődöt mondtak az idő és a változás nemlétezésre való leegyszerűsítésével, bármi, amit a valóság ezeknek tulajdonított, annak a véletlenből kellett származnia. Ha a változás világa nem nyelethető el teljesen az időtlenség világával, akkor az időtlenség világának az önmagával ellentétesbe, azaz az idő világába kell átfordulnia.

Úgy látszik tehát, hogy mind a Szókratészt megelőző időkben, mind a Kantot megelőzőkben a gondolkodás és a viselkedés törvényei, melyekre az embernek szüksége van, nem alapulhattak annak a világnak, melyben élünk és a felettünk álló világnak az értelemmel áthatolható viszonyára.

Ha tehát a gondolkodás és cselekvés normáinak egyetemes érvényességét fenn kell tartani, akkor egyszerűen ki kell azt kötni. Az érvényességet a gondolkodás korlátjának, vagy ideáljának kell tekinteni. A létezés és viselkedés teleológiai nézete értelmesen nem erősíthető meg azzal a monista feltételezéssel, ami mind a korai görög, mind a korai modern gondolkodás hátterében áll. Ha tehát a valóság eme teleológiai nézetét fenn kell tartani, akkor azt úgy kell fenntartani, ahogyan az ember vallásos és erkölcsi tudata megköveteli, dacára az elméleti gondolkodás követelményeinek. Kant esetében azzal van dolgunk, amit Richard Kroner erkölcsi kettősségnek nevez.

[46] Richard Kroner: *Kant's Weltanschauung*

Ám ha az emberi tudat vallásos és erkölcsi követelményei így szemben állni látszanak az értelmi tudatának követelményeivel, akkor valójában egyesítettek. Hamarosan mind a görögök, mind a modern gondolkodás esetében az elméleti gondolkodást hozzáigazították a vallásos és erkölcsi tudat követelményeihez. Kant esetében azzal van dolgunk, amit Richard Kroner erkölcsi fenomenalizmusnak nevez.

Mindig lesznek „keményfejű" filozófusok. Ezeket a keményfejű filozófusokat materialistáknak, mechanisztikusoknak, pragmatistáknak és szkeptikusoknak fogjuk nevezni. Ám a „lágyfejű" filozófusok, azok, akik a valóság alsóbbrendű összetevőit a magasabb rendű összetevők fogalmaival akarják értelmezni, hozzá fogják igazítani a gondolkodás követelményeit a vallásos és erkölcsi tudathoz. Szókratésszel együtt Anaxagorászt fogják követni és az *értelemről* (nous) alkotott elképzelését, mintha ő Isten lenne. Kanttal együtt a kategorikus imperatívuszt fogják elgondolni. Ha Anaxagorász nem képes „helyesen különbséget tenni" a kozmosz végső és hasznos rendje között, akkor úgy vélik majd, hogy bár így van, neki valahogyan mégis igaza van.[47] Ha Kant kidolgozza „megcáfolhatatlan bizonyítékait" a fenomenális világ és a nomenális világ értelmi összeegyeztethetetlenségéről addig, hogy világosan tagadja az utóbbi megismerésének lehetőségét, akkor is követni fogjuk, ha dacára ennek ragaszkodni fog a gyakorlati gondolkodás elsőbbségéhez az elméletivel szemben.

Az erkölcsi tudat végsősége

Annak oka, hogy miért kell azoknak, akik keresztyén nézeteket vallanak az erkölcsről és a vallásról, figyelembe venni az erkölcsi és a vallási kölcsönös kapcsolatát, ami feltűnően nyilvánvaló az olyan embereknél, mint Szókratész és Kant, világos.

(1) Először is ennek a kölcsönös kapcsolódásnak a figyelembe vétele óvni fogja őket az intellektualizmus minden formájával szemben a vallásos és erkölcsi dolgokban. A nem keresztyének a keresztyénekhez hasonlóan azért bocsátkoznak olyan kijelentésekbe, amilyeneket tesznek a vallással és az erkölcsiséggel kapcsolatosan, mert már elkötelezték magukat vallásos és erkölcsi alapelveik iránt. Vallásos és erkölcsi állásfoglalásaik az elméletet megelőzők.

(2) A keresztyének és nem keresztyének vallásos és erkölcsi állásfoglalásai elvileg egymást kizáróak. A nem keresztyén alapvető vallásos és erkölcsi állásfoglalásai az ember tudatának önállósága, vagy autonómiája köré összpontosulnak mind az értelmi, mind a vallásos-erkölcsi síkon. A keresztyén alapvető vallásos és erkölcsi állásfoglalásai Isten önállósága, vagy autonómiája köré összpontosulnak.

(3) Csak a keresztyén van tudatában eme két nézőpont legfőbb, vagy kizáró jellegének. A keresztyén tudja, hogy ő maga is az ember nem keresztyén állásfoglalásai közül emeltetett ki ahhoz, hogy az ember Isten által elégszik meg önmagával Krisztuson és az Ő Lelkén keresztül. Csak akik Krisztusban kiválasztattak, azok tudják, hogy mit jelent nem Krisztusban lenni. Csak akik felülről születtek, azok tudják, mit jelent alulról születni. Csak a szövetség megtartói tudják, mit jelent szövetség-szegőnek lenni. Csak akik megértik, hogy értelmi és vallásos-erkölcsi erőfeszítéseik Krisztus és az Ő Lelke munkáján át váltak gyümölcsözővé, azok ismerik az ember összes erőfeszítésének haszontalanságát és frusztráltságát, mikor azok az ember autonómiájának elképzelésén alapulnak.

[47] Arisztotelész: *Metafizika*; A. E. Taylor: *Arisztotelész elődeiről*, 1927. 34. oldal

(4) A keresztyének tehát alkalmas és alkalmatlan időben egyaránt azonnal készek kijelenteni, hogy Krisztus az ember Megváltója törekvésének minden területén. Ők a valóság teleológiai nézetét fogják képviselni, amint a világ bölcsessége köré összpontosul. Tudják, hogy a világ bölcsessége Isten által bolondsággá tétetett. Nem rettennek a keresztyén teleológiát így bemutatni azoknak, akik bármely intellektuális érvvel a teleológia immanens nézetét vallják. A keresztyének tudják, hogy minden intellektuális érv, melyet a feltételezetten autonóm emberi tudat hoz fel, magán az emberen alapszik, aki a véletlen parttalan és feneketlen óceánjában úszik. A keresztyének nem kerülik el az intellektuális vitákat. Ám a feltételezetten autonóm emberrel folytatott vitáiban a keresztyén utóbbi minden egyes érvét visszavezeti addig a pontig, hol meglátszik, hogy az ember önállóságának vallásos elkötelezettségén alapszik, aki ráadásul teljesen megismerhetetlen önmaga számára. Másrészt a keresztyének megpróbálják elkerülni, hogy olyan benyomást alakítsanak ki, hogy saját álláspontjuk is a nem keresztyénéhez hasonló hitbéli elmeszüleményen alapszik. Éppen ellenkezőleg, megmutatják, hogy csakis a keresztyén álláspont előfeltételezésével lehetséges az értelmes és jelentős különbségtétel az emberi viselkedés célja, normája és indítéka között.

Mindezen pontokat tovább kell vizsgálni, ahogyan majd haladunk előre. Ebben a pillanatban elégséges annak megmutatása, hogy az ember erkölcsi tudatára a nem keresztyén etikai munkákban úgy hivatkoznak, mint végső tekintélyre, a keresztyén szemszögből viszont olyan ember erkölcsi tudatáról van szó, aki Isten képmására teremtett teremtmény, de bűnbe esett és a bűn lelki halált és vakságot jelent az élet valódi összefüggéseinek tekintetében.

Vissza Windelbandhoz

Visszakanyarodunk Windelbandnak az erkölcsi tudat fejlődésével kapcsolatos történetéhez a görögöknél. Szókratész napjainak szofistái azt vallották, hogy az erkölcsi ítélkezés pusztán szokásszerű. Emögött az az elképzelés állt, hogy az ember nem rendelkezhet tudással a végső valóságról, mint valami objektívről. Szókratész az objektivitást kereste mind intellektuális, mind erkölcsi dolgokban. De nem volt képes megtalálni ezt az objektivitást elődei nézeteiben. Egyetértett a szofistákkal, hogy a korábbi filozófusok által alkalmazott módszerek nem találtak objektivitást az emberi tapasztalatban. Abban az elképzelésben is egyetértett velük, hogy ha az objektivitást meg kell találni, akkor azt az ember saját erkölcsi tudatán belül kell megtalálni. „Az ember képességei” minden téren „ösztönein alapulnak”. „A képesség tehát, vagy a kiválóság (*Tüchtigkeit, arety*) ösztön.” „A tudományos tudás (*epistemy*) tehát minden minőség alapja, ami az embert képessé és hasznossá teszi, minden egyes *aretai*-n”. S minden tudományos ismeret hátterében az önismeret áll. Ezért Szókratész felépítette magának a mottót, az ismerd magadat (*gnoti seauton*).

Miben különbözik hát akkor Szókratész álláspontja a szofistákétól? Ha Szókratész a szofistákhoz hasonlóan szintén az objektivitást keresi a szubjektumban, azt belülről kutatva, álláspontja vajon nem ugyanolyan relativista, mint amazoké? A válasznak természetesen annak kell lennie, hogy Szókratész megtalálta az egyetemességet és objektivitást az énben, míg a szofisták nem. A szofisták, mondja Windelband, „átadták magukat azon érzések és benyomások elemzésének, melyek az egyének konkrét döntésének alapjaiban rejlenek.” Ettől az alaptól a relativizmushoz jutottak. Ezzel szemben Szókratész „pontosan azon az elemen elmélkedett, mely kora kultúrájának meghatározó tényezője volt:

nevezetesen azon a gyakorlati, politikai és szociális jelentőségen, amit a tudás és a tudomány elértek. Pontosan azon a folyamaton keresztül, melynek során az egyének függetlenséget szereztek, a személyes szenvedélyek felszabadításával vált világossá hogy az ember képességei minden területen az ösztönein alapulnak. Ebben találta meg Szókratész az emberek és cselekedeteik objektív mércéjét, amit a szofisták az érzések és vágyak gépezetében hiába kerestek".

W. T. Stace Szókratészről

Windelband álláspontját talán világosabban fejtette ki W. T. Stace *A görög gondolkodás kritikai története* című könyvében. A szofisták, mondja Stace, hatalmas lökést adtak az etikai ideál tanulmányozásának.[48] Az ő érdemük, hogy „egyetemesen elfogadtatták a szubjektum jogát… Az ember, mint racionális lény, nem nyomható el túlontúl a tekintéllyel, dogmával és hagyománnyal. Nem vethető alá így erőszakosan a külső forrásból származó hiedelmek megterhelésének". De, teszi hozzá Stace, a szofisták hibája az volt, hogy ily módon felfogva a szubjektum jogát, „teljesen figyelmen kívül hagyták az objektum jogát és megfeledkeztek arról. Az igazság ugyanis rendelkezik objektív létezéssel, s ez az, ami, akár gondolok rá, akár nem". Mikor azt állították, hogy az ember a mérvadója minden dolognak, igazuk volt, de elfelejtették, hogy ez azért igaz, mert az ember racionális lény. A gondolkodás az emberen belül az ember egyetemes részét képezi. S ehhez a gondolkodáshoz, „mint az ember egyetemes részéhez folyamodott Szókratész". Nekem, mint egyénnek, mint a puszta énnek, semmi jogom sincs. Csak mint racionális lény, mint a gondolkodó közösség tagja rendelkezek bármilyen joggal, s követelhetem, hogy törvényeket alkothassak a magam és mások számára". „Nincs jogod véleményt alkotni, hacsak azon nem alapszik, ami egyetemes az emberben".

Szókratész sorsa az volt, hogy helyreállítsa a rendet a káoszból, mert bár a szofistákkal együtt az énhez folyamodott, de ahhoz az énhez, mely magában hordozta gondolkodás és rend egyetemes elvét. Ez nem azt jelentette, hogy Szókratész úgy gondolkodott volna önmagáról, mint aki birtokolja az igazság, jóság és szépség teljes ismeretét. Jól tudta, hogy ő és minden ember „leginkább tudatlanságban él azzal kapcsolatosan, amit tudnia kellene". Még így is, a szofistáktól eltérően a tudást a gondolkozásra alapozta, és ezzel helyreállította az objektivitást. Számára a tudás fogalmak tudása. Ha azt mondom, hogy az ember halandó, nem egy konkrét valakire gondolok, hanem az emberek osztályára egyetemesen. Egy efféle elképzelést egyetemes elképzelésnek, vagy fogalomnak nevezünk. „Így a gondolkodás a fogalmak képessége." És, „a fogalmakat rávezető módon alakítják ki egy osztály nagyszámú példáját összevetve". „A rávezető módszeres gondolkodás a fogalmak megfogalmazásával van elfoglalva, a következtető módszeres pedig azok alkalmazásával." „Mivel a gondolkodás egyetemes elem az emberben, ebből következik, hogy Szókratész, a tudást a fogalmakkal azonosítva, helyreállította az objektív igazságba vetett hitet, mely minden ember számára érvényes és minden emberhez kötődik, s megsemmisítette azt a szofista tanítást, hogy az igazság az, amit az egyes egyének annak vélnek".

Ennek jelentősége az etika számára azonnal nyilvánvaló. Szókratész az objektivitás-elméletét elsősorban annak a gyakorlati kérdésnek az érdekében fejlesztette ki, hogy mi alkotja a jó életet és mi a legjobb az emberek számára. Csak azért kutatta az erény természetét, „hogy erényt gyakorolhasson az életben". Nézetének jelentősége a gyakorlati élet számára Szókratész szerint az volt, hogy: (1)

[48] W. T. Stace, *A görög gondolkodás kritikai története*

az erény egy és azonos a tudással. (2) Mivel ez a helyzet, az erény tanítható az ifjúságnak, így ők is gyakorolhatják. (3) Mivel ez a helyzet, a boldogság elérhető az emberek számára, mivel ha az emberek ismerik az erényt, gyakorolni fogják azt. Szándékosan senki sem műveli a gonoszt. „Minden rossz cselekedet a tudatlanság következménye." Azaz, a tudáshoz, mint az ember egyetemes összetevőjéhez folyamodva Szókratész megmentette mind a tudás, mind az etika objektivitását. Mindkettőt megmentette, mert az egyik megmentése valójában a másik megmentését is jelenti. Megmenteni a tudást annyi, mint megmenteni az erényt, mert a tudás az erény. Azaz, Szókratész lett a „hit helyreállítója".

Természetesen, mondja Stace, ezzel nem értük el az etika teljesen kielégítő nézetét. „A gondolkodás fejlődése három szakaszra oszlik. Az első szakasz a pozitív hit, ez pusztán szokásszerű hit. A második szakaszban a gondolkodás rombolóvá és kételkedővé válik. Tagadja, amit elismert az előző szakaszban. A harmadik szakasz a pozitív hit helyreállítása, ami most a fogalmon és a gondolkodáson alapszik, nem pusztán a szokáson".

Szókratésszel elértük a harmadik szakaszt. A szofisták aláaknázták a jóság és igazság összes ideálját. „Szókratész eme ideálok helyreállítója, ám vele ezek már többé nem az egyszerű hit ideáljai: ezek a gondolkodás ideáljai. A gondolkodáson alapulnak. Szókratész a felfogó hitet helyettesítette az értelmetlen jóváhagyással".

A gondolkodás betegségeire csak egyetlen orvosság létezik, a még több gondolkodás. Ha gondolkodás az első körben, mint mindig, a kételkedéshez és a tagadáshoz vezet, az egyetlen kiút nem a gondolkodás elnyomása, hanem hogy hitet találunk benne. „Szókratész egyetértett a szofistákkal abban, hogy az igazságnak az én igazságomnak kell lennie, de enyémnek „képességeimnek, mint egy racionális lény képességeinek megfelelően".

Ezen a ponton megkérdezhetjük Stacet, hogy van-e még valami mondanivalója. Az ő elemzésének megfelelően Szókratész nézeteiben megtaláljuk az etika jól megépített és objektív alapját. Szókratész ráállított minket az ehhez a nézethez vezető útra. Ha bármi egyéb hibát találnánk még Szókratész nézeteiben, azok még több gondolkodással kijavíthatóak lesznek. De hogyan lehetséges ez? Vajon Szókratész nem áll máris az objektív erkölcsi törvény egyetlen alapján, melyet az ember képes elérni? Folyamodhatunk-e a gondolkodással bármi egyetemesebb elvhez, mint amit Szókratésznél máris megtaláltunk? A válasz nyilvánvalóan negatív. Stace álláspontjával Isten gondolkodása semmivel sem egyetemesebb, mint Szókratészé. S ha így lenne, semmi más módon nem jöhetnénk erre rá, csakis Szókratész gondolkodásának a módszereivel.

Stace maga jelzi az alapvető hibát Szókratész etikájában. Ezt akkor teszi meg, mikor Szókratész követőivel foglalkozik, a cinikusokkal, a cyrenaikusokkal és a megarikusokkal. Mindezek azt állították, hogy Szókratész követői. Azonban különböztek tőle az erényről alkotott fogalmukkal. Ennek oka, legalábbis részben, abban a tényben rejlik, hogy Szókratész végül nem mondta meg világosan, micsoda az erény. „Ha az erény az élet egyetlen vége, akkor micsoda az erény?" Szókratész nem adott világos választ erre a kérdésre. Az egyetlen meghatározás, amit adott, hogy az erény a tudás, de ha ezt megvizsgáljuk, kiderül róla, hogy egyáltalán nem meghatározás. Az erény tudás, de minek a tudása? Az erény nem a csillagászat, vagy a matematika tudása. Akkor minek a tudása az erény? Nem marad semmi, csak azt mondhatjuk, hogy az erény az erénynek a tudása. S ha ezt mondjuk, mókuskerékbe kerülünk.

Megérkeztünk a dolog szívéhez. Amit Stace mond, az ugyanaz, amit oly gyakran mondtak Kant etikájáról, nevezetesen, hogy tisztán formális. A szofisták

relativizmusának elkerülése végett Szókratész nem tehetett mást, csak a tiszta forma elképzeléséhez folyamodhatott. S ezt cselekedve elvesztette minden kapcsolatát az emberek mindennapi életével. Érdekelte az erény gyakorlata, de nem adta meg az erénynek azt a meghatározását, ami nem veszítette volna el minden kapcsolatát a gyakorlattal. Nehézsége ezen a ponton tipikusan az egész görög etikára, valamint az egész görög gondolkodásra jellemző. Herman Dooyeweerd *Reformatie en Scholastiek in de Wysbegeerte*, (1. kötet) című munkájában megmutatta, hogy a görög gondolkodás fejlődése különböző szakaszokon ment keresztül a forma-dolog sémát használva. Ez a fejlődés, mutat rá, Arisztotelész filozófiájában ért a csúcspontjára. Ehhez hozzátehetjük, hogy a nehézség, amit Stace talál a Szókratész által adott erény-meghatározásban, nemcsak az egész görög gondolkodásban található meg, hanem az egész nem keresztyén gondolkodásban is, legyen az modern, vagy ókori. Ezzel a ponttal később kissé többet foglalkozunk.

Egy pillanatra rátérünk egy másik, Stace által említett dologra .Ez pedig az, hogy az erény szókratészi meghatározásának formalizmusa nem keresztyén szemszögből csak azon a módon gyógyítható, hogy az ember lelkében levő „irracionális elemekhez" folyamodunk. Stace idézi Arisztotelész Szókratész etikájára vonatkozó kritikáját. Szókratész, mondja Arisztotelész, elfeledkezet „a lélek irracionális részéről". Hozzáteszi: „Arisztotelésznek a Szókratészre vonatkozó kritikája megválaszolatlan. Minden tapasztalat azt mutatja, hogy az emberek szándékosan tesznek rosszat, noha jól tudják, mi a jó, mégis a rosszat cselekszik". Könnyű meglátni, mondja Stace, miért kellett Szókratésznek ebbe a hibába esnie, mivel „Szókratész valójában felülemelkedni látszik az emberi gyengeség fölé. Őt nem a szenvedélyek, hanem a gondolkodás vezette, s ebből úgy következett, hogy Szókratész, ha ismerte a jót, azt cselekedte, mint ahogyan a nap következik az éjszaka után".

Két megjegyzésnek van hely a Stace által mondottakkal kapcsolatosan. Az első az, hogy a saját maga által a tudás és az etika számára kimutatott objektivitás, melyről azt mondja, hogy Szókratész a gondolkodásra, mint az ember egyetemes összetevőjéhez való folyamodással találta meg, kiderül, hogy egy üres forma, s nincs kapcsolata ennek az elvont egyetemességnek a részlegességekkel, csak egy irracionális alapelv fogalmaival. Más szavakkal Szókratész a szofistákhoz hasonlóan visszatért a tiszta esetlegesség birodalmába. Azaz, visszaértünk ahhoz a szofista elképzeléshez, hogy a gyakorlatban nincsen egyetlen erkölcsi törvénynek sem ismert érvényessége, kivéve, amit az egyéniségében irracionális ember hajlandó elfogadni. A helyzet nem orvosolható „több gondolkodás bevetésével", mint Stace javasolja. A több gondolkodás alkalmazása értelmetlen, amennyiben a gondolkodást az irracionálisra kell alkalmazni. Ennek figyelembe vételével elkerülhetetlen a végkövetkeztetés, miszerint Szókratész nem találta meg az erkölcsi tapasztalat semmiféle igazi bensőségét. Ha az emberi személyiséget az elvont formális gondolkodás és tisztán irracionális elemek kombinációjaként képzeljük el, akkor egyáltalán nincs következetesség az emberi személyiségben. A lélek „irracionális elemei", melyekről Arisztotelész szerint Szókratész megfeledkezett, teljes mértékben elérhetetlenek annak a racionális, vagy egyetemes elemnek a számára, melynek állítólag irányítania kellene azokat. Mikor Stace azt állítja, hogy legalábbis ebben az esetben Szókratész gondolkodása teljes mértékben irányította a szenvedélyeit, ezt csak az értelmetlen hitnek tulajdoníthatjuk be. Stace nem képes érthetővé tenni, hogy bármely emberi lény esetében a gondolkodás elvont alapelve miképpen képes értelmes kapcsolatba lépni bármivel, mi a meghatározásánál fogva tisztán racionális. Csak a keresztyén előfeltételezésekkel lehetséges legyőzni a hamis kapcsolatot az

elvont egyetemes alapelv és az elvont irracionális részlegesség és környezetei között. Stace látszólag maga is érzi, hogy a dolog azzal nincs elintézve, ha azt mondjuk, hogy Szókratész a gondolkodáshoz, mint az ember egyetemes részéhez folyamodott. Mert ha ez lenne minden, akkor gondolhatnánk, hogy egy filozófiai rendszert képvisel. S mégis ez az, amit még Stace szerint sem tett meg Szókratész. „Szókratész nem alakított ki filozófiát, azaz mondhatjuk, filozófiai rendszert. Ő filozófiai irányzatok és filozófiai módszerek szerzője volt". Hitte, hogy minden cselekedetében irányítás alatt állt. Az ő hangja volt, nem pusztán a gondolkodás, mint egyetemes elem benne, ami megadta neki az előérzeteket „a tervezett cselekedetei jó és gonosz következményeit illetően". Szókratésznek volt hite „a gondolkodás ideáljaiban".

Az olvasó megjegyezheti, hogy Szókratész ebben az értelemben is előképe Kantnak. Kant tudja, hogy az ember számára elérhetetlen olyasvalami, mint az abszolút igazság és erkölcsiség racionális rendszere. Kant azt vallotta, hogy semmiféle tudományos ismeret nem szerezhető az erkölcs és vallás birodalmáról. Szókratész is tudta ezt. Mégis, mindketten érezték, hogy tarthatják magukat a valóság teleologikus nézetéhez. Az erkölcsi elsőségét akarták a fizikai felett. Ám ha ezt az elsőséget fenn kell tartani, akkor olyasféle eszközökkel kell ezt megtenni, amit a modern időkben lényegi bepillantásnak neveznek (*Wesensschau*). A *Wesensschau* eme fogalmával a gondolkodást, mint az ember egyetemes elemét többé már nem használják a létezés monista, vagy determinista rendszerének felállítására. Ahogyan Kant túllépett Spinozán, aki azt mondta, hogy a rend és a gondolatok összekapcsolása ugyanaz, úgy lépett túl Szókratész is Parmenideszen, aki azt mondta, hogy lenni és gondolni ugyanaz. De hogyan tudott Kant túllépni Spinoza racionalizmusán és determinizmusán, vagy Szókratész Parmenidesz racionalizmusán és determinizmusán? Ennek más útja nem volt számukra, mint az irracionális és a tiszta esetlegesség befogadása a rendszereikbe. Mikor tehát Kant a gyakorlati gondolkodás elsőségét vallotta az elméletivel szemben, Szókratész pedig fenntartotta a valóság teleológiai nézetét dacára elméleti szkepticizmusának, mindketten annak puszta feltételezésével tették ezt, hogy a jó majd valamiképpen legyőzi a gonoszt. Mind Kant, mind Szókratész Spinozához és Parmenideszhez hasonlóan továbbra is hitek az ember értelmében, mint eszközben, mellyel az ember képes legitim módon egyetemes negatív állításokat megfogalmazni a valóságról. Mindkettő ugyanis azt tartotta, hogy olyasvalami, mint tekintélyelvű kijelentés nem juthat el az emberhez. Mindketten megpróbálták fenntartani a bensőséggel kapcsolatos alapelvüket az etikában azáltal, hogy egyetemes negatív feltételezéseket, vagy állításokat fogalmaztak meg Istennek, a teremtőnek az ember, mint teremtmény számára adott kijelentése lehetségességéről. Kant számára a vallás, vagy erkölcs bármelyik formájának a tiszta gondolkodás határain belül kellett elhelyezkednie. Hasonlóképpen akarja Szókratész a „szent" meghatározását attól függetleníteni, amit az istenek, vagy emberek mondanak róla. Biztos benne, hogy bármi, amit Isten mondhat a jó természetéről, járulékos. A jó meghatározása egy tekintély által számára idegen lenne az önmagában elégséges erkölcs konkrét elképzelésétől.

A mindebből kialakuló kép azt mutatja, hogy az ember, aki vakmerően folyamodik a „benne levő egyetemes elemhez", hogy kizárhassa Istent és az Ő kijelentését, utólag majd azt találja, hogy az ő egyetemes elemének fogalmaival képtelen értelmes okát adni az erkölcsiségnek.

15. fejezet: Werner Jaeger elképzelése a görög kultúrától[49]

Valaki mondhatja, hogy Stace-t választva Szókratész magyarázójaként, magunknak könnyítettük meg a dolgot. Vajon Stace egyszerűsíti le nem túlontúl a dolgot, mikor azt mondja, hogy Szókratész a szofisták relativizmusát úgy gyógyította meg, hogy egyszerűen a gondolkodáshoz, mint az emberben lévő egyetemes elemhez folyamodott? S vajon Stace maga is nem volt-e kénytelen túllépni Szókratész eme egyszerű értelmezésén, mikor megemlítette a tényt, hogy Szókratész nem egyszerűen a gondolkodáshoz folyamodott, hanem a benne rejlő „démonhoz" is? Nem világos tehát, hogy Szókratész valamiféle intellektuális ösztönhöz folyamodott, s nem pusztán a tiszta és egyszerű értelemhez?

Ezért Werner Jaeger *Paideia* című hatalmas munkájához fordulunk, hogy belőle tanuljunk Szókratészről. Jaeger biztosan nem vádolható szűklátókörű racionalizmussal. Arra vágyott, hogy megértse a görög szellemiség lényegét kultúrájának tág szemszögéből. S az erkölcsi tudat szókratészi nézetének általa adott értelmezése része a görög kultúra egészére vonatkozó tanulmányának.

Aretész

Művének első kötetében Jaeger áttekinti a görög kultúra Szókratész előtti időszakát. A görögök, mondja, „a világ filozófusai". Ezt azt jelenti, hogy *theoriájuk* „mélyen és öröklötten összekapcsolódott" művészetükkel és költészetükkel, a látomás elképzelésével. Mondhatjuk, hogy a platoni eszme egyedi és specifikusan görög intellektuális termék", s mint ilyen „a kulcs a görögök mentalitásának megértéséhez sok más vonatkozásban". Főleg „a tendencia annak formába öntésére, ami mindenestül görög szobrászatnak és festészetnek tűnik, pattant ki ugyanabból a forrásból, mint a platoni eszme". A görögöknek egyedi hajlamuk volt arra, hogy „minden részletet úgy kezeljenek, mint egy ideális egésznek alárendeltet és ahhoz viszonyítottat". És „a művészet legnagyobb munkája, melyet meg kellett teremteniük, az ember volt. Először meg kellett érteniük, hogy az oktatás az emberi természet szándékos formálását jelenti egy ideálnak megfelelően". „Első pillantásra feltűnik, hogy az ember áll a gondolkodásuk középpontjában". Ám az ember felfedezése során „a görögök nem fedezték fel a szubjektív ént, hanem megértették az emberi természet egyetemes törvényeit. A görögök intellektuális alapelve nem az individualizmus, hanem a 'humanizmus', hogy a szót az eredeti és klasszikus értelmében használjuk".

A humanizmus ebben az értelemben „az ember (bele)oktatásának folyamatát jelentette az ő valódi formájába, a valós és igazi emberi természetbe. Ez a valódi görög *paideia*, amit a római államférfiak is modellként fogadtak el". Ez a *paideia* tehát „az ideáltól kezdődik, nem az egyéntől". Az „ember, mint ideál", ugyanúgy a „horda tagja" ember felett áll, mint a „feltételezetten független személyiségű" ember felett. „Ez a humanitás egyetemesen érvényes modellje, melyet minden egyénnek utánoznia kell". Még ha így is van azonban, az ideál nem valami elvont, a tér és idő felett álló dolog. „Ez az élő ideál, amely magának Görögországnak a talaján nőtt fel, s a faj változó sorsával együtt változott, hasonulván történetének és intellektuális fejlődésének minden egyes szakaszában".

[49] Werner Jaeger: *Paideia: a görög kultúra ideáljai* (New York: Oxford University Press, 1945, 1. kötet 21. old.)

A görög *paideia* eme fogalmával Jaeger végigköveti ez ember ideáljának fejlődését a Szókratész előtti görög irodalomban. S ez a fejlődés az *arete,* az erkölcs köré összpontosul. Ezen okból a fejlődésének története közvetlen fontosságú a számunkra a görög etika megértéséhez.

„Az *arete* szó eredetileg háborús hősiességet jelentett… ám a későbbi korokban nem volt neki nehéz átalakítani a nemesség fogalmát, hogy az illeszkedjen saját magasabbrendű ideáljaihoz…" Mikor Arisztotelész elvégezte az erkölcsi tudat elemzését, „a régi arisztokratikus erkölcsiség fennkölt *arete*-jével kezdte". Azaz, világos volt, mondja Jaeger, hogy „az ember és *arete*-je görög elképzelése egy töretlen vonal mentén fejlődött a görög történelemben". Végül csúcspontját Platonban és Arisztotelészben érte el a *kalokagathia* eszméjével. Az igaz ember, megpróbálván az ideális embert megvalósítani önmagában, „birtokába veszi a szépet". Az ember, aki igazán szereti önmagát, a legnagyobb áldozatot is meghozza a csodaszép élet eme ideáljáért. Az efféle ember „inkább él egy évig nemesen, mint sok-sok éven át közönségesen", vagy „megtesz egyetlen nagy és nemes tettet", mint sok kisebbet. Azaz, „a görög *arete* alapvető indítéka benne foglaltatik a „birtokába veszi a szépet" szavakban. Azaz „a homéroszi verseket és a nagy athéni filozófusokat az *arete* régi hellenista ideáljának továbbélése köti össze".

Nagyon tanulságosan és lenyűgözően tekinti át Jaeger az emberről alkotott nézetek fejlődését a korai Görögország költészetében. Ebben az áttekintésben bizonyítékot szolgáltat, mely a most tárgyalt *arete* görög fogalmának természete egyetemes tézisét hivatott alátámasztani.

Homérosz

Homérosz a görög erény valódi tanítója volt, mivel megpróbálta kifejezni „az emberiség összes rejtett esztétikai és erkölcsi képességét". A költészet nem képes tanítani mindaddig, amíg „meg nem testesít egy erkölcsi hitet, a lélek nagy hevességét, a humanitás széles és ellenállhatatlan ideálját". „A művészetnek korlátlan ereje van az emberi lélek átalakítására – a görögök ezt a hatalmat *pszichogogia* névvel illették. Ugyanis egyedül a művészet rendelkezik az oktatási befolyás két lényegi elemével – az egyetemes jelentőséggel és a közvetlen folyamodással". „Azaz, a költészet előnyben van mind az elvont gondolkodás egyetemes tanításaival, mind az egyéni tapasztalat véletlen eseményeivel szemben". „A „görög epika összehasonlíthatatlan mélységgel és teljességgel fejezi ki az igazság és a sors örökkévaló ismeretét, amely a hősi korszak megteremtése – azé a korszaké, mely nem semmisíthető meg semmiféle burzsoá 'fejlődéssel' sem". Homérosz tehát „az egész emberiség Tanítójává vált". Homérosz világát teljességgel az emberi természet átfogó filozófiája és a világ-folyamatok örökkévaló törvényszerűségei ihlették, azé a filozófiáé, mely az ember életében minden lényeges tényezőt meglátott és megítélt". „Homérosz és egyetemesen a görögök számára a végső etikai határok nem pusztán az erkölcsi kötelezettség szabályai, hanem a létezés alapvető törvényei". Homérosz úgy látja az életet, mint amit egyetemes törvények irányítanak, s ezen okból ő az indoklás szakmájának legnagyobb művésze".

