

A TEREMTÉS ÉRTÉKE - AZ EMBER MÉLTÓSÁGA



**A TEREMTÉS ÉRTÉKE –
AZ EMBER MÉLTÓSÁGA**

Kiadja a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola
7625 Pécs, Hunyadi J. u. 11.
www.pphf.hu

PHF
31

Jelen kötet a 2016. szeptember 27-én
a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskolán
rendezett konferencia előadásainak szerkesztett változata.

A kötetet szerkesztette:
KOVÁCS GUSZTÁV – VÉRTESI LÁZÁR

ISBN 978-615-5579-12-7

Műszaki szerkesztő: Vértesi Lázár
Felelős kiadó: Czeglányi Zsolt

Pécs, 2017

TARTALOM

Martin LINTNER	Az ember a teremtésben az első teremtéstörténet szerint – Az istenképiség felelősségetikai értelmezése a Gen 5,26-28-ban	4
NOBILIS Márió	A teremtett világ iránti felelősség a modern ember és a kortárs egyház interakciójában – pasztorálteológiai reflexió	22
Dominik OPATRYN	Végző forrásnak teremtette őket	34
PERENDY László	A kozmosz szépsége Nagy Szent Vazul hexaémeronhomíliáiban	43
Janusz PODZIELNY	Ökológia a keresztény gondolkodásban	51
TAKÁCS Gábor	Történeti adalékok Ferenc pápa Laudato si kezdetű enciklikájának 110. pontjához – A „barbár specialisták” születése	65
KOVÁCS Gusztáv	Az utolsó ember	78

MARTIN M. LINTNER

AZ EMBER A TEREMTÉSSEN AZ ELSŐ TEREMTÉSTÖRTÉNET SZERINT

AZ ISTENKÉPISÉG FELELŐSSÉGETIKAI ÉRTELMEZÉSE A GEN 1,26-28-BAN

A keresztény környezeti- és állatetika számára az ember istenképiségről, valamint az uralkodásra vonatkozó megbízásról szóló bibliai felfogás, amint azzal a Gen 1,26-28-ban találkozunk, egyaránt fontos. Az istenképiségből fontos utalások következnek arra a kérdésre vonatkozóan, hogy biblikus szempontból az embert mi különbözteti meg az állattól, az uralkodásra történő megbízatásból pedig arra, hogy az ember miképpen viszonyuljon a természethez és különösképpen az állatokhoz.

Mindenekelőtt egy alapvető megjegyzés: a Teremtés könyve első fejezetének vonatkozó verseit a következőkben olyan szöveggént fogjuk olvasni, amely megkísérli annak átgondolását, hogy az ember mit talál már készen maga körül és miként tapasztalja meg saját magát az önmagához valamint a természetes környezetével való viszonyában. Tehát nem a világ keletkezéséről van szó, hanem olyan mély emberi tapasztalatok értelmezéséről, mint a teremtménység és az embernek az emberen kívül álló természethez való viszonya.¹ E tekintetben érdekes, hogy a bibliai szerzők utánagondoltak annak, hogy az ember ambivalens hatalommal bír, életet olthat ki és védelmezheti azt, létezőket pusztíthat el vagy gondozhatja azokat. Ugyanakkor az ember már a kezdetektől reflektál arra, hogy ő egyetlen élőlényként van olyan helyzetben, hogy ezt felelősséggel tegye, s arra is, hogy más élőlények életét akkor is kiolthatja, ha ez nem csak a túlélését szolgálja; tehát a saját életfenntartásához szükségesen túl is rendelkezhet ezekkel az élőlényekkel.

¹ Vö. WUSTMANS, Clemens: *Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen.* (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 9.) Stuttgart, 2015. 96.

Mit jelent az ember istenképisége, és miképpen kell értenünk az uralkodói megbízatást? Az ember teremtését itt az állatok teremtésének kontextusában kell vizsgálnunk, amely a teremtés ötödik (madarak és vízi állatok) és a hatodik (szárazföldi állatok és az ember) napján megy végbe.

²⁰Isten szólt: „A vizek teljenek meg élőlények sokaságával, az égen, a föld felett pedig röpködjenek madarak.” Úgy is történt. ²¹Isten megteremtette fajtajuk szerint a nagy tengeri állatokat és mind az élőlényeket, amelyek mozognak, vagy a vízben úszkálnak. És a röpködő madarakat is, ugyancsak fajtajuk szerint. Isten látta, hogy ez jó. ²²Isten megáldotta őket és így szólt: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a tengerek vizét, s a madarak is szaporodjanak a földön.” ²³Este lett és reggel: az ötödik nap.

²⁴Aztán szólt Isten: „Hozzon elő a föld élőlényeket fajuk szerint: háziállatokat, csúszómászókat és mezei vadakat fajuk szerint.” Úgy is történt. ²⁵Isten megteremtette a mezei vadakat fajuk szerint, a háziállatokat fajuk szerint és az összes csúszómászt a földkerekségen, fajonként. Isten látta, hogy ez jó.

²⁶Isten újra szólt: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá. Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” ²⁷Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket.

²⁸Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog.”

²⁹Azután ezt mondta Isten: „Nézzétek, nektek adok minden növényt az egész földön, amely magot terem és minden fát, amely magot rejtő gyümölcsöt érlel, hogy táplálékotok legyen. ³⁰A mező vadjainak, az ég madarainak s mindennek, ami a földön mozog és lélegzik, minden zöld növényt táplálékul adok.” Úgy is történt.

³¹Isten látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott. Este lett és reggel: a hatodik nap.

Istenképiség és képviselői szerep

Az ember a Gen 1,26 szerint Isten „képére” lett megalkotva. Ugyanezzel a héber kifejezéssel illetik rendszerint a sztéléket és képmásokat, amelyeknek az a funkciója, hogy az ábrázolat – legyen az egy istenség, vagy egy uralkodó alakja – jelenvalóvá tegye. Itt nem a külső formáról van szó, hanem a szerepről, hogy Istenet képviseljek. Más kultúrákkal ellentétben – mint például az egyiptomi vagy a mezopotámiai – ez a szerep nemcsak a királyé, hanem minden emberé. Mindenesetre az ember nem Isten: nem isteni, amint azt a kiegészítés nyilvánvalóvá teszi, hogy bár Isten „képére”, de ugyanakkor csak „hasonlatosságára” lett megalkotva. A „hasonlatosság” pedig egy szoros hozzátartozói viszonyt fejez ki, mintegy a rokonsági viszony értelmében, ugyanakkor azonban egy nem-azonosságot is. Ebben is egy erős elhatárolódást fedezhetünk fel más korabeli kultúrkörök elképzeléseivel szemben, mely szerint bizonyos uralkodói alakokat istenként tiszteltek. Az, hogy az ember Istent annak képmásaként képviseli ezen a hasonlóságon alapul, amely őt egyszerre az állatoktól is elkülöníti. Figyelemre méltó, hogy az ember teremtése a többi szárazföldi élőlény teremtése közé van sorolva. Az ő megalkotásukra is ugyanazon a hatodik napon kerül sor; az ember velük osztozik a „szárazföldi” életterben, míg a madarak és a vízi élőlények megalkotására az ötödik napon kerül sor, amelyek lakóhelye, a víz és a levegő közül egyik sem jelent életteret az ember számára. Kimondhatjuk tehát, hogy e szöveg alapján az ember és az állat közötti különbség nem ragadható meg a teremtményiség szintjén, hiszen az ember be van sorolva más szárazföldi állatok sorába. „Az állat és az ember a teremtés rendjének Gen 1-ben található leírása szerint nagyon közel áll egymáshoz.”² Az ún. második teremtéstörténet (Gen 2,4b-25) sem hagy kétséget afelől, hogy ember és állat milyen közel áll egymáshoz: mindkettő a földből lett megalkotva és osztozik az éltető leheletben ugyanúgy, mint a halandóságban. Sorsközösséget alkotnak, amely átfogja az életet és a halált (v.ö. Préd 3,19-21).³

És mégis: csak az emberre igaz, hogy ő Isten képmására lett megalkotva. Feltűnő, hogy a Gen 1,26 többes számban beszél Istenről. Emögött az az isteni lényekről alkotott elképzelés állhat, amely szerint a mennyei tanácsban

² KEEL, Othmar – SCHROER, Silvia: *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*. Göttingen, 2002. 182. (Fordította: A. M.)

³ Vö. uo. 146–147.

ők veszik körül Istent.⁴ Ez megerősítené a feltételezést, hogy az ember Istenhez való hasonlósága a párbeszédre és kommunikációra való képességében áll, amely a maga részéről szintén az ember eszességének és szellemi voltának a kifejeződése. Ezért képes az ember Isten törvényeinek felismerésére, és az ezeknek megfelelően cselekvésre. A teremtéstörténet vonalvezetése szerint ezt a parancsot nem értelmezhetjük másként csak úgy, mint Isten minden élőlényre – az állatokra és az emberekre (a növények az akkori felfogás szerint nem számítottak az élőlények közé) – vonatkozó akaratát, amely az időt hat munkanapból és egy pihenőnapból álló ciklusokra osztja, valamint a földet élettérként rendezi és tartja fenn. Mindkettő, a szabályozott idő és a rendezett élettér is az állatok és az ember életének fenntartását és kibontakozását szolgálja. Jellemző, hogy a szombati nyugalomra vonatkozó parancs, a Dekalógus harmadik parancsa, kifejezetten vonatkozik a haszonállatokra is. A Kiv 20,10-ben „állatod”-ról beszél a szöveg, a MTörv 5,14-ben pedig ezt kiterjeszti „sem ökröd, sem szamarad, sem semmiféle állatod”-ra, amelyekre mind vonatkozik a szombati nyugalom.

Közvetlenül Isten elhatározását követően (Gen 1,26), hogy az embert „képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá” teremtse, kerül megfogalmazásra a szerep, amelyet Isten az embernek szán: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog.” Ez az a feladat, amelyet Isten az emberre akar bízni. Ő pedig azért, hogy teljesíti ezt, Isten méltó képviselőjének bizonyul a teremtésben és hatékonyan emlékeztet rá. Mindenesetre le lehet szögezni: „A Gen 1-ben [...] programszerűen megfogalmazott – a férfira és nőre vonatkozó – istenképiség, amely az embert és az állatot egymástól megkülönbözteti, tisztán teológiai, Isten akaratából, nem pedig biológiai van megalapozva.”⁶

Mielőtt közelebbről megvilágítanám az uralkodásra történő megbízást, egy további jelentős sajátosságra kell rámutatni. A szárazföldi állatok teremtésének leírása során (Gen 1,24–25) „háziállatok”, „csúszómászók” és „mezei vadak” közt tesz különbséget a szöveg. A „háziállat” kifejezés a vadállatok-

⁴ Vö. HARDMEIER, Christof – OTT, Konrad: *Naturethik und biblische Schöpfungserzählung. Ein diskurstheoretischer und narrativ-hermeneutischer Brückenschlag*. Stuttgart, 2015. 126.

⁶ KEEL – SCHROER: *i. m.* 147. (Fordította: A. M.)

kal, amelyek a vadonban laknak és alkalmatlanok a megszelídítésre, valamint a kisebb, földön csúszó állattal szembeni megkülönböztetést jelzi.⁷ Érdekes, hogy a 26. versben, az embernek szánt szereppel kapcsolatban a vízi-állatok, a madarak, háziállatok és a csúszómászók is felsorolásra kerülnek, a vadállatok viszont nem. A 28. versben, ahol a tulajdonképpeni uralkodásra való megbízatás elhangzik, hiányzik a háziállatok és a vadállatok közötti megkülönböztetés, mivel a halak és a madarak mellett összegezve nevez meg a szöveg minden állatot „amely a földön mozog”.

A föld és az állatok feletti uralmi megbízatás

Az adósság, amely a Gen 1,28-ban adott uralmi megbízatást terheli

A múltban és a jelenben is sokszor a Gen 1,28-ban adott uralmi megbízatást teszik felelőssé a természettel szembeni kizsákmányoló magatartás miatt. Ez a vers áll a mai környezeti krízis eszmetörténeti hátterében. Amióta az amerikai tudománytörténész, Lynn T. White, 1967-ben az *Ökológiai válságunk történeti gyökerei* (*The Historical Roots of Our Ecological Crisis*)⁸ című cikkében ezt a tézist a publikum elé tárta, más szerzők is magukévá tették ezt a vádat és megpróbálták azt bizonyítani. A német környezetvédelmi aktivista, Carl Amery, az első alkalommal 1972-ben megjelentett *A gondviselés vége* című művében a keresztényeket, mint „a világ kizsákmányolásának szakembereit/specialistáit”⁹ jellemzi. Maguk a teológusok is, mint Eugen Drewermann¹⁰ ugyanehhez az irányvonalhoz csatlakoztak. Drewermann az úgynevezett bibliai antropocentrizmust művelte, mely szerint az ember a természetből gyökeresen kiszakítottként szemlélendő, és felelőseként a megzavart ember-természet-viszonynak.

Sok teológus kritikusán foglalkozott ezzel a váddal és megpróbálta azt cáfolni,¹¹ mégpedig történeti és biblikus-teológiai perspektívából egyaránt.

⁷ Vö. HARDMEIER – OTT: *i. m.* 124–126.

⁸ WHITE, Lynn T. Jr.: *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. Science 155 (1967/3767) 1203–1207.

⁹ AMERY, Carl: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Reinbeck, 1984. 191.

¹⁰ Például: DREWERMANN, Eugen: *Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*. Regensburg, 1981.

¹¹ Lásd például: LOHFINK, Norbert: *Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums*. StZ 192 (1974) 435–450.; AUER, Alfons: *Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*. Düsseldorf, 1984.; MOLTSMANN, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. München, 1985.; SCHMITZ, Philipp: *Ist die Schöpfung noch zu retten? Umweltkrise und christliche Verant-*

Történetileg azt emelték ki, hogy az uralmi megbízást először az újkorban magyarázták abban az értelemben, hogy az embernek a természettel önkényesen lenne szabad bánnia. A modern környezeti válság eszmetörténeti háttere sokkal inkább a karteziánus dualizmus,¹² ami szerint az ember „*res cogitans*”, tehát gondolkodó lény, akivel szemben minden más élőlény – beleértve az állatokat – csupán „*res extensa*”, tehát kiterjedéssel bíró, illetve öszszetett gép. Ezzel az ember magát mint a természetén kívül és azzal szemben álló létezőt fogta fel. Szemlátomást elveszett az a tudat, mely a nyugati történelmet az újkor kezdetéig jellemezte, vagyis hogy az ember a természeti folyamatokba mélyen beágyazott és a természet része. A természettudományok erősödésével kölcsönhatásban, valamint azzal, hogy a természet szemlélésének módja a tudományos-technológiai látásmód felé lépett, fejlődött az a gondolkodásmód is, hogy az ember a természetet kedve szerint tudja használni célja eléréséhez. A természetnek ezt a használatát csak utólagosan, a bibliai uralmi megbízásra való hivatkozás révén igazolta az angol természetfilozófus, Francis Bacon (1561–1626). Bacon a természettudományos ismereteket kifejezetten mint uralmi ismereteket értette azzal a céllal, hogy az ember a természetet leigázza és a saját egyéni céljainak szolgálatába állítsa.¹³ Ennek következtében a természet és az állatok már csak az ő eszközszerű használati értékükben, az emberi szükségletek tekintetében lettek figyelembe véve. Az egzegéták és a bibliatudósok a tézisnek ellentmondtak, vagyis hogy a Gen 1,28-ban szereplő uralmi megbízás lehetővé tenné, hogy a természettel történő kizsákmányoló és eszközszerű bánásmódot igazolhassák vele.¹⁴ Az uralmi megbízás tulajdonképpeni értelme sokkal inkább abban áll, hogy Isten a Földet és az állatokat az emberek gondoskodására bízta. Ennek kifejtése található a következőkben.

wortung. Würzburg, 1985.; MÜNK, Hans J.: *Umweltkrise – Folge und Erbe des Christentums? Historisch-systematische Überlegungen zu einer umstrittenen These im Vorfeld ökologischer Ethik.* (Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 28.) 1987. 133–206.

¹² A filozófus René Descartes (1596–1650) után elnevezett irányzat.

¹³ Vö. MÜNK: *i. m.* 169–170.

¹⁴ Lásd például: STECK, Odil Hannes: *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift. Studien zur literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1,1–2,4.* Göttingen, 1976.; BRATTON, Susan Power: *Christian ecotheology and the old testament.* *Environmental Ethics* 6 (1984) 195–209.; EBACH, Jürgen: *Bild Gottes und Schrecken der Tiere.* In: Ders.: *Ursprung und Ziel: Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen – Reflexionen – Geschichten.* Neukirchen-Vlyen, 1986. 16–47.

Az uralkodásnak a Gen 1,26-ban megfogalmazott funkciója a 28. versben visszatér, és mint megbízás, rendelés fogalmazódik meg. Mindenekelőtt az ötlük a szemünkbe, hogy ez a megbízás egy áldó formulával közvetlen összefüggésben fogalmazódik meg, ami az életre és a termékenységre vonatkozóan ad utasítást. Már a 22. versben megtalálható egy ilyen áldás a vízi élőlények és madarak felé irányozva, mely áldás itt is a megbízással van összekötve, hogy termékenyek legyenek, és hogy a számukra előkészített életteret betöltsék. Mindazonáltal a 22. vershez képest a 28. vers kifejezetten azt állítja, hogy Isten az áldó formulát nem egyszerűen kimondja, hanem nekik mondja, ami által a következő megbízás dialogikus karaktere érthetővé válik. Itt nem arról van szó, hogy a címzettekben egy beleplántált természetes és ösztönös törekvés van afelé, hogy szaporodjanak és az életterületeikhez a lehető legjobban alkalmazkodjanak, illetve hogy a saját szükségleteikhez megfelelően alakítsák azt, hogy lakni tudják, hanem egy megbízásról, ami felelősséget kíván.