Homérosz természetesen nem modern. Ő nem „néz minden cselekedetet az emberi tudat tüneményének belsejéből", mint ahogyan ezt a modern írók teszik. Számára, „semmi nagy dolog nem történik isteni segítségnyújtás nélkül". Még így is azonban, ha az isteni beavatkozás példáit tanulmányozzuk ebben az epikában, „végigkövethetjük a fejlődést az istenek esetenkénti beavatkozásától – a nagy

emberek istenség által történő folyamatos lelki vezetéséig, ahogyan például Odüsszeuszt vezette Athéné állandó ösztönzése". A „homéroszi epika az egész görög filozófia csíráit hordozza magában. Bennük világosan láthatjuk a görög gondolkodás antropocentrikus hajlamát, azt a hajlamot, mely olyan élesen szemben áll a Kelet theomorf filozófiájával, mely úgy látja Istent, mint egyedüli szerzőt és az embert, mint ennek az isteni tevékenységnek pusztán az eszközét, vagy tárgyát".

Amit itt Jaeger leír, azt nevezhetjük a görög lélek fokozatos fejlődésének a bensőség irányában. Görögország isteneit fokozatosan erkölcsiesítették. Beavatkozásaik az emberek ügyeiben egyre kevésbé és kevésbé voltak időszakosak és mechanikusak. Az elegendő ok elképzelése lassan átveszi a helyét Zeusz önhatalmú akarata funkciójának. „Zeusz, aki az Odüsszeiában az istenek tanácsában elnököl, a világ-tudat magasröptű filozófiai eszméjét személyesíti meg". Az Odüsszeiai szuper-istensége „egy lelki hatalom, melynek lényege a gondolat, egy végtelenül hatalmasabb erő a vak szenvedélyeknél, melyek az embert bűnbe viszik és *Ate* hálójába sodorják".

Hésziodosz

Ami Hésziodoszt illeti, aki Homérosz után következett, ő mutatta meg a közembereknek a kapcsolatot az igazságosság és a napi feladataik között. „Mikor Hésziodosz azonosítja Zeusz akaratát az igazságszolgáltatás eszméjével, mikor új istenséget alkot, nevezetesen Diké istennőt, s közvetlenül Zeusz, az istenek legmagasabbika alá sorolja be, őt az izzó vallásos és erkölcsi lelkesedés fűti, mellyel a parasztok és a városi csőcselék felemelkedő osztálya üdvözölte az Igazság új ideálját, a megmentőt". A „munkát az *arete* segíti, ahogyan közember értelmezi azt". Azaz, Hésziodosz költészete egy szociális osztályt mutat nekünk, amelyiket mindezidáig kirekesztettek a kultúrából és az oktatásból, s most valójában saját képességeit kezdi megérteni".

A városállam

S bár a görög kultúra ily módon szélesedett, hogy magába olvassza a földművelő réteget, „a görög kultúra először öltötte fel klasszikus formájában a *polis*-t, vagy városállamot". Ez a közösség biztosabb és teljesebb formája volt, amely jobban kifejeződött a görög ideálban, mint bármely más forma". Így az ideál, mely a spártai közösséget ösztönözte, „s amely felé acélos következetességgel volt minden spártai minden erőfeszítése irányítva, hervadhatatlan, mert ez az alapvető emberi ösztönök kifejeződése". Platon felfogta és halhatatlanná tette ezt a tényt. Tyrtaeus megváltoztatta „a magányos bajnok *arete*-jének" homéroszi ideálját „a hazafi *arete*-jévé, s ezzel az új hittel próbálja meg ösztönözni az egész társadalmat. Megkísérli létrehozni a hősök nemzetét. A halál csodálatos, ha az egy hős halála, s valakinek meghalni a hazájáért egy hős halálát jelenti".

A hatodik század elején a városállam új eszméje „Szolón költészetében talált kifejeződésre". „Az egyik leghíresebb költői kifejeződés a hatodik században az a vonal, melyet a későbbi filozófusok gyakran idéznek, s amelyik azt mondja, hogy minden erény az igazságosságban foglaltatik össze. Ez a vonal az új, alkotmányos városállam közeli és kimerítő meghatározása". S ez „az új eszme, miszerint az igazságosság a tökéletes polgár *arete*-je, átölel és átjár minden más, a helyéről természetes módon kitúrt korábbi ideált". Ez azonban azt jelenti, hogy a korábbi *arete* „új erőre kapott". Platon mondta, hogy egy ideális államban „Tyrtaeus

költészete, mely a bátorságot dicséri a legmagasztosabb erényként, átírandó úgy, hogya bátorság helyére az igazságosságot tesszük". Arisztotelész ugyanezt a nézetet vallotta. „A későbbi korok nem fogták fel a tényt, hogy Platon és Arisztotelész etikai rendszerei a korai városállam erkölcsiségén alapultak, mivel ezekről a rendszerekről szokásosan mint időtlen és örökkévalókról gondolkodtak".

Elégikus és jambikus

Vajon akkor a költészet fejlődése a városállam új elképzelésének volt hivatott kifejeződést adni? A válasz az, hogy a városállamban az egyén élete szigorú jogi szabályozásnak volt alávetve, s ezért inkább a prózában, semmint a költészetben találta meg ez az ideál a fő kifejeződését. „Az alkotmányos *polis* logikai gondolkodással jött létre, ezért nem állt alapvető rokonságban a költészettel". Ám most a költészet új világot talált, „a tisztán egyéni tapasztalatvilágát". „Ezt a világot számunkra az eolikus líra és a jón elégia és jambikus költészet nyitották meg". Benne „az egyéni élni akarás" fejeződött ki. Ám még ez is a városállammal a háttérben történt. Nincsen benne tudatos szolipszizmus. Az egyéniség új világának felfedezése közben ezeket az elégikus és jambikus görög költőket valahogy mégis „kötötték az egyetemes mércék". „A görögök mindig úgy gondolkodtak a személyiségről, mint ami aktívan kapcsolódik a világhoz, valójában két világhoz, a természet világához és az emberi társadalom világához és nincs attól elszigetelve". „A személyiség a görögök számára az én szabadságát és tudatát nem a szubjektív gondolkodásnak és érzésnek való átadással szerzi, hanem azáltal, hogy objektívvé teszi magát; felfedezi a saját belső törvényeit és megérti, hogy az a külső törvénnyel szemben álló külön világ". Azaz, „Homérosz formáló befolyása" a görög életnek a változó feltételekhez való alkalmazkodása folyamatának következtében „mindennél jobban hozzájárult ahhoz, hogy az egyéniséget a szabadság magasabb fokára emelje az életben és a gondolkodásban egyaránt'".

A hedonista költészet

Az egyéniség kifejezése felé irányuló trendből fejlődött ki a hedonista költészet iskolája. A colophoni Mimnemus azért ír, hogy kifejezze „az élet örömét". „Az arany Aphrodité nélkül, aki maga az élet és maga a boldogság?" „A hedonista költészet iskolája a görög lélek történetének egyik legfontosabb szakaszát jelzi". „A görög logika mindig szemben állt az egyén akaratának problémájával az etikában és a politikában, mint a szórakozás és a fennköltség ellentétével". „… Platon filozófiájának csúcsa a szórakozás védelme azzal a célkitűzéssel, hogy ez legyen a legjobb jó. Az ötödik században az ellenállás élessé és határozottá vált, az athéni filozófusok minden erőfeszítése Szókratésztől Platonig arra irányult, hogy kibékítsék az ellenfeleket, s végső harmóniára Arisztotelésznek az ember személyiségéről alkotott ideáljában leltek".

Athén kultúrája

Rátérvén most Athén kultúrájára, észrevesszük, hogy megpróbálja összekombinálni „az egyén kitörő energiáját és az állam egyesítő erejét". „Szolón az első megtestesítője ennek a valóban athéni léleknek, s egyidejűleg a legnagyobb a megalkotói közül". Szolón elődeihez hasonlóan „minden politikai hitet Diké hatalmába vet…" „… Az igazságszolgáltatás számára az isteni világrend elválaszthatatlan

része”. Az „igazság megsértése a társadalom életének lerombolását jelenti. Az ember élete is a rend alávetettje. De, mondja Szolón, „a legnehezebb mindenek között felfogni a láthatatlan értelmi középutat, mely egyedül tartalmazza minden dolgok korlátait”. Ez az értelmi középút és korlátai „alapvető fontosságú elképzelés volt a görög etikában, mely jelzi a Szolón és kortársai számára legfontosabb problémát: hogyan szerezzük meg az élet új szabályait a belső megértés erejével”.

Korai filozófia

Jaeger most rátér a görög filozófiai gondolkodásra. „Nehéz megmondani”, mondja „mikor kezdődött meg racionális gondolkodás Görögországban. Nincs folyamatosság a jón természetfilozófia és a homéroszi epika között. A görög gondolkodás történetét egy szerves, lezárt és teljes egységnek tekintették”. Kant kifejezését alkalmazva, a mitikus gondolkodás a formáló logosz nélkül vak, és a logikai elmélet-gyártás az élő mitikus gondolkodás nélkül üres”. Gondolhatunk tehát úgy a görög filozófiára, mint „folyamatra, mely által a világegyetem eredeti vallásos elképzelése, a mítoszban foglalt elképzelése egyre gyorsabban racionalizálódott”. Ha úgy festjük le „ezt a folyamatot, mint egy hatalmas kör fokozatos beárnyékolódását, koncentrikus körökben a kör külsejétől a középpontja felé”, akkor a racionális gondolkodás „egyre mélyebben és mélyebben árasztja el a világegyetemet, míg végül Platonban és Szókratészben eléri a közepét, ami az emberi lélek”.

A korai filozófusok, mint például Thalész, Anaximander és Héraklitusz olyan vakmerően használták „a tiszta, független logikát”, mint a jón költők érzelmeik kifejezését. „Mindkét vállalkozás az egyén növekvő erején alapszik. Ebben a szakaszban a logika robbanóanyagként látszik működni. A legrégebbi tekintélyek rendülnek meg és omlanak le a befolyásának következtében. ’Semmi sem helyes, csak az, amit képes vagyok megmagyarázni önmagamnak a következtetések talaján, amelyről a gondolkodásom képes értelmesen számot adni’. A racionálisnak a hagyományos tekintély feletti eme győzelmében azonban mégis van egy lappangó erő, mely legyőzi az egyént: az Igazság fogalma, egy új egyetemes kategória, melynek minden személyes elsőbbséget alá kell vetni”.

Még vázlatosan sem lehetséges itt elmondani, mit mond Jaeger ezekről a filozófusokról. Elég megemlíteni Héraklituszt, aki Szókratész előfutára volt. Héraklitusz számára az emberi lélek volt „minden érzelmével és szenvedésével” a „kozmosz összes energiájának középpontja”. „A kozmikus tünemények rajta keresztül és érte történtek, vallotta”. Elődei „rávették a görögöket, hogy fogják fel az örökkévaló ellentétet a Létezik és Lesz között”. Most azonban rákényszerültek egy borzasztó kérdés feltételére: ’Ebben az egyetemes törekvésben hol a helye az embernek?’” Héraklitusz a filozófiáját „egyetlen sokatmondó mondatban foglalja össze: ’Magamnak keresem’. A filozófia humanizálása nem fejezhető ki erőteljesebben”.

Szókratész előtt egyetlen filozófus sem „ébreszt akkora személyes szimpátiát, mint Héraklitusz. Ő a jón gondolkodás szabadságának tényleges csúcsán áll és az ő ’Magamnak keresem’ mondata kifejezi, hogy a legmagasabb rendű tudatában van az énnek”. Egy „új tudásvilág szerezhető meg, ha a lélek megszemléli önmagát”. S lehetetlen „felfedezni a lélek határait – olyan mélyen benne van a *logosz*”.

A lélek és mélységei

S a *logosz* Héraklitusz számára „nem Parmenidesz fogalmi gondolkodása (*noein, noymo*) volt, akinek tiszta analitikai logikája nem engedné meg azt a metaforikus elképzelést, hogy a lélek határtalan. Ez a tudás egy formája volt, 'a tettek és a beszéd' eredete". Nemcsak a lélek túl mély ahhoz, hogy az analitikai tudás felfoghassa. „A természet és a lélek a *griphas*, a rejtvény, a delphoi jóslat". Ezért Héraklitusz azt gondolja magáról, hogy „ő a filozófiai Ödipusz, aki kicsalja a szfinxtől az enigmáját: a filozófus hivatásának szokatlan elképzelését. Ez csak a benyomásoktól szerzett szavakkal és metaforákkal fejezhető ki". „Az embereknek követniük kell a logoszt. A logosz még mindig magasabb egy egyetemesebb 'közösség', mint a város törvénye: vele az emberek képesek életüket és gondolataikat támogatni, s 'megerősíteni' önmagukat vele, amiképpen a város is megerősíti magát a törvényekkel… Az emberek úgy élnek, mintha mindegyiküknek meglenne a saját egyéni bepillantásuk".

Az emberek abbéli hibája, hogy nem követik ezt a logoszt, nem pusztán az elméleti gondolkodás hibája. Annál mélyebb. Az embereknek „kozmikus lényekként" kell élniük. Isteni eredetén keresztül az én „képes behatolni a természet isteni szívébe, melyből megszületett". Ám „a kozmikus bölcsesség" nem valósítható meg „az átlagos értelem által". Vannak „egymással háborúzó erők a természet egységében". „Csak ha életként értelmezzük, akkor veszíti el a kozmosz nyilvánvaló ellentmondásait". A konfliktus, mondja Héraklitusz, „mindennek az atyja", és csak „a konfliktusban képes Diké megerősíteni önmagát". „Az ellentétek harcának és harmóniájának jelképeként a kozmoszban Héraklitusz az íjat és a lantot használja. Mindegyik 'egymás ellen feszülő kapcsolatban' végzi munkáját. Az általános fogalom, amire a filozófiai terminológiában szükség volt, a feszültség: ám ezt egy vizuális kép szolgáltatta. Héraklitusz egysége tele van feszültséggel".

Bensőségesség

Ami felé Jaeger eddig lépésről lépésre vezetett minket, mondja, az nem más, mint Szókratésznek és nézeteinek megértése az erkölcsi tudatról. A korai görög költészettel és filozófiával kapcsolatos felmérésének egészében Jaeger világossá teszi, hogy a görögök egzisztenciális gondolkodók. Minden szeretetük az analitikus gondolkodás iránt, minden törekvésük a valóság természetébe való bepillantás megszerzésére annak érdekében történt, hogy az egymást követő generációkban az egyénben és a közösségben létrehozzák az ideális emberi jellemet. Az *arete*-ről folytatott ismétlődő beszélgetések ennek a legtisztább bizonyítékai.

A költők, törvényhozók és filozófusok összes erőfeszítéseiben hallgatólagosan, ha ugyan nem teljesen nyíltan benne foglaltatott az erkölcsi ideál utáni kutakodás az ember, mint egyén, valamint az ember, mint a nemzet, vagy akár a faj tagja részére.

A görögök kulturális erőfeszítéseiben hallgatólagosan benne foglaltatott az objektív erkölcs, valamint az értelmi mérce, vagy kritérium utáni kutatás is. Az egyén gondolkodásának és viselkedésének valamiképpen bele kell illeszkednie a valóság egészének mintájába. Az egyént úgy fogták fel, mint résztvevőt a kozmoszban. Az objektivitás a logikában, vagy az erkölcsben tehát természetesen ölti magára a formáját az egyén alkalmazkodásának a létezés és viselkedés mintájához, ami a saját maga jogán létezik.

Végül a Jaeger által végigkövetett fejlődésben hallgatólagosan benne foglaltatik az is, hogy az egyén, mint a kozmikus rend természetének résztvevője, rendelkezik önmagában a helyes ítélkezés ösztönével és hatalmával, és képes az erkölcsi ideált oly mértékben elérni, amennyire ez objektíven lehetséges.

Minden eddig elmondottban hallgatólagosan benne foglaltatik ama elképzelés is, hogy léteznek irracionális és erkölcstelen erők a világegyetemben, melyek bárki számára lehetetlenné teszik az erkölcsi ideál teljes megvalósítását. Héraklitusz fejti ki világosan ezt az elképzelést az ellentétekről alkotott eszméjével. A törekvés és az ellentörekvés mindenütt megtalálható. Még az emberek legjobbikai is szembekerülnek a sorssal és a könyörtelen erőszakkal, amit a jó emberekkel, de a rosszakkal is tesz.

Mit tehet akkor a jó ember? Alá kell vetnie magát az ellentmondásoknak, melyeket a természetben talál akár az érzékek, akár a gondolkodás szemszögéből vizsgálja azt? Nem, önmagába kell néznie és ott meg kell találnia az erkölcsi egységet, mely magasabb rendű annál, ami az érzékeléssel, vagy az analitikai értelemmel szerezhető meg. Bele kell pillantania a lelke legbelső rejtekeibe, hogy megtalálja a jónak a gonosz felett aratott győzelme jeleit, s következésképpen a saját részvételének jeleit is ebben a harcban.

Jaeger rámutat, hogy ez a tendencia a bensőségesség felé nem érte el azt a pontot, amit a modern időkben elért. Az önkutatás, ahogyan Héraklitusz beszél róla, sőt akár ahogyan Szókratész beszél róla, nem azonosítható Kant erkölcsi kettősségével. Ám ez csak idő és nagyobb következetesség kérdése. Előbb, vagy utóbb az összes nem keresztyén etika belső alapelve, valamint ismeretelmélete és metafizikája egyre jobban önmaga tudatára ébred. Ez az alapelv az, hogy a végső megkülönböztetés az igaz és hamis, jó és rossz között az ember által teendő meg, aki szintén végső. A görög objektivizmus, mind a tudásban, mind az erkölcsiségben végső soron csak elvont alapelv, vagy forma. Azaz, mind az objektív erkölcsi ideál, mind az objektív törvény elképzelése végül meg kellett mutassák, hogy micsodák valójában: a feltételezetten autonóm erkölcsi én visszatükröződései. S csak mikor ezt megtettük, akkor jelenik meg az erkölcsi ideál és az erkölcsi törvény keresztyén nézetével szembeni radikális ellentéte teljes világosságában.

Athén gondolatvilága

Mostanáig Jaeger az archaikus Görögországgal foglalkozott. Művének második könyvében (1. kötet) tárgyalja Athén gondolatvilágát. Ezzel nagyon röviden fogunk csak foglalkozni.

Aiszkhülosz drámája

Mikor Arnold Toynbee megpróbálja a keresztyén vallást más vallásokhoz viszonytani, hatalmas segítséget talál Aiszkhülosz híres aforizmájában, miszerint „a szenvedés tanít”. Ez a tanítás, mondja Toynbee, a keresztyénség szíve is egyben. Krisztus szenvedése közszemlére teszi a tényt, hogy a valóság dialektikus, egyformán tartalmazza a végsőleg gonosz és a végsőleg jó erőket, s hogy az embernek hinnie kell valahogyan abban, hogy a jó legyőzi a gonoszt.

Jaeger magyarázata Aiszkhüloszról radikálisan nem különbözik a Toynbee által adott magyarázattól. Aiszkhülosz „az új demokráciában vált felnőtté, mely gyorsan elnyomta az arisztokratákat, akik megpróbálták megtartani a hatalmat a Pisistratidák bukása után”. Az athéniak új feladattal szembesültek. S Aiszkhüloszban

megtalálták az új ideáljaik szószólóját. „Az állam és a lélek most egybeforrtak, s tökéletes egységet alkottak, s ez a nagyon ritka egység adta az új típusú embert, aki ezidőtájt klasszikus egyediségével tűnt fel”. Montesquieu azt mondta, hogy az új görög demokrácia „az erényen alapult”. A hit „az igazság ideáljában, ami a fiatal államot ihlette, most az istenek által is megerősítettnek és bizonyítottnak látszott a Perzsia felett aratott győzelem kapcsán. S most először az athéni emberek igazi kultúrája elkezdett létezni”. „A tragédia helyreállította erejét a görög költészetben az összes emberi érdek felkarolásához”. „Az epika és a tragédia két hatalmas hegylánc, melyeket az alacsony dombok töretlen vonala köt össze”.

Aiszkhülosz tragédiái kifejezték „… az új típusú emberi jellemet, mely az ötödik században nőtt fel…” „A tragédia legkorábbi formája, mely nem színdarab volt, csak egyszerű passiójáték, felhasználta a *sympatheia* erejét, melyen át a nézők osztoztak a kórus érzelmeiben, arra a balsorsra összpontosítva figyelmüket, melyet az istenek küldtek a tragédia létrehozása végett”. A tragédia a *tyche*, vagy *moira* problémáját tárgyalta. Átvitte a gyakorlatba „az emberi sors terrorját…” Miért küld Isten szenvedést az ember életébe? A balsors sújtja az egyéneket, de egész családokat, sőt családok generációit is.

Aiszkhülosz az enyhítetlen balsors elképzelésével kezdi, de mindig fenntartja hitét „a menny végső igazságtételében”. Azaz a „*Heten a tébaiak ellen* bátorsága ellentmondásában, erkölcsi konfliktusában rejlik”. A hősies Eteoklészt könyörtelenül lemészárolják. Ám tragédiájában eléri a nagyságot, „feljutván a másképpen elérhetetlen magasságba, amit az ember csak a megsemmisülése pillanatában érhet el. S a hős, feláldozván pusztulásra szánt életét a többiek megmentésére, ezzel összhangba hoz minket azzal, ami még a jámborok számára is az *arete* érzéketlen és szükségtelen szétrombolásának tűnhet”. S Eteoklész azért szenved mindennél nemesebben, mert nem pusztán passzív, hanem aktív is a szenvedésben.

Szophoklész

Érezzük hát Aiszkhülosz tragédiáinak jelentőségét. Felfedezte „a sors jelentését”. A humanitást magát tette meg az emberi élet központjának. Szophoklész a maga emberi jellemeit az Aiszkhülosz által felállított kulturális ideálnak megfelelően rajzolta meg. Az egyensúly és az arány Szophoklész számára „minden létezés alapelve, mert ezek jelentik annak az igazságnak a tiszteletteljes elfogadását, ami benne foglaltatik mindenben, s ami a lelki érettség teljességével fogható csak fel”: „Szophoklész tragédiái a csúcspontját jelentik annak a görög elképzelésnek, hogy az arány az emberi élet egyik legmagasabb értéke”. Az arány „az isteni erő, mely uralkodik a világ és az emberi élet felett”. „Szophoklész a munkáját egy mérce által vezette és benne megmutatta az embereknek ’hogy lenniük kell’”. Munkája „megjelenése volt az *arete* új ideáljának, amely most először hangsúlyozta a *psziché*, a lélek központi fontosságát minden kultúrában. Az ötödik század folyamán a *psziché* szó új felhangot kapott, egy magasztosabb jelentőséget, mely teljességét Szókratész tanításaiban érte el. A lelket most objektíven az ember életének központjaként fogták fel”. Szerkezetet találtak a lélekben, mert törvényszerűen működött. Szimonidész úgy beszélt az *arete*-ről, mint ami „szilárdan beépült a kézbe, a lábba és az elmébe”. Megszületett a humanizmus.

Meg kell említenünk itt egy lényeges különbséget Aiszkhülosz és Szophoklész között. „Aiszkhülosz megpróbálta megoldani az *arete* problémáját, Szophoklész tényként ismeri el megoldhatatlanságát”. S ennek fényében az ő szereplői az elsők,

akik szenvedve, földi boldogságukról, vagy szociális és fizikai életükről abszolút lemondva érik el az ember számára elérhető legigazibb nagyságot".

Aiszkhülosz és Szophoklész tragédiáinak eme meghatározásával összhangban az ember folyamatosan sodródik az önmagától való egyre nagyobb függés felé a sors egyre erősödő erejének tényében. Ha az *arete* elképzelése eléri legklasszikusabb kifejeződését Szophoklésznél, ez azért van így, mert tragédiáinak jellemei szemtől szemben állnak a legirracionálisabb balsorssal. Mind Aiszkhülosz, mind Szophoklész tragédiáiban az emberek nemesek és bátrak, mivel látszólag félelem nélkül néznek farkasszemet a meg nem érdemelt sorssal. Létezésük már a legelején létezés a halálra.

Meg kell hagyni, amíg nem érjük el a modern egzisztencializmust, addig ez a motívum nincs teljesen kimunkálva. Ám a görög etika, amennyire Jaeger végigkövette a számunkra, alapjában véve ugyanilyen természetű.

A szofisták maguknak tulajdonították az *arete* tanításának feladatát az embereknek, amit megörököltek. Nem fogjuk felidézni Jaeger értekezését velük kapcsolatban, csak annyiban, hogy ő szükségszerű lépcsőfoknak tartja őket a Szókratész és Platon felé vezető úton.

Euripidész

Most röviden megemlítjük Euripidészt, hogy teljessé tegyük a tragédiaszerzők trióját. Mikor Euripidész élt, a korai filozófia már kifejtette hatását. „A filozófia, mely rendelkezett valamiféle tudatalatti létezéssel a korai görög költészetben, most napfényre került független *nous*-ként : a racionális gondolkodás a létezés minden szférájába behatolt". Ennek megfelelően Euripidész szereplőinek beszédei „szellemileg nagyon fejletteknek tűnnek". Kifejezik „a szenvedés új szubjektív képességét". Az ön-visszatükröződés a szenvedéssel kapcsolatosan új jelenség a görög tragédiában. Ennek eredménye az, hogy Euripidész „nem volt képes harmóniát találni a kozmikus és az erkölcsi törvények között".

Az olvasó itt elkerülhetetlenül Kant erkölcsi kettősségére gondol. Minél jobban erősödik az ön-visszatükröződés, annál jobban megnyilvánul a kettősség a természet „nem erkölcsi" világa és a „szabad", következésképpen „jó" erkölcsi tudat belső vívódásai között.

„Euripidész", mondja Jaeger, „volt az első pszichológus". Ő volt az, aki új értelemben fedezte fel a lelket – aki kimutatta az ember érzelmeinek és szenvedélyeinek zűrzavaros világát. Soha nem fárad el megmutatni, hogyan fejeződnek ezek ki és hogyan állnak ellentétben a lélek értelmi erőivel. Ő hozta létre az elme bonctanát". Jaeger feltűnően fejezi ki Euripidész „etikai kettősségét", mikor ezt mondja: „Euripidész pszichológiája két új tényező egybeesésének terméke: a szubjektív világ felfedezéséé és a természet racionalista megközelítéséé, ami abban az időben folyamatosan egymás után következő rejtett területeket tárt fel. A tudomány nélkül költészete nem létezett volna". Euripidész rendkívül modernnek hangzik, mikor arra a tényre gondolunk, hogy a *Médea és Hippolitusz*-ban bemutatta a betöltetlen szexuális vágyak patológiájának tragikus kimenetelét, míg a *Hecuba* azt mutatja meg, hogy a rendkívüli szenvedések miképpen torzítják el a jellemet, s bemutatja egy nemes hölgy lassú, rejtett megromlását, aki mindent elveszített egy visszataszító és bestiális dolog kapcsán". „Ebben a költői világban, mindig eltűnve a szubjektív érzésekben és a szubjektív gondolatokban, nincsen egyetlen fix pont sem". „Nem kísérli meg a korábbi költők követését azzal, hogy igazolná Istennek az emberrel kapcsolatos módszereit". „Az ember a továbbiakban már nem képes, és

nem is akarja feladni magát semmiféle világnézetnek, amely nem teszi meg őt prótagoraszi értelemben a végső mércévé".

Valaki azonnal Sartre-ra gondolhat, mikor Jaeger elemzését olvassa a görög tragédiáról, mely benne foglaltatik a görög filozófiában, és azt fejezi ki. Jaeger mondja: „S így a fejlődés egy paradoxonnal ér véget: mikor a leghangosabban követeli a szabadságot, akkor fogja fel az ember hogy teljességgel nélkülözi azt… *Hecuba* a megtestesült szenvedés. Agamemnon kiáltására: 'Ó jaj, ó jaj, mi átkozta meg ezt a nőt ennyire?' ezt válaszolja: 'Semmi hacsak magára Fortunára nem gondolsz'". „Tyche megátkozott ereje most az áldott istenek helyén áll. Ördögi valóságában gyorsabban nő Euripidész számára, mint ahogyan az istenségek valósága halványul". „A vallásos dolgokban, mint másokban is, senki sem mérte meg az irracionális elem mélységét az emberi lélekben olyan mélyen, mint a racionalizmusnak eme költője".

A komikus költő

Szókratész azonban azt mondta, hogy az igazi költő „egyszerre legyen tragikus és komikus". S „a későbbi görög filozófia úgy határozta meg az embert, mint az egyetlen állatot, mely képes nevetni".

A komikus költő magasan e felett áll. Így „az arisztophanészi komédia olyan magasságból és olyan intellektuális szabadsággal megáldottan tervezi meg a témáját, hogy megszünteti még a legnyilvánvalóbb tény lényegtelen múló összetevőit is. Amit a költő leír, az örök, mivel az, Nietzsche kifejezésével, a nagyon is humán humanitás, s nem tudná leírni, ha nem állna tőle egy bizonyos távolságra". Azaz Arisztophanész *A madarak* című műve „derűsen lerázza a jelen nyomasztó aggodalmait és felvázolja az ideális állam vágybeli képét, a Felhő kakukkvárat…"

Különböző darabjaiban Arisztophanész két allegorikus alakot hozott be a képbe. Ezek az Igaz Állítás és a Hamis Állítás voltak. Előző a hagyományos, míg utóbbi a modernebb, szofista módszert és nézőpontot képviselte. A Hamis Állítás megkérdezi „kinek volt valaha is haszna a sophrosyne-ból[50]?" Vajon Hyperbolus nem szerzett „sok talentum aranynál is többet alattomos trükkjeivel?" A fiatalság bolond volna a sophrosyne-t követni, hiszen akkor „elvetnénk az élet összes örömét". „Ha elfogadod a tanácsomat, szabad uralmat biztosítasz a természetednek, a dáridónak és a nevetésnek, mert nincsen abban semmi szégyenletes. Ha házasságtörésen kapnak, tagadd bűnödet és hivatkozz Zeuszra, aki maga sem volt elég erős, hogy ellenálljon Érosznak és a hölgyeknek. 'Hogyan lennél képes te, halandó, erősebbnek lennie egy istennél?'"

A Hamis Állítás „nevetésre fakasztja a hallgatóságot, s a saját erkölcsük hiányának dicséretére indítja őket, majd megmagyarázza, hogy bármi, ami az elsöprő többség gyakorlata egy tiszteletreméltó nemzetben, az nem lehet vétek".

Az Igaz Állítás megmutatja „az ügyes modern értelmiségiek teljes gátlástalanságát, s azt, hogy minden erkölcsi mércét megtagadnak".

Szókratész

Térjünk most rá Szókratész Jaeger által festett arcképére. Munkájának harmadik könyvében foglalkozik vele, melynek címe *Az isteni központ keresése.*

[50] Bölcs mérséklet; a négy platoni főerény egyike; a bölcsesség a gondolkodás erénye, a bátorság az akaraté, a mérséklet az érzéki vágyaké, az igazságosság e három előbbinek harmóniája (- *a ford.*)

Jaeger végső soron érdekelt „a hellenisztikus görög *paideia* átalakításában keresztyén *paideia*-vá”. Számunkra a legfontosabb, hogy megértsük nézeteit a görög és a keresztyén kultúra viszonyáról, ezzel együtt a görög és a keresztyén erkölcsiség kapcsolatáról.

Korlátozottabb szempontból azonban és egy lépésként a céljához vezető úton Jaeger megjegyzi, hogy mindaz, amit az első kötetben mond, bevezetésnek tekintendő Platonhoz. Így Szókratész kapcsolatot jelent az egész megelőző görög kultúra *paideia*-ja és a *paideia* Platonnál megtalálható, végső csúcsponti görög nézete között.

Az i. e. negyedik század volt a lehetséges legfontosabb. A politikai katasztrófa homályából „emelkedtek ki az oktatás nagy géniuszai… Kulturális ideáljaik, melyek túlélték nemzetük független politikai létezését, úgy kerültek át az ókor más népeihez és azok utódaihoz, mint a humanitás lehető legmagasabb szintű kifejeződései”.

„I. e. 404-ben, a görög városállamok között folyó majdnem harminc évnyi háborúskodás után Athén elbukott.” Ennek nemcsak politikai hatása lett. A katasztrófa „megrázta az összes erkölcsi törvényt, lesújtott a vallás gyökereire. Ha a csapást ki kell javítani, a folyamatot a vallással és az etikával kell kezdeni”. „A szenvedésnek ebben az idejében történt, hogy a görög lélek először kezdett önmagába fordulni – amiképpen azt egyre jobban és jobban megtette a rákövetkezendő évszázadokban.”

Amit itt Jaeger a görög lélek önmagába fordulásáról mond, az, mint már néhányszor megjegyeztük, már a Szókratészt megelőző időszakban megkezdődött. S ennek minden felhangja kapcsolatban állt azzal, amit úgy fogtak fel, mint a nem erkölcsi balsors könyörtelen erejét, mely ráborul az egyénekre, családokra, a nemzetre és az emberiségre. S ahogyan a görögök egyre jobban szembesültek ezzel a balsorssal, úgy egyre jobban felfogták, hogy az egyén, vagy akár az állam valódi ereje „a lélek ereje volt”.

Mikor Thuküdidész, a történész visszatekintett Periklész korára, arra a korra, amikor Athén a legnagyobb hatalommal rendelkezett, megfigyelte, hogy „annak a hatalomnak a szíve-lelke az emberek szelleme volt”. Így most „a negyedik századi emberek keményen gondolkodtak az állam és az egyén viszonyáról, mivel megpróbálták újraalkotni az államot, kezdve az egyéni lélek erkölcsi reformációjától”. Kutatásuk az állam és társadalom új és magasabbrendű ideálja után „új Isten keresésével ért véget. A negyedik századi *paideia*, miután látta, hogy a földi királyság porrá omlott szét, a mennyek országába helyezte át otthonát”. Szókratész helye ennek „az új Istennek” a keresése fényében szemlélendő. Platon és a többiek megjelentették „Szókratésznek az életben való segítségkeresése legbensőbb jelentését” az új filozófiai prózai költészet párbeszédeiben. Megjelent az új és magasabb rendű költészet. „Az egész törekvés központja a *paideia*”.

Szókratész „Az egész örökkévalóság ’képviselőjévé’ vált”. Az általa elszenvedett halál még inkább érthetővé teszi kitűnőségét, mint az élete. Rotterdami Erasmus „bátran a szentek közé sorolta őt és a *Sancte Socrates, ora pro nobis!* imával hívta őt segítségül”,

Ez a tény önmagában is jelzi, hogy a „modern megvilágosodás” prófétái voltak azok, akik Szókratészt a hősükké tették. Szókratészt tekintették „az erkölcsi szabadság apostolának, akit nem kötött a dogma, nem jellemzett a hagyomány, szabadon állt a lábán, csak a tudat belső hangjára figyelve – hirdetvén ennek a világnak az új vallását, s hogy a mennyországot ebben az életben a saját lelkierőnkkel találjuk meg, nem a kegyelem által, hanem azzal, hogy fáradhatatlanul törekszünk saját természetünk tökéletesítésére”. Erőfeszítéseket tettek „a modern

kultúra létrehozására, melyben Jézus lerombolhatatlan tanítását összevegyítették bizonyos, a humanitás görög ideáljától átvett jellemzőkkel". Nos, miután a reformáció megpróbálta visszahozni az evangélium „tiszta" formáját, a felvilágosodás meghozta újra a „Szókratész-kultuszt". Nem próbálták meg félreállítani a keresztyénséget: Jézus és Szókratész lelkeinek egymás kiegészítésének kell lennie. „A modern kor kezdete óta neki [Szókratésznek] hatalmas volt a befolyása, mint egy *anima naturalier Christiana* mintájának".

Most azonban figyeljünk Platonnak Szókratésszel kapcsolatos értékelésére. A heraklituszi Cratylustól a fiatal Platon megtanulta, hogy minden mozgásban van. „Aztán mikor Szókratésszel találkozott, egy új világ nyílt meg a számára. Szókratész teljesen az erkölcs kérdésére korlátozta magát, s megpróbálta felfedezni az Igaz, a Jó, a Szép, stb. örökkévaló lényegét". Szókratész „egy fix pontot keresett az erkölcsi világban". Platon összekombinálta Cratylus nézeteit Szókratészével. Cratylus tantétele, miszerint minden mozog, „csak arra a világra vonatkozott, amit ismert – az érzéki tünemények világára. Szókratész azonban, az olyan állítmányok fogalmi lényegének keresése közben, mint a 'jó', az 'igaz', a 'szép', melyeken létezésünk, mint erkölcsi lények létezése alapszik, egy más vallóság felé nézett, mely nem mozog, hanem valóban 'van' – mivel megváltozhatatlanul és örökkévalóan ugyanaz marad". Szókratész bevezette Platont az egyetemes fogalmak elképzelésébe, s Platon kifejlesztette a saját rendszerét a legelejétől fogva. Szókratész maga nem merészkedett bele egy függetlenül létező ideális világ fogalmába. Korlátozta magát az „erkölcsi kérdésekre". Valódi érdeklődése „az élet új gyakorlati szabálya elméleti alapjának" megtalálására irányult.

Ez, mondja Jaeger, Szókratész szokásos értelmezése. Ám ez az értelmezés leegyszerűsíti Szókratészt „egy vékony és nem meggyőző figurára". Igaz, ez az értelmezés Arisztotelészen alapszik. Arisztotelészt azonban el kell távolítani. Szókratész kész újabb keletű megközelítése is létezik. Az egyik Heinrich Maiertől, a másik pedig J. Burnettől és A. E. Taylortól származik. „Mindkettőben Szókratészt az egyik legnagyobb embernek tartják, a valaha is éltek közül". Ezen túl azonban különböznek egymástól. Maier azt mondja, hogy Szókratész több volt, mint filozófus. „Ő új viselkedésmódot teremtett az élettel szemben, amely a csúcspontját alkotta az emberi szabadság felé való hosszú és fájdalmas emelkedésnek, s ami soha nem lehet transzcendens semmi más által. Az általa hirdetett evangélium az erkölcsi jellem önuralma és önállósága volt. Azaz, Krisztus és a megváltás keleti vallásának ellentípusa volt".

A skót iskola (Burnet és Taylor) úgy véli, hogy Szókratész „pont az volt, aminek Platon állítja – egy ember, aki megalkotta az eszmék tantételét, a pre-egzisztencia és remineszcencia elméletét, a halhatatlanság krédóját és az ideális államot. Egyszóval, ő volt az atyja az európai metafizikának".

Ezen a ponton Jaeger is ismerteti Szókratészre vonatkozó saját értékelését. „A vonalakat, melyek mentén Szókratészt most le kell írni, vizsgálódásunk egész trendje húzta meg. Ő a középpont a görög lélek kialakításában. Ő az európai történelem legnagyobb tanítója". „Ő szó szerint korának embere. Belélegzi a történelem levegőjét és megrészegedik a sugaraitól". „Az értelmi függetlenség és önuralom csúcsára az athéni középosztályból kapaszkodott fel, abból a változásmentes, istenfélő, tudat-figyelő nyersanyagból, melynek rendületlen hűsége a nagy arisztokratikus vezetői, Szolón és Aiszkhülosz iránt már sokkal korábban megnyilvánult". Mikor Athén „kibeszélte a létezésből az összes hagyományos értéket", Szókratész „előlépett, hogy az erkölcsi világ Szolónja legyen". „A görög történelemben másodszor az athéni szellem összeszedte a görög lélek centripetális

erőit, hogy legyőzze a centrifugális erőket – szilárd erkölcsi rend felállításával, mely ellensúlyozta a jón gondolkodást, a háborúzó természeti erők filozófiai kozmoszát. Szolón felfedezte a szociális és politikai közösség természeti törvényeit. Szókratész most felfedezte az erkölcsi kozmoszt az emberi lélekben".

Az olvasó ismét észreveheti a feltűnő hasonlóságot e között az álláspont, valamint Kant „erkölcsi kettőssége" között. Szókratész célt lát a világegyetemben dacára annak, amit a természetfilozófusok mondtak róla. A természetben nem figyelhető meg teleológia. Ezért a lelket találta meg benne, s a lélek orvosává vált. „Ő volt a nagy tekintély az emberi természet felett". Arra buzdítja önmagát és másokat, hogy műveljék meg a lelket. Teszi ezt még a halállal szembenézve is. „Szókratész nézetében ugyanis, a lélek isteni az emberben. Szókratész a lélekről való gondoskodást közelebbről úgy határozza meg, mind a gondoskodást az értékek és az igazság ismeretéről, a *phronesis*-ről és az *aletheia*-ról. A lélek nem kevésbé élesen van megkülönböztetve a testtől, mint a külső javaktól. Ez magában foglalja Szókratésznek az értékekről alkotott hierarchiáját, s ezzel együtt egy új, világosan fokozatos elméletet a javakról, mely a lelki javakat sorolja a legmagasabbra, a fizikai javakat közvetlenül ez alá és a külső javakat, mint például a vagyont és a hatalmat a legalulra".

Szókratész eme Jaeger által felvázolt álláspontjában látunk valamit, ami megközelíti az értékek ama dimenzionalizmusát, ami a modern időkben Kant erkölcsi kettősségének alapján fejlődött ki. A lelki értékeket magasabb rendűeknek tartják, mint a fizikaiakat. Ehhez még akkor is ragaszkodni kell, ha az egész tudomány a fizikai kozmosz mechanikus nézetét támogatja.

Micsoda „korszakalkotó elképzelés volt", mondja Jaeger, Szókratésznek ez a nézete a lélekről. Ez vált „minden érték valódi képviselőjévé, ami csak benne foglaltatik a nyugati ember intellektuális és erkölcsi személyiségében". A keresztyén igehirdetésre végül hatással voltak, ha csak közvetve is, Szókratésznek a tanítást és meggyőzést szolgáló beszédei a lélek ápolásáról. „Harnack a *Wesen des Christendum* című művében helyesen írta le ezt az egyéni lélek végtelen értékébe vetett hitet úgy, mint Jézus vallásának egyik pillérjét. Ám azelőtt Szókratész 'filozófiájának' és Szókratész oktatással kapcsolatos gondolkodásának pillérje is volt. Szókratész prédikál, és új hitre térít. Azért jön, hogy 'megmentse a lelket'". A lélek szolgálata Szókratész számára Isten szolgálatát jelentette, „mivel azt tartotta, hogy ez volt az értelmi és erkölcsi indíték. Ezért volt ez a legszentebb dolog a világon – nem azért, mert egy bűnökkel megrakott démoni látogató lett volna a messzi mennyei régiókból".

Jaeger igyekszik kimutatni a különbséget a keresztyénség és Szókratész nézetei között. Ennek a különbségnek a kimutatása érdekében jelzi, hogy Szókratész szerint az ember erkölcsi létezése „harmóniában van a világ természeti rendjével": Számára a test és a lélek „az emberi természet két oldala". „Gondolkodásában nincs ellentét a pszichikus és a fizikai ember között: a *physis* régi elképzelése, mely a természetfilozófiából származik, most beveszi a lelket is, tehát lényegileg változik meg. Szókratész nem képes abban hinni, hogy az ember a lélek monopóliumának birtokosa. Ha van valahol hely a lélek számára bárhol a természetben, ahogyan az ember *phronesis*-e mutatja, hogy van, úgy a természetnek elvileg rendelkeznie kell lelki erőkkel".

Itt észrevehető, hogy ez az etikai fenomenalizmus abból az erkölcsi kettősségből fakad, melyről korábban szóltunk. Szókratésznek először a belső élettel kapcsolatos nézetét kellett szembeállítania a szofisták externalizmusával. Az ő lelkigondozása ezzel látszólag megköveteli a legitim testi örömök elvetését. Nézete

látszólag aszkétikus. De, állítja Jaeger, egyáltalán nem aszkétikus. Ő csak arra vágyott, hogy kikösse a lélek elsőbbségét a testtel szemben. Etikája nem vallja, hogy az erénynek ki kell zárnia a boldogságot. Éppen ellenkezőleg, az erényről alkotott elképzelése szándékozik az igazi boldogság alapja lenni. Az erénnyel kapcsolatos nézete az embereket a kiegyensúlyozott életre igyekszik vezetni. „Szókratész kijelentette, hogy az emberi élet legmagasabb értékeinek forrása a lélek. Ezzel hangsúlyossá tette a belső életet, ami jellemző a görög civilizáció további szakaszaira. Az erény és a boldogság ezzel a lélek tulajdonságaivá váltak".

Látjuk, hogy Szókratész erkölcsi kettőssége szükséges volt ahhoz, hogy eljuthasson erkölcsi fenomenalizmusához, vagy monizmusához. A lélek szabadságáról alkotott elképzelését a természet ellenében csak azért tartotta fenn, hogy végül elérje a léleknek a természet feletti uralmát. Mindebben Kantnak és követőinek erkölcsi fejlődése előképét látjuk. Szókratész maga is, a saját életében „rész-szerepet játszott az új *bios*, a lelki értékeken alapuló élet modelljében". Azaz, Szókratész közreműködő volt abban, hogy az embereket érdekelté tegye a lelki dolgok elsőbbségében a fizikaiakkal szemben. Szókratész kereste az önmaga feletti uralmat. Ám "az erkölcsi autonómia függetlenséget jelentene számára valaki természetének állati oldalától; ez nem mondana ellent a magasabbrendű kozmikus törvény létezésének, melynek az önkontroll eme erkölcsi tüneménye az egyik példája lenne".

Visszatekintve most Jaegernek a Szókratészről és egész küldetéséről alkotott elképzelésére, meg kell jegyezni, hogy határozottan különbözik Stace-étől. Stace nagyon egyszerű magyarázatát adta Szókratész küldetésének. Ő egyszerűen az emberben levő egyetemes elemhez folyamodott, ami az értelem. De láttuk, hogy mikor nézetével foglalkozott, maga is rákényszerült annak elismerésére, hogy ez a nézet nem teljes. Szókratész, mondta, Arisztotelészt követve nem volt tudatában „a létezés irracionális elemének". Igaz, az erény szókratészi meghatározása racionalistának hangzik, és Szókratész ahhoz való ragaszkodása, hogy szándékosan senki sem tesz gonoszt, arra enged következtetni, hogy Szókratész nem hagyott semmi helyet az irracionálisnak az emberben.

A Szókratészről Stace által alkotott ezzel a képpel szemben áll Jaegeré. Jaeger kihangsúlyozza a tényt, hogy Szókratészt elsősorban az érdekelte, hogy egy fix pontot találjon az erkölcsi élet számára a lélekben. Ebben a vonatkozásban Jaeger egyetért Maierrel. Másrészt viszont, mondja Jaeger, ez nem Szókratész teljes üzenete. Ha korlátozzuk tanítását az erkölcsi akarat evangéliumára, mondja Jaeger, „nem érthetjük meg Platonnak az Eszmékről alkotott elméletét és a tényt, hogy Platon szoros kapcsolatba hozza azt Szókratész filozofálásával". Burnetnek és Taylornak ebben a vonatkozásban igazuk volt, mikor Szókratészt tették meg az európai metafizika atyjának. Ebből a dilemmából, mondja Jaeger, csak egyetlen menekülő út van. „El kell ismernünk, hogy a forma, mellyel Szókratész az erkölcsi problémát támadja, nem egyszerűen csak prófétai üzenet volt, egy elsöprő erkölcsi prédikáció, hanem a 'gondoskodjatok a lélekről' ünnepélyes felszólítása energiájának egy része az erkölcsiség természetének a logosz ereje által való felfedezésére irányuló törekvésre fordítódott".

Szókratész keresi az emberi élet legmagasabb rendű értékeit, egyidejűleg vágyik „egy egyezségre, amelyet mindenkinek érvényesnek kell elfogadnia".

Nos akkor, mi a Szókratészre vonatkozó teljes anyagból levonható végkövetkeztetés? Talán a következőképpen foglalhatjuk össze: (1) Jaeger hatalmas tudással és ügyességgel mutatja meg a tényt, hogy Szókratész a Görögországban folyó kulturális fejlődés folyamatának csúcsán áll. Jaeger végigkövette számunkra a

görög kultúra egészének, ezen belül az erkölcsiségnek a fejlődését a bensőségesség irányában. (2) Stace Szókratésszel kapcsolatos elemzése a túlságos leegyszerűsítésen alapszik. Szókratész nem racionalista. Jóllehet Arisztotelész Szókratésszel kapcsolatos kritikája részben igaz lehet, nem igaz, hogy Szókratész „nem volt tudatában az irracionális elemeknek", akár a kozmoszban, akár a lélekben találtattak ezek. Magát az önuralomról alkotott elképzelését az emberben lévő szenvedélyek elnyomása érdekében tartotta fenn, már amennyire ezek együtt futottak a gondolkodásával. Konkrétan a tény, hogy Szókratész úgy folyamodott a lélekhez, mint helyhez, ahol megtalálhatja az erkölcsi cselekedetek szilárd alapját, eléggé világosan bizonyítja, hogy nem talált erkölcsi kihívást, vagy ismérvet az őt körülvevő világegyetemben. Nem volt képes megválaszolni a szofisták, vagy a költészet történetének csúcsán álló Euripidész relativizmusát a világhoz való folyamodással. Nem talált egy talpalatnyi helyet sem az erkölcsiségnek a lelken kívül, ami valamiképpen részese egy másik, magasabbrendű világ törvényeinek. Ez az álláspont hasonlít Kant erkölcsi kettősségére. (3) Ennek az erkölcsi kettősségnek azonban el kellett vezetnie az erkölcsi monizmushoz és máris annak kifejezőjévé vált. Jaeger valójában ezt az álláspontot képviseli, mikor azt mondja, hogy Szókratész számára a lélek isteni volt, valamint mikor azt mondja, hogy Szókratész az érvényesség alapelvét kereste a logoszhoz való folyamodás eszközeivel. (4) Kiderül tehát, hogy Jaeger álláspontja nem különbözik radikálisan Stace álláspontjától. Mindketten úgy tekintik Szókratészt, mint aki az érvényességet az embernek az istenségben való részvétele elképzelésének eszközeivel, illetve a racionalitás elvont alapelvében, a logoszban keresi. Másrészt mindketten úgy vélik, hogy ha a racionalizmus módszerét következetesen alkalmaznánk, annak eredménye a jó leegyszerűsítése lenne egy tiszta formára. Stace azt állítja, hogy a gondolkodás összes problémája a még több gondolkodás alkalmazásával oldandók meg. Azt állítja, hogy Szókratész nem adta meg az erény meghatározását. Az erény tudás. De minek a tudása? Szókratész nem mondta meg. Ezért van minden nézeteltérés a cinikusok, a cyrenaikusok és a megarikusok között. Azaz, Stace szerint a bensőségre való hivatkozás Szókratész esetében a tiszta absztrakciónál ér véget. A Jó az jó, s ez érvényes mindenre. De senki sem tudja, hogy mi a jó, s ha tudná, már elnyeletett volna benne. S mikor Jaeger megpróbálja tartalommal megtölteni a görög kultúrát, amint az a csúcspontjára jutott Szókratésznél, csak úgy tudja ezt megtenni, hogy megmutatja, Szókratész ragaszkodása az erkölcsi elsőbbségéhez a fizikaival szemben semmi máson nem nyugodhatott, mint azon, hogy feltételezte az autonóm erkölcsi tudatot. Aztán a kozmosz teleológiájának, a jónak a gonosz felett aratott végső győzelmének az elképzelése viszont az embernek a természet törvényeitől való erkölcsi függetlenségének eme állításán nyugszik. Más szóval Szókratész erkölcsi monizmusa az erkölcsi kettősségén alapulóvá tétetett.

Mondhatjuk tehát, hogy Erasmus egészen jól tette, mikor így imádkozott: *Sancte Socrates ora pro norbis*. Szókratész joggal rászolgált a tiszteletre a reneszánsz és a felvilágosodás szentjei között. S bár Arisztotelész szentebb, mint Szókratész azok számára, akik Aquinói Tamást követik, nincs különösebb okuk, amiért ne vehetnék be őt is a naptárukba. Luther és Kálvin követőinek sem kell húzódozniuk elismerni a görög kultúrát, amíg öntudatos keresztyén, tehát kritikus szemszögből teszik ezt meg. Szókratész erkölcsisége valóban ugyanolyan autonóm, mint Kanté. Mint ilyen, antitetikus ellentmondásban áll a keresztyén etika minden alapelvével. Szókratészi alapokon az embernek összegeznie kell a saját erkölcsi ideálját, keresnie kell az utat az önmagában rejlő kritérium vezetése által ennek az ideálnak a megvalósításához, és keresnie kell azt az erőt, mely továbbhajtja őt a

szintén önmagában rejlő ideál felé. Az ön-frusztráció kijelöli a bensőségesség felé vezető egész utat, eléri az a pontot ahol Szókratész van, és továbbvezet Kant és követői felé. Ugyanis mindig ugyanaz a probléma ismétlődik. Egyrészt a törvény elvont formális eszméje, másrészt az erkölcsi tudat, ami igazából nem ismerheti és művelheti magát, mert nincs belső következetessége.

16. fejezet: A görög etikaelmélet – Platon

Platon rövid tanulmányozása során vizsgálódásunkat a lényegi fontosságú dolgokra korlátozzuk. Csal felszínesen mehetünk bele olyasmibe, mint a platoni művek dátumának és sorrendjének kérdése. Látni szeretnénk, hogyan fejleszti tovább Platon a bensőségesség szókratészi alapelvét, majd hogyan viszonyul Platon gondolkodása a keresztyén gondolkodáshoz, s különösen, hogy miképpen viszonyul Platon etikaelmélete a keresztyén etikaelmélethez.

Platon volt Görögország első nagy szisztematikus gondolkodója. Írásaiban találkozunk a rendszeres nem keresztyén spekulációk első fő formájával. Összefogta a korábbi görög gondolkodás összes fonalát, hogy ha lehetséges, egységes egészként mutassa be azt. Beszél az aritmetikáról, a geometriáról, a térbeli viszonyokról, a biológiáról, az etikáról, a logikáról és a teológiáról. Hasznos lesz megnézni, mit mond ezekről a témákról, majd összevetni azt a kálvinista filozófiával, ahogyan utóbbi Dr. Vollenhoven és Dr. Dooyeweerd írásaiban szerepel az amszterdami Szabadegyetemről. Számunkra azonban ez lehetetlen. Ezért vesszük azokat, amik Platon központi elképzeléseinek látszanak azokban a témákban, melyek a legjobban foglalkoztatták azért, hogy a tőlünk telhető legjobban megvizsgálhassuk mindet.

Meglehetősen gyakori, hogy a Platont tanítók különbséget tesznek a korai és a késői Platon között. Jóllehet nincs közmegegyezés a részleteket illetően, manapság meglehetősen biztosnak látszik az mondani, hogy a korai, vagy szókratészi Platon főleg az etika dolgaival, míg a késői Platon főleg a létezés és tudás dolgaival foglalkozott. Az etikában Szókratésszel együtt a jó „objektív" létezését támogatta. A lételméletben azt tanította, hogy a valódi létezés, vagy legalábbis a legvalódibb létezés az érzékek világán túl található meg. Az ismeretelméletben azt vallotta, hogy az élet „alsóbbrendű" összetevőit a „magasabbrendűek" szempontjából kell értelmezni. A kérdés, amit viszont fel kell tennünk, hogy miképpen kell viszonyulnunk az effajta idealista filozófiához.

A modern filozófusok, s különösen Platont követők, gyakran helyezkedtek arra az álláspontra, hogy a platonizmus és a keresztyénség az Istennel és a világegyetemmel kapcsolatos nézeteit tekintve gyakorlatilag egyformák. Platonról írt könyvében A. E. Taylor ezt mondja: „Nem mentegetőzöm amiatt, hogy szabadon használom a keresztyén miszticizmus nyelvezetét ennek az állításnak a magyarázata során. Minden valódi, a keresztyénségnek a történelmi Isten-emberbe vetett hite miatti különbség ellenére Szókratész ideálja és a keresztyénség ideálja alapjában véve ugyanazok. Mindkét esetben a központi gondolat az, hogy az ember a mulandóság és változékonyság teremtményeként született, egy mulandó és változékony környezetben. Ám annak a ténynek a fényében, hogy van benne valami 'isteni', nem tehet mást, mint törekedhet a jóra, mely felette áll az időnek és a változékonyságnak, s így a helyes élet az elejétől a végéig egy folyamat, melyben a pusztán világi és mulandó én újrateremtődik az örökkévaló hasonlóságára".[51]

Taylornak ezzel az álláspontjával szembe kell állítani a tényt, hogy a római katolikus egyház inkább az arisztotelészi nézeteket fogadta be, semmint a platonizmust a természeti teológiája megalkotása során.

Nem célunk részletes összehasonlításba bocsátkozni Platon és Arisztotelész vonatkozásában az megítélendő, hogy melyik egyesíthető könnyebben a keresztyén gondolkodással. Inkább arra a tényre hívjuk fel a figyelmet, hogy Platont és

[51] A. E. Taylor: *Platon, az ember, és munkája*, 1936. 192. oldal

Arisztotelészt gyakorta képzelték el úgy, mint akik együtt képviselnek egyfajta gondolkodásmódot, nevezetesen az idealista gondolkodást, s ezért beszélnek erről úgy, mint platoni-arisztotelészi gondolkodásról, amit megfelelő alapnak tekintenek a keresztyén vallás számára. A platoni-arisztotelészi gondolkodást gyakran mutatják be nekünk úgy, mint ami olyan természeti teológiát kínál, amire az egyház a történetében nagyon helyesen a saját kijelentés-teológiáját felépítette. Dr. William G. T. Shedd *A keresztyén tanítás története* című könyvében állandóan a görög teizmusról beszél. Ezzel jutatta kifejezésre Platon és Arisztotelész gondolkodásának fontosságát.[52] Ez a görög teizmus, melyről Shedd beszél, szerinte lényegében véve helyes és kis módosítással tekinthető a keresztyén vallás alapjának is. Nem maguknak ezeknek az embereknek a filozófiája miatt szenvedett Shedd szerint a keresztyénség, hanem csak a kóros kinövések miatt, melyek ebből a filozófiából eredtek. „Azt találjuk ugyanis, hogy a gonosz, melyet a keresztyénség elszenvedett ezektől a filozófiai rendszerektől, a valamennyiben benne levő egyik konkrét elem felnagyításából, valamint a keresztyénséggel kapcsolatos filozofálásra való egyedüli alkalmazásából ered, miközben elhanyagolták a rendszer többi elemét”.[53] Mikor a görög teizmust a keresztyén teológusok átvették, akkor csak meg kellett tisztogatni azt bizonyos elemeitől, melyek nem voltak harmóniában a rendszer géniuszával. Beszélvén a tizenkilencedik századi német teológia módszertanáról, Dr. Shedd ezt mondja: „Egy dolog azonban bizonyos, hogy ami a teologizálás igazi és ténylegesen tudományos módszerét illeti, az nagymértékben a filozófia görög mestereinek és követőiknek köszönhető”.[54] Vagy máshol: „S jóllehet Descartes, Leibniz és Kant különböznek egymástól, mégpedig fontos pontokban, rendszereik kivétel nélkül teisták, ezért előnyösek az etika és a természeti vallás alapelvei számára”.[55]

Természetesen megkérdezzük, hogyan képes Shedd a görög teizmusról úgy gondolkodni, mint jó alapról a keresztyénség számára. A válasz az, hogy Shedd szerint a görög teizmus „a helyes gondolkodással” formálódott. A „helyes gondolkodás” alatt Shedd szerint az emberiség egyetemes gondolkodását kell értenünk függetlenül az újjászületés kérdésétől. Helyes gondolkodásnak nevezi, mert nem engedte meg magának, hogy szélsőségekbe essék. Nyilvánvaló egyetértéssel beszél, mikor azt mondja, hogy olyanok, mint Tertulliánus, Athanasius és Ágoston nem vetették el „az emberiség általános gondolkodását”. Idézzük: „Ám az emberiség általános gondolkodása, a faj részrehajlás nélküli spontán meggyőződései ellen nem irányulnak efféle megjegyzések [kritikus megjegyzések]. Éppen ellenkezőleg, az apologéták bizalmasan folyamodtak ezekhez, s azokat a filozófiarendszereket és intellektuális módszereket, melyek a leglegitimebb és tisztább módon származnak belőlük, a Keresztyén Gondolkodás alkalmazta a kijelentés igazságainak kifejlesztésében és megalapozásában”.[56]

A Shedd által itt képviselt álláspontról elmondható, hogy a protestáns apologetika történetében gyakran felbukkan. Ez az álláspont azt mondja ki, hogy az ember természetes gondolkodása, eltekintve az újjászületéstől, képes eljutni és el is jut a valóság valódi teleológiai magyarázatára, olyan magyarázatra, melyet a keresztyén teológusnak csak kiegészítenie kell, de nem kell radikálisan megváltoztatnia. Azaz, a protestánsoknak az apologetika területén nagyrészt egyet kellene érteniük a római katolikusokkal. A római katolikusokkal közösen

[52] William G. T. Shedd, *A keresztyén tanítás története*, 1. kötet 67-68. oldalak
[53] Ugyanott, 59. oldal
[54] Ugyanott, 95. oldal
[55] Ugyanott, 96. oldal
[56] Ugyanott, 153. oldal

felépíthetnének egy természeti teológiát, amit aztán kínálhatnának a természeti embernek olyasvalamiként, amit nem kellene neki elleneznie.

Mi hát akkor ez a görög teizmus és ez a természeti teológia, ami benne szerepel, már amennyire Platon beszélt róla? A kérdésre adandó válasz keresésében először forduljunk a korai platoni párbeszédekhez. Benne a kérdés nagyrészt az erkölcsi ideálra vonatkozik.

Nyilvánvaló, már a korai párbeszédekből is, hogy Platon összefogta gondolkodásában a korábbi görög gondolkodások néhány vezérfonalát. Helyes megjegyezni itt ezt a dolgot, hogy megérthessük Platon kutatási módszerét. Itt Platon és elődeinek viszonyával kapcsolatban Zellert idézzük: „Platon az első a görög filozófusok között, aki nemcsak ismerte és hasznosította elődeit, de tudatosan kiegészítette alapelveiket egymással, s összefogta valamennyit egyetlen magasabbrendű alapelvbe. Amit Szókratész tanított a tudás fogalmával kapcsolatosan, Parmenidesz és Héraklitusz, valamint a megariánusok és a cinikusok a tudás és a vélemény közötti különbségről, Héraklitusz, Zénó és a szofisták az érzéki megtapasztalás szubjektivitásáról – mindez beleépült a tudás kidolgozott elméletébe". A Létezés eleatikus elve, a héraklituszi valamivé válásé, az egység és a dolgok sokaságának tantétele benne foglaltatott az Eszmékről alkotott tantételében egyformán keveredve és ellenezve, egyidejűleg azonban mindkettőt tökéletesítette az Istenről alkotott anaxagoraszi elképzeléssel, s az idealizált pitagoraszi számokkal.[57]

Az elődeinek gondolatai összekeverésének megpróbálásával Platon nyilvánvalóan új megoldást keresett az élet problémáira. Létezett egy széles körű egyetemes kételkedés és reménytelenség az ő korában, mivelhogy az embereknek lehetetlenségnek tűnt a létezés valódi jelentőségének felkutatása. Az emberek, általánosan szólva arra a következtetésre jutottak vagy Pamenidesszel, hogy az egész valóság egy üres egyformaság, vagy Héraklitusszal arra, hogy az egész valóság egy reménytelenül össze nem függő sokaság. Ez a kételkedés alapozza meg a szofisták viselkedését, mikor azt állították, hogy bárki ugyanúgy mondhatja azt, hogy minden kijelentés igaz, mint azt, hogy minden kijelentés hamis.

Szókratész látszólag részben túllépett ezen a kételkedésen. Azon az alapelven munkálkodott, hogy létezik a végső igazság és lehetséges az ember elméje számára, hogy azt felfogja. S ebben az őt csodáló tanítványa, Platon követi őt, mint ahogyan az kiderül a korai párbeszédekből. Sok esetben nagyon nehéz, ha ugyan nem teljességgel lehetetlen megkülönböztetni a szókratészi gondolkodást a platonitól. S a mi céljaink számára ezt nem is kell megtenni. Egészen nyilvánvaló, hogy a Platon megértése felé vezető utat járjuk, ha azzal az elképzeléssel kezdjük, hogy az emberi elme önmagában rendelkezik azokkal az erőkkel, melyekkel lényeges kapcsolatba léphet a végső valósággal.

Platon továbbviszi a bensőségességgel kapcsolatos szókratészi alapelvet. A platoni Szókratész folyamatosan keresi az egyetemes elemet az érzéki tapasztalat részlegességeiben. Keresvén a közöset a különböző tüneményekben úgy érzi, hogy képesek lehetünk megragadni a tünemény lényegét. Szemléltessük ezt a dolgot a párbeszédeiből.

A *Nagyobb Hippiás* című művében a szépség kérdését veti fel a bölcsességek között. Taylor mondja: „A pontos probléma a következő: Mi valamennyien meglehetős bátorsággal cselekedhetjük a 'nemes' cselekedetet, s ugyanezt mondhatjuk a kitűnő és figyelemre méltó igazságosság cselekedetéről is. A 'nemes' szó használata mindkét esetben magában foglalja, hogy van valami közös (egy

[57] Eduard Zeller: *Platon és a régebbi akadémia*, fordította S. F. Allyne és A. Goodwin (London, 1876), 148. old.

bizonyos *eidos*, forma, vagy jellem – a szó alig több, mint a 'valami' szinonimája) mindkét esetben, vagy miért adnánk ugyanazt a 'nemes' megnevezést mindkettőnek? Mi hát 'maga a nemes', 'a konkrét nemes' (*auto to kalon*), azaz mi az, amire pontosan és konkrétan a 'nemes' szót használjuk?"[58] Mikor Szókratész megkérdezi Hippiást, mit ért a nemes szó alatt, Hippiás folyamatosan példázatokhoz fordul. Képtelen magának a dolognak a meghatározására. Az igazi meghatározásnak, tanulhatjuk meg a párbeszédből, „szigorúan egyetemesnek kell lennie".[59] Lehetetlen tehát egyetemes meghatározást találni a dolgok tanulmányozásával az érzékek világában, melyben élünk? Nem ez látszik a levonandó következtetésnek: számunkra valahogyan lehetségesnek kell lenni megismerni egy dolog igazi meghatározását, ám ebben mindeddig nem túl sikeresek voltunk.

Az éppen tárgyalt párbeszédben követett módszer a „kisebb szókratészi párbeszédekben" követett módszer. A *Charmides* a mértékletességgel foglalkozik, a *Laches* pedig a bátorsággal, vagy lelkierővel. Értésünkre adatik, hogy ha tudni akarjuk, mit jelentenek ezek az erények, vagy tulajdonságok, tudnunk kell, hogy maga az erény micsoda. „Az 'erény' meghatározása megtalálásának problémája alapjában véve az erkölcsi ideál kialakításának problémája…"[60] Ez az erkölcsi ideál az önálló erkölcsi tudat kivetítése.

Innentől szélesebb körű megfontolásokhoz lépünk tovább. Hol szükséges ismereteket szereznünk az erény valódi természetéről? Ismét a példázatokhoz fordulunk. Egy orvos gyakorolja a hivatását és szaktudásával meggyógyít egy beteget. Azonban valóban az volt a legjobb ennek az embernek a számára, hogy meggyógyuljon, az orvos számára pedig, hogy hozzájusson az ezért kifizetett pénzhez? Talán nem. Ahhoz, hogy tudjuk, meggyógyulni a jobb nekünk, vagy meghalni, ismernünk kell önmagunkat. Ismernünk kell tehát önmagunkat, de ahhoz, hogy megismerjük önmagunkat, ismernünk kell azokat, akiknek hatalma van felettünk. Ismernünk kell kapcsolatainkat az istenekkel és az emberekkel, és minden dologgal a környezetünkben. Azaz, a legegyszerűbb kérdés elvezetett minket a lételmélet és ismeretelmélet legalapvetőbb megfontolásaihoz.