Ebben a perspektívában válhat érthetővé az uralmi megbízás, mint visszfény, visszatükröződés arról, hogy az emberek a saját adottságaikról elgondolkodjanak, hogy felebarátjukkal, az állatokkal és a környezettel szemben ne csak ösztönösen és impulzívan, hanem átgondoltan és felelősségteljesen cselekedjenek. A dialogikus karakter, hogy Isten az áldást és az uralmi megbízást nekik mondja, alátámasztja ezt a kizárólagos – tehát kizárólag az emberekkel kapcsolatos – olvasási módot a Gen 1,28-ról. Ezzel szemben azonban erős érvek is kialakultak egy úgynevezett inkluzív magyarázat felé, melynek értelmében a Gen 1,28 minden szárazföldi állatra vonatkozna.¹⁵ Ez az érvelés többek között a teremtés ötödik és hatodik napjára vonatkozóan párhuzamosan formált szerkesztésre támaszkodik, különösképpen a 28. vers első felét, illetve a 22. versben szereplő szaporodásra és sokasodásra vonatkozó áldást illetően. Jogosan merül fel a kérdés, hogy a halaknak és madaraknak tulajdonított termékenységmentesítés miatt legyen a szárazföldi állatoktól megtagadva, és azon lények között, melyeket a teremtés a hatodik napon megnevez, miért kellene egyedül az emberekre korlátozódjon. A 22. versben lévő áldás minden, az ötödik napon megteremtett állatra vonatkozik, ezért csak akkor lenne következetes, ha a 28. vers ugyanígy minden, a

¹⁵ HARDMEIER – OTT: *i. m.* 132–144.

hatodik napon megteremtett élőlényre vonatkozna. Ezt az olvasási módot követve a megbízást, hogy „a Földet hajtsátok uralmatok alá”, csak mint használati megbízást lehet felfogni, mégpedig abban az értelemben, hogy minden állatnak, ahogy az embereknek is, igénye legyen a Földet belakni és benépesíteni. Az állatok és az emberek a Földet mint közös életteret megosztják. Az antropocentrikus magyarázat, amely szerint az embereknek joguk lenne az életterüket bővíteni azért, hogy az állatokét visszaszorítsák vagy, hogy a Földet, mint életteret csak magukért, valamint a saját érdekükért és céljukért használják, ezáltal minden alapot nélkülözne. Ellenkezőleg: az embereknek meg kell fontolniuk – minden formájánál, ahogy a Földet lakják és vele bánnak –, hogy nem szabad nekik egyidejűleg az állatok élőhelyét megsemmisíteniük. Sokkal inkább felelősséggel tartoznak az állatok iránt is, hogy lehetővé tegyék számukra, hogy a földet lakni tudják, és hogy ők meg tudjanak felelni az utódnemzési megbízásnak. Továbbá a fentiekben már rámutattunk arra, hogy a 26. versben lévő úgynevezett feladat-meghatározásban az uralom a halakról, madarokról és a háziállatokról szól, nem pedig a vadállatokról. Az embereknek tehát nem lenne szabad a vadállatokat önmaguk céljára használni, hanem sokkal inkább felelősséggel tartoznának az életteret, amit a vadállatokkal megosztanak, megvédeni, illetve számukra a szükséges életteret – tehát az ő élőhelyüket – a maguk részéről a vadállatok számára rendelkezésre bocsátani. Ez természetesen egy egyáltalán nem jelentéktelen korlátozást jelentene az ember számára, a Föld birtokbavételét illetve használatát illetően. De minthogy – még mindig az inkluzív olvasási módot követve – a vadállatoknak nincs elismert rendelkezési joga a háziállatok felett, hanem csak a halak, madarak és csúszómászók felett, így az ember indirekt értelmezhetné azon jogát, hogy az ő háziállatait, illetve haszonállatait a vadállatok támadásai elől megvédhesse – de nem többet.¹⁶

Mindazonáltal ez az inkluzív olvasási mód a 28. versről – mint az imént már elhangzott – abból indul ki, hogy az uralmi megbízásban megnevezett állatok a halak és madarak mellett csak a csúszómászók, szóval a megbízás a vad- és a háziállatokra is irányul.¹⁷ Megjegyzendő ellenben, hogy a héber

¹⁶ Vö. HARDMEIER – OTT: *i. m.* 138–141.

¹⁷ Hardmeier és Ott a 28. verset a következőképp fordítják: „Ti (földi élőlények) legyetek termékenyek és sokasodjatok és töltsétek meg a szárazföldet és tegyétek azt szolgálatkészsé (dienstbar) (*kābaš*)!” És rendelkezetek a tenger halai felett és az ég madarai felett és minden csúszómászó felett, amelyek a szárazföldön mozognak.” (Szó szerinti fordítás németből: A. M.) (Vö. HARDMEIER – OTT: *i. m.* 142.)

megfogalmazás „minden állat, amely a Földön mozog”, nemcsak a csúszómászókra vonatkozik, hanem minden állati élőlényt magába foglal,¹⁸ felvetve a kérdést, vajon a 28. vers – kifejezetten az uralmi megbízás – nem csupán kizárólagosan az emberekre irányul-e. A fent leírt inkluzív olvasási mód alapvető szándékának ez azonban tartalmilag nem mond ellent, amennyiben az uralmi megbízás e helynél hozzáfűzi, hogy a Földet, mint minden állat közös életterét kell tekinteni, és csupán az engedélyt tartalmazza az ember által lakott és megművelt föld megvédésére, ahogyan a haszonállatokat a vadállatoktól megvédik, azonban nem tartalmazza a jogot, hogy az emberek a Földet, mint életteret egyedül maguknak igényeljék. Ennélfogva, a kizárólagos olvasási módból is következik, hogy „a (vad) állatok feletti uralmi megbízás semmiképp sem foglal magában egy gyilkossághoz való jogot. Először a vízözön utáni embereknek adatott a hús táplálékul (Gen 9,3), és csak ebből következik minden teremtmény emberektől való félelme.” (Gen 9,2; vö. Sir 17,1–4)¹⁹

„Hajtsátok uralmatok alá a Földet, és uralkodjatok...”

De most térjünk vissza a két igére: „uralom alá hajtani” és „uralkodni”. Mit jelentenek részleteiben? A 28. versben szereplő uralmi megbízás két részből áll, ahol az első a Földre, a második az állatokra vonatkozik. A Földre vonatkozóan a héber *kābaš* igét, az állatokat illetően ellenben a *rādā* igét használják.

A *kābaš* szó, amit úgy fordítunk, hogy „uralom alá hajtani”, eredetileg azt jelenti, hogy (rá)lépni, illetve lábat feltenni, rárakni.²⁰ Ez egy nagyon ambivalens cselekedet, gesztus lehet. Valamire feltenni a lábat azzal a következménnyel járhat, hogy valamit eltaposnak, meggyilkolnak. Éppúgy azt is jelentheti, hogy valaki azt, amire a lábát ráteszi, azt eltulajdonítja vagy meghódítja, de azt is, hogy védelmébe veszi, mert mint tulajdonát hirdeti ki, amit kész megvédeni.²¹ Amikor egy győztes a lábát a legyőzött fejére teszi, aki előtte fekszik, akkor könnyű lenne neki őt megölnie, de éppúgy hatalmában áll megkímélni a legyőzött életét, és őt alattvalójává vagy védencévé tennie.

¹⁸ Keel és Schroer azonban nem tekintik idetartozónak a háziállatokat. (vö. UÓ: KEEL – SCHROER: *i. m.* 182.)

¹⁹ KEEL – SCHROER: *i. m.* 182. (Fordította: A. M.)

²⁰ A következőkhöz vö. KEEL – SCHROER: *i. m.* 181–184.; HARDMEIER – OTT: *i. m.* 137–144.

²¹ Vö. KEEL – SCHROER: *i. m.* 181. Egy Kr. e. 8. századi hengerpecsét ábrája: egy férfi az előtte fekvő borjú fejére teszi a lábát, hogy megvédje azt egy oroszlán támadásától.

Szociális kontextusban a *kābaš* igével kapcsolatban nem szabad tagadni a hatalmi szempontokat. Aszimmetrikus konnotációja, például valakit szolgálatba fogadni vagy rabszolgává tenni.²² Egy kettős tapasztalat tükröződik ebben vissza. Először is: az embernek saját szabadságában *de facto* megvan a lehetősége, tudatosan és akaratlagosan környezetével vagy kíméletlenül és pusztítóan bánni, vagy pedig azt alakítani és gondozni. Másodsor: a lakatlan vadon termékeny tétele is egy többé vagy kevésbé erőszakos behatolás egy működő biotópba, azaz a növények és állatok számára egy biológiailag sértetlen élettérbe. Éppen a fejlődés, valamint az eszközök és fegyverek használata révén az emberek egy meghatározó előnyt biztosítottak maguknak, ami számukra a természetbe való beavatkozást, illetve a környezet alakítását teszi lehetővé, ahogy ezt ők pusztán a kezükkel nem tudnák megtenni, ahogyan egy hatalmat és elsőbbségi helyzetet is biztosít az állatokkal szemben, akikkel szemben különben hátrányban lennének. Ebből az ember számára konkrétan adott lehetőség, ámde felelősség is származik, hogy ő a Földet éppen hogy ne pusztítóan használja ki, hanem sokkal inkább az adottságaiért hálásan használja azt. Az áldásnak megfelelően kéne az embernek a Földet termékenyvé tennie és azt betöltenie, mint életteret benépesítenie és alakítania, tehát a lábát a Földre úgy tennie, mint a gazda, aki a szántóföldet műveli, és nem hagyja azt elvadulni, vagy mint a kertész, aki a veteményeskertjét beülteti, és nem elpusztítja. Ez a jelentéstartalom a Gen 2,15-ben nyer megerősítést, ami azt mondja, hogy Isten az embert az Éden kertjébe helyezte, hogy „művelje és megőrizze”.

Az uralkodni jelentésű héber *rādā* ige is eredetileg azt jelenti, hogy lépni, taposni, letaposni, és elsősorban emiatt ambivalens konnotációi vannak.²³ Az uralkodás mindig feltételezi a hatalom- és erőszakkapcsolatot, és lehetővé teszi a hatalommal való visszaélést. Ezért fontos emlékezni arra, hogy ez az ige már a 26. versben is használatos, ahol Isten azt a feladatot nevezi meg, amit Ő az embereknek szánt. Ahogy fentebb már kifejtettük, ez a feladat abban áll, hogy az embereknek Istent kell képviselniük, illetve megjeleníteniük a teremtésben. A teremtéstörténetek közös vonalvezetéséből világossá válik, hogy túlságosan szűken ragadná meg a szöveget az ember, ha az uralmi megbízást csupán úgy értelmezné, hogy az ember az állatokat a saját egyéni

²² Vö. HARDMEIER – OTT: *i. m.* 141–142.

²³ Vö. KEEL – SCHROER: *i. m.* 181.

hasznához szabadon felhasználhatja. A teljes teremtés sokkalta inkább Isten kreatív erejének és teremtő örömeinek a kifejeződése, ami igenli az életet, a világot a nappal és az éjszaka ritmusa által, ahogy a víz és a szárazföld szétválasztása által rendezi, és ezáltal a különböző élőlények számára élettérnek alkotja meg. Ezért az embereknek, mint Isten képviselőinek ugyanúgy kell igenelniük, megőrizniük és elősegíteniük az életet. Ebben a perspektívában a már jelzett különbség a 26. versben lévő uralkodási feladat megnevezésében, illetőleg a 28. versben szereplő konkrét uralmi megbízásban tud igazán jelentőssé válni, hogy tudniillik a 26. versben a vadállatok nem az ember uralmára vannak bízva, ellenben a 28. versben már igen (követve a fent kifejtett kizárólagos olvasási módot). Ez azt jelenti, hogy itt a biblikus szerző újfent egy alapvetően emberi tapasztalatot fejt ki. Tudniillik az ember némi állatot *de facto* nem vehet igénybe, mert ők nem háziasíthatók (26. vers), de meg kell, hogy védje használlatait a vadállatok támadásaitól, vagy tudnia kell a vadon termékeny tétele révén a vadállatokkal is összeütközésbe kerülni, mert kérdésessé teszi az ő életterületét (28. vers). Mármint, az uralmi megbízás semmi esetre sem jelent egy szabadságlevelet a természetbe való önkényes beavatkozáshoz, vagy az állatokkal szembeni felelőtlen bánásmóddhoz. Jóllehet, az állatokkal szemben az embernek kijár egy „fajspecifikus hatalom- és intelligenciafölény”,²⁴ az aszimmetrikus hatalmi viszonyból következik a felelősség, hogy ezt úgy kell alakítani, hogy a Földet, mint minden élőlény életterületét megőrizzük és az állatok életét óvjuk és megvédjük. Végül még érdemes megjegyezni, hogy az Ószövetség kontextusában az uralkodás egy király népe jólétéért való gondoskodó felelősségével és a pásztornak a rábízott nyájáért való körültekintő gondoskodásával hasonló összefüggésben jelenik meg.

Az ember helye a teremtésben felelősségetikai perspektívából

Itt szükséges újból feltenni az ember istenképiségének értelmére vonatkozó kérdést. Korábban már kifejtettük, hogy elsősorban nem arról szól a kérdés, mi különbözteti meg az embereket az állatoktól vagy, hogy az ember csúcspontja, sőt célja-e a teremtésnek – mindkettő tagadja ezt, tekintettel arra, hogy a teremtés csak a hetedik napon teljesedett be – hanem arról a sajátos feladatról, amit Isten az embernek szánt: a teremtés közepette magát mint

²⁴ HARDMEIER – OTT: *i. m.* 140.

Isten képmását jelenlévőnek megtartani. „A Biblia hangsúlyozza az ember kiemelkedését a sajátos isteni hívás révén, eltérően az egyszerű parancstól, ami által Isten a csillagokat és a földet, a növényeket és az állatokat teremtette. Isten az embert az ő teremő Igéje által az önmagához való közvetlen-ség kapcsolatába helyezte, ami az embert, sajátos teremtményként tünteti ki; Isten úgy lép kapcsolatba az emberrel, hogy az ember meg tudjon felelni Istennel szembeni kitüntetett teremtményiségének.”²⁵ Egyedül az ember képes a nem emberi lényekkel ellentétben a világot, mint Isten teremtését értelmezni és ebben Isten nyomait felismerni, azokat tehát „mint Isten hasonlatait olvasni”. „De ez azt jelenti, hogy az ember, mint Isten képe felelős azért, hogy a világ, mint Isten hasonlósága olvasható maradjon.”²⁶

A szabadság felelőssé tesz

Pontosan azért, mert az ember nemcsak ösztönösen és impulzívan, hanem szabadon és átgondoltan cselekszik, és mert a technikai vívmányok által a természetbe oly módon be tud avatkozni, amely messze túlmutat azon, amit ő csupán a saját testi ereje használata révén elérni tudna, ezért kötelessége embertársaihoz, az állatokhoz és a természethez úgy viszonyulni, ahogy az Isten teremő cselekedetének megfelel. „Hogy Isten az embert, mint az Ő képét, tehát az ő sajátos hasonmását a teremtmények körébe megalkotta, nemcsak egy elsőbbséghez nyújt alapot velük szemben, hanem egy kötelességet is megalapoz.”²⁷ Az ember egyrészt maradandóan tudatában kell legyen, hogy ő a természetes teremtésrendbe bele van ágyazva, és hogy közte és az állatok között nagymérvű közelség és szoros kapcsolat uralkodik. Másrészt, mint Isten képmása a rábízott feladatoknak meg kell feleljen, és a természetbe való beavatkozásnak, az állatokkal és embertársaival való bánásmódnak a számára ténylegesen adott lehetőségeit úgy kell használja, hogy ő ezzel az életet szolgálja, és a teremtésnek áldásul váljék, mivel ő azt a minden élő-lényben megfigyelhető törekvést az élet kibontakoztatása és továbbadása felé, mint Isten életigenlő és teremő szeretetének kifejeződését tudja értelmezni.

²⁵ SCHOCKENHOFF, Eberhard: *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg i.Br., 2009. 191–192. (Fordította: A. M.)

²⁶ Uo. 225. (Fordította: A. M.)

²⁷ Uo.

Minden teremtmény önértéke

Minden teremtményt megillet ezért egy önérték. Akik a használati értéket az emberek javára redukálnák, mélységesen ellent mondanának a bibliai teremtéshitnek. A létnek elsőbbsége van a haszonlét előtt.²⁸ Ezek a megfontolások emlékeztetnek Hans Jonas ökológiai felelősségetikájának megközelítésére.²⁹ Jonas szerint a természet minden élőlényét megilleti egy öncél. Minden élőlény arra törekszik, hogy az életlehetőségeit a saját egyéni módján valósítsa meg.³⁰ Jonas egy „látatlan következményekkel járó igenlésről” beszél, ami az egyéni élet fenntartása és kibontakoztatása felé törekszik, és a „vitális célokról”, amik aktívan szemben állnak a nemléttel. „Kötelező érvényt nyer ez a vak igen az ember látó szabadságában, aki a természet célirányos munkájának legnagyobb eredményeként nem pusztán annak kiteljesítője, hanem tudatos hatalomként annak elpusztítójává is válhat. Az igent át kell vennie akarásában és a nemlétre való nemet pedig a képességére kell szabnia.”³¹

Az állatok ugyanekkor ezt a célt nem állítják fel maguknak, hanem egyszerűen csak rendelkeznek vele, számukra tehát „vak”, azaz természetükből származik; vagyis csak az emberi szabadság teszi lehetővé a célok felállítását és választását. Más szóval: az ember számára adott tényleges szabadság közvetlenül felelőssé teszi őt azért, ahogyan az élővilággal és a természettel bánnik: az életet szolgáló vagy azt pusztító módon; az élőlények fennmaradását és kifejlődését segíti-e vagy sem.

A sebezhetőség mint a teremtés része

Egy további szempont, ami az embereket az állatoktól elválasztja: a sebezhetőség. Az emberek éppúgy, mint az állatok, sebezhetőek mint egyének, és mint a természeti összefüggésbe beágyazott létezők is az egymástól valamint az érintetlen ökológiai környezettől való függőségükben. Az ökoszisztéma egy komplex háló kölcsönös függésekkel és egymásra utaltságokkal. Az

²⁸ Vö. FERENC pápa: *Laudato si'* kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról. (2015. május 24.) Nr. 69.

²⁹ Lásd JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M., 1984. 1085.

³⁰ Vö. uo. 156–157.

³¹ Uo. 157.

együttélés és az élőlények közti együttműködés összjátéka az alapja egy működő, természetes élettérnek, ami viszont ezt az életteret, valamint az őt lakó élőlényeket annál inkább sebezhetővé teszi. Ami az embereket az állatoktól mindenesetre megkülönbözteti, az a tudás erről a törekeny összefüggésről. Ők reflektálnak a saját és a többi ember sebezhetőségére, de tudnak a többi élőlény sebezhetőségéről is. Ezért nyer a sebezhetőség kényszerítő erőt. Ez egyfajta tudás arról, hogy az erre irányuló cselekedeteknek morális következményei vannak, és hogy mindez a felelősség forrásává válik. Az interperszonális kapcsolatokat illetően feltár egy indoklási szempontot az emberi jogok, az ember-állat-viszonyok, másrészt az állatvédelmi törvények számára.³² Az emberi- és állati jogok minden különbözősége mellett, alapvetően minden sebezhető élőlénynek megadatott a jog, hogy sebezhetőségében védett legyen, azaz, hogy számára ne okozzanak fájdalmakat és sérüléseket. Ez kötelezettséget ró az ember mint egyedüli létező számára, aki szabadságában, tudatosan és szándékosan egy másik élőlénynek fájdalmat és szenvedést tud okozni vagy annak az életterét meg tudja semmisíteni.

Továbbá, ahogy korábban utaltunk rá, az uralmi megbízatás visszatükörzi az ember állatokkal szembeni ambivalens és egyenlőtlen viszonyáról való ismeretet, ugyanakkor az ember történetébe írja, hogy ezt az uralkodói pozíciót ne használja ki az állatok kárára, illetve ne csak az egyéni érdekei szolgálatába állítsa. A sebezhetőségből következik a védelemhez való jog, amely minden élőlény kötelességévé válik, aki erről a sebezhetőségről tud.

Egy felelősségetikai antropocentrizmus

Mint már elhangzott: a szabadság felelőssé tesz. Az erkölcsi készség a szabadsággal együtt adott, és „felszerelés”-nek bizonyul ahhoz, hogy az ember alkalmassá tudjon válni az Istentől neki rendelt feladatra. Ebben a tekintet-

³² Vö. KIRCHSCHLÄGER, Peter: *Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründungsweg der Menschenrechte zu entfalten*. In: UÖ: *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz*. (Religionsrecht im Dialog 15.) Münster, 2013. 241–267. Kirchschräger abban látja az emberi jogok és az állatvédelmi törvények közti különbségek alapját, hogy az emberek az ő sebezhetőségük okán törvények szerint tudnak egyesülni, miközben az állatokat ezért meg tudják védeni, mert a saját sebezhetőségük tapasztalatát az említett állatokra áttértesztik. Amíg az állatvédelmi törvények megfogalmazásához elegendő az állatok sebezhetőségének a ténye, az emberi jogok megokolásánál sajátos emberi magatartás a döntő, azaz hogy az ember megtapasztalja saját sebezhetőségét és foglalkozik az-zal. Uo. 258.

ben kifejező erejű, hogy a Biblia az erkölcsi készséget az istenképiséggel közvetlen összefüggésbe hozza: „Azután így szólt az Úristen: „Lám, az ember olyan lett, mint egy közülünk, ismer jót és rosszat” (Gen 3,22).³³ Az erkölcsi felelősség az istenképiséghez van hozzákapcsolva. Továbbá össze van kötve azzal a feladattal, amit Isten az emberek számára a Gen 1,26-nak megfelelően előírányzott, és amit Ő rájuk ruházott a Gen 1,28-ban. Mindazonáltal nem lehet ebben az értelemben emberközpontúan értelmezni, hogy ti. az ember magát, mint a teremtés középpontját tekintse, és a természetet, illetőleg az állatokat tetszése szerint a saját egyéni céljaihoz használhassa fel. Az ember sokkal inkább a természeti folyamatokba és a komplex ökológiai összefüggésekbe marad beágyazva, illetve a természettel és az állatokkal egyfajta sorsközösséghez van kötve. Ugyanígy feladat számára, hogy minden teremtmény öncél voltát elismerjék, amely az élet fenntartása és kibontakozása iránti természetes törekvésükben, valamint az élőlények és az ökoszisztéma sebezhetőségében mutatkozik meg.

A felelősségetikai megközelítés, ami a Gen 1,28-ban lévő uralmi megbízatás ebben a fejezetben előterjesztett értelmezéséből következik, megőrzi az emberek és az állatok közti különbséget, amennyiben az ember csak abban a szabadságában található meg, ami őt egyidejűleg felelősségre szólítja, illetve kötelességbe emeli más élőlényekkel szemben.³⁴ „Nem lehet megkövetelni az emberi lénytől a világ iránti elkötelezettséget, ha egyúttal nem ismerjük el és nem értékeljük egyedülálló képességeit: a megismerést, az akaratot, a szabadságot és a felelősséget.”³⁵ Ugyanakkor hangsúlyozza az emberek állatokkal való szoros kapcsolódását is, mert minden élőlény, amely a Földet mint közös életteret lakja, egy élet- és sorsközösséget képez. A felelősségetikai antropocentrizmus hangsúlyozza az emberek kötelességét az állatokkal szemben, hogy az emberek ismerjék el az ő saját értéküket és védjék őket az ő sebezhetőségükben. Az állatoknak tehát eleve elismert a joga, még mielőtt ez morálfilozófiailag az állatban, mint jogi személyben megalapozott lenne.

³³ Tanulságos, hogy Isten ezt a megállapítást az ember Paradicsomból való kiűzetése után mondja: Amíg az ember nem tud jóról és rosszról, bűnössé sem tud válni, de mihelyt bűnössé vált, visszafordíthatatlanul tud jóról és rosszról; ő ezt megismerte és többé nem tud úgy tenni, mintha nem tudna róla.

³⁴ Lásd *Entwurf kriterialer Verantwortung im Rahmen theologischer Tierethik* című rész, In: WUSTMANS: *i. m.* 59–110. Wustmans az ő felelősségetikai megközelítését Hans Jonas, Karl Barth és Dietrich Bonhoeffer alapján dolgozta ki. Uo. 74–96.

³⁵ FERENC pápa: *i. m.* Nr. 118.

Az állatoknak ez az alapvető joga az élethez, hogy benne kárt nem tegyenek, ill. az életük kibontakozásában ne korlátozzák őket, sokkal inkább abból a felelősségből következik, amiben az ember találja magát, és amire reflektál.

Következtetés és kitekintés

A Gen 1,28-ban szereplő uralmi megbízás továbbra is kényes pont az ember-állat-viszony értelmezésében. Ez a vers ambivalens és az is marad, mert az embernek egy maradandó ambivalens tapasztalatára reflektál: azaz hogy az embernek, egyedülálló élőlényként van valós és tudatos választási lehetősége, ill. szabadsága az életet előmozdítóan vagy pedig azt pusztítóan viszonyulni a környezethez és az állatokhoz, ellentétben az utóbb felsoroltakkal. Ugyanakkor a teremtés-elbeszélés – különösen az emberek és az állatok teremtéséről szóló perikópa, valamint az uralmi megbízás – tartalmaz egy intuitív tudást arról, hogy az embereknek nem szabad ezzel a lehetőséggel önkényesen visszaélniük. Sokkal inkább azt a kötelességet kell megtapasztalniuk, hogy a világot, mint életteret minden élőlény számára meg kell őrizni. A teremtmények önértékéből egy alapvető élethez való jog következik, a sebezhetőségből pedig a jog, hogy nekik se sérülést, se fájdalmat ne okozzanak. Mivel az emberek erről tudnak, így ez a jog számukra egyben kötelességgé is válik. A bibliai szerző ebben úgyszólván egy isteni megbízást ismer fel, ami az emberek számára elő van írva, és amit ők nem önmaguknak adtak. Egyúttal minden időben és minden helyen jelen van az az emberi tapasztalat, hogy az emberek önmagukat rendezetlen viszonyok között találják – mind egymás között mind az állatokhoz és a környezethez képest. Hogy Ádám arca verejtékével kell megművelje a földet, és hogy csak nehézségek közepette élhet belőle (vö. Gen 3,17–19), éppúgy a bűn következményeként szemlélendő, mint annak a ténye, hogy minden állat féli és rettegi az embert (vö. Gen 9,2). Az áldás, amit Isten az özönvíz után Noéhoz és annak fiaihoz intézett ebben az értelemben félreérthetetlen: a termékenységgáldás és a szaporodásra vonatkozó áldás, amint a Föld benépesítésére vonatkozó megbízás is megismétlődött, mindazonáltal az uralmi megbízás kitér a gyakorlatias figyelmeztetés felé, hogy az állatok féljék az embert, mivel ők kiszolgáltatottak az ember előtt:

Isten megáldotta Noét fiaival együtt, és így szólt hozzájuk: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, és töltsétek be a földet. A föld minden állata,

az ég minden madara, a föld minden csúszómászója és a tenger minden hala féljen és rettegjen tőletek: a kezetekbe adom őket.” (Gen 9,1–2)

Egy rezignált hang csendül fel: az ember nem felelt meg a rábízott feladatnak? Az élet szolgálatára – mégpedig Isten nevében való szolgálatára – vagy annak éppen rombolására irányuló szabadságot az ember rosszul használta. Ezért teszi meg Isten önmagát kezessé az emberek és az állatok életéért. A szövetségbe, amit Isten Noéval és annak fiaival kötött, az állatok is kifejezetten beletartoznak:

Aztán így szólt Isten Noéhez és fiaihoz, akik vele voltak: „Nézzétek, szövetséget kötök veletek, s utánaatok utódaitokkal és minden élőlényvel, amely veletek van: a madarakkal, a háziállatokkal s az összes mezei vaddal, mindennel, ami kijött a bárkából, a föld minden állatával. Megkötöm veletek szövetséget, többé nem törölök el minden lényt a földről vízözönnel, és nem jön olyan áradat, amely elpusztítja a földet.” (Gen 9,8–11)

A Noéval való szövetségben megalapított teremtményi sorsközösség az állatok és az emberek között egy üdvtörténeti kapcsolódás felé mutat. Az állatok Isten emberekkel való szövetségébe és ezzel az üdvígéretbe is belettek vonva. Pál apostol is meg van róla győződve, hogy az üdvösségre való remény az állatoknak és az egész emberen kívülálló teremtésnek is szól:

Maga a természet sóvárogva várja Isten fiainak megnyilvánulását. A természet ugyanis mulandóságnak van alávetve, nem mert akarja, hanem amiatt, aki abban a reményben vetette alá, hogy a mulandóság szolgai állapotából majd felszabadul az Isten fiainak dicsőséges szabadságára. Tudjuk ugyanis, hogy az egész természet együtt sóhajtozik, és együtt vajúdik mindmáig (Róm 8,19–22).

Kik ezek az Isten fiai, akiknek a megnyilvánulására az emberen kívülálló teremtés mélységesen várakozik? Létezik a bűntől megváltott ember, aki végül megfelel azoknak a feladatoknak, melyeket Isten neki, az Ő képviselőjének a teremtésen belül szánt (Gen 1,26), és akit e feladatokkal megbízott (28. vers)? Ebben az összefüggésben a Gen 1,26–28 szakasz egy mély eszkatológikus jelentéssel gyarapszik.

Fordította: Andrics Máté

Man in the Creation according to Genesis 1,26-28

One of the key statements of Christian environmental ethics is the biblical understanding of man, who was created as the image of God and was made master of the created world (Gen 1,26-28). These statements are also crucial to answer such questions as the distinctiveness of humanity from other created beings, and how nature and especially animals should be treated.

A TEREMTETT VILÁG IRÁNTI FELELŐSSÉG A MODERN EMBER ÉS A KORTÁRS EGYHÁZ INTERAKCIÓJÁBAN – PASZTORÁLTEOLÓGIAI REFLEXIÓ

A tanulmány címében szereplő valamennyi fogalom megkívánja a pontosítást. S ha ezt elvégeztük, feltehetőleg már jóval közelebb is leszünk a címben felvetett téma megértéséhez.

Kezdjük a végén. Jelen írás keretei még egy ilyen, viszonylag szűk téma esetében sem teszik lehetővé egy átfogó kép felvázolását. A „reflexió” szó itt használt értelmének pontos körülhatárolása ezért két értelemben is fontos. Egyrészt nem „a” pasztorálteológiai reflexióról van szó, hanem „egy” ilyenről, mely szükségszerűen magán hordozza a részlegesség jegyeit (de ezáltal a folytathatóságot is lehetővé teszi, sőt megkívánja és felkínálja). Másrészt, ami talán még fontosabb: a II. Vatikáni Zsinat utáni lelkipásztori teológiában a reflexió központi jelentőségű, sőt azt is mondhatnánk, hogy e fogalom középpontba állításának – és a vele összekapcsolódó mentalitás vállalásának – konstitutív szerepe van az önmagát most már valóban teológiaként felismerő pasztorálteológia identitásában. A legteljesebben a *Gaudium et spes* pasztorális konstitúcióban kibontakozó egyház-önértelmezés – az önmagát mint a világban és a világgért, a világ üdvösségéért élő, Krisztus-testet szemlélő, megértő egyház – alapgesztusává kell, hogy váljon a nemcsak az transzcendens igazságokra, hanem egyidejűleg a saját korára, az emberiség helyzetére és egyben önmagára való állandóan megújuló, ismétlődő rátekintés. Az egyház ugyanis ebben a modellben nem – a világtól elfordulva – kizárólag az örök és változatlan igazságokat akarja szemlélni, hanem – az „alfát és ómegát” magába sűrítő Krisztussal odafordulva, az ő szerető és irgalmas pillantásával – a szüntelenül változó – mert élő – *emberiség*, tágabban pedig az egész *teremtés jelenét*. Erre a fordulatra vonatkoznak Ferenc pápa szavai a *Misericordiae vultus* kezdetű, a jelenlegi szentévet meghirdető bullában: „A zsinati Atyák a Szentlélek fuvallataként határozottan érezték, hogy koruk

embere felé érthetőbb módon kell beszélniük Istenről. Lebontva a falakat, melyek az Egyházat hosszú időre mintegy kiváltságos fellegrába zárták, elérkezett az idő, hogy új módon hirdessék az evangéliumot.”¹ Ez a rátekintési „hajlam” és megértési, sőt egygyé válási vágy fogalmazható meg abban az „itt és most”-ra irányuló reflexiós és önreflexiós készségben, amely az egyház egészének, és a lelkipásztornak is, de valójában minden hitét tudatosan vállaló és megélni akaró kereszténynek mintegy reflexévé kell, kellene, hogy váljon.

Szorosan kapcsolódik mindehhez a „pasztorálteológia” fogalmának pontosítása. A pasztorálteológiai megközelítés az imént mondottak értelmében nem is lehet más jellegű cselekvés, mint reflexió: az egyház és a mai világ viszonyának teológiai, hitbe ágyazott, konkrét vizsgálata a Krisztus-hordozó cselekvésre irányuló távlattal. Mint a lelkipásztorkodásban résztvevőket a cselekvésben segítő diszciplína, a lelkipásztori teológia a Zsinat után úgy ismeri fel magát, mint amelynek elsődleges feladata az erre a reflexióra való nevelés, felkészítés, és hozzá az – elsősorban szellemi, és csak másodlagosan módszertani értelemben vett – „eszközszerszám” felkínálása. Másrészt – az egyház különböző szintű közösségeinek, végső soron pedig az egész egyháznak a horizontjában – a pasztorálteológia a *Gaudium et spes* továbbéltetése feladatának letéteményeseként ismeri föl önmagát, mint most már valóban teológiai tudományág, és válik a „gyakorlat elméletévé” („teoria della prassi”, ahogy Schleiermacher XIX. századi kifejezését Sergio Lanza a XX. század végi egyházi önmegértés fényében magyarázza)², ennek a feladatnak a filozófiától a teológiai egyháztanon és a szociológián keresztül a gyakorlatig húzódo párbeszédés horizontjában.

Harmadrészt azonban a „pasztorálteológia” kifejezés ilyen magyarázata elvezet a megfogalmazás egyfajta kritikájához is. A szóban bennfoglalt „pasztoralitás” a maga evangéliumi gyökereivel minden kétséget kizáróan pozitív előjelű. Ám az évszázadok alatt ehhez a jézusi eredetű alapjelentéshez hozzáadódott egy olyan jelentésréteg is, mely, úgy tűnik, felülvizsgálatot és nézőpont-tágítást kíván. Ha ugyanis a pasztorálteológiát úgy értelmezzük, mint a „(lelki)pásztorok gyakorlata számára fontos

¹ FERENC pápa: *Misericordiae vultus kezdetű bullája, mellyel meghirdeti az irgalmasság jubileumát*. 4.

² LANZA, Sergio: *La teologia pastorale secondo la "scuola lateranense"*. In: *La teologia pastorale oggi*. Ed. VIGANÒ, Dario Edoardo. Lateran University Press. Città del Vaticano, 2010.

kérdéseket tárgyaló teológiai ágat”, akkor a fókusz könnyen marad túlságosan a „pásztorokon”, azt vizsgálva, hogy ők hogyan „terelik a nyáját”, hogyan bánnak helyesen a rájuk bízottakkal. Ez a nézőpont viszont könnyen összekötődhet egy olyan egyházképpel, amely túlzottan is csak egyirányúan, „fentről lefelé” tudja elképzelni az egyház lényegi megnyilvánulásait. A hierarchikus szerkezet valóban lényegi jegye az egyháznak. Ám az erre vonatkozó hit nem egyenértékű azzal a meggyőződéssel, hogy az egyházban, Krisztus testében a „voltaképpen cselekvés” kizárólag a pásztorok, a klérus cselekvése lehetne.³ A pásztorok helyes cselekvése animálója, elrendezője és egyetemességbe vonó elve a voltaképpen egyházi cselekvésnek, ami maga viszont (például egy meghívó vagy akár egy evangelizáló kapcsolati gesztus, egy tanúságtétel, egy szeretetszolgálat és így tovább) adott helyen és pillanatban például egy laikus hívő adekvát cselekvésében is realizálódhat. A pásztorok sajátos cselekvése tehát szükséges mozzanat az egyházi cselekvéshez, ám nem azonosan egyenlő vele: a pásztorok cselekvésének *célja, intenciója* a – bizonyos szakramentális értékkel rendelkezőnek is értett⁴ – egyházi cselekvés. Ha szeretnénk egyértelművé tenni ezt a megkülönböztetést, és elkerülni az amúgy értékes kifejezésben rejlő félreértési lehetőséget, akkor helyesnek bizonyulhat a „pasztorálteológia” szót a lateráni pasztorálteológiai iskola által ma már egyértelműen előnyben részesített „*egyházi cselekvés teológiája*” (teologia dell’azione ecclesiale) kifejezéssel helyettesítenünk.⁵ Ez utóbbi kifejezés kiemeli azt a tényt, hogy az „egyházi gyakorlat elmélete” az egész egyháznak és az egyház minden egyes tagjának cselekvésére irányul – lényegi laikus/klerikus/szerzetes megkülönböztetés nélkül – differenciáltan, de egyenértékűen, azt tartja szem előtt és azt, azokat tartja feladatának segíteni, mint az egyházában továbbélő Krisztus üdvözítő cselekvésének építőelemeit.

Továbbhaladva a címben vázolt mondat fogalmi között, vegyük szemügyre ezúttal a következő teljes szókapcsolatot. A „modern ember és a

³ Vö. ZULEHNER, Paul: „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor...”. *Zur Theologie der Seelsorge heute*. Schwabenverlag, Ostfildern, 2002.

⁴ Vö. TOMKA Ferenc: *Szentségi lelkipásztorkodás és az „új evangelizáció”. Lelkipásztori teológia II. Az egyház önmegvalósítása a szentségekben*. Szent István Társulat, Budapest, 2008. 25–27.

⁵ LANZA, Sergio: *L’azione ecclesiale: ontologia, morfologia, fenomenologia*. In: Uő: *Opus Lateranum. Saggi di teologia pastorale*. Szerk. ASOLAN, Paolo – FREITAS, Tiago. Lateran University Press. Città del Vaticano, 2012.

kortárs egyház interakciója” az előbb elmondottak fényében – talán már érzékelhető – a szavak elsődleges értelménél hangsúlyosabb jelentésű. A *Gaudium et spes* dokumentum tárgyalásakor a II. Vatikáni Zsinaton némelyek javasolták elhagyni a konstitúció témamegjelöléséből – „az egyház és a mai világ viszonyáról” – a „mai” szót, arra figyelmeztetve, hogy ezzel a konkretizáló értelmű szóval az egyetemes zsinat magához „nem illő” módon túlaktualizálja, túlságosan korhoz kötötté teszi saját megnyilatkozását, aminek következtében – az idő múlásával, a történelmi helyzet és a korjelenségek gyors változásával – az hamar elveszítheti érvényét, ami egyáltalán nem kívánatos, sőt kifejezetten elkerülendő egy konstitúció esetében. Ám a zsinati atyák a szó megtartása mellett döntöttek. Ugyanis a Zsinat e nagy jelentőségű dokumentumában új módon kívánt megszólalni, és ennek keretében nem *örök érvényű állításokat* akart adni „az egyház és a világ viszonyáról”, hanem – mint ez ma már mintegy teológiatörténeti toposznak tekinthető – *örök érvényű mintát* a mindenkori egyház korszakról korszakra megújuló reflexiók kötelességére a mindenkori világ valóságára vonatkozóan. Ezt a nemcsak, sőt nem elsősorban új tartalmú, hanem sokkal inkább új felfogású megközelítést fejezi ki a maga nemében szintén új, e dokumentum megjelölésére alkotott *lelkipásztori konstitúció* műfajmegjelölés is. (Ennek a kifejezésnek fordulatos, küzdelmes recepciótörténete a XX. század második felének egyházában egy külön tanulmányt is megérne.) Az elmondottak fényében jól látszik, hogy a „modern ember és a kortárs egyház interakciója” amennyire a pillanatnyi szituációra utal, és ezáltal az esetlegesség, a véletlenszerűség képzetét tudja felkelteni a befogadóban, a Zsinat utáni teológia kontextusában legalább annyira összekapcsolható az ellenkező pólussal: a bizonyosság, az örök érvényűség – mert az egyház eredendő feladata – fogalmával is. A „modern ember és a kortárs egyház interakciója” tehát az „egyház és a mai világ viszonyának” kiemelt jelentőségű erőterében nagy hangsúlyt és mondhatjuk azt is, egyfajta „tekintélyt” kap.