Most azonban nagy veszélybe kerültünk. Rendelkeznünk kell az egyetemessel a részlegességek megértéséhez. Ám látszólag eljutottunk oda, hogy az önismeretet önmagában is elégségesnek tekintik. Eljutottunk a gondolkodás ama veszélyéig, hogy nélkülözni tudjuk a tények megfigyelését és pusztán az önvizsgálathoz fordulunk. Vajon a bensőségesség szókratészi alapelve végül nem vezetett túl minket a szofistákon? A *Charmides*-ben Critias védi azt a meglepő elképzelést, hogy az önismeret valóban olyan tudás, mely önmagától függ és önmagának elégséges. Ezzel szemben Szókratész azt állítja, hogy a tudás minden más formájában létezik tárgy és létezik alany. Szókratész kijelenti, hogy a tudás mindig viszonylagos valamihez. Tényleg különös lenne, ha létezne tudás, mely nem valamiknek a tudása, hanem „önmagának és más tudásoknak a tudása".[61]

Hogy bebizonyítsa a kizárólagosan *a priori* tudás abszurditását, Szókratész annak kimutatásával folytatja, hogy az efféle tudás gyakorlati nehézségekhez vezetne. Egy orvosnak tudnia kell, hogy egy konkrét javaslat, melyről tudja, hogy igaz, alkalmazható-e a betegeire. Mondhatjuk, hogy néhány grammnyi arzén halálos.

---

[58] A. E. Taylor, *Platon, az ember, és munkája*, 30. oldal
[59] Ugyanott, 31. oldal
[60] Ugyanott, 47. oldal
[61] Ugyanott, 54. oldal

Ez az állítás igaz, ám az igazságtartalma a levegőben lógna, ha a gyakorlatban nem bizonyosodna be.

Itt találkozunk a nehézséggel. Látszólag szükségünk van egy *a priori* elemre a tudásunkban, nélküle nem tevékenykedhetünk tudományosan, azaz nem hozhatunk jó döntést. Mégis, mikor a látszólag szükséges *a priori* elemhez fordulunk, kiderül róla, hogy egy Frankenstein szörnyeteg, amely elnyel minden egyéni dolgot. Egy pillanatra vonzó ideálnak tűnhet, hogy magának a próféciának kell tudományossá válni, hogy ismernünk kell a teljes jövőt és a teljes múltat egyetlen önmagunkba pillantással, ám ez mind túlságosan fantasztikus.

Látszólag tehát egy alapvető paradoxonnal nézünk farkasszemet. Szükségünk van egy abszolút átfogó egyetemességre azért, hogy egység lehessen a gyakorlati életünkben, ám mikor keressük azt az egységet és látszólag meg is találjuk, oly messzire távozunk a gyakorlati élettől, hogy rájövünk, ez az egység egy tiszta absztrakció.

Ebben a helyzetben egy szakértő segítségére van szükségünk. Látszólag a gyakorlati tudás minden ágazatában találunk szakértőt. Vajon akkor van szakértő „metafizikus" is, aki a végső kérdések feltételének és megválaszolásának művészetében képes minket útbaigazítani? Nem úgy látszik. Minden embernek végső soron a saját maga szakértőjének kell lennie.

A korai platoni gondolkodás különösen tanulságos példája található az *Euthypro*-ban. Itt egy próbálkozást látunk a *(h)osiote*, kegyesség, vagy vallás természetének megalapozására. Euthypro azt mondja, hogy atyja elkövetett egy szentségtörést. Euthypro fél egy házban lakni egy ilyen alakkal. Önmagát a vallási ügyek szakértőjének, „a teológia doktorának" képzelve, atyját a bíróság elé citálja. Így Szókratész, akit hamarosan megvádolnak majd az istentelenséggel, megkérdezi ezt a „teológiai doktort", hogy micsoda hát a vallás természete. „Lennie kell valami egyetlen jellemzőnek, mely minden cselekedetre vonatkozik, mely 'vallásosan helyes' (*h)oison*". Mi a vallás eszméje,[62] az *eidos*-a,[63] illetve *ousia*-ja?[64] Euthypro azt válaszolja, hogy a vallás az, „ami örömteli az isteneknek, a vallástalan pedig az, ami nem kellemes nekik".[65] Ám akkor nincs véleménykülönbség az istenek között? Erre Euthypro azzal válaszol, hogy az igazán vallásos az, amivel kapcsolatban egyhangú egyetértés áll fenn az istenek között. Ám akkor viszont honnan tudhatjuk, hogy egyes istenek nem gondolhatnak jót, míg mások rosszat Euthypro cselekedetéről, mellyel bevádolta apját? Azaz, az a gondolat környékez meg minket, hogy az istenek felett áll egy ideál, vagy a vallás eszméje, amelyre felnéznek, és amely által megpróbálják meghatározni, mi az igaz és mi a hamis az emberek vallásos cselekedetiben. Mivel nagyszámú istent képzeltek el, egy sem volt közöttük, aki végső tekintéllyel rendelkezett volna. A kérdés ez: „Vajon a vallásos cselekedet azért vallásos, mert az istenek annak fogadják el, vagy azért fogadják el, mert vallásos?"[66] Platon nyilvánvalóan azt akarja, hogy úgy véljük, a vallásos lényegében az istenek vele kapcsolatos viselkedésétől függetlenül vallásos. Ahogyan Taylor kifejezi: „Azaz, nem válasz arra kérdésre, hogy valami micsoda, ha elmondjuk, hogy valaki, vagy valami más mit állít róla".[67] A skolasztikusok azt mondják, hogy egy külső elnevezés „nem világítja meg a lényeget, vagy a *definiendumot*". Azaz, ismét előbukkan, hogy minden embernek a saját szakértőjének kell lenni.

---

[62] *Euthypro* 5d
[63] *Euthypro* 6d
[64] *Euthypro* 11a
[65] *Euthypro* 6e
[66] Ugyanott, 151. oldal
[67] Ugyanott

A lélek

Mindenben, amit eddig elmondtunk Platon gondolkodásáról, s különösen arról, ami a „szakértőről” elhangzott, benne volt a feltételezés, hogy ha az ember magába néz, képes kielégítő elvet találni minden probléma magyarázatára, amelyekkel szembesül. Ebben a vonatkozásban követi a bensőségesség szókratészi alapelvét. Platon el akarta ismerni, hogy nem sikerült megtalálnia az élet elfogadható magyarázatát. Láttuk, hogy felismerte az előtte álló paradoxont az absztrakt egyetemes és absztrakt részleges fogalmaiban. Mégis mindig visszatért a jobb egység utáni kutakodáshoz az egyetemes és a részleges között magának az embernek, mint autonómnak a számára. Hogy ez igaz, s hogy ennek alapvető jelentősége van, világosabbá válhat, ha röviden megvizsgáljuk a lélekről alkotott tantételét.

A filozófus, gondolkodik Platon a *Phaedo*-ban, egész életében a test elől próbált elmenekülni. A testben, azaz az érzékek segítségével, nem képesek valódi tudásra szert tenni. Azaz, élete egy „részletes beszámoló a halálról”. Örömmel befejezi az élet folyamatát a halál kapuján átlépve. Ezt állítván Szókratész készpénznek veszi, hogy van élet a halál után. Hogyan tudhatta, hogy ez igaz?

Erre Szókratész az összes dolog újjászületésének orpheuszi tantételére utalva válaszol. Az ellentétek, mondja, ellentéteket szülnek. Ha nem így lenne, a nemzés és elmúlás egész folyamat megszűnne, és minden hamarosan átlépne a halál kapuján. Ez az állítás azonban nem meggyőző. Van benne valamennyi bizonytalanság és az állítás nem ad bizonyosságot arra, hogy Szókratész a halála után a „jobb életbe” kerül. Ezért a következő hivatkozás a visszaemlékezés tantételére történik. A *Meno*-ban tárgyalják ezt az állítást. Ott Meno rabszolgája képes volt megoldani a problémákat a matematikában az érzékek dolgaitól származó puszta sugallatokkal. A levont következtetés az volt, hogy ezeknek a dolgoknak az igazságával az előző létezésből kellett rendelkeznie. Ennek az állításnak az érvényessége tehát a Formák, valamint a benne részt vevő emberi tudat tantételének igazságától függött. Tegyük fel, hogy léteztünk, mielőtt ebbe a világba jöttünk volna, de vajon ez bizonyítja, hogy létezni fogunk akkor is, miután elhagytuk ezt a világot? Még ha el is fogadjuk az eddig vizsgált két állítást igazaknak, „a bennünk levő gyermek”, aki fél a sötétben, nem teljesen elégedett.[68] Simmias attól fél, hogy lélek fokozatosan feloldódhat a halálban. De mi az, ami képes feloldódni, és fel is oldódik? Csak az, ami formált, s ezért változó. Vajon a lélek a változás birodalmához tartozik? Szókratész ezt nem hiszi. Mikor a lélek a változó dolgokkal foglalkozik, óvatos és bizonytalan, de mikor a gondolkodás birodalmához fordul, szilárdan lépked. Itt van otthon nyilvánvalóan. Magát is ama birodalom részének tekinti. Röviden, az isteni birodalomhoz tartozik. S az isteni birodalomhoz tartozva ugyanolyan változhatatlan, mint ahogyan az isteni is változhatatlan. Azaz, Szókratész gondolkodásának egyetemese „objektívvé” tétetett.

Ám Simmias és Cebes még mindig aggódnak. Simmias úgy érzi, hogy Szókratész állítása nem elégséges. Tegyük fel, veszünk egy lantot és elkezdünk rajta játszani. A melódia láthatatlan, s meg kell hagyni, nevezhető „isteninek”, ám mégis, ha a lant látható kerete darabjaira esik, a melódia megszűnik. Vajon a lélek nem tűnik el fokozatosan a test felbomlásával? Taylor ezt epifenomenalista ellentétnek nevezi. Ehhez hozzáadódik Cebes ellenvetése, amit Taylor tudományos ellenvetésnek nevez. Cebes azt állítja, hogy egy szabó varrhat magának nagyon sok

[68] Ugyanott, 189. oldal

ruhát és elhordhatja azokat, ám az utolsó ruha, amit varr és készít, túl fogja élni a szabót. A lélek túlélhet sok testet, de az utolsó test által ugyanúgy elkopik maga is.

Ezek az ellenvetések, mondja Phaedo, megdöbbentő csapás a csapat számára. Szókratész marad egyedül nyugodt. Ám még neki sincs meggyőző válasza. Simmias epifenomenalista ellenvetésére, melyet a lanttal szemléltet, azt válaszolja, hogy ha érvényességét biztosra kell venni, akkor minden erkölcsi megkülönböztetés füstbe megy. Kötelesek vagyunk az alacsonyabb rendűt a magasabb rendű fogalmaival értelmezni. Maga a tény, hogy az ember ezek által a megkülönböztetések által él, előfeltételezi az ember örökkévaló, vagy változhatatlan összetevőjét. Taylor Szókratész állítását hosszadalmasan magyarázva ezt mondja: „Ha az ember pusztán az idő teremtménye lenne, vagy ha egyszerűen örökkévaló lenne, a küzdelem nem tudna kialakulni: szörnyű valósága annak bizonyítéka, hogy az ember lelke két rend találkozóhelye, a mulandóé és az örökkévalóé, s ez, önmagában kizárja az emberi személyiség *simpliciste* elméletét, mint a 'szervezet', vagy az 'idegrendszer' mulandó állapotának egyszerű funkcióját'".[69] Szókratész „bensőségessége" az igaz, örökkévaló, egyetemes érvényesség forrása.

Cebes „tudományos" ellenvetése Szókratészt arra indítja, hogy azt mondja, a megválaszolásához figyelembe kell vennünk „a létezésre jutás és a létezésből való elmúlás" egész kérdését. Szókratész egykor maga is hajlott arra, hogy tisztán mechanisztikusan magyarázza a természetet. Aztán megismerkedett Anaxagorász munkáival, aki mindent a *Nous* segítségével magyarázott. De még Anaxagorász sem volt teljesen következetes. Ennek eredményeképpen Szókratész rájött, hogy az önmagától való függés vezeti. Rájött, hogy neki magának kell egy módszert kidolgoznia saját magának. Ez a módszer a matematikában alkalmazott módszer volt. Úgy vizsgáljuk a dolgokat, hogy megkérdezzük, milyen lényeges kijelentéseket tehetünk velük kapcsolatban.[70]

Ezzel a kérdéssel ebben a pillanatban nem foglalkozunk. Most főleg az érdekel minket, hogy kimutassuk: Platon számára a lélek halhatatlan, mivel isteni, azaz egy darabja annak, amivel az isteni létezik. Ennek összefoglalására ismét idézhetjük Taylor szavait: „Végül tehát a lélek megsemmisíthetetlenségét a görög vallás ama stabil meggyőződésének következményeképpen fogadták el, hogy a *to athanaton* egyenlő *to theion* egyenlő *to aphtharton.* A lélek 'istenisége' az, ami végső soron a halhatatlanság reménységének alapja, s a lélek istenisége egy olyan értelmes hit kiindulási feltétele, amit a párbeszéd soha nem próbál meg 'bemutatni'. Okának hasonlítania kell a gyakorlati gondolkodás Kantnál fellelhető elsőbbsége okára. Magának Szókratésznek az utolsó szavai ennek a bemutatásnak az értékéről az, hogy 'elsődleges kiindulási feltételei' (azaz a 'formái' és a lélek istenisége) valóban további vizsgálatokat követelnek meg".[71] A *Phaedo*-ban a lélek halhatatlanságával kapcsolatos végső érv azon a meggyőződésen alapszik, hogy a Formák valóban léteznek, és a lélek részt vesz az élet Formájában. Nos, a Formák nem teszik lehetővé ennek az ellenkezőjét. Így a lélek, amely az élet Formájának része, elérhetetlen a halál számára, mely az élet ellentéte.

A *Symposium*-ban hasonló elképzeléssel találkozunk. Itt a lélek úton van a mulandóságból az örökkévalóság felé. Mikor az ember végleg kikerül a mulandóságból és belép az örökkévalóságba, közvetlen látomást fog látni. Mit fog látni? Istent fogja látni? Hisszük, hogy Burnetnek és Taylornak igazuk van, mikor azt állítják, hogy az ember lelke Platonnál végül nem Istent várja meglátni, hanem a Jó

[69] Ugyanott, 198. oldal
[70] Ugyanott, 201. oldal
[71] Ugyanott, 206. oldal

felsőbbrendű formáját. Ez összhangban van a filozófia problémáinak egész platoni megközelítésével, miszerint számára a végső valóság a személytelen Forma volt. Csak ha a keresztyén álláspontra helyezkedünk, melyben Istent ténylegesen a világ Teremtőjeként képzelik el, akkor tekinthetjük következetesen Istent felsőbbrendű valóságnak. Platont néha úgy veszik, mint aki hitt a teremtésben. Még Taylor is azt mondja, hogy a tényleges teremtés elképzelése nem volt idegen Platon számára. Ám ha ez igaz, akkor érzésünk szerint fenn kell tartanunk, hogy ez az élet értelmezésének ama maradványa, amelyet ő határozottan elnyom.

Platonban észreveszünk egy érdekes és nagyon fontos tüneményt. Mindaz, aminek a dolgok eredetéhez van köze, a homályban maradt. Platon egyszerűen készpénznek veszi, hogy a lélek nem teremtett dolog. A *Timaeus*-ban az ember lelke a világlélek része. A „lelkigondozás" az egyes emberek számára, mint Szókratész esetében is volt, nem a bűn és a kegyelem közötti küzdelem, hanem lassú utazás a mulandóságból az örökkévalóságba. Ha az ember nem törekszik az örökkévalóság elérésére, visszaesik a puszta változékonyságba és mulandóságba.[72] Ha viszont törekszik elérni és következetesen törekszik rá, várhatja, hogy eléri a teljes azonosságot a felsőbbrendű valósággal. Tudása és a jónak tett szolgálata ebben a világban csak töredék volt és helyet fog adni a közvetlen látásnak a tárgya által való azonosulás segítségével.

Fontos megjegyezni, hogy Taylor a lékeknek és gondozásának eme elképzelését az igazi keresztyén miszticizmussal azonosítja.[73] Erre kénytelenek vagyunk azt válaszolni, hogy mikor elhanyagolják az Isten és a világegyetem közötti különbséget, mikor a teremtés tantételét nem tekintik a teológia egyik alapvető elemének, azzal elvágják az igazi keresztyén miszticizmus idegszálait. Az igazi keresztyén miszticizmus előfeltételezi a teremtést, a bűnesetet és a történelmi engesztelést Krisztus vére által.

Most abban a helyzetben vagyunk, hogy nagyon röviden tárgyaljuk Platon későbbi elképzeléseit a létezésről és a tudásról. A platoni Szókratész hajlamos volt éles különbséget tenni a formák és az érzékelés tárgyai között. Az érzékelés nem kínált igazi tudást, mivel nem kínált egyetemes tudást. Dr. Gordon Clark mondja: „Platon kora előtt senki, láthatólag még Parmenidesz sem kételkedett az érzékelt tárgyak valóságában. Mégis nagyon természetes feltételezés volt, hogy az érzékelés tárgyai a tudás ama tárgyai, melyek blokkolták a gondolkodás folyamatát. A folyamat újraindulása megvárta azt a javaslatot, hogy az érdeklődésnek a valóság egy új világára kell áthelyeződnie".[74] Azaz, a görög teizmus, a helyes gondolkodás termékének születését szemléljük. Mikor a magasabbrendű világ létezésére vonatkozó javaslatot nemcsak megtették, de el is fogadták a korábbi párbeszédekben, az először is látszólag szükségessé teszi az érzékek világa létezésének mindenestül való tagadását. Tehát egyfajta erkölcsi kettősséggel van dolgunk. Platon először látszólag készen állt Parmenidesz és mindazok lábnyomába lépni, akik készen álltak követni azt, ami az emberi logika követelményének látszott a józan ész rovására. Azaz, korai gondolkodásában megnyilvánult a hajlam valóságos létet tulajdonítani a Formáknak. Másrészt létezett egy hajlam a ragaszkodásra az érzékek dolgai és alárendeltségük össze nem függő részlegességéhez az egyetemes áramlásban. Ám Platon látszólag fokozatosan megértette, hogy a Formákat és az érzékek dolgait nem szabad túl mereven elválasztani. Ennek megfelelően a későbbi párbeszédekben állandóan visszatér a Formák és az érzékek

[72] Ugyanott, 225-226. oldalak
[73] Ugyanott, 23. oldal
[74] Gordon Clark, *Platon, Arisztotelész és a sztoikusok*, tanmenet, 1937.

dolgai kapcsolatának kérdésére. Az érzékek dolgait már nem mondja többé képzeletbelinek, hanem csak a Formáktól eltérőnek. Az érzékek dolgairól azt mondja, hogy azok részt vesznek a formákban. A Lelket, azaz a Világlelket vezeti be annak érdekében, hogy közvetítsen a Formák elvont világa, és a Válik valamivé világa között. A Válik valamivé világa, amennyire tekinthető terméknek, a találkozási pontok kombinációja egyrészt az Ideális alapelvek, másrészt a „szükségszerűség" között.

Ahogyan a Formák és a Válik valamivé világának teljes elkülönítése kettősséghez vezetett a lételméletben, úgy vezetett szintén kettősséghez az ismeretelméletben. A korábbi párbeszédek feltételezése az volt, hogy az embernek, aki lényében isteni, ténylegesen ki kell venni a részét az abszolút tudásból. Ám ez nyilvánvalón lehetetlen. Ezért tehát le kell szállnunk alacsonyabb szintre. Azt kell tartanunk, hogy a tudás nem egyetemes. Csak ily módon tudjuk elkerülni a kettősséget Isten tudása és az ember tudása között. Isten nem érthet meg minket és mi nem érthetjük meg Istent, míg a létezés és tudás egész kérdését le nem szállítjuk a józanabb ész szintjére. Erről a dologról beszélve Constantin Ritter ezt mondja: „Ám ha valakiről is feltételezik, hogy rendelkezik efféle abszolút tudással, mely sokkal pontosabb volna az emberi tudásnál, akkor őt egy istennek kell tekinteni. Ezután azonban egy sokkal rosszabb következtetés következik, azazhogy ez az isten az Eszmékkel kapcsolatos összes tudásával semmit sem tudna rólunk és azokról a dolgokról, melyekről mi, emberi lények tudunk, mivel az abszolút tudásnak nincs kapcsolata az emberi világ valóságaival, pontosan úgy, ahogyan az Isten által gyakorolt abszolút tekintélynek sincs kapcsolata az egyéni emberrel. Vagy fordítva, a mi tudásunk és tekintélyünk nem terjed ki az abszolút, isteni lényegig. 'Biztos', mondja Szókratész, 'hogy a legmegdöbbentőbb következtetés lenne tagadni, hogy Isten rendelkezik tudással'".[75]

Úgy tűnik tehát, hogy kénytelenek vagyunk a tudás lehetségességét és aktualitását megvédeni azáltal, hogy a Formákat és az érzékek dolgait mellérendeléssel kapcsolatba hozzuk egymással. Legalábbis ez Natorp véleménye, mikor szembeállítja Platon álláspontját a keresztyénséggel. Ő azt vallja, hogy a keresztyénség az önálló Istenről alkotott tantételével nem képes kapcsolatot kialakítani Isten tudása és az ember tudása között. Natorp azt mondja, hogy Platonnak nincs *über den Wasser Schwebenden Gott-Schopfer*. Platon istene *gebunden an einen von haus aus ihm ausserlichen, ausserlich bleibenden Stoff*…[76] Ebben a vonatkozásban tehát, érvel Natorp, a platonizmus a keresztyénség felett áll. Azaz, egyfajta erkölcsi monizmussal van dolgunk.

Grote azt állítja, hogy Platon soha nem vallotta az abszolút tudás létezését.[77] Figyelmen kívül hagyhatjuk a Platon tanítványai közötti különbségeket ebben a kérdésben. Akár, mint például Taylor és mások esetében, akik azt tartották, hogy a létezés és tudás platoni elmélete azonos a létezés és tudás keresztyén elképzelésével, akár mint például Grote, Natorp és mások esetében, akik azt tartották, hogy a platoni elmélet ellentétben áll a keresztyén elképzeléssel, valamennyiben nagymértékben egyetértettek abban, hogy Platon mindenképpen az igaz tudás felé vezető jó úton járt. Platon nem tett többet, mondták nekünk, csak elismerte, hogy a valóság bármely részével kapcsolatos minden egyes ítéletnek van *a priori* és *a posteriori* összetevője. Arisztotelész, meg kell hagyni, még szorosabban kapcsolta az *a priori* és *a posteriori* elemeket egymáshoz, mint Platon, ám Platon

[75] *Platon filozófiájának lényege*, fordította Adam Alles, 151. oldal
[76] Paul Natorp, *Platon's Ideenlehre* (Leipzig, 1921), 471. oldal
[77] George Grote, *Platon és Szókratész többi társa*, 3. kötet, 1867.

Arisztotelésznél nem kevésbé tudta, hogy ezek egymásban foglaltatnak. A világegyetemmel kapcsolatos intellektuális értelmezésünkben egy oldalról kénytelenek vagyunk követni a ellentmondás-nélküliség törvényét, másrészt kénytelenek vagyunk elfogadni a „tényeket" úgy, ahogyan vannak. A kérdés tehát az, hogy meddig képzelhetjük, hogy logikai kategóriáink valós képet adnak azokról a tényekről, melyekkel foglalkozunk. Úgy tűnik, mondják, egy oldalról azt kell előfeltételeznünk, hogy a logikánk és a valóságunk illenek egymáshoz, ezért vélhetjük, hogy tudásunk igaz a tény vonatkozásában, más oldalról tudjuk, hogy logikánk soha nem lesz képes lefedni az egész valóságot, ezért mindig lesz egy bizonytalan elem a tudásunkban. A mi tudásunk soha nem lehet több mint valószínű tudás.

Nem tölthetünk több időt azzal, hogy nagyobb részletességgel mutassuk be a platoni elméletet. Az általunk kitűzött célok tekintetében erre nincs is szükség. Most főleg az érdekel minket, hogy keresztyén szemszögből értékeljük ezt a görög teizmust.

Azt valljuk, hogy a görög teizmust semmiféle pártatlansággal sem tekinthetjük jó alapnak, melyre a keresztyénség szuper-rendszerként felépíthető lenne.

Először is, Platon filozófiai módszerének kiindulópontja nem teszi a lehetővé a számára, hogy igazi teista végkövetkeztetésekre jusson. Platon kiindulási alapja, Szókratészéhez hasonlóan, előfeltételezi az igazi teizmus elvetését. Ez a kiindulási pont azon alapszik, hogy nem létezik teremtés a semmiből, s hogy az emberi tudat önmagában elegendő. Nézzük meg ezt a dolgot pontosabban.

Ezt a legjobban talán úgy tehetjük, ha visszafelé érvelünk Isten keresztyén fogalmától, hogy meglássuk, az emberi gondolkodás miféle kiindulópontja van meg benne.

Isten keresztyén tantétele azt mondja, hogy Isten egy teljességgel önmagát magyarázó lény. Isten a világosság, Benne nincsen semmiféle sötétség. Ez magában foglalja, hogy Istenben a létezés és a tudat azonos értelmű. Ha lenne Istenben bármiféle létezés, mely nem lenne azonos értelmű a tudatával, a tudata nem lenne önálló. Akkor lenne egy még-nem-értelmezett létezés Isten tudata felett, következésképpen Isten tudata alá lenne vetve az idő folyamának.

Isten eme tantétele az igazi teista, vagy keresztyén lételmélet alapja, s így az etikáé is. Ha ebből kiindulva érvelünk, észrevesszük, hogy az a nemlétezés nagyon határozott elképzeléséhez vezet minket. Ha Isten igazán önmagyarázó és önálló, a nemlétezés igazi nemlétezés. A nemlétezés nem „másság", a létezés számára, ami viszont a nemlétezés „mássága" lenne. Röviden, nincs semmiféle egymással kölcsönhatásban állás a létezés és a nemlétezés között. Istenről mondhatjuk, hogy az Ő létezése meghatározó az Ő tudása számára, és az Ő tudása meghatározó az Ő létezése számára.

A teremtés keresztyén tantételében Isten létezésének eme fogalma és a nemlétezésnek eme fogalma van előfeltételezve. Az Isten általi teremtés a semmiből, vagy inkább talán a semmibe való teremtés. Azaz, a teremtett világegyetem semmiféle értelemben sem szolgálhat Istennel kölcsönhatásban állóként.

A lételmélet eme egyszerű, de alapvető fogalma magában foglalja az emberi tudás ugyanúgy egyszerű, de alapvető fogalmát. Az ember az őt körülvevő világegyetemmel együtt a semmibe teremtetett (bele). Lénye származtatott. Értelmének tehát, mint egy származtatott lény egyik összetevőjének, állandóan hozzá kell igazítani magát magyarázataival mindenről, amivel csak szembesül, Isten magyarázataihoz. Isten magyarázata az, ami meghatározza minden teremtett lény természetét. Következésképpen ha az ember bármely magyarázatának igaz

magyarázatnak kell lennie, úgy igazságtartalma elsősorban az Isten magyarázatával való analogikus egyformaságban rejlik.

Hadd szemléltessük ezt a döntő fontosságú pontot a jövő kérdésének elemzésével. Gondoljunk Ádámra, miután megkapta Istentől a parancsot, hogy ne egyen a jó és gonosz tudásának fájáról. Itt van Istennek a jövőre vonatkozó elő-értelmezése. Tegyük most fel, hogy Istennek ez a jövőre vonatkozó értelmezése nem jutott el Ádámig, csak miután már évek teltek el a megteremtése óta. Tételezzük fel továbbá, hogy ez alatt az idő alatt Ádám anélkül figyelte meg „a természet menetét és szerkezetét", hogy folyamatosan hozzáigazította volna magát Isten magyarázatához. Vajon nem arra a következtetésre jutott volna, hogy nem árthat neki, ha eszik a jó és gonosz tudásának fájáról? Talán már sokszor evett erről a fáról anélkül, hogy az ártott volna neki. Vajon most képes lesz elhinni, hogy miután Isten megtiltotta neki, hogy egyen erről a fáról, azonnal a halál lesz a következménye, ha eszik? Miután Isten megtiltotta a fáról való evést, Isten jövőre vonatkozó magyarázata és saját jövőre vonatkozó magyarázata, ami „a természet megfigyelt menetén és szerkezetén" alapszik, egymással ellentétben állnak. Az egyetlen megoldás az ember, mint Isten teremtménye számára az lenne, ha vonakodás nélkül elfogadná Istennek a jövőre vonatkozó magyarázatát. Azaz az embernek végül már a kezdetben tudatosan alá kell vetnie a saját, világegyetemre vonatkozó magyarázatát az Istennek a világegyetemre vonatkozó magyarázatának. Isten a kezdetektől megadta ezt a magyarázatot.

Ezt mulasztotta el megtenni Ádám és Éva a kísértés órájában. Mikor a Sátán Isten állításával szembeni tagadása eléjük került, Ádámnak választania kellett, hogy aláveti-e szándékosan a saját értelmezését Isten értelmezésének. Itt Isten, mint abszolút lény és a Sátán, mint származtatott lény egymásnak ellentmondó magyarázatokat kínált a természet menetének és szerkezetének jövőjére vonatkozóan Ádámnak és Évának. Itt volt Éva, maga is származtatott lény, akinek döntenie kellett a két értelmezés között. Mint abszolút lény, aki a világegyetemet teremtette a semmibe, Isten uralta a jövőt. Csak Ő volt abban a helyzetben, hogy tudta, mi fog történni a jövőben. Ám Éva úgy döntött, hogy a létezés kérdésének nincs köze az értelmezés kérdéséhez. Ezért arra a következtetésre jutott, hogy tökéletesen legitim dolog, ha azt gondolja, hogy a Sátán értelmezése lehet a jó. Elismerte a Sátán feltevésének elméleti jelentőségét azzal a problémával kapcsolatosan, amellyel szembesült. Feltételezte, hogy a természet menetében és szerkezetében, amit még nem értelmezett entitásnak fogott fel, azaz, a nyers tényhez való folyamodásban rejlik az általa ismert két ellentétes feltevés igazságának végső próbája.

Tegyük most fel, hogy mindebben igaza volt. Az azt bizonyította volna, hogy Isten tévedett. Azt bizonyította volna, hogy Isten értelmezésének nincs befolyása az események menetére és szerkezetére ebben a világban. Azt bizonyította volna, hogy Isten az emberhez hasonlóan szembesül olyan tényekkel, melyek felett nincs hatalma. Azt bizonyította volna, hogy Istennek magának is a kutatás empirikus módszeréhez kell folyamodnia. Azaz, Isten és ember társakká válhatnának egy közös tudományos vállalkozásban.

17. fejezet: A modern etikaelmélet: Szókratésztől Kantig[78]

Richard Kroner a görög szellemről

A modern etikaelméletek vizsgálatánál alapvető a spekuláció és kijelentés viszonyának kérdése. A modern időkben sok etikaelmélet létezik, mely a kijelentésen látszik alapulni, míg a valóságban spekuláción alapulnak. Gyakran nehéz felfedezni azt a spekulatív szerkezetet, amely sok úgynevezett keresztyén etika alapját képezi.

Jól tesszük tehát, ha belemélyedünk Richard Kroner háromkötetes munkájába, amely a spekuláció és a kijelentés viszonyával foglalkozik a filozófia történetében.[79] Kroner keresztyén teológus és filozófus, aki megpróbálja összekombinálni a spekulációt és a kijelentést oly módon, hogy egyszerre juttassa érvényre a keresztyén kijelentést, valamint a spekuláció lényegében kanti nézetét. Hogyan értékeljük Kroner álláspontját? A válasz a kérdésre segítségünkre lesz viselkedésünk kialakításában sok modern etikaelmélet természetével kapcsolatosan.

Kroner munkája három kötetre oszlik. Az első az ókori, a második a középkori, a harmadik a modern kori filozófiával foglalkozik. Egymás után megnézzük majd mindhárom kötetet.

Az első kötet előszavában közli a három köteten áthúzódó érvelésének irányát. Ezt mondja: „Jóllehet a görögök nem ismerték a kijelentést bibliai értelemben, s bár spekulációiknak ebben a vonatkozásban független volt az eredetük, mégis van egy elem a görög spekulációban, mely megfelel a kijelentésnek – az alapvető nézet, mely nem származtatott, és nem is származtatható a megfigyelt tények semmiféle empirikus megfigyeléséből, vagy racionális elemzéséből, hanem inkább ösztönösen fogjuk azt fel”.

Aztán mikor rátér az első kötetben a görög szellem elemzésére, azonnal rámutat, hogy az elsődleges alapelv keresése során a görög filozófusok erősen függtek az ösztönös megérzéstől és a képzelgéstől. Mikor Thalész azt mondta, hogy minden víz, ez a víz „nem volt H_2O”. Ez egy misztikus dolog volt, amit a spekulatív elme „szemével” láttak.

Nem szabad azt gondolnunk, hogy Kroner könnyű átmenetet talál a görög ösztönös megérzéstől a keresztyén kijelentésig. „A görög spekuláció nemcsak keresztyénség előtti: nyíltan keresztyén-ellenes. Az egész vállalkozás, mely arra irányul, hogy minden dolog gyökerét az emberi ösztönnel és feltevésekkel fedezze fel, radikálisan nem biblikus, sőt bibliaellenes. Aligha szükséges ma kihangsúlyoznunk ezt a tényt. Valóban, Kierkegaard ezt olyan kényszerítően nyilvánvalóvá tette, hogy valakinek vaknak, vagy süketnek kell lenni, ha nem érti meg”.

Érdekes észrevenni, hogy Kroner ilyen korán behozza a képbe Kierkegaardot. Saját nézete, gondolja, összhangban van Kierkegaard nézetével. Később majd visszatérünk erre. Most ez a tény csak jelez valamit számunkra a probléma természetéből, mellyel Kroner szembesül. Vajon Kroner Kierkegaardot készül követni módszerében, melynek során először éles ellentétbe állítja a keresztyén és a szókratészi megközelítést annak érdekében, hogy azután megtalálja a közöttük levő magasabbrendű egységet a vallásos képzelőtehetségének eszközeivel? Vajon az ebben a munkájában alkalmazott módszere hasonló lesz ahhoz, ami akkor figyelhető

[78] Az egyéni oldalhivatkozások megtalálhatóak a jelen tanmenet stencilezett másolatában a Westminster Szeminárium könyvtárában

[79] Richard Kroner, *Spekuláció a keresztyénség előtti filozófiában*, 1956, 9. oldal

meg, mikor a modern teológusok helyet keresnek a vallásnak a gyakorlati gondolkodás kanti elsőbbségének eszközeivel? Ezen a ponton azért tesszük fel ezeket a kérdéseket, hogy annál könnyebben követhessük Kronert a vizsgált munkájában szereplő érvelésében. A görög spekuláció és a keresztyén kijelentés, véli, egymással szemben állnak, de végül mégis békét kell kötniük. Ez Kroner állítása. Első a függetlenség, még akár a kettősség is, de aztán és főleg később ott van az egymástól való függőség is. A végső következtetés tehát az, hogy létezett egymástól való függőség a kezdetektől, ha nem is volt annyira nyilvánvaló.

A spekuláció számára „az elindulási pont nem egy szándékos és spontán vizsgálat eredménye, hanem az elme megvillanása, az ösztön kényszerítése. Egyetlen nagy metafizikai rendszer sem képes meglenni e nélkül a kvázi-kijelentésszerű elem nélkül. Az isteni kijelentés viszont, nem vehető át passzívan". A spekulációnak látomásokra, a kijelentésnek aktív válaszra van szüksége. Vajon ez a két tény elvezet-e az együttes létezés szövetségéhez, vagy akár csak egy lényegi cseréhez közöttük? Vagy talán legyőzi valamelyik a másikat végül? Vajon Kroner módszere a kettő közötti viszony problémájának felvázolására felfogható bármiféle jelzésként azzal kapcsolatban, hogy nézete szerint végül majd melyik győz?

Talán már megkockáztathatjuk a választ ha halljuk, amint tipikus Kant utáni módon vázolja fel a problémát: Sok vonatkozásban a spekuláció és a kijelentés különböző szférákhoz tartoznak. A spekuláció egy módszer, mellyel az igazságot megismerjük. Az igazság, amit a spekuláció ismer, tudományos, azaz 'elméleti', elfogulatlan, szemléltető, személytelen: elvált a gondolkodó alanytól, mint egyéntől. A kijelentés által közvetített igazság ezzel szemben 'gyakorlati', 'elkötelezett', szemléltethetetlen, személyes – egyszóval vallási: az egyes embereknek van címezve. De mégis létezik a két szféra között versengés, mivel az igazság mindkét esetben végsőséget követel. Az elsőség kérdése tehát elkerülhetetlen. A végsőség nem osztható meg – oszthatatlan: két végsőség kölcsönösen kizárják egymást. Melyik igazság a magasabbrendű tehát, a spekulációé, vagy a kijelentésé? Hogyan képesek együtt élni? Hogyan viszonyulnak egymáshoz korrekt módon? Ha a végsőt isteninek nevezzük, akkor vajon az isteni dolgokat a spekuláció, vagy a kijelentés által ismerhetjük meg kielégítőbben, alapvetőbben és teljesebben?"

Vajon a kérdés ily módon való megfogalmazása nem jelent máris egy tipikusan Kant utáni választ? Bizonyos, hogy sem Luther, sem Kálvin nem vetették volna fel így a problémát. Csak Kálvinra korlátozódva nyilvánvaló, hogy ő nem mondaná, hogy a spekuláció mód, mellyel az igazság személytelenül megismerhető. Kálvin mindenkinél jobban egzisztencialista volt. Egzisztencialista volt minden ponton. Megkövetelte, hogy az ember úgy lássa magát, szövetség-szegőt a tudomány, vagy az „elméleti gondolkodás" birodalmában ugyanúgy, mint a vallás birodalmában, szűken szólva. Egzisztencialistaként soha nem engedné meg, hogy a vallás „gyakorlati" a szó abbéli értelmében, ahogyan a Kant utáni filozófiában használatos. Ez az értelmezés ugyanis azt feltételezi, hogy Isten nincs kijelentésszerűen jelen az elméleti gondolkodás birodalmában. Kálvin megközelítése volt az, amelyik megkövetelte az embertől, hogy az érzékelés minden egyes tényében, az értelme által adott minden magyarázatban Istent lássa annak az előzetes magyarázatnak az eszközeivel, amit Istennek az emberhez szóló beszéde már a történelem kezdetén megadott az embernek. Kroner az állítását a kijelentés és a spekuláció problémájáról látszólag a modern szabadság-természetű séma fogalmaival alkotta meg. Feltételezi, hogy a Kant által a spekulációnak és a kijelentésnek a viszonya problémájára adott válasza lényegében ugyanaz, mint a

reformátoroké. Saját válasza a problémára, semmi kétség, szintén a dolgok Kant utáni sémájának fogalmaival lesz megalkotva.

Kroner azzal folytatja problémájának teljesebb megfogalmazását, hogy a Kierkegaard utáni stílus fogalmaival bontakoztatja ki a kijelentés természetét. „Isten, a menny és föld Teremtője", mondja, „olyan magasan áll az ember felett, hogy minden kísérlet, amely Őt teszi meg a kutatás és az elmélet tárgyának, nemcsak reménytelen, de egyszerűen tiszteletlen. Nem egyeztethető össze kimondhatatlan fenségével és összehasonlíthatatlan szuverenitásával. Ha ez a transzcendens Úr irányítja a világot, amiképpen megteremtette és fenntartja, akkor minden pusztán emberi erőfeszítés a természetének a megismerésére abszurd. Az egyetlen elfogadható emberi viselkedés a királyok Királyával szemben az engedelmesség, a hódolat, az imádás, a félelem és a szeretet".

Milyen végtelenül más Istennek és az ő transzcendenciájának ez a leírása Kálvinétól! Kroner feltételezi az elméleti gondolkodás autonómiáját, ez pedig az ember végsőségének feltételezésén alapszik. Kanttal együtt azt feltételezi, hogy a tudás, amivel az ember rendelkezik az őt körülvevő tér-idő világról az, nem más, mint amelyben a saját elméjének kategóriáit rákényszerítette a tapasztalat nyers, tisztán véletlen nyersanyagára. Ez nem jelenti azt, hogy tisztán racionalista álláspontón van az emberi tudással kapcsolatosan. Realistább álláspontot képviselhet, mint a kortárs filozófusok. Valamennyien tudjuk, hogy tarthatja magát ezen a ponton fenomenalista, vagy egzisztencialista álláspontho is, amint sok kortárs filozófus. Azonban akár idealizmus, realizmus, fenomenalizmus, vagy egzisztencializmus áll Kronernek a kijelentés elképzelésével kapcsolatos elemzése mögött, ez az elemzés homlokegyenest az ellenkezője a protestáns reformátorok által vallott nézeteknek. A szövetségi teológia egész elképzelése, mely benne foglaltatik Kálvinnak az Isten és ember viszonyáról alkotott nézetében, amint azt követői később kidolgozták, előfeltételezi Isten önállóságát. Összhangban áll ezzel az elképzeléssel az, hogy Isten elkerülhetetlenül ismert a képmására alkotott ember számára. Nem mintha ily módon Istent kimerítően megismerhetnénk. Ha az ember kimerítően akarná Istent ismerni, akkor nem egy Istennel egyenlő teremtménynek, hanem Magának Istennek kellene lennie. Istennek az emberhez való alapvető viszonya azonban, mondja Kálvin, pozitív. Ezért Isten és az Ő embert illető szándékai megismerhetők az ember számára.

Kroner nézete alapján az embert úgy kell elképzelni, mint aki ismeri önmagát és a világát függetlenül attól, hogy Istennek van-e valami köze bármelyikhez. Istenről tehát úgy gondolkodik, mint „teljesen másról" az emberhez viszonyítva. Kronernek az Isten transzcendenciájával kapcsolatos nézete valójában ugyanaz, mint Anaximander elképzelése valami hasonló végtelen, vagy meghatározatlan létezésről. Azt mondani, hogy egy efféle Isten iránt az engedelmesség a helyes viselkedés nem más, mint a szövetség a református teológusok által a Szentírás alapján kidolgozott eszméjének a feje tetejére állítása. Az ember nem lehet engedelmes a végtelenség teljesen meghatározatlan alapelvének. Az engedelmesség szónak nincs jelentősége addig, amíg az embernek nincsen istenismerete. Ám akkor a tudás, amivel az ember Istenről rendelkezik, az eset természeténél fogva nem valamiféle személytelen kutatás eredménye, hanem inkább az engedelmes viszontválasz Isten kijelentésére. A tudást magát is abban a szövetségi viszonyban kell felfogni, amit az ember, a teremtmény, Istennek tart fenn.

Tökéletesen igaz, mint Kroner állítja, hogy „az élő Isten nem zárható ereklyeként be egy logikai rendszerbe". De miért kellene elfogadnunk a hamis alternatívát, ami előfeltételezésként benne van ebben a kijelentésben? Miért nem

mondjuk, hogy az emberek logikai képességeinek meg kell engedni, hogy megpróbáljanak annyi következetességet találni Isten az embernek adott kijelentésében, amennyit csak tudnak, de mindig megemlékezve arról, hogy az ember „igazságrendszere" Isten kijelentésének az emberi újra-kifejezése, ezért soha nem kimerítő, vagy tévedhetetlen. Csak Istennek az ember számára adott kifejezése a tévedhetetlen. Mindaz a kijelentés, mely a bűnös embernek Krisztusban és Krisztus által az Ő Lelkén és az egyház apostolain keresztül adatott, megtalálható a Bibliában. Mikor az ember aktívan újraértelmezi ezt a kijelentést, annak nem szükséges tökéletesnek, kimerítőnek, vagy tévedhetetlennek lennie. Az ember tudja, hogy „rendelkezik" azzal az igazsággal Krisztus jelenlétében a Földön és elméjének kifejeződésében, a Szentírásban. S az igazságnak, a tudásnak eme birtoklása öröklötten egzisztenciális és vallásos. Ezért ha valaki tartja magát ehhez a hagyományos protestáns nézethez, az illető nem fogadhatja el a tudás és a kijelentés közötti ellentétet a Kroner által megfogalmazott módon. Az élő Istennel nem lehet találkozni, amennyiben a tudást és a kijelentést ily módon szembeállítják egymással egy eredeti kettősségben. A tudás és a szeretet, vagy engedelmesség egyetlen szinten sem engedi meg, hogy ily módon egymással szembekerüljenek, s a legkevésbé akkor, amikor az ember gondolkodásának, vagy „spekulációjának" a viszonyáról beszélünk az Isten kijelentésével.

Kroner tehát olyan problémát alkot magának, amit nem tud megoldani, mikor azt mondja, hogy „a Biblia élő Istene meggátol minden fogalmi tudást, ám valamiképpen mégis támogatja azt a végső tudást, amit a spekuláció a saját jogán próbál megragadni". Kroner számára kötelező, hogy a kijelentés és a spekuláció találkozzanak. „A vallásos és a spekulatív Végső a legutolsó elemzés szerint ugyanaz az Abszolút". Kronernek természetesen igaza van, mikor azt mondja, hogy ezeknek találkozniuk kell. Ám csak azzal az előfeltételezéssel találkozhatnak, hogy a kijelentés az első, és az emberi spekuláció, mikor helyesen irányítják, a szövetségileg megváltott, Krisztusban levő ember arra irányuló kísérlete, hogy minden gondolatát, minden fogalmi gondolatát foglyul ejtsen, hogy engedelmeskedjenek Urának. Ha nem ezt a megközelítést alkalmazzuk mindjárt a kezdet kezdetétől, akkor a kijelentés alávettetése a spekulációnak eldöntött tény. S ezzel az alávettetéssel együtt jár az emberi spekuláció lerombolása. Az ember fogalmi gondolkodása nem működhet vákuumban. Mégis arra van kárhoztatva, hogy pontosan így tegyen, hacsak a kijelentés az említett értelemben nem előfeltételezett alapja az értelemnek, mint az emberi személyiség egyik összetevőjének.

Mindezt elmondva, az erkölcsi kérdés nincs elfelejtve. Mikor Szókratész feltételezi az erkölcsi tudat autonómiáját, s mikor a modern időkben Kant ugyanezt teszi, megtalálják abszolútjukat, abszolút ideáljukat, abszolút ismérvüket és önálló hajtóerejüket az autonóm emberben. Sem a szókratészi, sem a kanti álláspont nem egyeztethető össze a keresztyénnel soha, az etikában sem jobban, mint a tudás területén. Ha az egyik megtehető lenne, a másik is megtehető lenne. S mivel ez a helyzet, egyik sem tehető meg.

Kroner azt mondja, hogy a spekuláció nem teljes a kijelentés valamilyen formája, valamilyen ösztönös megérzés nélkül. Másrészt, mondja a bibliai kijelentés „kétségtelenül a racionalitás jeleit mutatja". Ez dacára annak a ténynek van így, hogy „a Biblia Istene meggátol minden fogalmi tudást". Mit ért Kroner a „racionalitás jele" alatt? Vajon az Isten és ember közötti egész viszonynak nem teljesen gyakorlati, nem fogalmi a természete? Nyilvánvaló, hogy Kroner nem tudja fenntartani elképzelését a teljesen gyakorlati, azaz teljességgel nem fogalmi viszonyról ember és Isten között. Egy efféle viszony tiszta miszticizmus lenne.

Így Szókratész is, a spekulációt képviselve „ritkán, vagy soha nem jutott el a doktrinális és fogalmi következtetésig. Szókratész élő filozófiát képviselt, olyan filozófiát, melyet nemcsak pusztán a gondolkodással kell ellenőrizni, hanem magával az emberi élettel”.

Az efféle kijelentések fényében, mint a spekulációról és kijelentésről éppen most látottak, kitűnik, hogy Kroner nézeteiben a köztük levő különbség pusztán mennyiségi. Szókratész „élő filozófiája” nem egyedül a fogalmi tudás dolga. Az „élő Isten” kapcsolata nem csak gyakorlati, hanem vannak benne bizonyos racionális jellemzők. Az ellentét a spekuláció és a kijelentés között ily módon elsimul ahhoz képest, ami először hangzott el róla. S ez a kisimulás hallgatólagosan a spekuláció győzelmét jelenti. A keresztyén kijelentés természetében parancsoló. Krisztus akar lenni az emberek fogalmi gondolkodásának, de személyiségük minden más összetevőjének is az Ura. S az ember autonóm értelmi és erkölcsi tudata ugyanúgy parancsoló. Megpróbálja kivonni a fogalmi gondolkodás birodalmát Krisztus uralma alól azzal, hogy eredetét az emberben tiszteli Isten helyett. Ez cselekedve leegyszerűsíti ezt a „teljesen más” birodalmat valamivé, ami viszont potenciálisan racionalizálható az ember számára.

Ezzel kapcsolatosan érdekes megjegyezni, hogy mit mondott Kroner Herman Dooyeweerd állításáról, mely szerint minden elméleti gondolkodást vallásos alapmotívum irányít. Létezik, mondja Dooyeweerd, az aposztata, vagy bukott emberiség alapmotívuma. Az elméleti gondolkodás, az ember fogalomalkotó tevékenysége soha nem semleges, vagy személytelen. Ha az ember, aki belekezd a fogalomalkotó tevékenységbe, keresztyén, Krisztusnak és az Ő Lelkének a munkáján keresztül megnyilvánuló kegyelem által megtanult gondolkodni a teremtés, a bukás és a Krisztusban való megváltás fogalmaival. A keresztyén filozófiája ebben a keretben van, s ez a keret nem az ő filozófiájának terméke. Ha viszont az, aki a fogalomalkotó tevékenységbe kezd, nem keresztyén, akkor az absztrakt egyetemesség, vagy tiszta forma, illetve az absztrakt részlegesség, vagy tiszta anyag keretein belül gondolkodik. A nem keresztyén a keresztyénhez hasonlóan vallásosan kötődik ehhez a kerethez, s így filozófiáját is ez irányítja.

Dooyeweerd a *Reformatie de Wysbegeerte en Scholastiek* című munkájának 1. kötetében kimutatta, hogy a görög filozófia fejlődését teljes egészében ez a forma-anyag séma irányította, s hogy ez a séma a csúcspontjára Arisztotelész filozófiájában jutott. Kroner Dooyeweerd másik munkájára, nevezetesen *Az elméleti gondolkodás új kritikája* címűre hivatkozik.

Ahogy várható, Kroner nem képes elfogadni Dooyeweerd állításának igazságát. Kroner túl mélyen elkötelezett, vallásosan elkötelezett, mondhatná Dooyeweerd az elméleti gondolkodás autonómiájához, semhogy elismerné Dooyeweerd nézetét. Kronernek a spekuláció természetével kapcsolatos konkrét meghatározása, mint az állítólag-önálló kísérlet az ember részéről, mely arra irányul, hogy választ találjon a „Mi a végső valóság?” kérdésére, jelzi ezt a tényt.

Kroner helyet hagy a vallásnak, hogy befolyásolja a görög kultúrát, de nem annak a vallásnak, amit Dooyeweerd ért a fogalom alatt. Kroner vallása ugyanis nem egy alapvető, mindent befolyásoló dolog. Lehet, hogy van, de lehet, hogy nincs. „Amennyire látom, nincs vallásos alapindíték Arisztotelész rendszerében. Meg fogom mutatni, hogy Arisztotelésznek a formára helyezett hangsúlya eredetét tekintve nem vallásos, hanem esztétikus”. A görögökről egyetemesen elmondható, állítja Kroner, hogy a vallásuk „nem cenzúrázta a gondolkodásukat”. A görögök” teljesen szabadon gondolkodtak és tanítottak”. „Az eretnekség elképzelését bevezetve egyedül a keresztyén egyház korlátozta a gondolkodás szabadságát”.

Kronernek ezzel az állításával kapcsolatosan az alábbiakat mondhatjuk. Dooyeweerd nézetét nem cáfolja meg. A vallás alatt Dooyeweerd a szívnek azt az alapvető indítékát érti, ahonnét az élet összes dolga kiindul. Ha a görögök „vallása" nem cenzúrázta gondolkodásukat a szó Kroner által való értelmezése szerint, úgy ez csak megerősíti azt, hogy gondolkodásuk kerete nem szabadult meg az emberi aposztázia rombolásától. Az emberi gondolkodás csak akkor szabad, ha visszaáll a teremtés, a bűn és a Krisztuson keresztüli megváltás keretén belül a megfelelő helyére. Ezért igaz, mélyebb értelemben, mint Kroner felfogja, hogy a görögök gondolkodását alapvető vallásos elkötelezettségük igenis befolyásolta, ami az öncsalódáshoz vezetett. A görögök szabadnak vélték magukat a tények követésében, akármerre is vezetnek azok, s hűségesnek vélték magukat a logika törvényeihez, ezért kritika nélkül, azaz vallásosan azt feltételezték, hogy a tényeket nem Isten teremtette és felügyeli, s hogy a logikai funkció az emberben nem Isten ajándéka. Ennek megfelelően az egyéniesítés alapelve náluk a puszta esetlegességet, vagy irracionalizmust foglalta magában, s az egységre vonatkozó alapelveik, hogy egyáltalán működhessenek, le kellett, hogy egyszerűsítsenek minden egyediséget egy elvont formájú, végérvényes azonosítássá. Azaz, a görögök gondolkodásának „szabadsága" nem volt több, mint egy vízből kikerült hal szabadsága. A gondolkodás igazi szabadsága az a szabadság, mikor fejlesztheti önmagát a kozmosz rendjével összefüggésben, melyet Isten teremtett Krisztuson keresztül.

Általános bevezetőjének második fejezetében Kroner *A filozófiatörténet perspektíváját* tárgyalja. „A filozófiatörténet nem lehet… objektívebb magánál a filozófiánál", mert „a történelemfilozófia egyszerre történelmi és filozófiai munka". Azaz, mikor a „tényeket" tanulmányozzuk, már „amennyire azok objektív módon megismerhetők", már a kezdetektől fogva „a történész filozófiai szemszögéből" nézzük azokat.

Vajon ez magában foglalja, hogy az ember spekulatív erőfeszítéseit alá kell rendelnünk a kijelentés perspektívájának? Nem. „Ám eszünkbe juttatja a spekuláció korlátait, ezért a legjobb perspektívát biztosítja a történelemfilozófia megértéséhez":

Tényleg úgy tűnik, hogy mint aki hisz a keresztyén kijelentésben, mint az ember számára legmagasabb szintű perspektívában, úgy elemzi Kroner a görög filozófiát. Természetesen az ő keresztyén nézőpontja olyan, mint Kanté, s különösen mint Kierkegaardé. „A modern spekulatív filozófia alávetette 'utolsó ítéletét' Kierkegaard kritikájának". Az ókori spekuláció nem volt sikeres az isteni titkok kigondolásában, mert ennek helyes megközelítése nem elméleti, logikai és racionális, hanem gyakorlati, hitbuzgalmi, vallásos és lelki. Ez az alapvető bepillantás világossá teszi, hogy a Biblia nyelvén, inkább, mint a filozófiai gondolkodásén, megnyithatja a horizontot az isteni legitim ismerete előtt, mely tudás az ember erkölcsi és vallásos szükségleteit fedezi, nem pedig az objektív igazság utáni személytelen kérdezősködést. Azt is világossá teszi, hogy az epikai és drámai a helyes eszköz a Végső természetének közlésére, ami áthatolhatatlan az elméleti elemzés és szintézis számára. A filozófiai spekuláció feltárja ezt a bepillantást, s ezért ebből s szemszögből kell értelmezni".

Azaz, „a kijelentés uralja a színpadot a gondolkodás horizontja mögött pontosan azért, mert soha nem alakulhat át gondolkodássá. Kinyilvánítja azt, ami nem elemezhető, vagy szemléltethető, azaz ami a felsőbbrendű alap, a végcél, s az örökkévaló központja mindannak, ami elemezhető és szemléltethető. Kapcsolata a spekulációval tehát látszólagos ellentétet tartalmazó. A kijelentés csak addig

befolyásos, míg nem vonják be az érvelésbe, csak addig uralja a terepet, míg nem lép be abba”.

A görög gondolkodás abszolút nem tudott a kijelentésről, ezért szabad és korlátoktól mentes volt. Ám „az igaz Isten rejtve maradt”. A középkorban a filozófia nem volt annyira szabad, mint Görögországban. Modern időkben a filozófia, bár kevésbé eredeti és erőteljes, mint az ókor napjaiban volt, mégis „megtalálta saját alapelvét”, mikor kritikussá vált „a tiszta gondolkodással” szemben.

Szókratész

Szókratész alakját úgy kell kezelni, mint a legszembeszökőbb szemléltetését a görög szellem eme folyamata jelentőségének az esztétikustól az erkölcsiig. „Szókratész Jézus Krisztus görög előfutára és másolata”. Természetesen „ez a görög Krisztus egyáltalán nem volt Krisztus”. Mégis Szókratész és Krisztus „emberi jellemzőinek” összehasonlítása „megmutatja a spekuláció és kijelentés, a filozófia és a prófécia, s mindkettő indítéka közeli rokonságát, dacára a hatalmas szakadéknak, mely az Abszolút megközelítésének módszere, eredete és lelkülete között van a kettőt illetően. Megmutatja, hogy a filozófia nem képes tagadni a személyiség kiemelkedő értékét még a látszólag személytelen és elkülönített elmélkedésében sem. Megmutatja, hogy a végső igazság nem érhető el egyetlen ember által sem anélkül, hogy az egész embert ne befolyásolná – gondolkodó elméjét, törekvő akaratát és érző képzeletét”.

„Magával a létezésével és a személyiségével” Szókratész „szemlélteti, hogy a filozófia és a vallás belsőleg kötődnek egymáshoz. A filozófus, aki többet keres, mint amennyit talál, a leginkább rokon azzal az emberrel, akit Isten arra választ ki, hogy az igazságot kijelentse”.

Szókratész felad minden, az Abszolút ismeretével kapcsolatos állítást, de mégsem esik bele „a szkepticizmus gödrébe…” „Az igazság lehet csak a törekvés állandó célja és a cselekvés ideálja. Szókratész nemcsak tanította ezt az éleselméjűséget: igazolta is az életével. Élete vált a filozófiájává: utóbbi nem volt elválasztható a viselkedésétől”.

Ennek megfelelően „egy teljesen új horizontot nyitott meg. Számára „a legnagyobb csoda nem a külvilág, még csak nem is az azt irányító láthatatlan hatalom. A legnagyobb csoda azt ember lelke. A kozmikus szépség semmi, mikor a belső ember szépségével hasonlítjuk össze. Ha bármi hozzáférés is szükséges a létezés legmélyebb alapjához, azt az ember bensőjében kell keresni, a központban, melyből a saját élete ellenőrzésének és irányításának képessége ered. Ebben a benső központba az ember találkozik az istenivel: itt van a forrása minden erénynek, áhítatnak, hűségnek, bátorságnak, igazságnak igazságszeretetnek és mérsékletnek”.

Azaz, Szókratész behozott a görög spekulációban „egy számára teljesen idegen elemet, egy elemet, melyet nevezhetünk kijelentésszerűnek a szó bibliai értelmében”.

„A filozófia, ahogyan ő értelmezte, egy új élet volt, a szív, valamint az elme irányításának megújulása”. Kierkegaard helyesen nevezte Szókratész viselkedését „a bensőség szeszélyének a meglevőben” és „a hit analógiájának”. „Szókratész jó összhangban alkalmazta a párbeszéd eszközeit és a gondolkodás módszereit a görögök elméleti természetével, azaz a vitatkozás-szeretetükkel, a logikai érvelés ajándékával, a részrehajlással az elmélkedésre és töprengésre. S mégis, a beszélgetéseit élénkítő lélek többé már nem volt görög”.

A görög spekulációba bevont új dimenzió „az ember és Isten bibliai fogalmának dimenziója volt. Szókratész természetesen semmit sem tudott a bibliai Teremtő és Törvényadó kijelentéséről, ennek ellenére lelke tapogatódzott utána és vágyott rá”.

Egyszóval, Szókratész felfedezte „az erkölcsi tudat dimenzióját, a görögök számára ismeretlen dimenziót, legalábbis az egyéni én belső bírói székének értelmében – ami annyira központi a keresztyén gondolkodásban”. Itt tehát „az új bensőségességgel” van dolgunk, „mely jellemezte személyiségét és beszélgetéseit”. „Szókratész lelkében létezett egy mélység, mely inkább a kijelentés mélységével volt rokon, semmint a spekulációéval, vagy a kozmikus ösztönös megérzésével”. *Phaedo* párbeszédjében Szókratész erről az alapálláspontjáról beszél mikor ezt mondja: „Mikor a lélek megpillantja önmagában önmagát, belép a tiszta és örökkévaló… s amíg lehetősége van arra, hogy önmagán belül maradjon, nem hibázik… Nem ez a léleknek ama állapota, mit bölcsességnek nevezünk?”

Hogy kitalálja, mi az igaz és helyes, a léleknek „önmagával kell beszélnie”. A lélek önmagával folytatott belső beszélgetésének eszközével „az istenség felfogásának új útja” nyílt meg. Szókratész mondta: „A léleknek hasonlítania kell az istenire”. „Szókratész számára a halhatatlanság a legbensőségesebb közösséget jelentette ’a jó és bölcs istennel’, ahogyan Hadészt nevezi abban a beszélgetésben”. ’Az igazi filozófusnak tehát oka van a jó hangulatra a halál közeledtével… Senkinek, aki nem tanulmányozta a filozófiát [azaz, nem szerette a bölcsességet, s nem kereste azt], s nem teljesen tiszta az indulása pillanatában, nem lesz megengedve, hogy belépjen az istenek közösségébe, hanem csak a tudást szeretőknek [*philomathes*]”. Micsoda magasztos elképzelése ez a filozófusnak és a filozófiának! Micsoda vallásos szemlélet! A *Symposium*-ban a filozófust ’Isten barátjának’ nevezik. Mivel ’az istenek gondot viselnek mindenkiről, ki vágyik arra, hogy igaz legyen és hasonlítson Istenre’. Egyetlen emberben sem töltötte be a görög filozófia ennyire tökéletesen az evangélium előkészítésének küldetését”.

Akkor hát elmondható Szókratész „tanításáról”, hogy valóban „egyfajta erkölcsi bölcsesség, hasonló ahhoz, amit a Biblia, s különösen maga Jézus tanít”.

Szókratész ”elutasította azt a szofista tételt, hogy nincs különbség a jó és a gonosz között, s ezzel megalkotta az ’etikának’ nevezett filozófiai tudományt. Ám egy alkalmazott meggyőződés formátumában alkotta azt meg”. Semmi intellektualista sincs ebben az álláspontban. Számára a *phronesis* szó „nem jelenti sem az ösztönös megérzést (*noesis*), vagy a tudást (*gnosis*), sem a tudományos megismerést (*episteme*), inkább erkölcsi megfontolásokat foglal magában, egyfajta erkölcsi elmélkedést, melyben a cél, az eszesség és a körültekintés tényezők”.

Az elképzelések, hogy a tudás erény, s hogy senki nem tesz gonoszt szántszándékkal, a *phronesis* eme jelentésének fényében vizsgálandók. S mikor így nézzük, egynek látszik Pál gondolkodásával. „Mind Szókratész, mind Pál azon a véleményen vannak, hogy a gonosz nem a szándékos akarat eredménye”. „Csak az ördög akar rosszat a rossz kedvéért”.

Szókratész természetesen „még mindig görög”. Számára a gonosz a tudás, azaz az etikai éleslátás hiányából származik. Pál számára a gonosz a kívánságból, szeszélyből, ösztönzésből és érdekből fakad. Eddig a mértékig tehát beszélhetünk Szókratészről, mint „erkölcsi intellektualistáról”. Ennek ellenére Szókratész gondolkodása „soha nem választható el a hittől”. A „lélek vallása” hatására alakította ki *eudaimonia* fogalmát.

Szókratész tehát „az ókor legvallásosabb filozófusa, a legkeresztyénibb alakja a keresztyénség előtti pogány világnak. Ez a rokonsága teszi őt naggyá. Nem csoda,

hogy az athéniak nem szerették, s végül halálra adták". „Hite volt filozófiájának legmélyebb forrása és személyiségének forrása. A veszély és a megpróbáltatás pillanatában ez adta neki a bátorságot és a lelki szabadságot a megszólalásra, ahogyan Platon elmondja nekünk a történetet. Hite már nem volt többé pogány hit, sem nem volt misztikus, vagy kozmológiai, hanem a keresztyén hit 'hasonmása' volt. Szókratész azért volt annyira magányos és egyedülálló, mert senki sem osztozott vele ebben a hitben, s nem is osztozhatott. Ez volt az ő személyes bája és *karizmája*".

„Az isten, akit Szókratész tisztelt és szolgált, még nem jelentetett ki a nemzetének". Nem volt követője a görögök között. Nem is lehetett neki. Nem vonható felelősségre Platon eszmékkel kapcsolatos elméletéért. Kierkegaard „tévedett, mikor azt feltételezte, hogy Szókratész volt a szerzője annak a tételnek, hogy megismerhetjük az igazságot a visszaemlékezés segítségével". Az *Apológiában* Szókratész „nyíltan elismeri, hogy nem ismeri az ember halál utáni sorsát, ahogyan nem rendelkezik semmiféle tudományos féle ismerettel sem".

Kroner a Szókratész alakjával kapcsolatos végkövetkeztetését az alábbi szavakba foglalja össze: „"Hacsak nem feltételezzük, hogy Isten ihlette és irányította Szókratészt, hogy készítse elő az Ő Fiának eljövetelét, a görög filozófia szintjén és nyelvén, úgy Szókratész személyiségével és viselkedésével bemutatta, hogy az emberi elmének vannak erőforrásai, melyek lehetővé teszik, hogy saját erejéből közelítse meg a Bibliában kijelentett igazságot".

Ami minket illet, mi nem nyugodhatunk bele semmiféle, Kroneréhez hasonló következtetésbe. A választási lehetőséget, amit Kroner felvázol előttünk, nem követelik meg az esettel kapcsolatos tények. Szókratész, más emberekhez hasonlóan bűnös volt. Mint ilyennek, a filozófiája, vagy annak hiánya kísérlet volt szövetségszegő viselkedésének önmaga előtt való igazolására. Nem a gyermek viselkedése az anyja „keresése", hanem egyedül az anyja gondoskodik róla nap, mint nap. Más szavakkal a sokat ünnepelt szókratészi tudatlanság annak az erkölcsi tudatnak a kifejeződése, mely elidegenedett a Teremtőjében való forrásától, s megpróbálja a saját aposztáziáját igazolni önmaga előtt a jóság keresésével a vákuumban.

Sokban egyetérthetünk azzal, amit Kroner és Jaeger mondanak Stace ellen elemzésükben a görög lélekről egyetemességben, és Szókratészről konkrétan. Semmi szűken intellektualista sincs Szókratésznél. Szókratészben, semmi kétség, az „egész ember" beszélget önmagával. Ám ez a tény csak annak szükségességére mutat rá, hogy az egész ember az, aki elnyomja az igazságot az ember teremtménységéről és bűnéről. Az egész ember az, aki teljesen autonómként olyan drámaian és tragikusan beszél hozzánk Szókratész alakjában.