Néhány megjegyzés még az ebben a szókapcsolatban rejlő fogalmakhoz. „Modern” ember helyett kétségkívül mondhattam volna „posztmodern” embert; kulturális, történelmi és antropológiai szempontból lehetne érvelni ennek a szóhasználatnak a létjogosultsága mellett. A teremtett világgal való kapcsolat szempontjából azonban a most tárgyalt kontextusban, azt gondolom, nem elsődleges jelentésű ez a megkülönböztetés. Elképzelhető ugyan még az is, hogy egy későbbi kor elemzője majd a

modern és a posztmodern kor közötti átmenetet akár éppen az ember és a technika vs. a teremtett világ viszonyának markáns változásában fogja megtalálni; ám ez a nézőpont számunkra most még nem adott, és talán kérdésfeltevésünk szempontjából nem is döntő. Jobban mondva, ha ez a váltás – a modernből a posztmodernbe – témánk szempontjából jelentős, akkor valószínűleg épp annyiban az, hogy többek között és kiemelten a környezettel való kapcsolat megfelelő módjának intenzív keresésében nyilvánul meg markánsan a mai ember tudatában. A másik oldalról megközelítve ugyanezt: a teremtéssel való kapcsolat helyes módjának keresését éppen a mai embernek saját „modern mivoltára” való rákérdezése és megkérdőjelezése egyik formájaként érthetjük, ami a posztmodern felé lépteti őt.

Az „ember” fogalmához csak annyit, hogy itt ismét gondolnunk kell a *Gaudium et spes* híres bevezető mondataira, ahol az egyház önmagát olyan közösségként definiálja, amely „az egész emberi nemmel és annak történelmével valóban bensőséges kapcsolatban érzi magát”.⁶ Itt tehát az ember, az emberiség – a világban folyamatosan jelenlévő számos szenvedés, ellentmondás, sőt üldöztetés ellenére – az egyház számára ugyanúgy sokkal inkább az egység, mintsem a szembenállás kategóriájában ragadható meg, mint ahogy a következő kifejezés, a „kortárs egyház” sem a jelen küzdelmes valóságában „élni kénytelen” tanítványok elkülönülésre törekvő kis csoportját jelenti, hanem olyan keresztényeket, akik „a vértanúságig menően szeretik” azt a világot, amelyben Krisztustól kapott ajándékként élnek meg küldetésüket, „épp itt és most”.

Különös jelentőségűvé válik ezek után az interakció fogalma. A „világban a viláért” élő egyház öndefiníciója azt is magában foglalja, hogy kiigazításra szorul az a kép, amely szerint az egyház mintegy „Istent képviselné” a világban, és az Ő nevében párbeszédre lépne vele. Ez a modell, noha nyitottnak és előremutatónak tűnik, még mindig túlságosan idegen testként kezeli a keresztények közösségét az emberiségen belül, mely mintegy kívülről, egyfajta „másvilág nagykövetségént” bár itt él, de lényegében nem ide tartozik. Miközben lehet szentírási helyeket találni egy ilyen tanítványi önkép alátámasztására (például: „Krisztus követségében járunk”,⁷ „nem e világból valók”⁸), észre kell vennünk, hogy magának

⁶ II. Vatikáni Zsinat: *Gaudium et spes* lelkipásztori konstitúció az egyház és a mai világ viszonyáról. GS 1.

⁷ 2Kor 5,20.

Krisztusnak a magatartásmódjához, melyet az egyházi cselekvés teológiájában „az inkaráció princípiuma” fogalmával írhatunk le és tehetünk elérhetővé a reflexió számára, nem illeszkedik. Jézus maga nem igyekezett különállását hangsúlyozó, idegen világból származó „diplomataként” viselkedni. Ezért a II. Vatikáni Zsinaton eredendő, evangéliumi önmegértése felé nagy lépést tett egyház is tovább kell mozduljon az „Isten nevében párbeszédbe lépünk a világgal” koncepciójától az „Isten párbeszéde vagyunk a világban” modellje felé, amelyben a keresztények nem a stabilitás és az örök valóságok ismeretének, statikus birtoklásának, hanem a dinamizmusnak és az önmagát odaadó, szentháromságos életnek „jogát” tartják fent maguknak. Ebben a keresztényeknek egyszerre az emberiséghez és Istenhez tartozását hangsúlyozó modellben érthető tehát az „interakció” szó sokrétű jelentésének fontossága.

Elérkeztünk a témánk sajátosságát adó kifejezéshez, a mondat elején álló „teremtett világ iránti felelősséghez”. Az eddig mondottakkal összhangban két megjegyzés kívánkozik ide. Az egyik magára a „teremtett világ” szókapcsolatra vonatkozik, mint a keresztény szóhasználatban és a teológiában az utóbbi időben előszeretettel használt kifejezésre, amelyre az ökológiával kapcsolatos világi fogalmakban (például környezetvédelem, környezettudatosság) a „környezet” szó lecserélhető. Félreértenénk ennek szerepét, ha úgy fognánk fel, hogy nekünk, keresztényeknek mindenképpen külön szavakat kell alkotnunk a környezettel kapcsolatos attitűdünkre. Ez ismét a különállás túlhangsúlyozása, sajátosságaink konfrontatív megjelenítése lenne. Valójában a „környezet” szó használata ezekben a kifejezésekben maga is hordoz egy nagyon fontos jelentést, amely a hívó megközelítésnek sajátja. *Környezete* ugyanis – teljes értelemben, ahogyan a környezeti mozgalmak azt értik – sajátosan az embernek van. Így aki „környezetet” mond, az – meglehet nem szándékoltan, csupán a szóhasználat erejével – az embert állítja a középpontba, elismerve különleges szerepét és fontosságát a világban. Fontos tehát, hogy a „teremtés” szó használata ne szembenállásunk megerősítésére szolgáljon. Nem mozdítja igazán elő a keresztényeknek az embert körülvevő immanens valóság iránti felelőssége fejlődését, ha megközelítésünket azzal kezdjük, hogy „mi nem környezetet mondunk, hanem teremtést”. Természetesen a „teremtett világ”

⁸ Jn 17,14-16.

kifejezés arra a többletre vonatkozik, amellyel hívóként az anyagi világra tekintünk; azonban ezt a többletet nem ellenvéleményként, hanem folytatásként, kibontakoztatásként, megvilágító értelmezésként akarjuk felkínálni, mintegy hozzáilleszteni az emberiség ez irányba megnyilvánuló törekvéseihez.

A másik megjegyzés a „felelősség” fogalmát érinti. Amint elhangzik ez a szó, azonnal felmerül a kérdés: felelősek, de ki előtt? A Teremtővel élő kapcsolatban álló hívő számára nem sokáig marad válasz nélkül a kérdés. Mégis észre kell vennünk: nem az az igazán fontos, hogy „mi tudjuk, ki előtt vagyunk felelősek”, hanem inkább az, hogy „a világ is egyre inkább felelősségben kezd gondolkodni”. Jobban mondva, mivel ennek az „egyetemes felelősségérzetnek” azért nagy átütőerejét még nem lehet tapasztalni, mondjuk így: az emberiségnek egy lassacskán, de folyamatosan növekvő része kezdi érezni, hogy a (többi létezők iránti) felelősséget kellene megtennie etikája alapjának.⁹

Ezen a ponton döntési helyzetbe kerülünk. Ha azt vesszük alapul, hogy ez az általános felelősségérzet mennyivel diffúzabb és fejletlenebb annál, amit a kinyilatkoztatás hite a Teremtő szeretet-tervéről, a megtestesülésben a teremtményekre kimondott isteni „igenről”, az ember istenképiségéről és a mi felelős válasz-igenünkről tud, akkor érthető az elégedetlenség és a türelmetlenség, ami eltölthet minket. „Keresztény évszázadok” hosszú sora után most újból az alapoktól kezdeni a magyarázatot Istenről, a teremtőről és megváltóról – valóban nem tűnik egy szívderítő távlatnak. Ha viszont azt vesszük figyelembe, hogy Jézus nem ígért követőinek a hit számára teljesen meghódított világot (a „bízattok: én legyőztem a világot” szavak is az üldöztetés megjövedülésének keretében, annak ellensúlyaként hangzának el),¹⁰ hanem egy az utolsó napig érvényes missziós paranccsal hozta létre egyházát, akkor kifejezett örömmel fedezhetjük fel, hogy a szekularizálódás fájdalmas fordulatokkal terhelt története után is van olyan (nem annyira hagyományos – bár a hagyománnyal szoros kapcsolatban is érthető –, viszont aktuális és a világ valódi érdeklődésének terében felfedezett) közös

⁹ Vö. FERENC pápa: *Laudato si'* kezdetű enciklikája közös otthonunk gondozásáról. LS 93: „Ma hívők és nem hívők egyetértünk abban, hogy a föld – lényegénél fogva – közös örökség, és gyümölcseinek mindenki javát kell szolgálniuk. A hívők számára ez a Teremtőhöz való hűség kérdésévé válik, mert Isten teremtette a világot mindenki számára.”

¹⁰ Jn 16,33.

pont az emberiséggel, amely lehetővé teszi a kölcsönös érdeklődést és a közös nevező megtalálását. A közös érdeklődés talaján elindult párbeszéd pedig mindig megnyitja a kaput a tanúságtételre. A (nem formai, hanem attitűd-értelemben vett) tanúságtétel pedig az evangélium meghirdetésének, az evangelizációnak legtermékenyebb (mivel legszemélyesebb és legemberibb) eszköze.

A kulcsfogalmak végigtekintése után tegyük fel a kérdést: maradt-e még kifejtetlen szempont, mely a teremtett világ iránti felelősség kapcsán Isten és ember között új terepen lehetővé váló párbeszéd egyházi, pasztorálteológiai reflexiója számára fontos lehet? Talán három inkább a módszerre vonatkozó és egy inkább tartalmi megjegyzésre van még szükség.

A módszer tekintetében az első kritérium, hogy a teremtett világ iránti felelősséget komolyan vevő egyház nem elsősorban az ökológia mint szaktudomány felismeréseit vizsgálja és értékeli, hanem a kortárs társadalom, vagy átfogóbban szólva: az ember gondját, vágyát, keresését, amely – ahogy erre már utaltunk – ma a környezet iránti aggodalomban eminens módon és jól megragadhatóan nyilvánul meg. A „teremtésvédelem pasztorálteológiájának” tárgyát tehát elsődlegesen nem a környezettel foglalkozó természettudományok felismerései vagy az ezekre épülő figyelmeztetések képezik, hanem az ezeket komolyan venni próbáló ember aggodalma, szorongása, törekvései és reménye,¹¹ *mint az ember önmagára és élete értelmére irányuló kérdésének egy modern megnyilvánulása.* (Ferenc pápa *Laudato si'* kezdetű enciklikájában kiválóan nyomon követhető ez a szemléletmód.) Természetesen ez korántsem jelenti az ökológiai tények és kutatások leértékelését, átlépését: a „teremtéstudatos” hívő gondolkodásmód nagyon is sokat segíthet a kortárs emberiségnek ezek távlatos értelmezésében, egzisztenciális feldolgozásában. Viszont ezzel kapcsolatban szem előtt kell tartanunk azokat a fontos megkülönböztetéseket, amelyeket az elmúlt évszázad során a teológia és a Tanítóhivatal a hit és ész viszonyáról, a tudományos kutatás és a hívő megértés egymásra reflektálásának törvényeiről gondolkodva kimunkált.

A másik módszertani kritérium a „teremtésetikai” cselekvések státuszára vonatkozik az egyházban. A világi környezeti mozgalmakkal találkozó hívő hamar felfigyel arra, hogy ezek a törekvések igen gyakran fedezik fel

¹¹ Vö. GS 1.

újból, világi alapon olyan magatartáselemek fontosságát, amelyek szá- munkra hagyományosan a keresztény élet megnyilvánulásaiént ismertek. A közösségvállalás fontossága a communióval és a plébániával, az önkorlá- tozás értéke a böjttel,¹² a gondolkodásmód elengedhetlen megváltoztatása a megtéréssel¹³ állítható szoros párhuzamba, és így tovább. Ezek a felismerések nem annak a kijelentésére kell, hogy ösztönözzék a keresztényt, hogy ezeket mi már régen ismerjük, nincs bennük semmi újdonság. Az egyházi cselekvés teológiájának szemléletmódját követve ez a felismerés sokkal inkább ahhoz a megállapításhoz vezethet el, hogy eszerint a teremtés iránti felelősség igénye alapvetően nem vadonatúj elemek bevezetését igényli a keresztény gyakorlatba, hanem *annak intenzívebb, reflektált megélését, amit eddig is tettünk* vagy tennünk kellett volna. Például, ha a környezet iránti aggodalom a „helyi szolidáris, emberléptékű közösségi hálózatok” létrehozását javasolja a környezeti változásokkal kapcsolatos hatékony alkalmazkodás és a velük kapcsolatban szükséges magatartásminták társadalmi stabilizálása érdekében, akkor ez a katolikus hívót arra indítja, hogy mélyítse el a plébániaközösség fontosságára vonatkozó meggyőződését, felfedezve, hogy valójában „a világnak is arra van szüksége”, hogy ezt a fajta communiót elkötelezetten éljük, és megvalósításába vonjuk bele a teremtés iránti felelős magatartás szempontjait is (például az egyházközi rendezvények szervezésének „teremtésbarát” módját illetően). Másfelől pedig közösségformáló erejét nyissuk meg, kínáljuk fel a környezetünkben élő embertársaink felé. Röviden összefoglalva: a teremtés iránti felelősség ösztönző erővé válik a hívó számára a plébániaközösséghez tartozásának tudatosabb, teljesebb és nyitottabb megélésére. Ugyanígy elemezhetjük és ismerhetjük fel a hasonló dinamizmusokat a többi „párhuzamos cselekvési szándék” esetén is. A teremtésvédelem követelményei tehát elsődlegesen arra indítják az egyházat, hogy még inkább az legyen, aminek lennie kell, és elkötelezettebben és tudatosabban tegye, amit amúgy is tesz.

A harmadik, még mindig inkább módszertani kritérium elsősorban a „fejlett világ” országainak keresztényeihez szól, akik közé mi is tartozunk. A környezetvédelem elsősorban a technikai civilizációt kiteljesedetten mű- ködtető országokban lett az elmúlt évtizedek során többé-kevésbé a

¹² Vö. LS 223.

¹³ Vö. LS 214; 217.

mindennapi gondolkodás részévé. Ez azt is jelenti, hogy környezeti cselekvésen ma elsősorban a sok erőforrással rendelkező, nagy ökológiai lábnyomú embercsoportok, rétegek életformáját érintő „reformok” különböző összességeit értjük. Ugyanakkor Ferenc pápa megválasztása óta rendszeresen, és a *Laudato si'* enciklikában különösen is határozottan összeköti a környezeti kérdést a világ szegényeinek (az emberiség számbelileg sokkal nagyobb részének) életkérdéseivel.¹⁴ Ebből nem csak az következik, hogy „egy igazi ökológiai megközelítés mindig szociális megközelítéssé is válik”.¹⁵ (Ami többnyire jellegzetességévé is lett az elmúlt évtizedekben az ökológiai kérdéssel már behatóan foglalkozó részegyházak gondolkodásmódjának.) Tehát hogy a környezeti kérdés súlyosságát felismerő és azt hitgyakorlatukkal kapcsolatba hozni igyekvő „gazdagok” általában érzékenyebbé válnak a harmadik világ problémái iránt is, és olyan projekteket indítanak, amelyek által erőforrásaik egy részét megoszthatják az ott élő szegényekkel. Ez elengedhetetlenül szükséges. Azonban a globalizálódó világban az egyetemes egyháznak ennél is tovább kell ma már lépnie, és valamilyen módon egyenrangúként be kell emelnie a szegény országok keresztényeinek szemléletmódját – velük együtt kidolgozva a „szegények ökológiáját” – a világegyház teremtés iránti felelősségének frontvonalába. Meg kell hallgatnia, hogyan értik a szegények az evangéliumot, és milyen válaszokat kelt az egyházában köztük is ott élő Krisztus az ő közösségeikben a mai világot érintő globális kihívásokra.

Végezetül egy a hit tartalmát érintő kritérium. A világ környezeti útkeresése nemegyszer tűnik zsákutcába kanyarodni. Az ökológiai problémák megoldásáért őszintén küzdő embereken és csoportokon gyakran mutatkoznak a csalódás és a reményvesztettség jelei. Érthető ez, ha arra gondolunk, milyen nehéz, mennyi fáradtságba kerül akár egyetlen ember – hát még egy egész embercsoport – felfogásában olyan radikális változást elősegíteni, ami konkrét és maradandó életmód-változtatással jár együtt. A kudarcok megtapasztalásakor, a kifáradás következtében ezek a

¹⁴ Vö. LS 49. „Szeretném megjegyezni, hogy az emberek általában nincsenek egyértelműen tudatában azoknak a problémáknak, amelyek különösen a kirekesztetteket sújtják. Pedig az utóbbiak jelentik a bolygón élő emberek legnagyobb részét: több milliárd emberről van szó”. Lásd még például LS 2; 93; 196; stb.

¹⁵ Uo. „Egy igazi ökológiai megközelítés mindig szociális megközelítéssé is válik, be kell illesztenie az igazságosságot a környezetről folytatott tárgyalásokba, hogy meghallja a föld kiáltását és a szegények kiáltását is.”

személyek vagy csoportok általában kétféle irányba indulnak el. Vagy fásulttá és csalódottá válnak, vagy pedig agresszív magatartással kompenzálják a sikertelenséget, megpróbálva a „szép szóval mozdíthatatlan” tömegekre erővel vagy manipulációt felhasználva hatni. (Ezek a próbálkozások persze semmiképp nem használnak a környezeti törekvések hitelességének.) Ezen a ponton érezheti a keresztény közösség azt, hogy birtokol egy olyan természetfeletti ajándékot, amivel szolgálhat és szolgálnia is kell a világot. XVI. Benedek pápa *Spe salvi* kezdetű enciklikájában írja: „A megváltás oly módon adatott nekünk, hogy reménnyel lettünk megajándékozva, mégpedig megbízható reménnyel, amelyre támaszkodva meg tudunk birkózni jelen gondjainkkal: a jelen, a vesződéses jelen is élhető és elfogadható, ha célhoz vezet, és mi e cél felől bizonyosak lehetünk; ha ez a cél olyan jelentős, hogy igazolja a hozzá vezető út megtételéhez szükséges erőfeszítéseket.”¹⁶

A legsajátosabb keresztény hozzájárulás a teremtés megóvásáért és harmonikus kiteljesítésért folytatott emberi küzdelemhez tehát a *remény* képviselete és ajándékozása lehet. Mi tudunk olyan „biztos és jelentős célról”, amely igazolja a küzdelmeket, sőt ennél többet is tesz: mivel a remény számunkra nemcsak egy fogalom, hanem Jézus Krisztusban megváltó Személy, akinek szeretet-terve van a környezeti válságoktól fenyegetett emberrel is, ezért helyreállítja megtört erőnket, és kiegészíti a küzdő ember elégtelenségét. Legfontosabb és a legnagyobb felelősséget ránk mérő küldetésünk tehát megélni a környezeti válsággal viaskodó emberiség számára a bennünk megnyilvánulni akaró, *az őszinte emberit természetfeletti mozdulattal kézen fogó isteni reményt*.

Összegezve tehát, mit nevezhetünk meg a címben feladatul vállalt pasztorálteológiai reflexió eredményeként? Ha áttekintjük az útközben elvégzett tisztázásokat és kifejtéseket, akkor azt mondhatjuk: a teremtett világ iránti felelősség a modern ember és a kortárs egyház interakciójában – a pasztorálteológiai reflexió fényében – annyit jelent, hogy a világ helyes szeretete és a harmóniájáért folytatott küzdelem mint találkozási pont az embertársak között (a transzcendensre való nyitottság opciójával), esély az ember boldogságára, üdvösségére és egyszersmind az egyház küldetésének e korban szükségese, Istentől akart és küldetésül adott kiteljesedésére.

¹⁶ XVI. BENEDEK pápa: *Spe salvi* kezdetű enciklikája a keresztény reményről. 1.

Responsibility for the Created World in the Interaction of the Modern Man and the Church Today – A Pastoral Theological Reflection

There is a vast amount of literature on Christian responsibility for the created world, written from the perspective of systematic theology, biblical theology and theological ethics. It also constitutes an integral part of the social teaching of the Church. However, a thoughtful pastoral theological analysis is still lacking. This article aims at drawing the major lines for a possible pastoral theological reflection. In this attempt practical theology is interpreted as „the theology of ecclesial action“ based on *Gaudium et spes*, while the interest in environmental questions is understood as the modern manifestation of the quest of man to answer the question of the meaning of his life and existence. It will be shown that by dealing with the environmental question, the theory of ecclesial practice may improve not just its self-understanding, but also the dialogue between the Church and the world.

VÉGSŐ FORRÁSNAK TEREMTETTE ŐKET

A *Laudato si'* egy hosszú enciklika, csakúgy, mint Ferenc pápa összes írása. Olybá tűnik, hogy minden benne van. Ezért a teológusoknak szembe kell nézniük a kérdéssel: hogyan vitassunk meg egy enciklikát, ami eleve mindent elmond?

Szeretnék megosztani egy olyan megközelítést, amit a tanulmányaim alatt ért tapasztalatok ihlettek. Amikor dogmatika vizsgára készültem, az eretnkségek a legfontosabb kérdések között szerepeltek: krisztológiai, szentháromságtani, pneumatológiai, eukarisztikus és egyéb eretnkségek. A lényeg: hogy megértsük az ortodoxiát, ismernünk kell a vita másik oldalát, az eretnkséget is. Végső soron az eretnkségekben is van egy cseppnyi igazság, annak ellenére, hogy az egész kárára hangsúlyoznak valamit.

Nem szeretnék senkiből eretneket csinálni, de az a javaslatom, hogy próbáljunk meg Ferenc pápa állításaira azoknak a szemével tekinteni, akik vele szemben kritikát fogalmaznak meg, és azokéval, akiket kritizál. Vegyük például Václav Klaus korábbi cseh elnököt. Ő a legkiemelkedőbb ellenzője a cseh környezetvédelmi programnak. 2007-ben Klaust meghívták az Amerikai Kongresszusba, hogy az ellenzéki véleményt képviselje Al Gore-ral, korábbi amerikai alelnökkel szemben, aki lelkes híve a környezetvédelemnek.

Tudomásom szerint Klaus soha nem foglalkozott a *Laudato si'* enciklikával, ellenben megtették ezt az ő konzervatív keresztény hívei.¹ Mindazonáltal Klaus nagyon szisztematikusan mutatja be álláspontját a *Blue Planet in Green Shackles. What Is Endangered: Climate or Freedom?* (magyarul: Kék bolygó zöld béklyóban. Mi van veszélyben: az éghajlat vagy a szabadság?) című írásában.² Érvelésének lényege a megújuló energiaforrások elméletén és az értékek sajátos felfogásán alapszik. Azt ő is elismeri, hogy ezek nem

¹ SEMÍN, Cf. Michal: *Františkova 'recyklika' Laudato si: ve službách klimatického alarmismu.* (Francis' 'recyclical' Laudato si: In service of climatic alarmism.) Newsletter – Institut Václava Klause. 26. 11. 2015. 7–8.

² KLAUS, Václav: *Blue Planet in Green Shackles. What Is Endangered: Climate or Freedom?* Competitive Enterprise Institute. Washington D.C., 2008. Czech original: *Modrá, nikoli zelená planeta. Co je ohroženo: klima, nebo svoboda?* Dokořán. Praha, 2007.

újkeletű gondolatok, hanem eredetileg egy amerikai közgazdásztól, Julian L. Simontól (1932–1998)³ származnak. A következőkben koncentráljunk az erőforrások kérdésre, hogy megtaláljuk a különbségeket és a hasonlóságokat is a közgazdász és a pápa között.

Kétségkívül túlsúlyban vannak a különbségek. Klaus és Simon liberális közgazdászok, ezzel szemben Ferenc pápát, akit – elődjéhez hasonlóan – „zöld pápá”-nak is neveznek, ellenzői marxistának titulálják. Ennek az írásnak az a célja, hogy bemutassa, a rengeteg különbség ellenére is vannak fontos kapcsolódási pontok, amelyek alapul szolgálhatnak a párbeszédre. A legfontosabb ilyen pont az, hogy mindkét fél nagyobb hangsúlyt fektet az emberi lehetőségekre, mint a materiális erőforrások problémájára.

Kimeríthetetlen erőforrások

Képzeld el, hogy van egy hűtőszekrényük, amelyből sohasem fogy ki az étel. Sosem történik meg, hogy kinyitják a hűtőajtót és azt vennék észre, hogy elfogyott a tej, a tojás, a lekvár vagy a vaj. Ugye milyen csodás lenne?

Václav Klaus és Julian L. Simon szerint az emberiség rendelkezik egy pontosan ilyen hűtőszekrénnel, és megnyugtatnak: soha semmiből nem fogyunk ki. Tehát felesleges minden aggodalmunk azzal kapcsolatban, hogy valaha is kifogyunk a kőolajból, szénből vagy akár az urániumból.

Jogos a kérdés: Már hogyan lenne ez lehetséges? Hiszen minden erőforrásunk korlátozott. Mojmír Hampl, Klaus egyik fiatal támogatója szerint ez azt jelenti, hogy „mivel ezek megszerzése nem ingyenes, tőkét és erőfeszítést kell áldoznunk rá. Se többet, se kevesebbet.”⁴ Minél többet használjuk ezeket a forrásokat, annál kevesebb lesz belőlük. „A megnövekedett hiány az árak emelkedésével jár,” – magyarázza Simon – „a magasabb árak pedig arra sarkallják a kutatókat és a befektetőket, hogy újabb megoldásokat keressenek.” Ezek a megoldások újabb tartalékok felfedezéséhez, új technológiák kifejlesztéséhez, az újrahasonosításhoz és a még hatékonyabb felhasználáshoz vezethet. „A kutatások kudarcai során sokszor a saját kárunkon tanulunk. De egy szabad társadalomban végül is mindig megtalálják a megoldásokat. Hosszútávon pedig az új fejlesztések jobb helyzetet teremtenek, mintha a

³ Julian Lincoln Simon (1932–1998) közgazdász, a University of Maryland gazdálkodási és menedzsment professzora.

⁴ HAMPL, Mojmír: *Vyčerpání zdrojů. Skvěle prodejný mýtus*. (Resource Depletion. Excellently Salable Mythos) Centrum pro ekonomiku a politiku. Praha, 2004. 58.

probléma fel sem merült volna. Vagyis az árak még azelőtt csökkennek, hogy a megnövekedett hiány megjelenne.”⁵

Úgy tűnik, hogy ezt az elméletet empirikus adatok is alátámasztják: a piac annyira jól működik, hogy majdnem minden árucikk ára folyamatosan csökken, alkalmazkodva a munkabérekhez vagy az inflációhoz. Simon vehemensen cáfolja, hogy ebben a közeljövőben változás állna be, mert semmi nem utal arra, hogy ez a régóta tartó trend megváltozna. Az újabb technológiák képessé tesznek minket arra, hogy egyre hatékonyabban használjuk fel a forrásokat, és pótoljuk őket még azelőtt, hogy az árak növekednének. Ezt láthatjuk a szén, a különböző ércek, mint például az urán árain (az olaj árát sokkal inkább a geopolitikai tényezők határozzák meg). Simon véleménye szerint ez igaz nemcsak a nyersanyagokra, hanem a vízre, a termőföldre vagy akár még a halra is.

Simon ebből azt a következtetést vonja le, hogy az alapvető erőforrás nem valamely anyagi jellegű dolog, hanem „az emberek maguk – képzetek, bátrak, reményteljesek –, akik akarataikat és képzelőerejüket saját jólétük érdekében, ugyanakkor a hit szellemében és társadalmi felelősségtudattal használják fel. Így elkerülhetetlenül nemcsak maguknak fognak használni, hanem szintúgy a szegényeknek és mindenki másnak.”⁶ Vagy, ahogy – kevésbé lelkesen – Václav Klaus ezt megfogalmazza: „a lehetséges erőforrások gazdasági erőforrásokká változnak pusztán az ember és annak újításai és erőfeszítései által.”⁷ Tehát számunkra ma a Szahara homokja nem erőforrás, ugyanúgy, ahogy a Fáraók számára a kőolaj sem volt az.⁸ Megjegyzendő még, hogy a megújuló erőforrásoknak csak akkor van értelme, ha az értékük a nem megújuló források alatt található.

Kiegyensúlyozott használat

Bárki feltehetné a kérdést, hogy Klaus és Simon miért támadják ilyen vehemensen a források megőrzésének ötletét. Mi rossz van a takarékoskodásban? Hiszen jobb félni, mint megijedni. De a közgazdászok nem így vélekednek. Klaus a kimeríthetetlen erőforrások elméletét elsősorban a gazdasági növekedés szempontjából hangsúlyozza: minden arra irányuló kísérlet, hogy a

⁵ SIMON, Lincoln Julian: *Ultimate Resource*. Princeton University Press. Princeton, 1981 59.

⁶ Uo. 589.

⁷ KLAUS: *i. m.* 44.

⁸ Uo. 43.

piacot szabályozzák, támadás az emberi szabadság és a növekedés ellen. Julian L. Simon hasonlóképpen vélekedett, ezenkívül még egy oka volt, hogy elméletét fenntartsa: igyekezett megcáfolni azt a vélekedést miszerint a túlnépesedés a természetes környezet károsodásához vezetne, és ezért szükség volna a népesség-szabályozásra.⁹ Azt mondja, „minél több ember él a Földön, annál többen dolgoznak azon, hogy új forrásokat találjanak és növeljék a termelékenységet nyersanyagokkal éppúgy, mint más javakkal.”¹⁰ Tehát a kormányoknak nem kellene lebeszélni az embereket a gyermekvállalásról.

Utóbbi ponttal a pápa is teljesen egyetért: „a növekvő népesség teljes egészében összeegyeztethető az átfogó és szolidáris fejlődéssel” (LS 50),¹¹ és ezzel az állítással egyben kritizálja a gazdag országokat, hogy bizonyos „reproduktív egészséggel” kapcsolatos feltételekhez kötik a gazdasági segítségnyújtást a fejlődő országok esetében. Mindazonáltal a pápa úgy véli, hogy az emberi társadalom túl sokat fogyaszt. Ez azért van, mert „a világ népességének húsz százaléka oly mértékben fogyasztja az erőforrásokat, hogy elrabolják a szegény nemzetektől és a jövő nemzedékektől azt, amire szükségük van az életben maradáshoz”. (LS 95)

Simon nem osztja ezt a véleményt. Hangsúlyozza, hogy bár a világ népességének 5%-a él az Amerikai Egyesült Államokban, és ők használják az erőforrások 40%-át, mégis ők azok, akik új erőforrásokat hoznak létre, értve ezalatt azokat „a szolgáltatásokat, amelyeket az emberi nem a tudás és a fizikai feltételek adta lehetőségek bizonyos kombinációjából nyer, szemben azokkal a fizikai dolgokkal, amelyeket egyszerűen csak kiaknázunk.”¹²

Térjünk vissza arra, hogy a pápa mit gondol a természetes erőforrásokról. Először is fontos megjegyezni, hogy Ferenc pápa egyetlen fejezetet sem szentel ennek a témának. Csupán néhány erőforrást említ meg, azok közül is legfőképpen a víz foglalkoztatja, ugyanis „a biztonságos ivóvízhez való hozzáférés alapvető és egyetemes emberi jog, mert meghatározza az emberek életben maradását, és ezért a többi emberi jog gyakorlásának feltétele” (LS 30). Helyenként beszél a termőföldről és néhányszor megemlíti a megújuló energiaforrásokat is.

⁹ HAMPL: *i. m.* 55; KLAUS: *i. m.* 15.

¹⁰ SIMON: *i. m.* 407–408.

¹¹ FERENC pápa *Áldott légy* kezdetű enciklikája. SzIT. Budapest, 2015.

¹² SIMON: *i. m.* 75.

A pápa nem figyelmeztet határozottan az erőforrások felélésének következményeire, és nem foglalkozik annak a civilizációra érvényes következményeivel. Ugyanakkor néhány alkalommal arra biztat minket, hogy takarékoskodjunk a nem megújuló erőforrásokkal, és koncentráljunk a megújulóakra. Mindezt három okból teszi.

Először is a generációk közötti igazságosságot kell megemlíteni: meg kell őriznünk „a forrásokat ma mindenkinek” és korlátozni „a nem megújuló erőforrások használatát”, mérsékelni „a fogyasztást” és elérni „a felhasználási, az újrafelhasználási és az újrahasznosítási hatékonyság legmagasabb fokát” (LS 22). Simon véleménye épp ellenkező: „leszármazottaink jobban járnak, ha felhasználnánk a kérdéses erőforrásokat, hogy azokkal egy magasabb életszínvonalat építsünk, ahelyett, hogy tartózkodunk a használatuktól. Tehát nem kell etikai ítéletet hoznunk azzal kapcsolatban, hogy hagyunk-e forrásokat az utódaink számára.”¹³ Emellett az intergenerációs érvelést a feje tetejére állítja, amikor azt állítja, hogy „valószínűsíthető, hogy a jövő generáció gazdagabb lesz, mint amennyire mi vagyunk, attól függetlenül, hogy mit teszünk az erőforrásokkal, ezért azt kérni magunktól, hogy tartózkodjunk az erőforrások használatától annak érdekében, hogy a következő generációknak megmaradjon, olyan, mintha azt kérnénk a szegényektől, hogy adakozzanak a gazdagok javára”.¹⁴

Másodszor, a pápa arra bátorít bennünket, hogy a megújuló erőforrásokat használjuk, mert ez elősegíti a szén-dioxid kibocsátás csökkenését (vö. LS 26), vagy más szavakkal, azok „kevésbé szennyező energiaforrások” (LS 164). Ebben az esetben Ferenc pápa nem az energiaforrások kimerülése miatt aggódik, hanem azokkal a külső hatásokkal, amelyek a használatukból erednek. Ennek a veszélynek az értékelése nagyban függ attól, hogyan tekintünk az ember által előidézett klímaváltozás elméletére. A pápa szerint ez nagy veszély (LS 23-26), Klaus és Simon szerint nem.

A harmadik ok pedig az északi és déli országok közötti kereskedelmi egyenlőtlenség (LS 51). Az északi országok a vagyoniukat a fosszilis energiaforrások túlzott felhasználásával szerezték az ipari forradalom idején. Viszsaélve helyzetükkel a fejlett országok meggátolták a déli országokat, hogy

¹³ SIMON: *i. m.* 293.

¹⁴ Uo. 295.

„a javak és erőforrások tulajdonosaivá váljanak, hogy kielégíthessék alapszükségeiteket (...) a kereskedelmi kapcsolatok és a tulajdonszerkezet visszaszámításával” (LS 52). Ebből a pápa azt a következtetést vonja le, hogy a gazdag országoknak vissza kellene fizetnie az adósságukat azzal, hogy visszaszorítják a nem megújuló energiaforrások használatát.

Simon szerint a szegénység okai egészen mások. Egyrésztől úgy látja, hogy a szegény országokban a szabadság hiánya az, ami nem engedi az emberi lehetőségeket kibontakoztatni. Másrésztől a gazdag országok politikusai tovább rontják a helyzetet: „a gazdáknak juttatott kezdeti segélyek a túltermelést idéznék elő, ez pedig ahhoz vezet, hogy végül a kormányok a tartalék készleteiket forgalomba hozzák lenyomva ezzel az árakat a kevésbé fejlett országokban, így téve tönkre a mezőgazdaságot ezekben az országokban”.¹⁵

Tehát Simon nem fogadja el a pápa megoldásai javaslatát, „sem azt, hogy a gazdagok a szegények javára tartalékoljanak akár nemzeti, akár nemzetközi szinten. A szegényeknek gazdasági növekedésre van szükségük, és ez azt jelenti, hogy felhasználjuk az ásványi erőforrásokat, az üzemanyagokat, a tőkét, az emberi erőt és a földet.”¹⁶

Nem érzem magam kompetensnek, hogy messzemenő következtetéseket vonjak le a vitából, de úgy tűnik számomra, hogy híján vagyunk a takarékoság mélyebb erkölcsi, valamint pozitív és negatív hatásait tekintő értékelésének.

A végső forrás

Ahogy az elején is említettem Klaus és Simon is úgy tekintenek az emberre és találmányaira, mint végső erőforrásra.¹⁷ Ennek az erőforrásnak egyetlen feltételre van szüksége ahhoz, hogy gyümölcsöző legyen, ez pedig a szabadság. Szabad természete nélkül ez a forrás kiszárad.

Vessünk egy pillantást arra, hogyan egyeztethető össze a „végső erőforrás” eszméje azzal a teista felfogással, amit a Laudato sí'-ben láthatunk. Ferenc pápa az enciklika végén azt állítja, hogy: „Az Atya végső forrása mindennek,

¹⁵ SIMON: *i. m.* 292.

¹⁶ Uo. 296. vö. 288.: „... mégis sok laikus a médián keresztül látja a szakértőket (ami a kormányt képviseli) és így magáévá teszi a „nyilvánvaló” (de helytelen), rövidtávú állítást, miszerint ha mi kevesebbet fogyasztunk, a szükségét szenvedőknek több marad.”

¹⁷ KLAUS: *i. m.* 76; SIMON: *i. m.* 408.

szerető és kommunikatív alapja mindennek, ami létezik.” (LS 238) Bár forrásról beszél és nem erőforrásról, azt gondolom, ez a kifejezés teljesen összeegyeztethető a Simon által használt „végső erőforrás” fogalmával.

Először is, Ferenc pápa és Simon álláspontja nem szükséges, hogy olyanira ellentmondjanak egymásnak, mint az első látásra tűnik. Azt, hogy „az ember a végső erőforrás” nem a bábeli torony építőinek gögjeként kell érteni, mintha az ember teljesen önálló és elegendő akarna lenni önmagában. A keresztény hagyomány szerint az emberi értelem részesül a végtelen isteni értelemben. Az ember felismeri azt a rendet, amelyet a Teremtő adott a világnak, és így részesül az isteni bölcsességből.

Másodszor, az Atyaisten teremtőként mindennek a forrása. Ez az álláspont a tudományos kutatás rendjén túl van. A tudomány érdeklődése a mérhető világra kell, hogy korlátozódjék, de ennek a korlátozásnak meg kell maradnia a módszertani redukció szintjén, ami nem tagadja, hogy magát a jelenség lényegét nem érheti el.