Ha Szókratészt a görög szellem legmagasabb rendű termékének kell tekinteni, ez csak Pál szavainak szembeszökő jellegére mutat rá: „Hol a bölcs? hol az írástudó? hol e világnak vitázója? Nemde nem bolondsággá tette-é Isten e világnak bölcseségét? Mert minekutána az Isten bölcseségében nem ismerte meg a világ a bölcseség által az Istent, tetszék az Istennek, hogy az igehirdetés bolondsága által tartsa meg a hívőket". (1Kor1:20-21) Meg kell hagyni, Isten kijelentése jelen volt a görögök között. Költészetük a filozófiájuknál nem kevésbé, s filozófiájuk a költészetüknél nem kevésbé elmulasztja kinyilvánítani ennek valódi jelentőségét, eltekintve az Istennek a közöttük levő kijelentése fogalmaitól. Azaz mondhatni, hogy a bennük levő görög szellem az Isten által adott képesség határáig hajszolja magát, hogy egy szépen formált helyettesítőt találjon a Teremtő és nagylelkű jótevő Istent szerető és Neki engedelmeskedő ember helyett. Görögország tökéletes emberideálja

a tökéletes szövetség-szegő, a Szentírás emberideálja a tökéletes szövetség-megtartó.

Ezt mondani nem jelenti a görög *paideia* nem tisztelését. Viszonylagos értelemben sok volt benne a „jó”, a „szép”, a „nemes”, és az „igaz”. Nagyon meg kell csodálnunk a tényt, hogy ez ember, noha bűnös, mégis képes eljutni a kultúra olyan magas szintjére, mint a görögök. Ám ezt nem azért csodáljuk, mert azt hisszük, hogy az aposztata ember képes saját forrásból ilyesmit létrehozni. S nem is azért csodáljuk a görög kultúrát, mert azt gondoljuk, hogy az aposztata ember saját forrásból képes fokozatosan tudatára ébredni saját erőfeszítései korlátainak, legyenek azok költészetiek, elméletiek, vagy etikaiak, s ily módon lassan eljutni az igaz Isten kijelentéséhez. Görögország Istene sem nyíltan, sem rejtetten nem a keresztyénség Istene. A görög teizmus elképzelése tévedés. S bár Kroner ezt jól látja, mégsem látja a szakadék mélyét, mely elválasztja a görög szellemet Istennek a Krisztusban megnyilvánuló kegyelmétől, csakis amelyen keresztül rajzolható meg az ideális embernek még csak a képe is. A „bensőségesség” elképzelését, ahogyan mind Jaeger, mind Kroner kezeli a görög gondolkodás fejlődésével kapcsolatosan, ezért egy, a belsőleg önmagától függő erkölcsi tudat irányába tett lépesnek kell tekinteni, amiképpen Kant etikájában szerepel. S ez végső soron azt jelenti, hogy a görög gondolkodás fejlődése a „bensőségesség” irányában egy lépés, mellyel az aposztata ember tovább keményíti önmagát a keresztyénség Teremtője – Megváltója követelményeinek minden lehetséges betörésével szemben még az erkölcsi csőd kapujában is, amivel a saját alapelvéből fakadóan szembesül. Minél világosabban jutnak el a kijelentésszerű követelmények az aposztata emberhez, annál kétségbeesettebben szegül ellenük. Egyidejűleg annak lehetetlensége, hogy a bűnös ember önálló erkölcsi tudatával bármiféle értelmes különbséget találjon jó és gonosz között, egyre nyilvánvalóbbá válik.

Kroner saját, a görög szellem fejlődésére vonatkozó elemzése ennek a legjobb bizonyítéka. Az elméleti gondolkodás görög elképzelése, amelyik Kroner beszámolója szerint is egy teljesen személytelen Abszolúthoz vezet, a spekulációnak teljesen megfelelő módja. Ám a spekulációnak ez a módszere előfeltételezi, hogy az ember nem Isten teremtménye. Csak aki Krisztus megváltása által él, az tudja, hogy teremtény, és a kegyelem által megpróbál ennek megfelelően cselekedni. S az ember, aki egzisztenciálisan tudatában van teremtménységének, ennek jeléül többé már nem hisz elméleti gondolkodásának önállóságában. Elméleti tevékenységét a Szentírásban kijelentett teremtés és megváltás előfeltételezésével folytatja tovább. Spekulációja a Krisztusnak való engedelmességnek van alávetve. S ezzel a Krisztus iránti engedelmességgel együtt jár a zsákutcából való megszabadulás, mely benne foglaltatik abban az elméleti gondolkodásban, mely csak a meg nem váltott bűnös értelmi és erkölcsi tudatának engedelmeskedik.

Mikor Kroner megengedni, hogy az aposztata ember elméleti tevékenysége vakmerő útján haladjon a vég felé, ami az elvont forma, akkor közvetve máris elkötelezte magát a tiszta határozatlanság mellett, ami szinonimája ennek a tiszta formának. Az autonóm elméleti gondolkodás elvont eredményének és „konkrét” benyomásnak a kombinációja semmiképpen sem mutatható meg, hogy bármely értelemben magyarázná az ember értelmi, vagy erkölcsi állításait. Szókratész, ahogyan Kroner állítja, próféta, de nem az Istené és Jézus Krisztus Atyjáé.

18. fejezet: A modern etikaelmélet - Kant[80]

Kant etikája

Kantnak az ismeretelmélettel kapcsolatos, *A tiszta gondolkodás kritikája* című nagy munkájából nyilvánvaló, hogy „ennek megírásával tervezte és készítette elő az utat a többi, és különösen etikai munkái előtt" (1).

Ebben az előkészítésben az alapelv az, hogy az elméleti gondolkodás semmiképpen sem képes elhagyni az érzéki megtapasztalás területét. Az érzékelés *a priorija*, a megértés *a priorija*, sőt még a gondolkodás elképzelései is képtelenek bármit mondani nekünk a szabadságnak arról a területéről, amihez az etikai kapcsolatok hozzájutnak. A tudás a fenomenális világára korlátozódik.

Ennek ellenére, mondja Edward Caird, Kant szerint a kapcsolat a nomenális birodalma felé nyitva áll. Míg *A tiszta gondolkodás kritikája* megmutatja, hogy a gondolkodás elképzeléseinek van hasznuk a tapasztalattal kapcsolatos viszonyban, azt is megmutatja, hogy aszimptotikus viszonyban állnak vele, lehetőséget adván egy olyan tudás-ideál felemelkedésének, amely a tapasztalatban nem valósítható meg. A *Kritika* így helyet hagy annak a lehetőségnek, hogy a gondolkodás elképzelései olyan valóságokra vonatkozhatnak, melyek az érzékeléseink természeténél, valamint az *a priori* elképzeléseinknél fogva (melyek lényegi kapcsolatban állnak ezekkel az érzékelésekkel), nem határozhatóak meg a tudás tárgyaiként. S *A tiszta gondolkodás kritikája* szerint erre a helyre jön be az erkölcsi tudat – megerősítő értéket adva azoknak az elképzeléseknek, melyeket *A tiszta gondolkodás kritikája* problematikusaknak hagyott meg, s bizonyosságra változtatva ama dolgok lehetségességét önmagukban, melyek megfelelnek a gondolkodás elképzeléseinek, jóllehet ez a hit bizonyossága, és nem a tudásé.

Kant etikai elveinek leírása

Itt van az, amit Kroner Kant erkölcsi kettősségének nevez. Caird Kronerhez hasonlóan úgy gondolkodik a két első *Kritika* eme kettősségéről, hogy végül oda vezet, ami egyenértékű a monizmussal. Amiképpen szükségünk van *A gyakorlati gondolkodás kritikájára* ahhoz, hogy helyesen értelmezzük *A tiszta gondolkodás kritikáját*, úgy, mondja, van szükségünk *Az ítélet kritikájára*, melyben megpróbál közvetíteni az elméleti és a gyakorlati tudat között azért, hogy meglássuk, „az első két *Kritika* realista kettőssége" mindössze csak „idealista monizmusba fordult".

Ezekkel a megjegyzésekkel, mint háttérrel, rátérhetünk Kant etikai munkáira. Ezekben van minden erőfeszítésének záróköve. Bennük teszi fel a kérdést, hogy „a gondolkodás, melyhez viszonyítva van minden dolog meghatározva, hogyan fogható fel önmaga meghatározásának tekintetében". Bennük fejeződik ki a legteljesebb mértékben a bensőségesség elképzelése, melyről Szókratésznél beszéltünk.

Kant megpróbálta feloldani „az ellentmondást az ellentétes alapelvek között, melyek azonos, vagy hasonló követelményeket támasztanak a jóváhagyásunkkal szemben". A tudomány területe látszólag a szükségszerűség elképzelését követelte meg, míg az etika területe a szabadság eszméjére épül. Ezek egymást kölcsönösen kizárják. S az ember mégis mindkettőben benne van. Ezért Kant a tudás alapelvének

[80] Megjegyzés: Az egyéni oldalhivatkozások megtalálhatóak a jelen tanmenet stencilezett másolatában a Westminster Szeminárium könyvtárában

és az etika alapelvének megoldását kereste a „visszahátrálással a tudás, vagy gondolkodás végső feltételeihez – azokhoz a feltételekhez, amelyek előfeltételezettek magában az ellentmondásban, s következésképpen annak bármilyen megoldásában, amelyre csak juthatunk”. Ugyanis a bensőségesség alapelvével együtt jár a folytonosság bizonyos alapelve. Kant egységet keres, mely alátámasztja a tudomány tevékenységét és az etikai ideálok tevékenységét… A „nagy antagonizmusnak” egy oldalról a fizikai tudományok elvei, más oldalról az erkölcsi tudat elvei között valamiképpen a mindkettőt alátámasztó előfeltételekhez való folyamodással kell megtalálnia a megoldását. Nem található megoldás a tudomány alapelveinek kiterjesztésével az etika és vallás birodalmába. Bármi efféle kiterjesztés magában foglalná az ember teljes életét a természet és szükségszerűség birodalmában.

Szerencsére Kant képes volt megmutatni, hogy a tudomány elveinek érvényessége „csakis oly módon szemléltethetők, mely korlátozza ezeket a tünemények szférájára”. Ezek az elvek érvényesnek „’csak abban a viszonyban mutathatók ki, ami önmagában is véletlen, azaz a lehetséges tapasztalatéban’, s ez azért van így, mert csak ezek az elvek azok, melyeken át lehetséges a tapasztalat”. Azaz, a tudományos elvek igazolása és korlátozása egymásban foglaltatnak. Kant etikai bensőségessége nemcsak önmaga folytonossági elve, hanem önmaga összefüggéstelenségi elve is. Ezek mindegyikét, egymáshoz való viszonyukat és közös kapcsolatukat a bensőségesség alapelvével később tárgyaljuk.

Kant itt azt mondja, hogy a szükségszerűség tudományos alapelvei érvényesek és minden ember számára elfogadandók, ám ez az érvényesség egyidejűleg magában foglalja a tudomány korlátozását az Én-az dimenzióra. A tudománynak eme érvényessége és korlátozottsága hatalmas könnyítést jelent a modern teológus számára. Most fenntartás nélkül rábízhatja magát modern tudomány elveire. Mikor a keresztyénség üzenetét hozza, nem kell belépnie a tudomány birodalmába. Nem kell belemennie semmiféle vitába, melyekből a múltban kivette a részét. A szabadság elképzelése, mint minden etikai és vallásos kinyilatkoztatás alapja továbbra is megmaradt a szükségszerűség korlátozásával a tünemény okára.

Mint megjegyeztük, a tudomány korlátozása és érvényesítése egymásban foglaltaknak. Ezt a korlátozást és érvényesítést azzal éri el, hogy az összes tapasztalatot kapcsolatba hozza az egyetlen önálló alannyal. Ezt a pontot akarja Caird kihangsúlyozni. Kant, mondja Caird, gyakran nem figyelt az egész mulandó térbeli valóság alárendelésének tendenciájára az egyetlen önegységesítő alany alá, mely felette áll. S Kant túl gyakran érvelt úgy, mintha az elvont egység, a logikai kapcsolatok egysége lenne az, amire az emberi tapasztalatnak irányulnia kell. Mikor ily módon érvel, rájön, hogy létezik egy objektum önmagában minden okozati viszony mögött a fenomenális világban. Ám amit ő valóban okozott: az összes mechanikus kapcsolat alárendelését egy felettük álló alannyak. Mikor a dolgot így képzeljük el, nem kell megállnunk a „realista kettősségben”, melyhez Kant látszólag oly gyakran vezet minket. Akkor megértjük, hogy Kant igazi jelentősége abban a tényben keresendő, hogy számára „a tárgyak egymással való kapcsolatai, mint külsők és egymást külsőleg meghatározók, valamint az egymásután történő és az egymást az időben szabályzó események, melyek a Tapasztalat Analógiáiban fejeződnek ki, olyan kapcsolatok, melyek nem merítik ki a tényt, mivel ahogyan az énhez viszonyulnak, ezeknek a tárgyaknak és eseményeknek létezik egy egységük és közösségük, dacára a különbözőségüknek és külsőségüknek, mely nem vehető figyelembe a róluk szóló effajta meghatározásokban”.

Pontosan ez az a pont ahonnan a modern teológia nagy része ered. Itt Kroner erkölcsi kettősségének elképzelése továbblép erkölcsi fenomenalizmusa, vagy monizmusa felé. Itt van a teleológiai elsősége a mechanikussal szemben. „Így tehát nem pusztán csak megtanulunk az oksági láncolatra utalni, a *causa sui*-ra, mint annak legmagasabb rendű láncszemére, hanem megtanuljuk újraértelmezni a természet szükségszerűségét, ami maga is egy elem a szabadság folyamatában, s olyan elem, amelyet a tudomány bizonyos céljaiból érdemes lehet elkülöníteni, de amit nem lehet legitim módon *res completa*-nak tekinteni. Ezen a módon a természet kanti fogalma, mint ami a lélek számára létezik, közvetlenül elvezet minket ahhoz a hegeli nézethez, ami csak a lélek megnyilvánulásaként létezik". Ehhez hozzátehetjük Kierkegaard álláspontját, nevezetesen, hogy az igazság a Szubjektum igazsága, melynek eredete ennek köszönhető. S mindazok, akik nagymértékben függenek Kierkegaardtól a Szubjektum elsőbbségével, következésképpen a hit elsőbbségével kapcsolatos elképzeléseik miatt ennek köszönhetik alapvető intuíciójukat.

Azaz megmutatkozik, hogy Kant kritikai hátrálása egyszerre elvezet az ember szubjektum önállósághoz és előfeltételezi azt. S a feltétezések szerint ez az ő szabadsága. A tudomány maga is ettől a szabadságtól függővé tétetett. Hogyan képes a tudomány megtagadni az anyját? Bármely tény tudatossága a tudomány területén előfeltételezi a szabad ént, mint végsőt. A tudomány minden objektumának, ahhoz, hogy értelmesek legyenek, kapcsolódniuk kell „az én egységéhez, amiért azok, amik".

Keresztyén szempontból itt látjuk a Szentírás hármas Istenének, mint önálló alanynak legmélyebb elvetését, Akivel kapcsolatban van jelentése minden ténynek minden birodalomban, alacsonyabb, vagy magasabb rendűben egyaránt. Röviden, Kant álláspontjában annak a szövetségi kapcsolatnak a teljes kifordításával van dolgunk, melyben az ember, a teremtmény áll Istennel. A szövetség Kant esetében, mint ahogyan Ádám esetében is, egyirányú, de most az ember az, aki Isten helyett előírja annak rendelkezéseit.

Az erkölcsi és vallásos tudat eme öröklött önállóságával kapcsolatos kijelentésre kell helyezni minden lehetséges hangsúlyt. Az első Kritika végén Kant látszólag tekintetbe veszi a gondolkodás ellentmondásait, mint az ember erkölcsi és vallásos tudatának védősáncait. Ám ez csak negatív értelemben igaz. A gondolkodás ideális követelménye, állította már korábban Kant, az, hogy a valóság teljesen feleljen meg a kívánalmainak. Más szóval Kant, Spinozával együtt azt tartja, hogy ideális esetben képeseknek kell lennünk megmutatni, hogy a dolgok rendje és kapcsolata azonos az eszmék rendjével és kapcsolatával. Mivel azonban a folytonosság elképzelését szintén végsőnek kell tekinteni, soha nem várhatjuk, hogy összebékítjük a tudásunkat a gondolkodás követelményeivel. Senki sem képes kimutatni erkölcsi és vallásos tapasztalatunk végsőségének a lehetetlenségét. „Minden tehát, amit az Antitetikus mutat, hogy a fenoména, amelyet önmagában létezőnek néznek, s ily módon zárt kört alkot, önmagának ellentmondó. Ha azonban elkerüljük ezt a hibát, és nem próbáljuk meg a dolgokat önmagukban belevinni a fenoména szférájába, illetve nem próbáljuk meg a fenoména szféráját úgy kitágítani, hogy magába foglalja a dolgokat önmagukban, az Antitetikus eltűnik".

Caird azzal folytatja, hogy előhozza az általa természetes ellenvetésnek nevezettet ezzel a nézettel szemben. Miféle vigasztalást ad a puszta tagadás? Azzal válaszolja meg a kérdést, hogy azt mondja, Kant számára „ez a tagadás mind spekulatívan, mind gyakorlatilag a legfontosabb. Kant *non liquet*-je nem pusztán az emberi gondolkodás megállítását jelenti, hogy ne próbáljon meg túllépni egy határt, ami mögött, amennyire tudjuk, semmi valóságos sincs. Nézetében ez a fix sorompó,

egy abszolút tilalom a tudománynak, ami megtiltja, hogy alkalmazza elveit az emberi létezés nagy osztályára, s ezzel hagyja, hogy azt az osztályt a saját érdemei alapján és olyan alapelvekkel ítéljék meg, melyeket magának biztosít… Innentől fogva senki sincs feljogosítva arra, hogy empirikus elvekkel félremagyarázza bármely tudatunkat, mely akkor keletkezhet, ha figyelembe vesszük önmagunkat, vagy amelyik magában foglalja, hogy nem úgy tekintjük magunkat, mint objektumokat a világ többi objektuma között, hanem mint szubjektumokat, amikért az összes többi objektumok vannak". Erkölcsi és vallásos alapelveink „eltörölhetetlenek" az empirikus tudomány fegyverei által. S a tudomány területének magának is szüksége van arra, ami nem magyarázható önmaga fogalmaival.

Az ember erkölcsi énje

Az ember, mondja Kant, aki csak érzékeléssel ismeri az őt körülvevő természetet, nemcsak így ismeri magát, hanem a tiszta tudatos észleléssel is, valamint a belső elhatározások cselekedeteiben, amit nem számíthat az érzékszervek benyomásai közé. Ő önmaga számára is egy tünemény, ám bizonyos képességek szemszögéből egyidejűleg egy tisztán megérthető objektum, mivel eme képességek tettei nem tulajdoníthatóak az érzékek érzékenységének.[81] Míg az ember rendelkezik az objektumok tudatosságával, amit ma gyakran az Én-az dimenziónak neveznek, „rendelkezik önmaga tudatával is ezekkel az objektumokkal ellentétben az öntudat analitikai döntésében – amely magában foglalja a szintetikus döntést, de azzal nem azonos".

Kant erkölcsi és vallásos énjének teljes etikai önállósága a legjobban abban az elképzelésben fejeződik ki, hogy az ember működő tudatában „a szubjektum-én válik a saját objektumává". Az elméleti tudat nem képes megtalálni efféle öntudatot. Ez a helyzet, mivel az elméleti tudat szembesül valamivel, ami már adatott neki. Ám a gyakorlati öntudatban ez a tudat az egyetlen objektum, ami adatott neki. Azaz az én tudata „a szubjektumnak az a tudata, mely számára minden objektum az önmagáról alkotott saját elképzelésének szemszögéből az, ami, és önmagát, valamint más objektumokat objektumként ezzel az elképzeléssel összhangban határozza meg".

Még mindig fennmarad a kérdés azonban, hogy vajon valóban rendelkezünk-e efféle én-tudattal. Kant igenlő választ ad erre. Nézete, mondja Caird, az, hogy „a saját tevékenységünk efféle tudata közvetlenül benne foglaltatik önmagunk tudatában, mint erkölcsi törvények alapján felelősé". Az erkölcsi törvény vonatkozásában az ember megtapasztalja a kötelezettség érzését. Ezt nem találja meg a természet világában.

Itt kezdődik az etikai tudat. A szabad erkölcsi tudat önmagával szemben követelményeket támaszt. Ideált állít önmaga elé. Ezután egy olyan világot képvisel önmaga számára, mely illeszkedik az ideáljához. Az erkölcsi ént nem korlátozza az a kérdés, hogy vajon az ideál megvalósítható-e az elméleti gondolkodás világában. Az erkölcsi ember semmitől sem függ önmagán kívül az erkölcsi ideáljainak elérésének tekintetében. Ahhoz, hogy „az ideál a legfontosabb értelemben megvalósíthatóvá váljon csak annyi szükséges, hogy képesnek kell lennie a tettek indítékává válni".

---

[81] *A tiszta ész kritikájában* mondja Kant: *Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne nennt, erkennt sich selbst auch durch blosse Apperception, und zwar in Handlugen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zahlen kann, und ist sich silbst freilich einesteils Phanomen, andernteils aber namlich in Ansehung gewisser Vermogen, ein intelligibeler Gegenstand weil die handling derselben gar nich zur Receptivitat ser Sinlichkeit gezalht werden.*

Ám ha az erkölcsi élet látszólag így veszi kezdetét, a tudományhoz viszonyított dualisztikus helyzete által, akkor emlékeznünk kell rá, figyelmeztet ismét Caird, hogy Kant teljes megközelítésének végső állítása az, hogy továbbhalad az én világának a dolgok világával való konkrét, nem pedig elvont viszonya felé. Továbbhalad, mondaná Kroner, az erkölcsi kettősségtől az erkölcsi monizmus felé. S ha ezt a tényt annak rendje és módja szerint figyelembe vesszük, akkor meg fog mutatkozni, állítja Caird, hogy a hit nem valami, ami kevesebb a tudásnál, hanem valami, ami több annál. S akkor úgy találjuk majd, hogy az én távolról sem áll szemben dualisztikusan a fenoména világával, sőt valójában fejleszti magát ezen a világon keresztül. Azaz, a küzdelem a körülményekkel valójában egy az énnel való küzdelemmel.

Az erkölcsi törvény kifejezésre juttatása

A Kant erkölcsi tudattal kapcsolatos elképzelésével szemben gyakran megfogalmazott ellenvetés, mondja Caird, az, hogy ez egy „kísérlet a pozitív tartalom kivonására a következetesség pusztán negatív elképzeléséből…” Miért kellene „a puszta azonosságból való különbség kinyerésére irányuló erőfeszítésnek” sikeresebbnek lenni a gyakorlati, mint az elméleti szférában? Vajon Kant nem tanította maga is, hogy a fogalmak észleletek nélkül üresek, s hasonlóképpen az észleletek a fogalmak nélkül vakok?

Válaszképpen erre az ellenvetésre, mondja Caird, fel kell fognunk, hogy Kant nézete szemben áll a hedonizmussal. Kant etikájában találkozunk a „az erkölcsi élet nézetének végső és leghatározottabb kifejeződésével, amely, ilyen, vagy amolyan formában egyensúlyt tartott fenn a hedonizmussal, az etikai filozófia egész történelmében”. Úgy találjuk, hogy a nominalizmus és a realizmus állandóan egy reménytelen csatát vívtak egymással. Ebben a csatában „egymással kapcsolatban nem álló és nem szervezett, puszta részlegességek kerülnek szembe az elvont egyetemességgel, ami nem határoz meg semmit, mivelhogy nem határozza meg önmagát sem: vagy próbálkozások történnek mindkét oldalon engedmények által, hogy meggyógyítsák az elvont elmélet veleszületett sebét anélkül, hogy engednének a szemben álló elv követeléseinek”. S ezzel a látszólag reménytelen csata végül békés véget ér.

Az erkölcsök metafizikája

Mik ennek a békének a feltételei? A kérdés megválaszolásához először kérdezzük meg, miképpen alakította ki Kant a békét a formális és anyagi elemek között a tudás területén. Ezt ő úgy érte el, hogy a tudás tényéből indult ki és kereste azokat a feltételeket, melyek ezt a tényt lehetségessé teszik. Ez az út azonban nem áll Kant előtt az erkölcs területén. Az erkölcs az, aminek lennie kell, nem az, ami. Kant tehát nem kezdheti „az ember, mint erkölcsi lény ténylegesen elért eredményeivel, hanem csak az alapelvvel, amely az indítéka és ismérve ennek az eredménynek…” Kant nem kezdheti ”az ember, mint erkölcsi lény létezésének tényével, hanem csak az erkölcsi törvény ’kvázi-faktumával’”.

Ennek megfelelően Kant az etikai elemzését a kötelesség fogalmának vizsgálatával kezdi. „Az erkölcsi törvény, ahelyett, hogy maga is kikövetkeztetett szükségszerű alapelv lenne a konkrétan adott tapasztalat lehetségességéből, ’maga válik a kifürkészhetetlen képesség létezéséből kikövetkeztetett alapelvvé’ – ami a szabadság”.

A kötelességnek ilyeténképpen történő elemzésével reméli Kant elérni „az erkölcsi tudat gyémántkeménységű alapját”. Mert amikor az ember akarata a következményekre való tekintet és mindenféle hajlandóság nélkül cselekszik, akkor pusztán kötelességérzetből tevékenykedik. Okoskodhatunk visszafelé a kötelesség elképzelésétől az akaratéra, mivel az akarat az egyetlen forrás, melyből a kötelesség, mint törvény származhat. Tehát az erkölcsi önmeghatározás eszméje mindennek az alapja. „Az erkölcsi cselekedet egy indítékot akaró ok, olyan ok, melyet a teljes mértékben önmagától származó indíték mozgat, szemben a szenvedélyből származó indítékkal zajló cselekvéssel, amely indíték szükségszerűen rajta kívülről származik”.

Ezidáig nem látunk a formális és anyagi követelések közötti béke megteremtésére irányuló kezdeményező lépéseket az igazi erkölcsi élet érdekében. Látszólag csak a tiszta *a priori* követeléseinek megismétlésével van dolgunk. „Az indítékot akaró ok olyan ok, mely saját formájává teszi saját érdekét, tekintet nélkül bármi másra”.

A gyakorlati gondolkodás kritikája

Az erkölcsök metafizikájának állítása megismétlődik *A gyakorlati gondolkodás kritikája* nyitó fejezeteiben. Ezekben a fejezetekben Kant a gyakorlati gondolkodással kapcsolatban három elméleti tételről beszél. Az első elméleti tétel az, hogy egyetlen empirikus objektum sem gyakorolhat megfelelő hatást az akaratra, ha ennek az akaratnak valóban erkölcsi indíttatásból kell cselekednie. Az első elméleti tételben benne foglaltatik a második, nevezetesen hogy minden anyagi gyakorlati elv leegyszerűsíthető az önszeretetre. Ha az ember ezek alapján cselekszik, akkor nem kötelességérzetből és nem erkölcsileg tevékenykedik. S a harmadik elméleti tétel megint csak benne foglaltatik az első kettőben. Mivel az igazi erkölcsi cselekedet nem történhet egy objektum vonatkozásában, illetve bármely pusztán anyagi elv vonatkozásában, „semmink sem maradt, csak az akarat puszta formája, mint egy racionális lény akaratáé, melyben az ok indítékként elrendeli, vagy akarja magát”. Azaz, még mindig a tisztán formális és tisztán anyagi etikaelméletek közötti béke felé tett kezdeményező lépések nélkül állunk. Ha lennie kell igazi erkölcsi cselekedetnek, akkor az akaratnak olyan irányelveket kell követnie, mint „amelyek lehetnek az egyetemes törvényhozás elemei”. Azaz, az erkölcsi tudatot azonosítjuk „a törvény formájában megjelenő tudattal, mint a cselekedet indítékával”. Kant nézete szerint „az én akarhatja önmagát, mint egyetemességet, s ez, mint minden részleges elleni vágy, magában fogja foglalni önmaga meghatározását”.

Hegel volt az, aki Kantnak ezt az álláspontját merő formalizmusnak nevezte. „Amíg ki nem jelöljük a cselekedetek valamiféle részleges vonalát, melyhez következeteseknek kell lennünk, nem tudjuk megmondani, mit jelent a következetesség. Az elvont egyetemesség terméketlen: nem különbözteti meg magát. Ha igaz, hogy az elmélet szférájában az azonosság és ellentmondás formális törvényei az igazságnak pusztán negatív ismérvei, hogyan képesek más jelleget ölteni a gyakorlat szférájában?”

Hegel azonban elfelejti, hogy Kant számára a törvény elképzelését átszövi az öntudaté. Kantnak a gondolkodás öntudatos. Az öntudatosság tehát „tudatosság az énnel”. S az én az, ami Kant esetében elvetette, hogy azonosítsa önmagát egy objektummal. Cselekedete arra csökkentette az objektivitást, amit egyedül a fenoména birodalmában szerez meg. Az objektumok úgy objektumok, ahogyan az én számára léteznek. Bizonyos, hogy ez az én, mely lecsökkenti az objektumokat az

önmaga számára való objektumokká, lehet a végső forrása a saját tetteinek és annak is kell lennie. A fenomenális világban az én nem találhatja meg a megvalósított önmagát. „Ha azonban nem találhatjuk meg megvalósítottan, mi magunk nem tudjuk megvalósítani?” Objektíven nem. Ám szubjektíven „kitűzhetjük maguk elé a célt, hogy a világot összhangba hozzuk az öntudat mintájával...” S ez az ideális világ az, mellyel összhangban cselekszünk. Megteremtjük önmagunk számára „a világot, amilyennek lennie kell, azaz a világot, mely önmagában tökéletes egységben van az öntudattal, s ezt megértve tehát az öntudat egyszerűen csak saját magát fogja megérteni”. Természetesen az erkölcsi énnel összhangban álló világ megvalósítása soha nem érhető el. Mindazonáltal az ezzel a világgal kapcsolatos elképzelésnek kell lennie a mintának, melynek szempontjából az erkölcsi én cselekszik a fenomenális világ tényeivel kapcsolatban. S a természet világa csak képviselheti ezt az ideális világot.

„Ebből a szempontból”, mondja Caird, „készen állunk elkülöníteni az igazságot a hibától Kant erkölcsi elképzeléseiben”.

Először is méltányolnunk kell, mondja, az ellentmondást, amit Kant „a lélek és a természet között talál az erkölcsi életben”. Ám minden abszolúttá tett ellentmondás elveszíti a jelentését. Kant formalizmusát ki kell egészíteni azzal az igazsággal, melyet ellenzett. S ez csak úgy tehető meg, ha ismét felidézzük, hogy Kant munkájának valódi állítása a módszer, mellyel a konkrét valóság felé, illetve abba dolgozik bele. „*A tiszta gondolkodás kritikájának* erős oldala az objektumnak a szubjektumhoz való viszonylagossága bizonyítása volt, gyenge oldala pedig az, hogy az öntudatot csak negatívan viszonyulónak tartotta az objektumhoz, ezért csak arra kényszerített minket, hogy egy elérhetetlen ideált alkossunk neki, de nem adott pozitív alapelvet annak értelmezéséhez. Hasonlóképpen, *A gyakorlati gondolkodás kritikájának* erős oldala a nézete az egóról, mint ami az énnek objektumként való meghatározásában fejezi ki magát, s ezen keresztül az objektív világot általánosságban, gyenge oldala pedig ennek a meghatározásnak inkább negatív, semmint pozitív elképzelése, mert ezáltal az képtelen felfogni a célt, amit önmaga elé tűz. Kant elmélete hibáinak meglátásához tehát, mint *A tiszta gondolkodás kritikája* esetében is, követnünk kell őt addig a pontig, ahol megáll, s meg kell mutatnunk, mennyire elkerülhetetlen, hogy azok, akik elfogadják az ő nézeteit, túllépjenek ezen ponton”. Ha ily módon értelmezzük Kantot, állítja Caird, akkor elértük a békét az etika formális és anyagi alapelvei között, amit eredetileg akartunk.

Az etikában a forma és az anyag eme konkrét kombinációjának szempontjából kell megértenünk a test és lélek közötti háborúskodás egész jelentőségét. Kant etikájának „megvolt a pusztán negatív rendszerek veleszületett hibája”. Dacára azonban ennek, alapvető indítéka nem minden kapcsolat tagadása volt a tisztán erkölcsi öntudat egyetemessége és a fenomenális világ részlegességei között, hanem utóbbi alávetése az előbbinek. S az érzékek világának eme alávetése a léleknek fejeződik ki a végek királyságáról alkotott fogalmában. Természetesen Kant még ezt a végek királyságát is felállíthatta, és fel is állította a természet ellen. Ám megint, ha arra a tényre gondolunk, hogy végső indítéka mindezek mögött az volt, hogy legyőzzön minden abszolút ellentmondást azáltal, hogy konkrét egésszé kombinálja össze őket, meglátjuk, hogy a testet és a lelket nem kell abszolút ellentmondásba állítanunk egymással. Rámutatunk tehát, hogy „bár az aktív én tudata különbözik a különböző vágyak által irányított elhatározásának tudatától, illetve azzal szemben áll, magában foglalja azt a tudatot”. A vágy és a kötelesség ellentmondása csak egy egységhez való viszonyban értelmezhető, mely előfeltételezett abban az ellentmondásban.

Az öntudatot „úgy kell felfogni, mint az önmeghatározás alapelvét, azaz mint önmagában szintetikust, ha bármiféle tartalommal kell rendelkeznie, s ha teret kell engednie bármiféle elképzelésnek, mely meghatározhatja a cselekedetet: s mikor így fogjuk fel, túlvisz minket a formális *a priori* alapelv és az empirikus dolog ellentmondásán, melyben megvalósul. Ebben a vonatkozásban Kant maga adta meg nekünk mindazokat az elképzeléseket, melyek a saját kiigazításához szükségesek”.

A szabadság eszméje

Caird most részletesebben elemzi Kantnak az emberi szabadságról alkotott nézete kritikus kérdését. Ez az elképzelés alapvető az egész etikai kérdés vonatkozásában. Egy bizonyos módon már volt szó a szabadság kérdéséről. Ugyanis maga a kötelesség elképzelése, mint megjegyeztük, előfeltételezi a szabadságét. Most azonban konkrétabban kérdezzük, hogyan tekintheti magát az ember egyidejűleg objektumnak a természet birodalmában és a végek királyságának tagjaként? Hogyan létezhet a szükségszerűség és a szabadság együtt ugyanabban az alanyban?

Mindjárt az elején meg kell jegyeznünk, hogy az első *Kritika* végkimeneteleként megtanultuk, hogy még a külső szükségszerűség törvénye, mely a természet birodalmára jellemző, „nem tekinthető abszolút törvénynek, végső meghatározásnak még ama objektumok vonatkozásában sem, melyekre alkalmazzuk”. S azután, ahogyan az első *Kritika* tanít is róla, a tudatos én „nem tekinthető pusztán egy objektumnak a többi között, mivelhogy pontosan benne valósul meg az elv, mely minősíti az összes objektum létezését. Ezek úgy kerülnek meghatározásra, mint amiket a külső szükségszerűség törvénye köt össze pusztán az én számára, s emiatt az én nem határozható meg hozzájuk kötöttként ezzel a törvénnyel”. Ezen a módon látszólag kiemeltük az ént a szükségszerűség szférája általi minden elnyelettetésből. Felmerül azonban annak nehézsége, hogy „az én a tapasztalat egyik objektumaként is megjelenik”. Kant látszólag kénytelen „mindazokat az elveket alkalmazni rá, amiket más objektumokra is alkalmaz”. S ily módon az én szabadság eltűnni látszik. Ám itt siet a segítségünkre a gyakorlati tudásról alkotott elképzelés. Ez az elméleti tudástól eltérően nem kezdettől fogva foglalkozik az objektumokkal. A gyakorlati tudás kezdettől fogva szubjektumnak tekinti magát. „Benne az ’N’-t, melyben a többi objektumok vannak, tekintjük magának a meghatározás forrásának, amit úgy ad át önmagának, mint objektumot”. Maga az én cselekedetének elképzelése is előfeltételezi annak felfogását, hogy ez a cselekedet kizárólag önmagából ered. ”Ugyanis, csak az a cselekedet tekinthető az én cselekedetének, melyet tudatosan önmaga határoz meg, s mentes minden külső meghatározástól”.

Itt van hát az erkölcsi szabadság alap-elképzelése. Ez a teljes autonómia elképzelése. Egyidejűleg itt kapjuk meg a teljesebb bepillantást a szabadság és az erkölcsi törvény közötti kapcsolatba. „Az erkölcsi törvény ugyanis az a törvény, mely össze van kötve az én, mint szubjektum tudatával oly módon, hogy a neki való engedelmesség egyenlő az énnek a mi végünk szubjektumává tételével”.

Kant tudja, hogy a szabad én és a szenvedély közötti kapcsolat, melyhez hozzájárul a természet világához való viszonya miatt, titokzatos. Biztos azonban abban, hogy minket, mint szabad éneket „soha nem teljesen a szenvedély irányít”, mivel „mindig szabad választással tesszük azt indítékunkká”.

A szabadságról folytatott egész értekezésében, hasonlóképpen az erkölcsi törvényről folytatotthoz, Kant, mondja Caird, túlságosan formális. Ám a szabadság

esetében, mint a törvény esetében is, Kant megengedi nekünk, hogy a saját elveinek eszközeivel igazítsuk ki a nézeteit. Csak mikor felfogjuk, hogy a szabadság és a szenvedély nem állíthatók egymással abszolút ellentmondásba, hanem előfeltételeznek egy magasabb rendű egységet, akkor kerül minden a helyére. Ez Caird állítása. S lényegében ez Kant etikájának idealista fejlesztése és „kiigazítása". Később majd még visszatérünk erre. Egyelőre elegendő, hogy megemlítettük a szabadság elképzelését, mint ami az abszolút önállóságot mutatja be. Mint ilyen, ez valójában azt a helyet tulajdonítja az embernek, amit a keresztyénség Istennek tulajdonít.

Az erkölcsi érzés

Amit Kant a szabadságról és a törvényről mond, azt ki kell egészíteni azzal amit az erkölcsi érzésről mond. Mivel a törvény a saját erkölcsi természetünkből ered, az ember tisztelettel néz fel rá. Rákényszerítjük a törvényt magunkra., mint öntudatos, racionális lényekre. „A hódolat egy efféle törvénynek földhöz vág minket, hogy azután felemeljen: ha rákényszeríti 'halandó természetünket, hogy reszkessen mint egy meglepett bűnös valaki' a gondolkodás borzasztó törvénykezése előtt, akkor ez egyúttal azt is lehetővé teszi, hogy megérezzük, halandó természetünk nem a legbensőbb énünk". Viselkedésünk ezzel a törvénnyel szemben tehát nem az örvendezés, sem a szenvedés, hanem a hódolat. „A legjobban talán a tagadáson keresztül elért pozitív érzésként írhatjuk le, mert az erkölcsi törvény, miközben elvontakká tesz minket érzéki lény mivoltunk saját természetétől – mint részleges objektumoktól a világ más részleges objektumai között, melyekről tudunk – egyidejűleg azonban érezteti velünk, hogy képesek vagyunk meghatározni önmagunkat egyetemes természetünk által, mint racionális szubjektumokat".

A hódolat elsődlegesen a törvény iránti hódolat. Ám egyidejűleg hódolat azok iránt is, akikről hisszük, hogy betöltötték a törvényt önmagukban. De vajon képesek vagyunk bárkit találni ebben a világban, aki ily módon betöltötte a törvényt? A válasz a tagadás. Még „az evangéliumok Szentje" sem mondható, hogy tökéletesen megtestesítette volna a törvényt. Hiszen nem mondta, hogy „miért nevezel engem jónak?" Senki nem lehet tehát a példaképünk. „A végső folyamodás mindig a törvényen belüli, s csak ezzel összhangban követelheti bárki a tiszteletünket. Ezért ez a vég egyetlen meghatározója, amiért tevékenykednünk kell".

Ezen a ponton Kant bevezeti azt, amiről a kortárs gondolkodásban állandóan úgy beszélnek, mint a paradox fogalmáról. Tiszteletünk tárgyának teljességgel túl kell lennie azon, ami empirikusan észlelhető. Ha ez az objektum valaha is empirikusan észlelhető lenne, nem képezhetné a tisztelet tárgyát. Ekkor ugyanis csak egy objektum lenne a többi között. Másrészt, tiszteletünk tárgyának teljességgel egynek kell lennie velünk. Ha ez nem így lenne, akkor semmiféle kapcsolata sem lenne velünk. Kant mindkét elképzelést kifejezi. Caird mondja: „A hódolat azonnal visszataszít minket attól, és azonosít azzal, ami iránt megnyilvánul". Ennek megfelelően Kantnak a hódolatról alkotott elképzelését „a tagadáson keresztül elért pozitív érzésnek…" kell nevezni.

Itt, mint korábban is, Caird azzal kritizálja Kantnak a hódolatról alkotott elképzelését, hogy a saját alapelveivel igazítja ki. Kant alapelveinek megfelelően, állítja Caird, semminek sem lehet jelentősége az ember számára, hacsak nem áll kapcsolatban az ő öntudatával. S ha ezt az elvet helyesen alkalmazzuk, folytatja, akkor nem lehet olyan éles kettősség a hódolat és a hajlandóság között, mint amit Kant megállapít. A hajlandóság ugyanis az én hajlandósága, amit az én alakít át. Ha

ezt a dolgot észben tartjuk, állítja Caird, konkrétabb megközelítésünk lesz, mint ami felbukkant a Kant utáni gondolkodókban, akik következetesebben alkalmazták Kant elveit, mint ő maga.

Később majd foglalkozunk a kritika eme típusával. Konkrétan megvizsgáljuk, hogy a tiszteletadás kanti eszméje kiegészíthető-e, illetve lecserélhető-e a szeretet keresztyén eszméjével. Annyi mindenesetre világos, hogy annak a fajta szeretetnek, mely összhangban van a tiszteletadás kanti eszméjével, válogatás nélküli szeretetnek kell lennie. Egyetemes szeretetnek kell lennie. Azaz, olyan fajta szeretetnek kell lennie, amely minden emberi lény öröklött jóságára gondol. Kant alapján minden egyes embert úgy kell kezelni, mint személy, s nem mint dolgot. S ez számára azt jelenti, hogy létezik egy abszolút erkölcsi érték minden emberi lényben. Bármi is az élet empirikus megnyilvánulása, minden mögött, túl az emberi megfigyelés hatalmának erején, sőt gyakran ellentétben azzal, amit a megfigyelések jelezni látszanak, ott áll a szabad erkölcsi én. S ez a szabad erkölcsi én mindig is a hódolat tárgya.

Mi hát akkor Kant elve a radikális gonosszal kapcsolatosan? Erre a kérdésre is visszatérünk.

A summum bonum

Egy fő dolog maradt még, amit meg kell vizsgálnunk. Ez az a kérdés, miképpen próbál meg Kant túljutni az erkölcsi kettősségén. Mindenben, amit a szabad erkölcsi személyiségről mondott, állandó hangsúlyt fektetett önállóságára a tünemények világával szemben. A tiszta gyakorlati gondolkodás kizárólagosan önmaga szempontjából cselekszik, következésképpen tekintet nélkül a következményekre. Konkrétan szólva soha nem szabad rákényszeríteni, hogy tegye a jót és kerülje a rosszat a jutalom, vagy büntetés vonzata miatt. Efféle vonzatok, a szeretetről és hajlamról alkotott elképzelésekkel együtt az empirikus objektumok birodalmához tartoznak. Ha az embert valamiképpen és valamennyire ezek befolyásolták, akkor már többé nem teszi a jót a jónak kedvéért. Akkor már nem viseltetik tisztelettel a törvény iránt és a törvény mögött álló én iránt sem.

Azonban még így is végül le kell győzni az erkölcsi és természetes világ közötti kettős kapcsolatot. Kantnak a folytonosságról alkotott elve megköveteli, hogy valamiképpen legyen egy felsőbbrendű egység közöttük. E nélkül a felsőbbrendű egység nélkül az én meghatározása a tökéletes szabadság fogalmaival nem rendelkezne tartalommal. Emiatt „a szabadságot, melyet Kant mindenekelőtt pusztán a természet szükségességének tagadásaként határozott meg, úgy kell képviselnie, mint nem egyszerűen üres önmeghatározást, hanem olyan önmeghatározást, mely egyúttal meghatározza a természet szükségességét is. Ellenkező esetben a természet szükségességének tagadása közvetlenül magával fogja hozni a szabadság tagadását is, mely csak az előző ellenében volt meghatározva”.

Caird felfogja a tényt, hogy így beszélve ténylegesen bevezette a Kant két világa közötti dialektikus kapcsolat későbbi fogalmát. Azt mondja, hogy Kantot valóban ez a dialektikus elv vezette, még ha vonakodva jelentette is ezt ki. Kant az erkölcsi törvény iránti alapvető állásfoglalása „az egyetemesség pusztán formális követelménye (az önazonosság, az ’én vagyok én’ ítéletéből kipattanva, mellyel az én meghatározza önmagát, mint önmagával egyet szemben mindennel, ami objektív) …” Ám végül kénytelen „szintetikus jelentést adni a pusztán formális elvnek, melynek pont a természetével szemben lett felállítva a szabadság törvénye”. Mikor ily módon rákényszerül a folytonosságról alkotott saját végső alapelve által a természet és a

szabadság világának egyesítésére, bevezeti a *summum bonum* fogalmát. Következésképpen a tökéletes jóság, melynek elsősorban a saját lábán kell állnia önmaga szempontjából, egyesítendő a tökéletes boldogsággal.

Mikor Kant összeköti az erényt a boldogsággal, természetesen először ezt kérdezi: Mi a kettő közötti kapcsolat természete? Válaszképpen először azt mondja, hogy ezeket nem szabad azonosítani. Mert vajon nem állítottuk a jóakaratot élesen szembe a jutalmakról alkotott elképzeléssel? Az erény és boldogság közötti egységnek ezek szerint felsőbbrendű egységnek kell lennie, ám olyan egységnek, melyben az egyesített elemek mindegyikének a megkülönböztető jellege fenntartandó. Konkrétan, a jóakarat öröklött önállóságát nem szabad végül elnyeletni azzal az elképzeléssel, hogy végső soron azonos a boldogsággal. Kant azt is megkérdezi, hogy mik hát akkor a feltételek, melyekkel a kombináció a jó kedvéért való jó és a boldogság elképzelése között megvalósul? Vajon nem láttuk, hogy az empirikus világban nem lehetséges az abszolút jóság semmiféle teljes betöltetése? Igaz, de a hivatkozás itt az egység magasabb rendű elvére történik. S ez a magasabb rendű elv már benne foglaltatik magának a jóakaratnak a fogalmában. Ugyanis bizonyos, hogy az akarat nem kényszeríthető törvénnyel annak megtételére, amit képtelen megtenni. Az erkölcsi imperatívusz „magában foglalja a tökéletesen megvalósuló erény lehetségességét". S ha ennek számunkra egy teljesen más világra kell mutatnia, melyről az embernek semmiféle tudomása sincs, akkor be kell vezetnünk „az *ad infinitum* folyamat" fogalmát, „melyben a folyamatos közelítés a mi érzéki természetünk összhangjában történik az erkölcsi törvénnyel". Csak isteni szemszögből feltételezhetjük, hogy létezik végkimenetele ennek a végtelen sorozatnak.

S pontosan itt jelenik meg Isten elképzelése bevezetésének szükségessége. Az első *Kritikában* megmutatkozott, hogy Kant szerint az ember semmit sem tudhat Istenről. A természeti teológia minden formáját elvetette az első *Kritikában*. Ám ha még így is volt, még az első *Kritikában* is lehetséges, sőt szükséges volt Isten fogalma az ember intellektuális magyarázata és cselekvése folyamata végtelen sorozatainak korlátjaként. S most, hogy újra és újra ragaszkodtunk a két világ közötti abszolút ellentmondáshoz a tudásunkat illetően, s teljes mértékben a közöttük levő egységhez az etikai szükségszerűség tekintetében, visszahozhatjuk Istent a képbe. Most, hogy megmutattuk, hogy nem lehetséges az abszolút megtestesülése a történelemben, megmutathatjuk, hogy a történelem az abszolút ideálja nélkül elveszti a jelentését. Az ember erkölcsi erőfeszítései nem tekinthetőek teljesnek e nélkül az ideál nélkül. Láttuk, hogy az empirikus világban nem lehetséges, még a Szentírás Szentjében sem, az abszolút jó megtestesülése. Annál inkább szükséges, hogy rendelkezzünk ideálként az abszolút jó fogalmával, amit az abszolút boldogság jutalmaz. Feltételeznünk kell, hogy az abszolút jó minden embernek, mint személynek az akaratában benne van. Ám az ember egyúttal érzéki lény is. Emiatt nem képes teljességgel kifejezni a benne rejlő jóakaratot az érzéki világ nélkül. Meg kell hagyni, hogy végső soron a jóakaratot nem irányítja az érzéki természete. Ha így lenne, nem volna teljesen szabad. S csak a teljesen szabad ember lehet teljesen jó ember. Tehát ha az ember gonoszt cselekszik, azt a saját szabad akaratából teszi. S pontosan ezért igaz, hogy a gonosz gyökeres. Ám a gyökeres gonosz még így sem végső soha. A szabad akarat mindenekelőtt a jóakarat. Még az ebből a szabad akaratból származó gonosz sem valami a sors természetében. A szabad embernek mindig megvan az ereje a gonosz gyógyítására. Ám nem képes orvosolni a helyzetet úgy, hogy az teljes mértékben kifejeződjön az érzékek világában. Ha tudná, ő maga lenne az igazi szabadság megtestesülése a szükségszerűség világában. S ezzé még

a Szentírás Szentje sem volt képes válni. Így az erkölcsi akaratnak szüksége van az erény azonosítására a boldogsággal abban a világban, mely teljességgel a jelenvaló felett áll. S ennek szüksége van Isten elképzelésére, mint Akiben az egész végtelen folyamat összegződik.

S az Istennek, akinek a létezését az erkölcsi élet ily módon megköveteli, annak kell lennie, Aki akarata által „a természet oka, vagy szerzője". Azaz, az erkölcsi tapasztalat posztulátuma magában foglalja a „legmagasabb rendű eredendő Jó" eszméjét.

Természetesen Isten létezése ezzel a módszerrel „nem tehető az erkölcsi törvény iránti engedelmességünk alapjává…" A keresztyénség, állítja Kant, nem teszi Isten ismeretét a törvény alapjának, „vagy az indíték helyének, mely ennek a törvénynek a betöltésére ösztönöz, bármelyek is legyenek az isteni Lény által az engedelmesség vonatkozásában megszabott követelmények. Éppen ellenkezőleg, fenntartja a kötelesség elképzelését a cselekvés egyedüli igaz indítékaként, s Istenbe vetett hitünk alapjaként is. S ez megadja nekünk a Vallás igazi elképzelését, mert a Vallás nem a mi akaratunk számára idegen akaratnak való engedelmesség bizonyos szankciók fényében, melyeket az a bizonyos akarat hozzákapcsolt önkényes rendeleteihez: ez a saját akaratunk tudata, mint ami egy Isten akaratával, s ettől fogva egy olyan vég felé halad, melyet nemcsak megvalósíthat, de köteles megvalósítani, mert képes rá".

„Itt van hát a gyakorlati gondolkodás három kiindulási feltétele, amelyek közeli kapcsolatban állnak az elméleti gondolkodás három Eszméjével". Először is ott van az én eszméje. Láttuk, hogy teljesen a természet felett áll és ezért szabad. Mint ilyen, az én maradandóan létezik. Az erkölcsi élet olyan folyamat, mely örökké tart. Az én halhatatlan. Másodszor, látjuk, hogy ez az erkölcsi én úgy gondolkodik a világról, mint önmaga egyik megjelenéséről. Bár először negatívan viszonyult a világhoz, most úgy látszik, hogy a szabad én irányítja azt. Ám mégsem az ember akarata veti alá önmagának a tünemények világát. A véges én megköveteli a saját maga értelme számára az Istenről alkotott elképzelést. Egyedül Isten révén képes a jó ember felidézni a képét a tökéletes világnak, amelyet a jó embernek el kell képzelnie önmagának. Az erkölcsi akaratnak igényt kell tartania egy teljesen bölcs, teljesen jó és teljes hatalmú lényt. „Olyannak határozzuk meg Istent, amilyennek megköveteljük, hogy legyen, pont amiképpen a szabadságot és a halhatatlanságot is megszabjuk, hogy 'az igaz ember mondhassa: Akarom, hogy legyen egy Isten; akarom, hogy ebben a természetes világban ne legyek benne, hanem egy tisztán megérthető világhoz tartozzak; végül akarom, hogy fennállásom ideje végtelen legyen. Ragaszkodom ehhez és nem hagyom, hogy ezt a meggyőződést elvegyék tőlem'. Ám mégsem ez az a helyzet, melyben a pusztán szubjektív akarat félrevezetéssel rávesz minket az objektumának létezése feltevésére. Ez az eset az, melyben az 'én akarom, hogy egy dolog legyen', egyenértékű azzal a követeléssel, hogy 'van'".

Vallás és erkölcsiség

Mindebből világos, hogy Kant számára nem a vallás határozza meg az erkölcsiséget, hanem inkább az erkölcsiség a vallást. Caird azt mondja, hogy Kant kirekeszti Istent az erkölcsi életből, „… vagy csak mint *Deux ex machina*-t hozza be…" Ez, teszi hozzá, Kant alapvető individualizmusa miatt van így. Kant azzal kezdi, hogy az emberi személyiséget szembeállítja a környezetével. Aztán mechanikusan hozza be Istent, hogy összekösse ismét ezt a két elkülönített világot.

Ám ahelyett, hogy Kant nézetének eme általános kijelentésétől függne, Caird Kant vallás-elemzéséhez fordul. *A vallás egyedül a tiszta gondolkodás korlátain belül* című munkájában Kant megvizsgálja, hogy a keresztyénség tanításai mennyire egyeztethetőek össze az ő alapvető nézeteivel. Talán még akart is volna némi engedményeket tenni egy, a független erkölcsi ember követelései között tervezett csúcstalálkozón.

A bűn és a gyökeres gonosz

A keresztyén tantételnek megfelelően az egyéni ember a világba jövetelekor a bűn terhe alatt találja magát, mely öröklötten benne van faji kapcsolataiban. Kant alapelveivel azonban az egyén nem képes úgy gondolkodni a bűnről, mint ami adott, mint amiért nem tartozik felelősséggel, és mit nem tud megváltoztatni. A bűnre való hajlam, amit az ember önmagában talál nem magyarázható sem az érzéki, sem a racionális természetével. A gonosz cselekedet ennek megfelelően a szabadságnak maga az ember által történő helytelen használatából kell fakadnia. S ez magában foglalja, hogy a gonosz cselekedetre a jó cselekedethez hasonlóan úgy kell gondolni, mint ami nem az időben veszi kezdetét, hanem az idő mögött álló erkölcsi ember cselekedetében. Valójában egyetlen erkölcsi cselekedet sem képzelhető el úgy, hogy az idő feltételei között ered, mert bármit, ami az időben történik „vonatkoztatni kell bizonyos más eseményhez, ami kiváltó okként megelőzte azt". Ám ez nem magyarázza meg a gonoszság eredetét. Nem rendelkezhetünk több tudással a gonoszságról, mint amennyivel rendelkezik bármi nomenálisról. Az a bibliai alapelv, hogy az első embert egy gonosz lélek megkísértetett a bűnnel, csak jelzi a bűn eredetének megismerhetetlenségét. S mikor a Biblia a későbbi emberek bűnösségéről beszél, akik Ádámtól örökölték azt, ez szintén nem más, mint „annak az igazságnak a kifejeződése, hogy a bűn a szabadság cselekedetének következménye". „Ebben az esetben az időben első egyszerűen megteszi azt a kötelességét, ami még az időt is megelőzi". Mikor a Biblia a kegyelemről beszél, ami eltávolítja a bűnt az emberből, ezt szintén az akarat belső cselekedetére kell vonatkoztatni. Bizonyosnak véve, hogy a segítség elképzelése kívülről megérthető, igaz marad, hogy nekünk „úgymond, meg kell nyitnunk akaratunkat" ennek a segítségek az elfogadására, „a saját szabad cselekedetünk által". S ha a Biblia az új emberről beszél, aki lecseréli bennünk az óembert, megértjük, ebben semmi abszolút sem lehetséges. Legfeljebb csak valami jellemfejlődésről beszélhetünk.

A jó és a gonosz harca az emberben

A gonosz az akarat eltorzult életelvének következménye magában az emberben. A gonosz eltávolítása csak kívülről jöhet. Ennek ellenére az elvet, mely által a gonoszt le kell győzni önmagunkban, felfoghatjuk úgy hogy Isten Fia leszállt hozzánk. Aztán ez az Isten Fia támogatja a humanitás eszméjét „annak teljes erkölcsi tökéletességében". S mondhatjuk, hogy ahányan csak veszik Isten Fiát, azoknak Isten Fia megadja a hatalmat, hogy Isten fiaivá válhassanak. Emlékeznünk kell azonban arra, „az ebben az Isten Fiába vetett gyakorlati hittel remélheti az ember, hogy kedvére lesz Istennek". Mert a tökéletes jóság egyetlen példája sem lehet, mint korábban láttuk, a segítségünkre, hacsak nem pusztán arra szolgál, hogy felébressze bennünk „saját természetünk ideáljának tudatát".

Csak ha észben tartjuk, hogy az Isten Fiába vetett hitünk gyakorlati, s nem elméleti, akkor beszélhetünk Róla, mint a mi helyettesítőnkről, s arról, hogy „Isten

nekünk tulajdonítja az ő érdemeit, és bennünket lát Benne". Objektív létezésünkben soha nem rendelkezhetünk „az isteni törvényhez való belső illeszkedés objektív bizonyítékával". Mégis azonban „amennyire tudatában vagyunk az akarat folyamatos tisztaságának, felemelkedhetünk az ideállal való egységünk értelmében oda, ahol megízlelhetjük az örömöt, mellyel nem tehetünk mást, csak társíthatjuk Isten megváltozhatatlan akaratával". S ezt az egységet helyesen úgy mutathatjuk be önmagunknak „mint a menny örökkévaló örömét, mely számunkra az isteni humán Urunkkal való egységen keresztül biztosított, míg az ezzel ellentétes szomorúság úgy jelenik meg számunkra, mint a végtelen pokol a gonosz lélekkel való azonosuláson keresztül". Azaz, az egész változás a gonoszról a jóra az emberben egy belső cselekedet, s beszélhetünk erről a változásról úgy, mint egy erkölcsileg különböző emberről. Az ideális mennyei bíró így fogja ezt kezelni.

Itt van hát Kant „megigazulással kapcsolatos következtetése". Benne, mondja Caird, kiirtja „a külső helyettesítés és átruházás minden elképzelését". „Ezen a módon a keresztyénség összes dogmája értelmezhetőek úgy, mint annak az erkölcsi forradalomnak a kifejeződései, mellyel az ember hajlama a gonoszra kiirttatik. S ha ez így van, jól tesszük, ha továbbra is tisztelettel adózunk a külső köntösnek, amely arra szolgált, hogy egyetemes elfogadást biztosítson annak a tantételnek, mely valójában a minden ember lelkében rejlő tekintélyen alapszik, s melynek emiatt nincs szüksége csodákra, hogy az emberiségnek ajánlhassuk!"

Mindig meg kell emlékeznünk róla, hogy „az Isten-ember fenomenális megjelenése, nem az, ami az érzékekre tartozik, vagy a tapasztalat által megismerhető, hanem a saját gondolkodásunk ideálja (mely Benne szolgál például, illetve testesül meg), azaz, helyesen szólva, az üdvözítő hit tárgya. S mivel ez helyzet, az Isten-emberbe vetett hit egy a jó élet alapelvével".

Ha nem gondolunk erre, akkor le kell silányulnunk arra a szintre, hogy azt mondjuk, „Isten könyörül, akin könyörül, megkeményít, akin megkeményít: s ez a szöveg, ha szó szerint vesszük, az emberi gondolkodás számára egy salto mortale".

A szent történelmet „úgy kell értelmezni, mint aminek egyedüli értéke az Istennek tetsző Emberiség bemutatása, s nem úgy, mint a történelmi tényekről szóló beszámolót, amit az ember vagy elhisz, vagy nem, anélkül, hogy erkölcsi állapotát ez javítaná, vagy rontaná". Csak azért érdeklődünk Isten iránt, „amit számunkra, mint erkölcsi lények számára jelent". Beszélhetünk tehát Róla, mint hármas személyiségről. Beszélhetünk a teremtésről, a magváltásról és a kiválasztásról. Ám mindabban, amit Istenről és az Ő munkájáról mondunk, saját lényünk erkölcsi viszonyaival törődünk. A kegyelem eszközeit olyan módozatoknak kell tekintenünk, „melyekkel munkálkodhatunk magunkon az Isten Eszméjének eszközei által – s ez egy Eszme, mely mikor előpattan erkölcsi tudatunkból, nem kevés ereje van annak életre keltésére és megerősítésére. Ám mindig emlékeznünk kell arra, hogy a helyes út nem az isteni kegyelemből vezet az erényhez, hanem az erényből az isteni kegyelemhez".

Caird kiértékelése

Kanttal kapcsolatos munkája legvégén Caird kiértékeli Kant elképzelését a keresztyénség és a természeti vallás viszonyáról. Kant filozófiája, mondja Caird, elvezette őt a vallásról alkotott bizonyos nézetéhez. Mikor összevetette saját, a vallásról alkotott nézetét a keresztyénséggel, tulajdonképpen saját meggyőződéseit tesztelte.

Kant az erkölcsi tudattal kapcsolatosan olyan álláspontra helyezkedett, hogy az a gondolkodás egyetemes törvényének tudata. Ez oda vezette őt, hogy különválasztotta az erkölcsi ént a történelmi és szociális környezetétől. „Lényük legbensőbb titkában az erkölcsi személyek parányi egyedek, akik ellenállnak minden beolvasztásnak, sőt, egy határozott határon túl visszautasítanak minden közelítő megoldást, s így az elvnek, mely egyesíti őket, nem velük, hanem nélkülük kell léteznie". Ezen az alapon, mondja Caird, a vallás csak az erkölcsiség egyfajta helyettesítőjeként léphetne fel. Akkor úgy tűnne, hogy Caird szerint „a keresztyén tanítás formulájának minden Kant által történő kisajátításának egy pusztán prokrusztészi kísérletnek kell lennie, mely arra irányul, hogy az erkölcsi Individualizmust belekényszerítse a hitvallás nyelvezetébe, ami semmi, ha nem szociális, vagy egyenesen szocialista". Mégis van azonban egy pont, melynél a kanti és a keresztyén nézetek látszólag harmóniában vannak. Mind a kanti, mind a keresztyén tantétel a gonoszságról és annak eltörléséről azt vallja, hogy ez egy, az empirikus birodalom határain kívül álló cselekedetben történik meg. Kant számára a homo-fenoménről elmondható, hogy sem üdvözülni, sem elveszni nem fog. A homo-fenomén „nem bukik el és nem lesz megváltva a saját cselekedete által, hanem csak a homo-noména cselekedetei által. S a keresztyén teológia egész nyelvezete a tulajdonított bűn és a tulajdonított igazságosság tekintetében úgy fogadható el, mint Vorstellung, az igazság természetes jelképe".

Valójában, mondja Caird, Kant nem tehet mást, csak egy, a keresztyénségéhez hasonló nyelvezettel fejezheti ki magát. „Úgy kell arról beszélnünk, mint egy eseményről, vagy időbeni eseménysorozatról, ami valójában egy időtlen cselekedet, mivel másképpen egyáltalában nem beszélhetünk róla – s úgy kell beszélnünk róla, mint amit számunkra valaki más tett meg – egy ember, aki felfogta a Humanitás ideálját – annak érdekében, hogy megkülönböztessük a konkrét empirikus cselekedetektől".

Kant kritikai filozófiája, mondja Caird, nagyon értékes szolgálatot tesz, ha „megakadályozza, hogy átalakítsuk a szükségszerű tökéletlenségeket, melyek ahhoz a szimbolikus formához tartoznak, amelyben egyedül vagyunk képesek kifejezni az igazságot a kinyilvánított igazsághoz". S végül, javasolja Caird, Kant segít nekünk abban, hogy túllépjünk a saját absztrakcióin. Ezt mindig megteszi. Formalizmusa azt követeli, hogy úgy gondolkodjon az erkölcsi akaratról, mint ami kizárólagosan a törvény iránti engedelmességhez viszonyul és abban fejeződik ki, külön minden mulandó és érzéki kapcsolattól. Azzal kezdi, hogy az erkölcsi én tudatát élesen szembeállítja az objektumok tudatával. Ez a nézet hasonló a sztoikusokéhoz. S ezzel a nézettel a gonosz eredete a végletekig megmagyarázhatatlan. Akkor meg minek lenne az emberben bármiféle szenvedély? S akkor a gonosz eredetét a gonosz utáni ördögi vágynak kell tulajdonítanunk. S a jóhoz fordulás a gonosztól ugyanolyan megmagyarázhatatlan lenne, mint a jótól a gonoszhoz való fordulás. Ám Kant az embert a kezdetektől fogva egyszerre racionálissá és érzékivé teszi. S ez előkészíti az útját a magasabbrendű egységnek az emberi tapasztalat látszólag ellenséges összetevői között. Az ember felfogja hajlandóságát arra, hogy engedelmeskedjen ösztöneinek, mint saját hajlamának, s felfogja a törvényt, melynek megpróbál engedelmeskedni, mint a saját törvényének. Ily módon aztán megvalósul az egység az alacsonyabbrendű és a magasabbrendű között az emberben.

Kant erkölcsi elveinek kiértékelése

Az előző részben időről időre előbukkant az a gondolat, hogy Kant erkölcsi elvei nem egyeztethetők össze a keresztyénség etikájával. Ezt most rendszeresebben ki kell dolgoznunk. Még így is azonban csak Kant etikájának főbb fogalmaival foglalkozhatunk. Ezek a fogalmak az erkölcsi én, a kategorikus imperatívusz és Isten. Mindezeket ebben a sorrendbe fogjuk tárgyalni.

Az eekölcsi én

Az előző fejezetben hallottuk, hogy Kroner úgy beszél Szókratész etikájáról, mint ami a bensőségesség felé irányuló hajlamot jeleníti meg. Innen indulunk el. Kantban az etikai bensőségesség, melyről Kroner beszél, megtalálja első fő modern kifejeződését. Ez a bensőségesség, Kroner úgy érzi, egy hatalmas lépés a spekuláció és a kijelentés összeegyeztetése felé. Mikor a görög spekulációval foglalkozott, Kroner rámutatott, hogy álláspontja monista volt. S mint ilyen, nem állhatott más kapcsolatban a kijelentéssel, mint a teljes szembeszegülésben. Ugyanakkor Kroner megjegyzi, hogy a kijelentés elve már működött a görög spekulációban. Ám ez, állítja, csak a spekuláció felszíne alatt működött. Ennek ellenére a kijelentés megtette a maga hatását a spekulációra. Ez abban fejeződött ki, hogy a spekuláció bizonyos mértékig elkezdte felismerni a saját képességének korlátait. S Szókratész jobban a tudatában volt ezeknek a korlátoknak, mint mások. Ezért ő nem dolgozott ki metafizikát, amint azt megtette követője, Platon. Szókratész továbbra is kételkedett az ismeretlenbe való magasröptű berepülések lehetségességében. Ezért jobban tisztelte az ösztönös megérzéseket, mint mások. Úgy érezte, hogy az ember köteles jót cselekedni, függetlenül attól, hogy rendelkezik-e spekulatív ismeretekkel Istenről, vagy sem. Szókratész gondolkodása, mondhatjuk, kinyilvánította a tendenciát az etikai elsődlegességének irányában. S az etikai eme elsődlegessége első nyílt támogatóját Kantban találja meg.