Harmadszor pedig, a kereszténység fogalma szerint az, hogy Isten mindennek a forrása azt jelenti, hogy Isten az egész univerzumot a kezében tartja, annak történelmével együtt. Egyesek talán ellenvethetnék: Nem tudna Isten mindent megadni nekünk, amire szükségünk van? A kereszténység különleges választ ad a kérdésre: Meg tudna adni mindent, sőt meg is adja, de nekünk nincs szükségünk a folyamatos növekedésre. Az csak tüneti kezelést jelentene. Ha igazi változást akarunk, akkor bűnbánatot kell tartanunk, és meg kell változtatnunk a szívünket. Bartolomaiosz pátriárka egyszerű módon fogalmazza meg ezt: a keresztény imádság „a teremtés helyreállításáért lényegében esedezés bűneink megbocsátásáért, hogy bűnös módon elpusztítottuk a világot, ahelyett, hogy a forrásainak megőrzésén és fenntartásán dolgoztunk volna”.¹⁸

Mindazonáltal, ha az Atyaisten a végső forrás, ahogy azt Ferenc pápa mondja, csökkenti ez az ember felelősségét, ahhoz képest, amit Simon állít, mely szerint az ember az egyedüli forrás? Igen is és nem is. Egyrésztől az Istenbe vetett hit leveszi a terhet rólunk, így nem kell abban a tudatban élnünk, hogy minden rajtunk múlik. Másrésztől viszont ez a hit megkövetel

¹⁸ BARTHOLOMEW, Patriarch: *Message for the Day of Prayer for the Protection of Creation* (1 September 2012). https://www.patriarchate.org/patriarchal-messages/-/asset_publisher/QnqPBbQ42NED/content/patriarchikon-menyama-epi-te-eorte-tes-indiktou-2012?_101_INSTANCE_QnqPBbQ42NED_languageId=en_US (Letöltés: 2016.09.05.)

tőlünk bizonyos dolgokat. Isten nem ígért könnyű és bőségben eltöltött életet. Azt akarja tőlünk, hogy törődjünk a szükségben élőkkel. Azt kívánja tőlünk, hogy tiszteljük a természetet, mert az Ő alkotása. Ez az elképzelés szöges ellentétben áll Simon és Klaus nézetével, akik számára a környezetvédelem szigorúan emberközpontú, és ahol mindennek az értékét az ember szabja meg – legtöbbször a piac alapján.¹⁹

Következtetés

Az erőforrások kérdésének két teljesen különböző megközelítése megmutatta, hogy a keresztény teológiának, amit Ferenc pápa képvisel, és a liberális gazdasági megközelítésnek, amit Julian L. Simon és Václav Klaus képviselnek, mégis van néhány közös attitűdje. Először is az emberiségbe és annak belső lehetőségeibe vetett hatalmas hit. Az egyik fél szerint ez az embernek végtelenszámú kapacitása a problémák megoldására. A másik oldal szerint ezt a kapacitást egy még nagyobb valaki, a Teremtő helyezte el az emberi természetben. Mindkét fél egyetért abban, hogy az országok gazdagsága nem a nyersanyagokon alapszik, hanem az embereken. Tehát mindketten határozottan elítélik azt, hogy a fejlődő országokban redukálják a születések számát.

Ugyanakkor mindkét rendszer kiegészítheti és kiegészíthetné egymást. Egyik részről a liberális közgazdászok emlékeztethetnék a keresztényeket, és a környezetvédőket is arra, hogy az elmúlt években milyen nagy mértékben fejlődött az életünk, az elmúlt évtizedek és évszázadok gazdasági fejlődésének következtében. Másfelől az Egyház társadalmi tanítása fel kell hívja a liberális közgazdászok figyelmét arra, hogy ennek a szabad kereskedelemnek milyen negatív hatásai vannak, és azokra is, akik nem tudnak érvényesülni benne.

Fordította: Haász Rebecka Anna

¹⁹ Vö. SIMON: *i. m.* 285.; KLAUS: *i. m.* 76.

The Ultimate Resource He Created

The paper compares the attitudes of Pope Francis and two liberal economists, Václav Klaus and Julian L. Simon, on the question of natural resources. Despite many differences, both parties surprisingly agree in several points: they do not consider the depletion of resources to be the main problem of our society and they value human potential more than raw resources. After all, the question of resources is not a materialistic issue.

PERENDY LÁSZLÓ

A KOZMOSZ SZÉPSÉGE NAGY SZENT VAZUL HEXAÉMERON-HOMÍLIÁIBAN

A keresztény ókor legjelentősebb exegetikai művei közé sorolható az a kilenc homíliából álló sorozat, amelyet Nagy Szent Vazul, a kappadokiai Caesarea metropolitája mondott el, valószínűleg 378-ban. Jelentős egyrészt azért, mert felhasználja a pogány filozófusok (elsősorban Arisztotelész) és a korábbi keresztény exegéták (leginkább Antiokhiai Theophilosz) műveit, másrészt pedig forrásul szolgál a későbbi egyházatyák (például Szent Ambrus) számára.¹ Fontosságát közvetetten illusztrálja az a tény is, hogy a *Sources chrétiennes* sorozat legelső kötetei között jelent meg, már 1950-ben, tehát a sorozat szerkesztői, Henri de Lubac és Jean Daniélou prioritásként kezelték az eredeti szöveg és a francia fordítás megjelentetését.

Az egyházatya valószínűleg a nagyböjt során, mégpedig pénteki napokon mondta el ezeket a homíliákat. Az első február 12-én vagy 19-én hangzott el, az utolsó pedig március 16-án.² Az első nap reggelén az ég és a föld, este pedig a fény (a világosság) teremtéséről beszélt, vagyis a teremtés első napjáról. Másnap reggel az égboltozat megalkotása, este pedig a vizek egy helyre gyűjtése volt beszédeinek témája. Az 5. homília a növények megteremtéséről, vagyis a teremtés harmadik napjáról szólt. Az utolsó négy homília két nap során, reggel és este hangzott el: a 6. a világító testekről, a 7. a csúszómászókról, a 8. a szárnyas, a 9. pedig a szárazföldi állatok megteremtéséről szólt. Legutolsó homíliájában – noha csak érintőlegesen – az ember teremtésével is foglalkozott.

Valószínűleg nagy létszámú közönség előtt mondta el ezeket a homíliákat, és a hallgatóság soraiban lehettek pogányok és eretnekek is. A beszé-

¹ Lásd CÉSARÉE, Basile de: *Homélie sur l'Hexaéméron (texte grec, introduction et traduction de Stanislas Giet)*. Source chrétiennes. Paris, 1950. A második kiadás a sorozat 26. köteteként jelent meg 1968-ban. Magyar fordításban csak az első beszéd olvasható, Vanyó László fordításában: *Szentatyánk Baszileiosz, a kappadokiai Kaiszareia érsekének első homíliája a teremtéstörténet hat napjáról*. In: *A kappadokiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhiosz). Szerk. VANYÓ László. (Ókeresztény írók VI/1.) Budapest, 1983. 50–63.

² Vö. *A kappadokiai atyák... i. m.* 37.

dek nagyon színes anyagból építkeztek: találunk bennük kozmogóniai, meteorológiai, botanikai, asztronómiai, természetrajzi, földrajzi témákat, sőt a pitagóreus számmissztikából is kölcsönzött elemeket.³

A teremtés elbeszélésében megmutatkozó rend láttán már az első beszédben így kiált fel: „Milyen szép rend! (Τί καλὴ ἡ τάξις;) Első helyre tette a kezdetet, nehogy bárki is kezdet nélkülinek gondolja, s folytatja azzal, hogy »teremtette«, azt akarja ezzel megmutatni, hogy a Teremtő erejének legkisebb részét jelentik a teremtett dolgok.”⁴ Vazul tehát a rend és a szépség fogalmát összekapcsolja már a teremtés-elbeszéléssel is. Magának a teremtésnek a rendje pedig hét alkalommal vívja ki csodálatát. Vegyük sorra ezeket!

Már az 1. *homília* záró mondataiban összefoglalja mondanivalójának lényegét, vagyis hogy a teremtett létezők szépséges rendje Istent dicsóíti: „[E]lfogadjuk Mózesztől, hogy Isten teremtette az eget és a földet, azt, mint bölcsességgel és hozzáértéssel létesített dolgok legkiválóbbikát dicsérjük, a látható dolgok szépségéből pedig arra következtetünk, ami még ezt a szépséget is felülmúlja, az érzékelhető és körülírt testek nagyságából meg arra következtetünk, aki átfogó erejével minden elképzelést meghalad. Még ha nem is ismernénk a teremtett dolgok természetét, annyi bizonyos, hogy még azok is, melyek érzékeink alá esnek, oly csodálatosak, hogy a világban látható dolgok legkisebbjénél is kisebbnek tűnik még a legélesebb elme is, semmint azt érdemlegesen magyarázni tudná, s méltóképpen dicsóíthatná a Teremtőt, akinek dicsőség, tisztelet és hatalom, mindörökkön örökké, Amen.”⁵

A továbbiakban a teremtett világ egyes létezőinek szépségét ecseteli számos alkalommal a szerző. A 2. *homíliában* a víz által borított és ezért rejtett föld leendő szépségét magasztalja Vazul: a gazdagon termő mezőket, a virágos réteket és a hegyeket borító erdőket.⁶ Az első teremtett létező, amelyről Isten megállapítja, hogy szép, az a fény, a világosság: Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. (Ter 1,4) Itt figyelhetünk fel arra, hogy a héber כּוֹס szót a Vazul által használt görög nyelvű fordítás καλόν-nal fordítja, amelynek több jelentése van, de elsődleges jelentése: szép, bájos. Érdekesként megjegyezhetjük, hogy a Vazul által idézett szentírási szövegek

³ Vö. *Homélie sur l'Hexaéméron... i. m. 7.*

⁴ *A kappadókiái atyák... i. m. 52.*

⁵ Uo. 63–64.

⁶ *Homélie sur l'Hexaéméron... i. m. 152–153.*

időnként eltérnek a *Septuagintában* található verziótól és az antiokhiai tradíciót követik, ezen a helyen azonban a *Septuagintában* is ez a szó szerepel.⁷ A 2. *homília* 7. fejezetében Vazul részletesen elemzi, hogy noha még nem volt szem, amely számára szépnak tűnhetett volna a fény, és a szépség általában a részekből álló testekben meglevő szimmetriából ered, Isten mégis meglátja az egyszerűségében is meglevő szépségét és a később megjelenő teremtmények számára hasznos voltát.

A 3. *homília* a mennybolt megteremtéséről szól, amelynek feladata a felső és az alsó vizek elválasztása (Ter 1,6–7). Az utolsó fejezet azonban már a Ter 1,8-at idézi, amelyben az égboltozat megteremtése, a vizek és a száraz szétválasztása után hangzik el: Καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν. Ennek kapcsán kifejti, hogy Isten fogalma a szépségről nem azonos a miénkkel. Az emberi szem számára egy szobor különálló darabjai még nem tűnnek szépnak, hanem a teljes szobor egyes részeinek harmonikus arányai az igazi szépség hordozói. Isten azonban a fokozatosan megteremtett világ egyes részleteiben is meglátja azt a szépséget, amely már az egyes elemekben is megmutatkozik a Legnagyobb Művész számára, ugyanakkor pedig a teremtés egészének szépségét is fel fogja ismerni.

A 4. *homília* részletesen szól a vizek összegyűjtéséről, ami lehetővé teszi, hogy előtűnjék a száraz, amelyet Isten földnek nevez el, az összegyűjt vizeknek pedig a tenger nevet adja. A tenger Isten által meglátott szépségét az utolsó két fejezetben magasztalja a szerző. Mivel Istennek nincs szeme, nyilván nem az emberi szem által meglátott szépségről beszél a szent szerző, hanem végtelen bölcsességével szemléli Isten a létezőket. Vazul azonban lefesti a tengernek azokat a szépségeit is (például a nyugodt és a viharos tenger csodálatos színeit), amelyeket az ember lát meg. Isten azonban elsősorban a tenger hasznosságában látja meg a szépséget, például biztosítja a mindenütt feltörő források utánpótlását. Az egész teremtett világ számára azonban más szempontból is hasznos, mivel megakadályozza a föld kiszáradását, és állandóan pótolja a levegőben levő párát, amely később csapadékként eshet a földre. A tenger arra is képes, hogy magába fogadja a sok folyó vizét, anélkül azonban, hogy kiöntene medréből. Isten szemében azért is szép a tenger, mert körülöleli a szigeteket és az ember számára lehetővé teszi, hogy a föld legtávolabbi részére is eljusson. A tengeren jut-

⁷ Mint közismert, a magyar fordításokban a 'jó' szót találjuk.

hatnak el az emberhez a legkülönbözőbb árucikkek, illetve ez teszi lehetővé, hogy a gazdagok távoli vidékeken adják el fölösleges javaikat, a szegények pedig hozzájussanak az alapvető szükségleteikhez. A *καλός* szó ilyenfajta értelmezésére az jogosítja fel Vazult, hogy jelentései között szerepel ez is: „céljának megfelelő”.

A teremtett világ szépségének és a nála mérhetetlenül nagyobb Teremtőnek magasztalása a 6. *homíliá*ban szinte már himnikus magasságokba emeli az olvasót. Az első fejezet nagy része erről szól. Aki egy éjszakán valaha is megcsodálta a csillagok szépségét és megkérdezte, hogy vajon ki helyezte el ezeket a szépséges „virágokat” az égen, aki nappal tanulmányozta a világosság csodáit, az helyet foglalhat a mindenség csodálatos amfiteátrumában, és képet alkothat arról a még szebb és tökéletesebb városról is, amelyet a bűn következtében veszített el az ember. De még a jelen világ szépsége is arra hív bennünket, hogy csodáljuk és imádjuk az Atyát, mindenek teremtőjét és fenntartóját. Költői kérdésekkel árasztja el a hallgatót: Ha a látható dolgok ennyire szépek, mit gondoljunk a láthatatlanokról? Ha az ég nagysága meghaladja az emberi értelmet, kinek az elméje képes az örökkévalókat átlátni? Ha a látható Nap ilyen szép és fenséges, milyen lesz az Igazságosság Napjának szépsége? Legfőbb mondanivalóját Vazul ebben a fejezetben így foglalja össze: a látható világ szépségének szemlélése során fel kell emelkednünk a láthatatlan szépségek magasságába. A kozmosz szépségének csodálata tehát nem lehet valamilyen öncélú esztéticizmus forrása, nem arra serkent bennünket, hogy imádjuk a látható mindenséget és a benne feltáruló szépséget, hanem magának a Teremtőnek imádására hív.

Utoljára a 7. *homíliá*ban magasztalja a létezők valamelyik újonnan megteremtett csoportjának szépségét Vazul. Az ötödik napon a vizekből jönnek elő új élő teremtmények, a levegőt pedig szárnyas élőlények töltik be. A szerző véleménye szerint azért is volt szükséges ezeknek megteremtésére, hogy a világnak ezek a régiói is megkapják ékességüket, miután a földet már a növények, az eget pedig a csillagok díszítették. Számunkra különösnek tűnhet, hogy még a békák és a szúnyogok különböző csoportjai is hozzájárulnak a világ szépségéhez, főleg változatosságuk miatt. Isten szavára tehát megtelnek állatokkal a folyók és tavak, a tengerek és mocsarak. Velük azonban valami többlet, egy újabb, az eddigieknél magasabb rendű képesség is megjelenik a világban: az érzékelés képességében ugyanis az életnek valamilyen teljesebb formáját figyelhetjük meg az állatokban, hiszen a növények

még nem rendelkeznek ezzel, legalábbis az ókori természetbúvárok szerint. Az állatok sok-sok fájának rendkívüli változatossága tehát csodálatot vált ki Vazulból, és számára a teremtő szavának erejéről tanúskodik.

Miután sorra vettük azokat a fejezeteket, amelyekben a teremtés egyes csoportjaiban, illetve a teremtett világ egészében feltáruló szépséget dicséri a szerző, vizsgáljuk meg közelebbről, hogy milyen forrásokat használt fel Vazul a teremtett világ sokszínűségének bemutatására. Amint a bevezetésben említettem, a filozófusok közül elsősorban Arisztotelész természetrajzi műveire támaszkodott. Stanislas Giet kiadásában 11 művet sorol fel a fordító, és további két mű szerepel Pszeudo-Arisztotelésztől. A legtöbb művet több esetben is használja forrásként Vazul. Összességében a legtöbbször a következő négy műből merít: *De coelo*, *Historia animalium*, *Meteorologia*, *De partibus animalium*. A peripatetikusok közül Theophrasztosz három művét is ismerhette a szerző, amelyek közül kettő növénytani. Platón művei közül ötöt sorol fel a francia szövegkiadás. Ezek közül legfontosabb a *Timaios*, amelynek 28 részlete mutatható ki forrásként. A sztoikus szerzők hatása 20 esetben ismerhető fel. A görögül író szerzők közül fontos még Plutarkhosz, akitől 6 művet találhatunk a felsorolásban. Legjelentősebb a *De solertia animalium*, amely állattani érdekességeket tartalmaz. Szintén jelentős még Poszeidóniosz hatása, amely 19 esetben mutatható ki. Meg kell említenünk még Plótinost is, akinek az *Enneadész* című művével 11 párhuzam állapítható meg, azonban a szerző nevét nem említi Vazul. A latin szerzők közül Cicero műveinek egyes részleteivel való rokonság hatszor mutatható ki.

A zsidó exegeták közül figyelmet érdemel természetesen Philón, akinek *De mundi opificio* című művében 14 hely olyan hely található, amelyet ismert Vazul. Amint a bevezetőben említettem, a keresztény szerzők közül legjelentősebb Antiokhiaai Theophilosz hatása: *Ad Autolyicum* című művének 22 részlete lehetett forrás Vazul számára. Fontos azonban még Órigenész is, akinek *In Genesim* című művének 9 helyére történik utalás a homíliákban.

Láthatjuk tehát, hogy Vazul igen sok forrást használt fel művéhez, tehát a témában való jártasságát egyetlen kortársa sem vonhatta kétségbe. A modern kutatók között egyes esetekben vita tárgyát képezi, hogy ismereteit a szerzők eredeti műveinek tanulmányozásából szerezte, vagy pedig florilégiumokat, doxográfiákat használt, esetleg a saját régi, még diákként Athénban készített jegyzeteit vette elő.

A számos forrás ismerete természetesen nem jelenti a sokféle nézet kritikátlan átvételét. Éppen ellenkezőleg: a legtöbb esetben éles kritikát fogalmaz meg bizonyos filozófiai és vallási nézetekkel kapcsolatban. Hangsúlyozza, hogy a világ nem öröktől létező és a teremtés aktusa az univerzum minden részére kiterjed, tehát még az őszanyag sem örök. A vallási vagy filozófiai dualizmust teljesen elveti. Elveti azt a nézetet, hogy a teremtés-elbeszélésben szereplő „sötétség” kifejezés a rossz princípiumának valamilyen rejtett megnevezése lenne, mint némelyek vélték. A 3. *homíliában* a peripatetikusokkal, és a sztoikusokkal is vitába száll. Az utóbbiaknak az *ekpürószisszal* és a *palingenesziával* kapcsolatos tételeit veti el. Az 5. *homíliában* kimutatja annak a nézetnek a tarthatatlanságát, miszerint nem a föld, hanem a Nap hatására sarjadnak ki a növények. A 6. *homíliában* nevetség tárgyává teszi az asztrológiát és a mágiát, továbbá elveti azt a vélekedést, hogy az égitestek mozgása determinálná az ember életének eseményeit. A 8. *homília* elején a manicheusoknak azt az általa ostobának minősített nézetét bírálja, miszerint a földnek saját lelke volna, és ez tenné lehetővé az élőlények létrejöttét, nem pedig Isten hatékony igéje. Ugyanebben a *homíliában* elítéli, és nevetség tárgyává teszi a lélekvándorlás tanát is. Kimutatja az állatok és az ember lelke közötti lényeges különbséget. A „teremtsünk embert képmásunkra” felszólítást (Ter 1,26) trinitárius értelemben exegetizálja, továbbá elítéli a zsidóknak és a szélsőséges ariánusoknak (anomoiánusoknak) a Szentháromságot tagadó nézeteit.

A különböző filozófiai és vallási nézetek kritikája világosan mutatja, hogy Vazul számára elfogadhatatlan az a nézet, hogy a kozmosz egésze vagy egyes részei valamiféle isteni létezők lennének, ugyanakkor megcáfolja a manicheizmus dualizmusát is, miszerint az anyagi létezők a rossz princípiumának hordozói, megnyilvánulásai lennének. Az anyagi mindenséget – részben Szent Pál teológiájára támaszkodva, akinek egyébként hat leveléből (Róm, 1Kor, 2Kor, Ef, Kol, Fil) is idéz –, sajátos rendként mutatja be, amelynek szépsége, nagysága, változatossága, gazdagsága mind-mind Istenhez vezet, aki felismeri, hogy a kozmosz egyes tulajdonságai egy olyan Alkotóra utalnak, akinek valamennyi tulajdonsága felülmúlja a mindenségben felismerhető tökéletességeket.

Amint a bevezetésben említettem, Vazul művének mondanivalóját elsősorban Szent Ambrus közvetítette a latin Nyugat felé, mégpedig *Hexaemeron* című művével, amely sokat merít belőle. Ő is kilenc *homíliát* mondott el a

Teremtés könyvének első 26 verséről, amelyeket hat könyvbe rendezett. Ő a nagyhét hat napján prédikált, nem tudjuk azonban pontosan, hogy melyik évben. Legelső évként 386, legutolsóként pedig 390 jöhet szóba. Az 1., a 3. és az 5. *könyvben* két-két homília olvasható, ami arra utal, hogy a hét első, harmadik és ötödik napján reggel és este is prédikált. Művének népszerűségét mutatja, hogy számos kéziratban maradt fenn, amelyek közül a legelső a 7. századból származik. Jeromos (Ep. 84,7) úgy tudja, hogy Vazul művén kívül Ambrus sokat merített Órigenész és Hippolütosz mára már elvesztett műveiből is. A nem keresztény szerzők közül legjelentősebb Cicero, Vergilius és Philón hatása. Sajnálatos, hogy a gazdag forrásanyag bemutatására a kutatók sokszor több gondot fordítanak, mint Ambrus saját gondolatainak feltárására, szerkesztési elveinek bemutatására.⁸ Ambrus exegetikai módszere például jelentősen eltér Vazulétól, aki határozottan elzárkózik az allegorikus módszer alkalmazásától,⁹ és a bibliai szövegek szó szerinti jelentéséhez ragaszkodik, kivéve néhány esetben, mint például a korabeli természetrajz által különböző állatoknak tulajdonított morális karakterek bemutatása során.¹⁰ Miláno püspöke – Órigenész nyomán – szisztematikusan törekszik a szövegnek tulajdonított hármas jelentés bemutatására, vagyis egy adott szöveget általában betű szerint, morálisan és allegorikusan is elemez.

A hatnapos teremtéstörténet Ágostont is rendkívüli módon foglalkoztatta, részben a manicheusokkal való korábbi kapcsolatai, részben pedig a velük folytatott későbbi polémia miatt. A *Vallomások* 12–13 fejezetében elemzi a *Biblia* első verseit. Kifejezetten a *Geneziszről* írt művei: *De Genesi adversus Manichaeos libri II*; *De Genesi ad litteram liber imperfectus*; *De Genesi ad litteram libri XII*. Mondanunk sem kell, hogy Ágoston művei is nagy elterjedtségnek örvendtek, ezért két nagy nyugati egyházatya gondolatai is jelen vannak a *Teremtés könyvét* elemző későbbi latin művekben is. Az ő műveik közvetítésével pedig Vazul természetszeretete és istenkeresése is tovább él a nyugati civilizációban.

⁸ Vö. *The Golden Age of Latin Patristic Literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*. In: Patrology. Szerk. BERARDINO, Angelo di. Vol. 4: Westminster–Maryland, 1994. 153–154.

⁹ Lásd 3. *homília*, 9. fejezet.

¹⁰ Lásd 8. *homília*, 3–6. fejezet.

The Beauty of the Cosmos in St. Basil's homilies on the Hexaëmeron

In his encyclical letter *Laudato si'* Pope Francis refers only to four authors of the patristic age. However, he quotes St. Basil twice. St. Basil's series consisting of nine homilies is one of the most important exegetical works in antiquity. He pronounced them when he was the metropolitan of Caesarea in Cappadocia. It is important because it utilizes both the writings of pagan philosophers (especially Aristotle), and those of the previous Christian exegetes (mostly Theophilus of Antioch). But it is eminent also because it served as a source for later Church Fathers (e.g. St. Ambrose). The homilies are built up from colourful materials: we can find cosmogonic, meteorological, botanical, astronomical, geographical themes and those of natural history in them. Already the closing lines of the First Homily sum up the essence of Basil's message: the beautiful order of the created beings glorifies God. In the following homilies he depicts the beauty of the individual beings of the created world. Although he uses a great number of literary sources, he does not take over the many kinds of opinions without criticism. For him e.g. the opinion that the whole of the cosmos or some parts of it would be divine beings is unacceptable. He refutes also the dualism of Manichaeism, according to which material beings are the vehicles or manifestations of the principle of evil. The author presents the material universe as a special kind of order whose beauty, greatness, diversity, and richness are guiding us to God if we recognize that the individual peculiarities of the cosmos refer to a Creator, all of whose characteristics exceed all kinds of the perfectness recognizable in the universe.

ÖKOLÓGIA A KERESZTÉNY GONDOLKODÁSBAN¹

Míg az ember a történelem hosszú időszaka alatt rá volt szorulva a természetre, tehetetlennek érezte magát erejével és kiszámíthatatlanságával szemben. A természettudományok gyorsuló fejlődésével és a technikai haladással mára ez a helyzet drámaian megváltozott. Manapság a természetet mind több kockázat veszélyezteti, amely a környezet aktívabb védelmét teszi szükségessé, hogy elkerüljük annak negatív megváltozását vagy éppen egy ökológiai katasztrófát. A dolog aktualitását találóan foglalta össze a híres német teológus, Romano Guardini (1885–1968): „Mostantól az ember mindig a növekvő veszélyek peremén fog élni, amelyek egész egzisztenciáját veszélyeztetik.”²

Sajnos előfordul, hogy a természetvédelem fontosságáról szóló jelenlegi diskusszióban megjelenik az a tézis, hogy a kereszténység maga lenne felelős a természeti források mértéktelen kizsákmányolásáért, illetve a mai ökológiai krízisért.³ A cikk elsődleges célja az, hogy a fent említett állítás helytelenségét bizonyítsa a teremtett világról való felelősségteljes gondoskodás keresztényi gondolatának bemutatásával.

¹ E tanulmány kibővített, összefoglaló változata az alábbi írásnak: PODZIELNY, J.: *Ekologia w myśli chrześcijańskiej*. In: *Konsekwencje wiary. Wykłady otwarte zorganizowane w okresie Wielkiego Postu 2014*. Szerk. WORBS, M. Opole, 2014. 161–180.

² GUARDINI, R.: *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*. Kraków, 1969. 73.; vö. ROSIŃSKI, F. M.: *Człowiek a przyroda według Starego Testamentu*. In: *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*. Szerk. DYDUCH-FALNIOWSKA, A. – GRZEGORCZYK, M. – KIJAS, Z. – MIREK, Z. Kraków, 2000. 11.

³ Ezt a vitatott gondolatot elsőként az amerikai történész Lynn White (1907–1987) fogalmazta meg 1967-ben publikált híres esszéjében, amelyben a környezeti szennyezésért a bibliai alapú keresztény antropocentrizmust tette felelőssé. Vö. WHITE, L.: *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. *Science* 155 (1967) 1203–1207.; BOŁOZ, W.: *Kościół i ekologia. W obronie człowieka i środowiska naturalnego*. Kraków, 2010. 11.; PLUNKETT, P. de: *Ekologia – stereotypy i rzeczywistość. Od Biblii do naszych czasów*. Poznań, 2008. 19.

Az egyház ökológiai tanításának kezdetei

A katolikus egyház hagyományához tartozik a tanítás folytonossága, és annak lassú fejlődése is. Nehéz tehát radikális vagy forradalmi változásokat megfigyelni. Ez a gyakorlat abból a meggyőződésből fakad, hogy a tanítás elsődleges forrása minden keresztény számára a Szentírás. Ebben az összefüggésben utalhatunk a Katolikus Egyház Katekizmusának szövegére, amely a Szentírás ökológiai parancsait a következőképpen foglalja össze: „Isten tervében a férfi és a nő hivatása az, hogy mint Isten 'gondnokai' 'uralmuk alá hajtásák' a földet. Ez az uralom nem lehet önkényes és romboló. Mivel a Teremtő képmására vannak teremtvé, 'aki szeret mindent, ami van' (Bölcs 11,24), a férfi és a nő arra hivatott, hogy vegyen részt a többi teremtményre irányuló gondviselésben. Innen fakad a világért való felelősségük, amit Isten rájuk bízott.”⁴ Így tehát az emberi ökológia mélyebb gyökerei a Biblia szövegében találhatóak. A Szentírást a Katolikus Egyházban a mindenkori tudás fényében magyarázzák és kommentálják, válasz gyanánt az új kihívásokra, amelyek az idők során felmerülnek.

Évszázadokon át az emberek nem tettek fel kérdéseket az ökológiát vagy az ökológiai krízist illetően, mert akkoriban ez nem jelent meg problémaként. A XIX. és XX. századi gyors ipari és technológiai fejlődés, amely a környezet gyakori és negatív változásához járult hozzá, az előbb említett probléma iránti széleskörűbb érdeklődéshez is elvezetett. Ennek következményeként kialakult egy új, önálló természettudományi diszciplína, amit máig „ökológiának” neveznek.⁵

A Katolikus Egyház természetesen nem maradt vak az egyre nyilvánvalóbb természeti problémákkal szemben. Ezekkel az első nagy szociális enciklika, XIII. Leó pápa *Rerum novarum*-a foglalkozott 1891-ben. A pápa ebben hangsúlyozta többek között a természeti javakkal való ésszerű bánásmódot, hogy azok az emberek számára fennmaradhassanak. „S mivel kizárólag az ember ésszel bíró, lelkes lény, ezért szükségszerű, hogy neki a javak nemcsak használatára vannak rendelve, mint az összes többi lelkes lénynek, hanem tartós és örökös jogú birtokul, és nem csupán olyan javak, amelyek használat

⁴ A Katolikus Egyház Katekizmus (továbbiakban: KEK) 373.

⁵ Az ökológiát mint tudományt a története során elsőként 1866-ban, a német zoológus és filozófus Ernst Haeckel jelölte az „ökologie” fogalmával [„öko” (görögül *oikos*=lakás, ház, háztartás) és a *lógia* (görögül *logosz*=tudomány) szavakból]. Vö. https://de.wikipedia.org/wiki/Geschichte_der_%C3%96kologie. (Letöltés: 2016. 07. 16.)

közben felemésztdőnek, hanem olyanok is, amelyek használat mellett is megmaradnak.”⁶

Negyven évvel a *Rerum novarum* után XI. Piusz pápa is rámutatott az ökológiai problémára. A *Quadragesimo anno* enciklikában hangsúlyozta, hogy a rendezetlen vagyonhasználat az akkori idő szegényfoltja és nagy bűne. Ebben az összefüggésben egy valódi orvosság – XI. Piusz szerint – ha „az emberek egészen és őszintén megtérnek az Evangélium tanításához, Annak a parancsaihoz, Akinél egyedül vannak meg az örök élet igéi”.⁷ Ez a nézet azt tanítja, hogy mindenben a Teremtő akaratát kell fellelni, amely arra teremtette az embert, hogy ezt a földet – számtalan szükségletének megfelelően – munkája által hasznossá tegye. A földi javak használatának és gyarapításuknak azonban fair és méltányos módon kell történnie.⁸

A természet javainak az igazságosság alapelvei és a szeretet szerinti tiszteletéről való reflexiót – illetve e reflexió fontosságát – XII. Piusz tanításában is megtaláljuk, habár ő maga nem írt kimondott dokumentumot e témában. XII. Piusz ökológiai gondolatait többek között híres rádióbeszédeiben lelhetjük fel. A következő pápa, XXIII. János személyében a II. világháború után az újjáépítés kontextusában és a 20. század második felének gyors technológiai fejlődése tekintetében az ökológiai krízis problémájára irányította a figyelmet, amelynek legfőbb oka mindinkább az emberek morális váltsága. Ezt a kapcsolatot XXIII. János többször hangsúlyozta, mindenekelőtt *Mater et magistra* (1961) enciklikájában és a *Pacem in terris*-ben (1963), ahol egyúttal az erkölcsi rend emberiségben való újjászületésének fontosságára utalt. E rend hűségese megtartása, mely Istent teremtőjeként ismeri fel, minden ember személyese méltóságának védelme érdekében előfeltétel is, és ezzel – ahogyan XXIII. János megjegyzi – minden természeti probléma megelőzésének, a tartós földi béke megteremtése eszköze is egyszerre.⁹

Az ökológiai reflexió kontextusában az egyházon belül nagy jelentősége van a II. Vatikáni Zsinat dokumentumainak. Fontos itt mindenekelőtt a *Gaudium et spes* pasztorális konstitúció 1965-ből. Ebben a zsinati dokumentum-

⁶ RN 5.; vö. BOŁOZ: *i. m.* SRS 32.; CHOMIK, W. S. – ROSIŃSKI, F. M.: *Kościół a świadomość ekologiczna*. Ethos 7 (1994) 25–26.; SRS 68–69.; ŚWIERCZEK, Z.: *Ekologia – Kościół i św. Franciszek*. Kraków, 1990. 78.

⁷ QA 136.

⁸ Vö. uo. 131; 133; 136.; CHOMIK – ROSIŃSKI: *i. m.* 69–71.

⁹ Vö. MM 191; 194; 205; 209.; PT 2.; ŚWIERCZEK: *i. m.* 80.; CHOMIK – ROSIŃSKI: *i. m.* 72–74.

ban olvashatjuk, hogy „ami csak a földön van, az emberhez, mint közép-ponthoz és csúcshoz viszonyítva kell rendezni”.¹⁰ Ez azt jelenti, hogy az ember – bűnre való hajlama ellenére – mindig e világ legnagyobb értéke marad, akit a személyes méltóság jellemez. A természetes környezet is nagy érték, amire azonban [az ember] helyes autonómiája okán jogosult. Ez azt jelenti, hogy „a teremtett dolgoknak, [...] megvannak a saját törvényeik és értékeik, melyeket az embernek lépésről lépésre föl kell ismernie, alkalmaznia és rendeznie kell”.¹¹ A *Gaudium et spes* zsinati konstitúcióban azonban néhol emlékeztettek arra, hogy szükség van az értékek helyes hierarchiájának és a javak egyetemes meghatározásának azért, hogy az ökológiai krízist csillapítani tudjuk. Sajnos máig az a helyzet, hogy az ember, aki egoista módon a világgal szembe helyezkedik és csak a tudományos és technikai előre lépések előnyével számol, komoly veszélyt jelent az utókorra és az egész teremtésre nézve.¹²

Említésre méltó, hogy az emberiség és a környezet helyzete a zsinat utáni időszakban (mindenekelőtt a 20. század '60-as és '70-es éveiben) egyaránt ébresztett reményeket és félelmet. Úgy tűnt a világ gazdag, teli van nagy lehetőségekkel és gazdasági hatalommal, lakosságának nagy része mégis szegényként és éhezőként él. A nagy tudományos és technikai lehetőségek pedig nem tartottak lépést az ember morális és lelki haladásával. Ezt a problémát látta VI. Pál pápa, amelyet *Populorum progressio* kezdetű 1967-es enciklikájában egyértelműen ki is fejezett: a fejlődést nem csak a gazdasági gyarapodásra lehet korlátozni. Mert „a fejlődésnek, hogy valóságosnak legyen mondható, minden oldalúnak kell lennie, olyannak, amely minden ember és a teljes ember növekedését biztosítja”.¹³ Magában kell foglalnia a szociális, igazságos és tartós jelleget egyaránt. A világról való gondoskodás során nem lehet elválasztani a gazdasági és morális vagy lelki faktorokat. Ez újra a természettel való felelősségteljes bánásmód fontosságát jelenti többek között, hogy azt még a következő generáció is használni tudja. Ebben az összefüggésben mondja VI. Pál pápa: „minden ember hivatott az emberi közösség teljes értékű növekedésének segítésére [...] mi, akik letűnt korok nyomai-ban járunk, örökösei vagyunk, mi, akik kortársaink munkájának gyümölcsét

¹⁰ GS 12.

¹¹ Uo. 36.

¹² Vö. uo. 37; 69.; CHOMIK – ROSIŃSKI: *i. m.* 74–75.; ŚWIERCZEK: *i. m.* 82–85.; OPOKA-WÓJTOWICZ, R.: *Ekologiczne wyzwanie dla współczesnego Kościoła*. In: Konferencje ekologiczne. Szerk. FETKOWSKI, A. Lublin, 1995. 68–70.

¹³ PP 14.

élvezzük, adósai vagyunk minden embernek, és ezért bűnt követünk el, ha nem törődünk azokkal, akik tovább növelik majd az emberiség családjának körét, ha mi már nem leszünk. Az emberek kölcsönös, elháríthatatlan összetartozása – a valóság ténye, és ez nem csak hasznunkra van, de kötelezettségeket is keletkeztet.”¹⁴

A *Populorum progressio*-ban a természetvédelmet még nem említették kifejezetten. Ez az enciklika alkotja azonban a „természetvédelem” témájáról szóló római katolikus tanítás általános keretét. Később elküldte a Vatikán saját delegációját is az ENSZ Környezetvédelmi Konferenciájához, Stockholmba. Ez a konferencia 1970 és 1972 között négy ülészakban dolgozott, és tevékenységében sok állam részt vett. VI. Pál ebben az időben figyelmeztetett *Octagesima adveniens* kezdetű apostoli írásában arra, hogy „olyan meggondolatlanul zsákmányolták ki a természetet, hogy fennáll a természet lerombolásának, és annak a veszélye, hogy a természettel való visszaélés vétke magára az emberre száll vissza. De az ember számára nem csak anyagi környezete válik állandó veszélyforrássá, például a természet elszennyeződése, a vegyi szennyezés az új betegségek, a totális megsemmisítő eszközök révén; az ember már saját humánkörnyezetén sem tud úrrá lenni többé, annyira nem, hogy képes jövőbeni életfeltételeit is teljességgel elviselhetetlenné tenni.”¹⁵

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a környezettudatosságot az egyházi tanítóhivatal – amely tisztán látható az egyházi dokumentumokban, mindezekelőtt a 19. század vége óta – az „idők jeleinek” mindig figyelmes felismerése által és azok mélyebb elemzésével a Szentírás és a hagyomány fényében, mindig magáévá tette. Az egyház képviselőitől származó kijelentések minden bizonnyal gyógyító hatást fejtettek ki a világban folyó, környezeti veszélyekről szóló viták tekintetében. Az egyház előbb ismertetett tanítása meg-

¹⁴ PP 17.; vö. CHOMIK – ROSIŃSKI: *i. m.* S 76.; ŚWIERCZEK: *i. m.* 87–88.