Kant hatalmas tudással korlátozta a gondolkodást oly módon, hogy helyet hagyjon a hitnek. Első *Kritikájának* utolsó részében jelzi, hogy a spekuláció nem elégséges a saját programjához, hacsak be nem vezeti Isten fogalmát. Ám ez a fogalom nem lehet és soha nem is szabad annak az istenfogalomnak lennie, ami a természeti teológiából származik. Abban az esetben ugyanis még etikai állításainkat is spekulációkra alapoznánk. Akkor valamiképpen az emberi ént, az erkölcsi törvényt, és Istent, mint annak a törvénynek a szerzőjét az empirikus világ objektumai között keresnénk. S ez azt jelentené, hogy az én nem szabad, a törvénynek nincs ellentmondást nem tűrő tekintélye, és Istennek szüksége van valamire, ami jobban végső, mint Ő Maga. Röviden, a természeti teológiával nem menekültünk el a viszonylagosság területéről. Ha bármi magyarázatra van szükségünk a saját érzékeléseinkről, mint szubjektumokról, semmint objektumokról, valamint az erkölcsi törvény ellentmondást nem tűrő természetéről és Isten abszolútságától, túl kell lépnünk az empirikus világ viszonylagosságain. Ha bármi biztosítékra van szükségünk az erény és a boldogság tényleges egységéről, azt Istennek a szempontjából kell megkapnunk, aki inkább felette áll a spekulációnak, mintsem terméke lenne annak. Röviden, alá kell vetnünk spekulációnkat a kijelentésnek. Akkor viszont ennek a kijelentésnek magának nem szabad a spekuláció köntösében megjelennie. Azaz, a kijelentés nem jöhet hozzánk az empirikus világ tényeivel való közvetlen azonosulás formájában. A empirikus világban nem lehet az abszolútnak semmiféle közvetlen megjelenése. Ha a kijelentés spekuláció formájában jutott el hozzánk, s abban a formában próbálja meg ránk kényszeríteni a követelését, akkor nekünk, szabad etikai alanyokként el kell azt

utasítanunk. El kell utasítanunk még a kijelentés valódi követeléseinek érdekében is. A kijelentés valódi követeléseit nem lehet meghallani, ha azok bármely ponton empirikus objektumokkal vannak azonosítva. Az empirikus birodalomra úgy kell néznünk, mint a fenoména birodalmára. Ennek minden ponton alá kell vettetnie a noména birodalmának. S ez nem tehető meg mindaddig, amíg az erkölcsi én egy nem teljesen szabad és önálló én, hacsak az erkölcsi törvényre nem úgy nézünk, mint olyan törvényre, amit ez az erkölcsi én mondott ki önmaga számára, s amíg Isten nem olyan Isten, amilyet az erkölcsi én megkövetel ahhoz, hogy a jóság győzedelmeskedhessen a gonoszság felett.

Az erkölcsi én önelégültsége

Kant számára tehát minden az erkölcsi én valódi bensőségességétől függ. Azaz, mondhatni, valójában az énnek elégségesnek kell lennie önmaga számára. Ez fejeződik ki a szabadság eszméjében. Mi a szabadság eme eszméjének a jelenése? A kommentátorok folyamatosan rámutatnak, hogy a szabadság Kant számára elsősorban a szükségszerűségben való részvételtől való szabadságot jelenti a természet világában. S aztán gyakran hozzáteszik, hogy az így felfogott szabadság egy negatív elképzelés. Kant valóban valami pozitívet keresett. Azt akarta, hogy az etikai ideálok tényleg uralkodjanak a természet szükségszerűségei felett. Emiatt gondolt úgy a szabad emberre, mint aki önmaga számára szabadon, azaz a tiszta gyakorlati gondolkodással, alkot egy világegyetemet, melyben a jó teljes mértékben meg lesz jutalmazva a jóságáért. S bár nem volt képes feltalálni a fenoména világában a jónak a gonosz felett aratott győzelme felé mutató tendenciát, mégis alapul tekintette Istenét, mint valakit, akin keresztül a jó győzedelmeskedni fog a világban. Egy efféle Isten szempontjából a jó ember buzdítást kap, hogy tovább haladjon az abszolút jóság ideálja felé vezető úton. Az erkölcsi élet öröklötten végtelen folyamat. Ám Isten fogalma nélkül, akiben mintegy összegződik, vagy kicsúcsosodik ez a folyamat, a küzdelem értelmetlennek látszik.

Sok kommentátor véli úgy, hogy Kant nem volt egészen hű a saját álláspontjához. Egyesek hibásnak vélik negatívizmusa és formalizmusa miatt. Néhányan viszont azért vélik alapvetően hibásnak, mert az erkölcsi ént szabadnak és autonómnak tekintette. Kroner mondja: „Kant erkölcsi alapelve összhangban van az evangéliummal, amely mindvégig kihangsúlyozza, hogy nem a cselekedeteink eredménye, hanem csak a szívünk tisztasága számít Isten szemében”. Aztán hozzáteszi: „Az erkölcs teszi egyedül a személyt személlyé, az ént énné. Kant határozottan szakít az ember, mint lényeg keresztyénség előtti fogalmával, amit a keresztyén gondolkodók még mindig fenntartanak. Az ember az akarata miatt szubjektum: ő pontosan azért személy, mert képes engedelmeskedni az erkölcsi törvénynek. Még Descartes és Leibniz is az embernek és az ő világának görög elképzelésébe kapaszkodtak. Csak Kant különítette el élesen a világot az éntől, s ezzel elismerte az Isten és az ember közötti hasonlóságot, melyről a Bibliában van szó”.

Kantnak az erkölcsi énre vonatkozó nézeteivel kapcsolatos saját kritikánkat megfogalmazhatjuk Kronerével szemben is. Kroner a nézeteit a kijelentésről először is Kant filozófiai elveinek mintájára alkotta meg. Kroner azt állítja, hogy a görög spekuláció monista volt. Kantnak az emberrel kapcsolatos nézete nem különbözik alapvetően a görögökétől. Mindkettő azt vallja, amit Dooyeweerd az ember immanens nézetének nevez. Mikor Kant korlátozza a tudást, hogy helyet csináljon a hitnek, ő pusztán felfogja a tényt, hogy az ember nem képes kimerítően

fogalmasítani minden létezést. Tudásideálja ugyanúgy racionalista, mint a legkimondottabb racionalistáké. Ő Parmenidesznél és Spinozánál nem kevésbé tartja, hogy ideálisan az embernek úgy kell gondolkoznia a tudásról és a valóságról, mint egymás szinonimáiról.

Kant csak abban a tényben különbözik „dogmatikus" elődeitől, hogy jobban a tudatában van annak az alapvető ellenmondásnak, ami ebben a feltevésben meghúzódik. Kant világosan érezte, hogy ha az ember, a gondolkodó, világosan végiggondolja, a végén önmagát is elnyeleti a tiszta gondolkodásban. Azt is érezte, hogy ha a Tiszta Gondolkodásnak az egyéni gondolkodókhoz kell fordulnia, akkor azt kell elgondolnia, ami elgondolhatatlan a saját alapján. Kant emiatt megpróbálta a legjobbat kihozni egy rossz helyzetből. Tette ezt azzal, hogy úgy gondolkodott az elvont gondolkodásról és a véletlen létezésről, mint amik egymás szinonimái. Az aposztata gondolkodásnak valahogy össze kell kombinálnia az elvont racionalizmust az ugyancsak elvont irracionalizmussal.

Az aposztata gondolkodás racionalizmusa feltételezi, hogy csak olyan létezés ismerhető meg az ember által, amelyiket képes fogalmilag is leírni. Ez azt jelenti, hogy az egyéniesítésnek egy teljes, vagy kimerítő fogalmi leíráson keresztül kell megtörténnie. Minden valóságnak, a változónak ugyanúgy, mint a változhatatlannak, az időnek ugyanúgy, mint az örökkévalóságnak. Áthatolhatónak kell lennie az ember logikai manipulációi számára. Nem engedheti meg, hogy Isten legyen az ember teremtője. Nem engedheti meg, hogy Isten gondolatai magasabbak legyenek az ember gondolatainál. Nem engedheti meg a kijelentést. Feltételezi, hogy Isten és ember egyet alkotnak egymással. Ha azt mondjuk, hogy Isten nagyobb az embernél, akkor is igaz marad, hogy az ember öröklötten isteni. Az ember részt vesz Istenben. Az ember potenciálisan isteni. Az embernek az Istenben való feloldódással kell megvalósítani önmagát.

Az aposztata gondolkodás eme racionalitásával kölcsönhatásban áll az ugyanolyan végső irracionalizmus. Az ember tudja, hogy fogalmilag nem képes behatolni a teljes valóságba. Mikor Parmenidesz azt állította, hogy képes ezt megtenni, kénytelen volt tagadni az idő és a változás valóságát. Az ő nézeteivel semmi új sem volt hozzáadható ahhoz, ami már létezett. Minden létezés örökkévaló, változhatatlan létezés volt. Platon és Arisztotelész azonban, hogy másokat ne is említsünk, felfogták, hogy a változás nem tagadható. Akkor viszont mit kezdtek vele? Alapvető aposztata feltevésükkel nem engedhették meg, hogy Isten terve álljon mögötte. Ezért úgy kellett gondolkodniuk róla, mint tiszta véletlenségről, mint nemlétezésről, vagy potenciális létezésről. Nézetükben az ember az egyéni gondolkodó, nem pedig a gondolkodás egy morzsája pontosan azért, mert benne van ebben a tiszta véletlenségben, s pontosan annyira, amennyire belemerül. Hogyan képes akkor az egyéni gondolkodó önmagára gondolni? Erre nem képes. Ha gondol, akkor ő nem a gondolkodó egyén. Ha egyén, akkor nem gondolkodik.

S hogyan fogja akkor az egyéni gondolkodó a gondolkodás törvényeit használni? Ha ezekre a törvényekre gondol, akkor nem ő az, aki gondol rájuk. Nem képes önmagát azonosítani. Értelmesen nem mondhatja, hogy én vagyok. Mert mikor ő, mint egyén létezik, nem gondolkodik, s ha gondolkodik, akkor nem ő az, aki gondolkodik. Hiába keresett Descartes stabil alapot az emberi tudásnak híres *cogito*-jának eszközeivel. Mert ha ő gondolkodott, nem az volt, aki gondolkodott. S ha aztán Istenre gondolt, akkor mind ő, mind Isten elnyeletett magában a gondolat gondolkodásában. S a gondolat gondolkodása maga (Arisztotelész) elvont gondolat lenne, nem a gondolkodás.

S az azonosság elvesztésének elvében benne foglaltatik az ellentmondás elve is. Egyetlen fogalomnak sem lehet köze egyetlen dologhoz sem, amíg a dologság nincs azonosítva a gondolkodással. S még ha fel is tételezzük ezt az azonosítást, akkor sem lenne különbség, sem egyedi gondolatok, vagy gondolatok a gondolaton belül. Minden gondolat egyetlen gondolattá válna. S a gondolat gondolkodó nélkül üres.

Kant előtt sok gondolkodó érezte ennek az álláspontnak a dilemmáját, de egyik sem adta fel a haszontalan próbálkozást, mely arra irányult, hogy megpróbáljanak elkapni dolgokat, változó dolgokat, melyek a véletlen határtalan és feneketlen katlanában úszkálnak a szabályozhatatlan statikus, vagyis elvont gondolkodás eszközeivel, melybe, ha belebonyolódtak, bele is vesztek.

Kant kopernikuszi forradalma magában foglalta az elképzelést, hogy feladja az irracionális racionalizálására irányuló próbálkozást azon a módon, ahogyan az elődei megpróbálták. Norman Kemp Smith elmondja nekünk, hogy Kant volt az első, aki komolyan vette az időt. Azaz, mondhatni, nyíltan tagadta bármely racionalitás közvetlen azonosításának lehetségességét a változó tényszerűséggel. Bármely efféle közvetlen próbálkozásról Kant dogmatikus gondolkodásként beszélt. S a dogmatikus gondolkodás, legyen bár egy racionalista, vagy egy empirista iskolától származó, mindig ugyanabba a zsákutcába fut be. Soha nem képes kapcsolatot létesíteni az elvont gondolkodás és az elvont nyers tény között. Így a dogmatikus gondolkodásnak semmiféle formája sem adhat számot a tudományos ismeretekről. S a dogmatikus gondolkodás egyetlen formája sem adhat számot az erkölcsi és lelki valóság fontosságáról, mivelhogy az emberi szabadságon és autonómián alapszik. A dogmatikus nézet szerint az embernek valójában kimerítő tudással kell rendelkeznie ahhoz, hogy elmondhassa, tud bármiről. S hogyan lenne képes az ember a tér és az idő változó valóságait megismerni a kimerítő fogalmasítás eszközeivel? Újfent, ha az embernek tudnia kell bármit, akkor a dogmatikus nézet mellett ő maga, mint egyén felszívódna a fogalmi viszonyainak hálózatában. Többé már nem lenne szabad.

Mi hát akkor a válasz? Hogyan lehet megmenteni a tudományt? S hogyan lehet megmenteni a szabadságot, s vele együtt az erkölcsiséget? Kant végül felfedezte a választ mindkét kérdésre. Tulajdonképpen a két kérdés egymásban foglaltatnak és egyetlen válaszra várnak. Kant számára a válasz az emberi személyiség legvégső önállóságában, vagy szabadságában rejlik. A tudományt azzal a feltevéssel kell megmenteni, hogy az ember szabad elméleti gondolkodása a benne található rend forrása. Az erkölcsiséget azzal a feltevéssel kell megmenteni, hogy az ember szabad erkölcsi személyisége valójában az erkölcsi törvény forrása. S ha megtesszük ezt a végsőleg szabad, vagy autonóm emberi személyiséget mind a természet, mind az erkölcs rendjének forrásává, akkor azok egyetlen egésszé egyesülnek.

Így reméli Kant elérni azt, amit a racionalisták, vagy deterministák soha nem voltak képesek elérni, nevezetesen, az egész valóság, mulandó és örökkévaló, rendszerbe foglalását az egyesítés egyetlen elve alatt. Ö közvetve jutott el oda, ahová a dogmatikus gondolkodás közvetlenül szeretett volna eljutni. Megtalálta az egyesítés elvét, mely átívelt mind Isten, a Teremtő és ember, a teremtmény felett. Feltételezte, hogy ez a formális, mindent magában foglaló egység volt az előfeltételezése, vagy előfeltétele minden tapasztalat lehetségességének. Tagadván a vele születettség elveit azon a módon, ahogyan Descartes és mások vallották, Kant azt állította, hogy senki sem beszélhet semmiről, csak az általa bemutatott egyesítés formális elvének előfeltételezésével. Ha Isten, vagy az ember azt akarnák mondani, hogy Én vagyok, akkor ezt az egység ama formális alapelvének alávetve

kell tenniük, mely mindkettőt körülveszi. Ha ez ellentmondás törvényét alkalmaznia kell akár Istennek, akár az embernek, azt az egység imént vázolt alapelvének alávetve kell megtenni. Az azonosításnak és a különbségtételnek szintén egy egyetlen, mindent felölelő egység alapelvének megfelelően kell megtörténnie.

Ám ez a mindent felölelő alapelv az egységről pontosan azért az, ami és azért működik úgy, ahogyan működik, mert kölcsönhatásban áll a tiszta véletlenség eszméjével. A dogmatikus gondolkodók számára az esetlegesség ténye volt az, ami elborzasztotta őket. Számukra ez volt a feneketlen ingovány, mely felett semmiféle logikai hidat nem lehet verni. A logika statikus fogalmakkal dolgozott, s a véletlen tényszerűség olyan volt, mint a feneketlen és parttalan óceán vize. Azaz, a véletlenszerűség elve és az összefüggéstelenség elve soha nem hozhatók egymással gyümölcsöző kapcsolatba. Hogyan lehetségesek az *a priori* szintetikus ítéletek? A dogmatizmusnak nem volt válasza. Kantnak azonban volt. Ő tette azt a lenyűgöző felfedezést, hogy az esetlegesség inkább segítség, semmint akadály a logika eljárásaihoz. Akkor viszont a logikának magát is kölcsönhatásba kell hozni az esetlegességgel. A tudósoktól meg kell követelni, hogy adják fel reménytelen, a közvetlen és kimerítő leírás által történő meghatározás utáni kutakodásukat. A filozófusoktól meg kell követelni, hogy adják fel arra irányuló céljukat, hogy elérjék a logika teljes koordinálását, vagy azonosítását a valósággal. A teológusoktól meg kell követelni, hogy adják fel állításukat, miszerint képesek azonosítani Isten jelenlétét a történelem egy pontján a többihez viszonyítva. A lehetségességnek mindenkor és mindenhol aktívnak kell maradnia. A tiszta estelegességnek pontosan ez a mindig jelenlevő aktivitása az, ami lehetővé teszi az egység elvnek működését és hatékonyságát. Akkor ugyanis maga ez az elv is rugalmassá válik.

Az egység és esetlegesség tisztán formális alapelvének viszonylagossága az, ami Kant nézetei szerint egyesíti a tudományt, a filozófiát és a teológiát. Ez azért igaz, mely ezek közül bármelyiknek még a lehetősége is megköveteli az összes aktualitását tekintettel a szabad, vagy spontán emberi személyiség elképzelésére. A szabad, vagy spontán emberi személyiség az, amelyik biztosítja az erkölcsi kapcsolatok világának formális alapelvét. S ez a szabad, vagy autonóm személyiség az, ami kivetíti Isten elképzelését, mint eszközt, mely által mind a tudás, mind az erkölcs ideáljai megvalósítandóak.

Végül, az egység tiszta formális alapelvének és a tiszta esetlegesség elképzelésének kölcsönhatása az, ami együttműködve a szabad ember előfeltételezésével, garantálják az erkölcsi, vagy vallásos ideálok elsődlegességét a tudományosokéval szemben. Az ellentmondás törvénye megköveteli az ahhoz való ragaszkodást, hogy az ember nem lehet egyszerre szabad és meghatározott. Ennek következményeképpen lehet, hogy kénytelenek leszünk a szabadság, vagy erkölcsiség világát szembeállítani a tudományéval. S ezzel úgy tűnhet, hogy azzal keressük a menekülést a dogmatikus gondolkodás elől, hogy egyszerűen kikötjük az embernek a noména világában működő szabadsága tényét. S a noménának erről a világáról az ember nem rendelkezhet semmiféle ismerettel.

Ez a kettősség azonban a nomenális és a fenomenális világai között nem végleges. Éppen ellenkezőleg, ez a kettősség, vagy ellentét azon az egységen belül jön létre, mely magában foglalja a nomenális elsőségét a fenomenálissal szemben. Ez az egység megköveteli a szükségszerűség világának alávetését annak a szabadságnak. Sehol sem létezik végső szükségesség. Azt állítani, hogy igen, visszatérést jelentene a dogmatizmushoz. Nem létezhet szükségszerűség hacsak az ember nem képes azt jelezni az összes tény összes tényhez való viszonyának általa adott kimerítő leírásának eszközeivel. S a tudomány területén a rend, vagy

rendszeresség, ahelyett, hogy megölné az ember szabadságát, pontosan ebben a szabadságban találja meg a forrását.

Meg kell hagyni, a tény, hogy a természet rendje az emberi szabadságban találja meg a forrását, nem jelenti azt, hogy az ember képes természetet alkotni. Az embernek, meg kell hagyni bizonyos fokig befogadónak kell lennie. A tudás anyaga és az erkölcsiség anyaga kívülről jut el az emberhez. Kant a racionalistákkal szemben ragaszkodik ehhez. Ám még így is, a természet és az erkölcs rendje az ember formalizáló tevékenységének következménye. S nincsen értelmes tényszerűség az ember számára azon kívül, amit ő maga rendelt el.

Mindez ara vonatkozik, hogy Kant szabad embere tulajdonképpen megegyezik Fichte egójával. Fichte azt mondja, hogy az ego kijelenti önmagát. Kant valójában ugyanezt mondja. S ettől fogva csak továbbviszi minden aposztata gondolkodás feltételezését a logikai végkifejletig. Véső soron csak egyetlen alternatíva adott az emberek számára. Vagy Istent, vagy önmagukat teszik meg a végső viszonyítási pontnak az állításaik megfogalmazásakor. Kantnál a szabad, vagy úgynevezett autonóm ember végső soron azt a helyet veszi át, amit a keresztyén teológia Istennek tulajdonít. Kant meglehetősen következetes volt önmagával szemben. Ő a tudományt, a filozófiát és a teológiát egymással összhangba hozta azzal, hogy mind a hármat az autonóm ember gyártmányának fogta fel. Ebben rejlik az ő etikaelméletének bensőségessége.

Az erkölcsi törvény

Csak néhány szót kell még hozzátennünk Kant nézetéről az erkölcsi törvény vonatkozásában. Ezzel kapcsolatban az alapvető álláspont már elhangzott. A keresztyén nézet szerint az erkölcsi törvény Istennek, mint az ember Teremtőjének és Megváltójának kinyilvánított akarata. Ha az ember, mint Isten teremtménye, ezt használja vezérfonalként, képes lesz kifejezni szerető engedelmességét Isten iránt. Más szóval, a törvény igaz ismerete és a neki való engedelmesség iránti vágy csak azokban található meg, akik megváltattak Jézus Krisztus engesztelő halála által. Meg kell hagyni, Isten ismerete és az Ő akarata teremtés nélkül létezők. Minden ember ismeri Istent és az Ő akaratát. Rm1:19, Rm2:14-15. Azonban Ádám bukása óta (Rm5:12) minden ember megpróbálta aktívan elhárítani magától Isten benne és körülötte levő követelményeit. Minden ember ezt tette és ezt teszi azáltal, hogy kiveszi a törvényt az Istentől az embernek adott élő és szerető önkijelentésével való összefüggésből. A Paradicsomban az ember Isten akaratával kapcsolatos ismerete egy szemtől-szemben való találkozásból származott. Az embernek nem kellett az Isten és ember szóbeli kapcsolatától elszakadva úgy élni Isten akarata, vagy törvénye szerint, hogy az csak a világegyetem tényeiben és saját alkatában fejeződik ki. Az embernek az Isten iránti szerető engedelmességgel kellett betöltenie az Istentől kapott megbízatást. Az embert körülvevő összes tényt, valamint a saját alkatát megvilágította az egység elve melyet az ember Teremtője alkotott.

Miután az ember bűnbe esett, megpróbálta elválasztani magát és az őt körülvevő világot a Teremtőtől. Kereste az egység ama alapelvét, mely magasabbrendű volt, mint a teremtő-teremtmény megkülönböztetés. Ezt végül önmagában találta meg. S kereste az Istentől független különbözőség, vagy összefüggéstelenség alapelvét is azáltal, hogy a valóság tényeit kivonta Isten irányítása alól. Ez az elv nyer kifejezést a tiszta esetlegesség alapelvében. Kant összekombinálja az aposztata ember által alkotott folytonosság alapelvet az ugyancsak az aposztata ember által felfedezett összefüggéstelenség alapelvével.

Ennek megfelelően a törvény eszméje, melyet világosabban és nyíltabban tekintetbe vett, mint filozófus elődei, valójában nem több, mint magának az embernek a kivetített képe.

Mikor tehát Kant ily módon az abszolút törvényről beszél, ezt úgy kell vennünk, hogy az autonóm ember, aki ezt kivetíti, nem enged meg önmaga felett álló törvényhozót. S mikor Kant az erkölcsi törvény tiszteletéről beszél, végső soron ezalatt az ember, mint törvényhozó iránti tiszteletet érti. Az emberi személyiség vallása, mint elégséges valami rejtőik a törvény iránti tisztelet magasröptű kifejezéseinek álarca mögött. Mikor tehát a keresztyének azt mondják, hogy Kant etikája kiegészíthető a keresztyén etikával, szemlátomást nincsenek tisztában az alapvető ellenmondással, ami Kant önálló embere és a keresztyénség önálló Istene között fennáll. Konkrétan, mikor az emberek megpróbálják hozzáadni a szeretet eszméjét Kant etikájának"ridegségéhez", nem veszik észre, hogy a szeretet eszméje önmagában ugyanolyan absztrakció, mint a Kant által támogatott kötelesség eszméje. Csakis ha a szeretet először is az a szeretet, mellyel Isten szereti önmagát, mint önállóan szentet, igazat és igazságosat, másodszor is az a szeretet, melyet Isten az emberek iránt mutatott a Fián keresztül az eljövendő harag ellenében, ami őket, mint bűnösöket sújtja majd a gyűlöletért, amit Vele szemben tanúsítanak, s harmadszor, az a szeretet, amellyel az Szentlélek ereje által újjászült emberek Istent és az Ő Krisztusát szeretik, szóval ez a szeretet az, amelyik megment a bűnös ember önszeretetétől. A szeretetről alkotott elképzelések hasonlóan a törvényről alkotott elképzeléshez elsődlegesen a teremtés, a bukás és a megváltás összefüggésében értelmezendők. Ha így értelmezzük ezeket, akkor szemben fognak állni Kant önmagát szerető emberével, aki olyan törvényeket alkot, melyek támogatni fogják Istennel a Teremtővel és Krisztussal, a Megváltóval szembeni szövetség-szegő erőfeszítéseiben. Kant a végső, vagy szabad emberi személyiség fogalmaival értelmezte a törvényről alkotott elképzelését. Gondolkodási rendszerében nem hagyott helyet a teremtéssel, a bukással és a megváltással kapcsolatos elképzeléseknek.

Isten és a summum bonum

Ami igaz Kantnak a törvénnyel kapcsolatos elképzelésére, az igaz az Istennel kapcsolatosra is. Utóbbi az előbbinél nem kevésbé az autonóm ember kivetítődése. Mindkettő eszköz, melyekkel a szabad személyiség megpróbálja elérni hatalmas célját, mely saját abbéli ideáljának megvalósítására irányul, hogy tökéletes ellenőrzésre tegyen szert a természet felett, a tökéletes boldogságra ezen belül a tökéletes ellenőrzésen belül. Kant egy pillanatra sem adta fel a tökéletes tudás és a természet tökéletes irányítása racionalista ideálját. Ő pusztán csak azt az elképzelést adta fel, hogy ez az ideál az időben bármikor megvalósítható lesz. Meglehetősen gyakran Kant úgy értelmezte, mintha végleges szakítást hozott volna létre az ő fenomenális és az ő nomenális világa között. Ahogyan azonban Wilbur M. Urban rámutat: „Kant számára az empirikus nem választható külön a spekulatívtól. Ennek a tények a megállapítása alkotja neki a spekulatív elképzelések 'kikövetkeztetését', vagy érvényesítését, melyek, mint mondja, 'teljessé fogják tenni a tiszta gondolkodás kritikai munkáját'". Kant nézeteivel még az empirikus kutatásnak is szüksége van korlátként a teljes egyesítésre. S a teljes egyesítésnek ez a fogalma, mint korláté, Kant számára kissé hasonlít arra, ami Platon számára a Jó. Urban mondja: „Az értékelméleti mozgalom, mely egészének, mint láttuk, Kant bizonyos értelemben az ösztönzője, a Jó visszaállításában foglaltatik benne abba a központi helyzetbe,

amellyel a klasszikus európai filozófiában rendelkezett". Kant elképzelése a gyakorlati gondolkodás elsőségéről a szabad, vagy autonóm ember által elképzelt Jót Isten fölé helyezi. A *Timaeusban* Platon az ő istenét pusztán képzetes kézművesként használta, aki majd megteszi azt, amiről az ember úgy találja, hogy nem képes megtenni, azaz, megvalósítja a jó elképzelését úgy, ahogyan maga az ember azt megszabta a változásoknak kitett mulandó világban. A *Respublikában* Platon úgy találja, hogy mikor szemügyre veszi a dolgot, a fogalmilag jó és rossz egyformán végső elvek. Azután viszont kiköti a jó fensőbbrendűségét a rosszal szemben. Amit Platon megtett az ókorban, ugyanazt teszi meg Kant nagyobb öntudatossággal. Számára, akárcsak Platon számára Isten abbéli elképzelése, hogy Ő ismer és irányít valójában mindent, a dogmatikus gondolkodás terméke. Az ember nem ismerhet egy ilyen Istent, hacsak nem ő maga ez az Isten. Tehát egy ilyen Istenről ezek szerint nem tudhatunk. S a dogmatizmust azért dorgálta szigorúan, mert azt gondolta magáról, hogy ismer egy ilyen Istent. Azután viszont Kant maga alkot meg egy efféle Istent a kikötései által. Az így létrehozott Isten tehát az ember alkotása, S mint ilyen, Kant számára nem ellenzendő. Sőt, még szükséges is a szabad ember ideáljainak megvalósításához. Nem mondhatjuk, hogy Kant korlátozta a gondolkodást annak érdekében, hogy helyet hagyjon a hitnek, ha ez a hit a keresztyénség Istenében és Krisztusába vetett hit. Nem érthetünk egyet Kronerrel, mikor azt állítja, hogy Kant korlátozta a spekulációt, hogy teret engedjen a kijelentésnek. Ha Kant Istenéről úgy beszélünk, mint önmagát kijelentőről, akkor hozzá kell tennünk, hogy csak azt jelenti ki, amit a szabad ember akar, hogy kijelentsen. Soha nem fogja kijelenteni az embernek, hogy ő bűnös és meg kell váltatnia Jézus Krisztus engesztelő halálán és feltámadásán keresztül. Ő csak azt jelenti ki majd az embernek, hogy a helyes utat járja tudományosan, filozófiailag és teológiailag. Segíteni fog a szabad embernek, hogy elrejtse maga elől a tényt, hogy a dogmatizmus dilemmáját Kant ugyanolyan kevéssé oldotta meg, mint elődei. Kant nézeteiben semmiféle konkrét garancia sincs tényleges egységre a tudományban és a filozófiában, mint a teológiában. Az ő nézetei alapján az esetlegesség végső. Értelmetlen dolog beszélni az egyetemes emberi elme, mely maga is a véletlen terméke, formalizáló tevékenységének rákényszerítéséről a véletlen parttalan és feneketlen óceánjára. Az egyetlen lehetséges alap a tudomány és a filozófia, valamint a teológia számára annak előfeltételezése, hogy Isten mindent irányít, és Krisztus valódi Megváltó, Aki létezik és ismert az ember számára. Ám a ragaszkodás ehhez az állásponthoz megköveteli, hogy adjuk fel abbéli elképzelésünket, miszerint az ember maga a forrása az emberi tapasztalat egységének. Ha efféle egységet keres, mellyel csak Isten rendelkezhet, az aposztata ember elvágja magát attól, hogy bármiféle egységgel is rendelkezzen a tapasztalat területén.

Egy korábbi fejezetben már hallottuk, mikor Kroner azt mondja, hogy Szókratész az erkölcsi bensőségesség irányában tevékenykedik. Azaz, Kroner úgy vélekedett Szókratészről, hogy öntudatlanul is helyet hagy a kijelentésnek, mivel ellenezte azt a fajta spekulációt, amelybe Platon őutána belekeveredett. S spekuláció-ellenes viselkedésével Szókratész, Kroner szerint az etikai elsőségének irányában munkálkodott, amiképpen az kifejezésre jutott Kantnál a gyakorlati gondolkodás elsőségében.

Láttuk azonban, hogy mivel jár együtt a bensőségességnek eme kanti alapelve. Ez azzal jár együtt, hogy a bensőségesség keresztyén elképzelését el kell vetnünk. A bensőségesség keresztyén alapelve azon a tényen alapszik, hogy a hármas Isten belsőleg elegendő önmagában. Ő Önmagában a teljes kifejeződése lénye törvényének. Ő a szeretet törvényének teljes kifejeződése, mint a

legmagasabb rendű, az egyetlen végső, az egyetlen önálló Valaki. Ő az, aki a saját képmására teremtette az embert. Ő az, aki újjászüli az embert, az ő képmás-hordozóját, egy engedelmes szeretet-kapcsolatba Önmagával. Itt, és csak itt van kimerítő szemtől-szembe találkozás. Itt az Én-az dimenzió nem kerül szembe az Én-te és Én-Te dimenzióval. Mert itt minden egyedül azon nyugszik, aki ezt mondja: Én vagyok. Ezen az alapon rendelkezik az ember személyisége egységgel önmagában. Meg kell hagyni, ezen az alapon az ember személyisége nem ismeri önmagát önmaga vonatkozásában. Nem mondja, hogy Én vagyok, míg nem hallotta, hogy Isten azt mondja Magáról, hogy Én vagyok, s te vagy az ember. Ezen az alapon az ember, a teremtmény és szövetség-megtartó Dáviddal, az Isten szíve szerinti emberrel együtt mondja: Ó mennyire szeretem a Te törvényedet. S mikor ezt mondja, megtalálja önmagát. Akkor lesz szabaddá. Mert csak Dávid Fia által lesznek az emberek szabaddá. Kant szabad embere nem képes rátalálni önmagára. Beleveszett a semmibe. Ha megtalálná önmagát, ha erre képes lenne, öngyilkosságot követne el. Ám nem képes öngyilkosságot elkövetni. Mert Kant minden erőfeszítése ellenére sem képes elmenekülni Isten elől. Próbálkozása, mely arra irányul, hogy a szabad embert értelmezze a vákuumban, nem érheti el a célját. Az ember mindig *coram Deo*, mint az ő teremtménye. Ha ő nem szövetség-megtartó Isten kegyelme által, akkor szövetség-szegő. S mint ilyen, nem kerülheti el a Bárány haragját. Kant tehát nem a protestantizmus filozófusa. Ő olyan filozófus, aki megsemmisítené a protestantizmust.