¹⁵ OA 21.; vö. BECHMANN, A. – STEITZ, M.: *Die Konventionalisierung der Nachhaltigkeitspolitik. Beobachtungen, Einschätzungen und Versuch einer Standortbestimmung.* Barsinghausen, 2016. 42.; RUSCHE, T.: *Umweltverantwortung in der christlichen Sozialethik.* In: *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft.* Szerk. BAUSCH, T. – BÖHLER, D. – GRONKE H., – RUSCHE, T. – STITZEL, M. – WERNER, M. H. Münster, 2000. 140.; STEGMANN, F. J. – LANGHORST, P.: *Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus.* In: *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik.* Ein Handbuch. Szerk. GREBING H. Wiesbaden, 2005. 847.; *Die Päpste, der Umweltschutz und der Klimawandel.* [Http://de.radiovaticana.va/news/2015/06/16/die_p%C3%A4pste_der_umweltschutz_und_der_klimawandel/1151853.](http://de.radiovaticana.va/news/2015/06/16/die_p%C3%A4pste_der_umweltschutz_und_der_klimawandel/1151853) (Letöltés: 2016. 07. 21.)

akadályozza azt a tendenciát, amely a környezeti problémákra csakis technikai szempontokkal válaszol. A pápai megnyilatkozások hangsúlyozzák a környezeti kérdés szociális, morális és vallási dimenzióját is. Az egyház tehát védi a jogot, ami a természet gazdagságának minden ember általi okos használatára vonatkozik, amely így az emberiség közjava maradhat. Az egyház magával hozta ezáltal a humánus utak lehetőségét, illetve a reményt, hogy ezáltal megakadályozhatják az ökológiai katasztrófát. Ezt az örökséget elsősorban a legutóbbi három „környezetvédő-pápa” hozta létre, ezért az ő ökológiai tanításukkal foglalkozunk a tanulmány következő részében.

II. János Pál ökológiai tanítása

Karol Wojtylát 1978-ban választották pápává, ő pedig két elődjének nevét vette fel. Ezzel fejezte ki, hogy az ő nagyszabású munkájukat szeretné folytatni, egyben ökológiai tevékenységüket is, valamint a sok veszély (például: iparosodás, fegyveres konfliktusok) által fenyegetett emberiség és környezet iránti gondoskodást.

II. János Pál pápa már a *Redemptor hominis* kezdetű, 1979-ben kiadott enciklikájában jelentős figyelmet szentelt a természeti problémáknak. Ebben a dokumentumban az „idők jeleit” elemezte – tehát azokat a lehetőségeket és kockázatokat, amelyekkel az emberiség szembenéz –, és arra figyelmeztetett, hogy „a föld javainak fölhasználásában tisztességgel és értelmesen kell eljárunk. A föld kincseinek kitermelése, ami nemcsak ipari célokat szolgál, hanem a katonai erő növelését is, az egyre gyorsuló technikai fejlődés [...] az ember természetes környezetét egyre inkább veszélybe sodorja, s elidegeníti a természetet saját rendjétől. [...] A Teremtő azonban úgy akarta, hogy az ember közösségben éljen a természettel, mint értelmes és nemes ura, mint őrzője, s nem mint garázda birtokosa, aki mindent kiárusít, s mindenre tekintet nélkül pusztítja a természetet.”¹⁶ Ezért olyan fontos, II. János Pál nézete szerint, hogy az emberiség e föld feletti uralkodása „a technika felett álló magasabb rendű etikai rendben”, a „személy elsőrendűségében a dolgok felett” és „a lélek anyagnál való felsőbbrendűségében” áll. Összességében a mai embernek a természet iránti tisztelete magába foglalja az emberiség visszatérését az „objektív erkölcsi rend követelményeihez”.¹⁷

¹⁶ RH 15.

¹⁷ Vö. uo. 15–16.; ŚWIERCZEK: *i. m.* 98–100.; CHOMIK – ROSIŃSKI: *i. m.* 78.

A világ jelen helyzetének részletes elemzését az 1987-ben megjelent, *Sollicitudo rei socialis* kezdetű enciklikájában készítette el II. János Pál pápa. A mai kor pozitív tulajdonságai közé tartozik – a pápa véleménye szerint – többek között a „rendelkezésünkre álló nyersanyagok korlátozott voltának tudata; [...] „a természet *épségének és ritmusának* megbecsülése, melyre a fejlődés tervezésénél ügyelnünk kell” [...]. „Ezt manapság környezetéről való gondoskodásnak nevezzük.”¹⁸ II. János Pál ebben az összefüggésben kritizálta a „rendezetlen iparosítást”, ami gyakran „túlfejlődés” formájában jelenik meg, megteremtve így a „bűn struktúráit”.¹⁹ Fontos tehát a látható természet használatának határát kijelölni. A Teremtőtől az emberre bízott uralom ugyanis nem abszolút hatalom. II. János Pál pápa hangsúlyozta, hogy a korlátozás, melyet maga a Teremtő már kezdetben meghatározott (vö. Gen 2,16-17), elégséges tisztasággal rámutat arra, hogy a látható természet szempontjából az emberek nemcsak biológiai, hanem morális törvényeknek is alá vannak vetve, amelyeket nem lehet büntetlenül áthágni.²⁰

A „lengyel pápa” megnyilatkozásaiban a teljes ökológiai problematikát gyakran kötötte össze azokkal a sokoldalú morális kihívásokkal, amelyekkel a modern világ szembesül. Ez érvényes az úgynevezett „ökológiai kérdésre” is, amiről II. János Pál pápa a *Centesimus annus* kezdetű enciklikájában (1991) beszélt. A pápa szerint, a természet szándékos tönkretételének mélyebb gyökere, amit ma megfigyelhetünk, az úgynevezett „antropológiai tévedés”. Ez abban áll, hogy „az ember, akit inkább a birtoklási és az élvezeti vágy, semmint a létezés és a növekedés óhaja vezérel, túlzásba viszi és mértéktelenül fogyasztja a föld és saját életének erőforrásait. A természetes környezet esztelen rombolása mögött egy antropológiai tévedés húzódik, amely – sajnos – nagyon elterjedt korunkban. Az ember, amikor felismeri, hogy munkája által képes átalakítani és bizonyos értelemben „megteremteni” a világot, elfelejti, hogy ezt a munkát mindig a teremtett dolgok eredeti isteni adományozása alapján végzi. Úgy gondolja, hogy önkényesen rendelkezhet a földdel, feltétel nélkül alávetheti saját akaratának, mintha annak nem lenne előzetes jel-

¹⁸ SRS 26.

¹⁹ Vö. uo. 28; 34; 36.; ŚWIERCZEK: *i. m.* 103–104.; PLUNKETT: *i. m.* 229.; JAROMI, S.: *Stworzyciel i przyroda według Jana Pawła*. II. In: *Między niebem...* *i. m.* 274–275.; BAJDA, J.: *Grzech ekologiczny*. In: *Ochrona środowiska w filozofii i teologii*. Szerk. DOŁĘGA, J. M. – CZARTOSZEWSKI, J. W. Warszawa, 1999. 223.

²⁰ Vö. SRS 34.; CHOMIK – ROSIŃSKI: *i. m.* 78–79.; BOŁOZ: *i. m.* 38–39.

lemzője és rendeltetése, amelyet Isten adott neki, s amelyet az embernek tovább kell fejlesztenie, de nem hamisíthat meg. Az ember helytelenül Isten helyébe lép, és így végeredményben elősegíti az általa inkább elnyomott, semmint kormányzott természet lázadását, ahelyett, hogy a teremtés művében Istennel működne együtt.”²¹

Jogos marad ezért a gondoskodás a természeti és az emberi környezetről egyaránt. Fontos, hogy a különböző, kihalástól veszélyeztetett állat és növényfajták természetes életfeltételeit megóvjuk, mert közülük mindegyik sajtószerű módon járul hozzá a föld egyensúlyához. II. János Pál ugyanakkor hangsúlyozta, hogy az ember sokszor túl keveset tesz a hitelre méltó „humánökológia” morális feltételeinek megőrzéséért. Ez utóbbi magában foglalja az úgynevezett „munka szociálökológiáját” és mindenekelőtt a „család ökológiáját”, amelyben az ember megtanul személynek lenni, más emberek életét (beleértve a meg nem születetteket is) és a teljes természetet védeni.²²

Hangsúlyoznunk kell, hogy szinte lehetetlen egy cikkben utalni II. János Pál valamennyi, az ökológia témájában írt munkájára. Pontifikátusa alatt gyakran „környezetvédő-pápaként” jellemezték, ami pontosan a környezetről való gondoskodás és az ökológia kérdésének homloktérbe állítására vonatkozott. Felszólított minden embert (nem csak a katolikusokat), hogy vegyenek részt az előbbi témák tárgyalásában. Itt nem csak a „fizikai ökológiáról” van szó, amelyben a környezet védelmével számos életformáról (állatok és növények) gondoskodnak. A legfontosabb ugyanis II. János Pál pápa számára a „humánökológia” volt, ami az emberi életet méltóbbá teszi, és az élet lényegi jóságát minden formájában védi, hogy az a Teremtő terve szerint a következő generációknak is szolgálni tudjon.²³

XVI. Benedek pápa ökológiai reflexiója

Nem meglepő, hogy II. János Pál pápa utóda, XVI. Benedek pápa, aki többek között bevezette a Vatikánban is a hulladék szelektív gyűjtését, pontifikátusa kezdete óta gyakran szentelte tanítását az ökológia kérdésének.²⁴

²¹ CA 37.

²² Vö. uo. 37–39.; PLUNKETT: *i. m.* 227–228.; BOŁOZ: *i. m.* 35–36; 39–41; 44.; CHOMIK – ROSIŃSKI: *i. m.*; S 79.; POLLER, T.: *Bóg, człowiek, natura. Problematyka ekologiczna w nauczaniu Jana Pawła*. II. Kraków–Zakopane, 2001. 49.; JURCZYK, B.: *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*. Opole, 2002. 172.

²³ Vö. PLUNKETT: *i. m.* S 235–238.; BAJDA: *i. m.* 224.

²⁴ Vö. *Die Päpste... i. m.* (Letöltés: 2016. 07. 21.)

Már 2006-ban a Pápai Tudományos Akadémia gyűlésének résztvevőihez intézett beszédében rámutatott arra, hogy a világ a tudósoktól a természeti jelenségek következményeinek magyarázatát várja el. „Főleg a környezet állandó fenyegetéséről van szó, amely egész népeket tesz tönkre; és az alternatív energiaforrások sürgősen szükséges felfedezéséről, amelyek biztonságosak és mindenki számára hozzáférhetőek. Fáradozásukban, hogy az efféle problémákhoz hozzákezdjenek, az egyházi támogatást meg fogják találni a tudósok, hiszen isteni alapítójától azt a feladatot kapta meg az egyház, hogy a jóhoz, a szolidaritáshoz és a békéhez vezesse az emberek lelkiismeretét.”²⁵

XVI. Benedek ökológiai reflexióinak lényegi elemeit a béke [40.] világnapjára írt üzenetében találhatjuk meg. 2007-ben hangsúlyozta a pápa, hogy „az emberiségnek – ha a szívéen viseli a békét – egyre inkább szem előtt kell tartania azt a kapcsolatot, mely fennáll a természet ökológiája – avagy a természet tisztelete – és az ember ökológiája között. A tapasztalat azt mutatja, hogy a természetet nem tisztelő *mindenfajta magatartás kárt okoz az emberi együttélésnek* és fordítva. Egyre világosabban tárul elénk az elszakíthatatlan kötelék a teremtett világgal való béke és az emberi kapcsolatokban lévő béke között. Egyik is és másik is feltételezi az Istennel való békét.”²⁶

XVI. Benedek pápa pontifikátusa alatt gyakran hangsúlyozta a teremtett világ védelmének sürgető szükségességét, amelynek – az „ökonómiai megterés” folytán – konkrét tettekben kell megmutatkoznia. Így például a mértéktartó és szolidáris vízfogyasztásban, a CO₂ kibocsájtás csökkentésében vagy az éhhalál megakadályozásában.²⁷ XVI. Benedek szerint: „A környezet

²⁵ XVI. BENEDEK: *Üzenet a Pápai Tudományos Akadémia gyűlésének résztvevőjéhez.* (2006.11.06.) http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061106_academy-sciences.html. (Letöltés: 2016. 07. 27.); vö. PLUNKETT: *i. m.* 242–244.

²⁶ XVI. BENEDEK: *Az emberi személy: a béke szíve. Üzenet a béke 40. világnapjára.* (2007.01.01.) Nr. 8. <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=108>. (Letöltés: 2016. 07. 27.); vö. PLUNKETT: *i. m.* 245–246.; JAROMI, S.: *Cz. 1. Ekologia pokoju wg Benedykta XVI.* <http://www.swietostworzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/288-cz-1-ekologia-pokoju-wg-benedykta-xvi>. (Letöltés: 2016. 07. 27.)

²⁷ Említésre méltó, hogy a Vatikánban 2008. november 26-án építették be az első napenergiát hasznosító készüléket. A naperómű – amely a VI. Pál audienciaterem tetején található – maximális teljesítménye 221,59 kilowatt, amellyel évente mintegy 300.000 kilowattóra áramot tudnak termelni. Ez megegyezik 100 háztartás éves elektromos áram igényével. A tiszta áramtermeléssel évente 225.000 kg széndioxidot lehet csökkenteni. Ezzel a napenergiát hasznosító berendezéssel a klímabarát energiaellátás egy további látható jelét és a teremtés megőrzését lehet meghonosítani. Vö. *Solarstrom für den Vatikan: Photovoltaikanlage auf päpstlicher Audienzhalle eingeweiht.* <http://www.solarserver.de/news/news-9798.html>. (Letöltés: 2016. 07. 27.)

tiszteletben tartása nem jelenti azt, hogy a természetet vagy az állatvilágot fontosabbnak tartjuk az embernél. Azt jelenti inkább, hogy az ember nem úgy kezeli a természetet, mint ami csak a saját érdekeit szolgálja, hiszen a jövő nemzedékeknek is joga, hogy a teremtett világ hasznukra legyen, és azzal a felelős magatartással viszonyuljanak hozzá, amit most mi is magunkra vállalunk. A szegényeket sem szabad elfelejtenünk, akik a teremtett világ javaiból sok esetben ki vannak zárva. Ma az emberiség a jövő ökológiai egyensúlyáért aggódik. Jó, ha az erre vonatkozó értékeléseket óvatosan, szakértőkkel és tudósokkal folytatott párbeszédben fogalmazzuk meg anélkül, hogy ideológiákkal siettetve elhamarkodott következtetéseket vonnánk le.”²⁸

XVI. Benedek pápa *Caritas in veritate* kezdetű, 2009-ben kiadott szociális enciklikájában több fejezetet szentelt a „természetvédelem” témájának. A dokumentumban található reflexió egy részletes elemzés, amelyben még egyszer felhív a teremtés megóvására. XVI. Benedek szerint „a természet nem csupán olyan alapanyag, amelyről saját tetszésünk szerint rendelkezhetünk, hanem a Teremtő csodálatos alkotása, amely magában hordja a maga sajátos 'grammatikáját', megadva önnön értelmét és ismérveit a nem pusztán gyakorlatias és önkényes felhasználás számára”.²⁹ Ezt az „ökológiai grammatikát” a pápa a szeretet és az igazság tervének kifejeződéséként érti, amely a természeti környezet és az emberek új szövetségének megteremtéséhez vezet. Különös határozottsággal fejezte ki magát a pápa *Caritas in veritate*-ban az energiahasználat témájában: „A szegény országok fejlődésében jelentős akadálynak bizonyul a nem megújuló energiaforrások felvásárlása egyes államok, befolyásos csoportok és vállalkozások által.”³⁰ A klímaváltozást azonban nem említi a pápa enciklikájában. Összességében tehát egy olyan életmódot szorgalmazott, melyet a generációk közötti szolidaritás jellemez, de a jövő generációjára is tekintettel van. XVI. Benedek pápa átveszi itt a „humánökológia” (az emberek ökológiája) fogalmát II. János Páltól, azonban ő egy nagyobb teológiai összefüggésbe állítja azt.³¹

²⁸ XVI. BENEDEK: *Az emberi család... i. m.* Nr. 7. [Http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=192](http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=192). (Letöltés: 2016. 09. 02.); vö. PLUNKETT: *i. m.* 254–256. JAROMI, S.: Cz. 3. *Ekologia rodziny*. <http://www.swietost.worzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/292-cz-3-ekologia-rodziny> (Letöltés: 2016. 07. 27.)

²⁹ CV 48.

³⁰ Uo. 49.

³¹ Vö. uo. 48–52.; M. VOGT: *Wymowne milczenie. Komentarz do ekologicznego aspektu encykliki społecznej „Caritas in veritate”*. In: *Spółczeństwo. Gospodarka. Ekologia. Perspektywa encykliki*

XVI. Benedek pápa ökológiai reflexiója, amelyet *Caritas in veritate* enciklikájában mutatott be, a 2010-ben elmondott béke világnapi beszédében folytatódott. Már az üzenet címe is jelentőségteljes: „Ha békére törekszel, véd a teremtett világot.”³² Jelentős összefoglalását adja a pápa „ökológia” témájában elmondott kijelentéseinek a 2011-ben, a német parlamentben tartott beszéde. XVI. Benedek határozottan emlékeztetett az emberek ökológiájára, melyet ma a pluralista világban továbbra is elhanyagolnak. Mert, ahogy hangsúlyozta a pápa: „Az ember nem önmaga alkotja meg magát. Szellem és akarat, de természet is, akarata pedig akkor helyes, ha hallgat a természetre, tekintettel van rá, és elfogadja azt, mint ami ő maga, és amelyet nem maga alkotott magának. Így, és csak így jön létre igaz emberi szabadság.”³³

Ferenc pápa ökológiai elképzelései

Az egyház fent említett ökológiai tanítását Ferenc pápa is folytatja, miután 2013-ban megkezdte pontifikátusát. A pápa az ökológiai témával *Laudato si'* (2015) enciklikájában foglalkozik, mely meglepő hosszúságban, 245 ponton keresztül tárgyalja a problematikát.

Ferenc pápa környezeti kérdésekről szóló említett enciklikája újabb fejezet az egyház társadalmi tanításának tematikus folytonosságában, ezért tiszteletben tartja az ökológia antropocentrikus nézőpontját, amelyet már az egyház korábban is magáévá tett. Már a *Laudato si'* dokumentum bevezeté-

społecznej „Caritas in veritate”. Szerk. FEL, S. – HUŁAS, M. – RAABE, S. G. Lublin, 2010. 173.; JAROMI, S.: Cz. 4. *Ekologia w encyklice „Caritas in veritate”*. [Http://www.swietostworzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/294-cz-4-ekologia-w-encyklice-caritas-in-veritate](http://www.swietostworzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/294-cz-4-ekologia-w-encyklice-caritas-in-veritate). (Letöltés: 2016. 07. 27.); *Die Papste, der Umweltschutz und der Klimawandel*. [Http://de.radiovaticana.va/news/2015/06/16/die_p%C3%A4pste,_der_umweltschutz_und_der_klimawandel/1151853](http://de.radiovaticana.va/news/2015/06/16/die_p%C3%A4pste,_der_umweltschutz_und_der_klimawandel/1151853). (Letöltés: 2016. 07. 27.)

³² Vö. XVI. BENEDEK: *Willst du den Frieden fördern, so bewahre die Schöpfung. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages (01.01.2010)*. [Http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html) (Letöltés: 2016. 07. 27.); JAROMI, S.: Cz. 5. *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia! – najobszerniejsza wypowiedź B XVI na eko-tematy*. [Http://www.swietostworzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/295-jesli-chcesz-krzewic-pokoj-strzez-dziela-stworzenia-najobszerniejsza-wypowiedz-bxvi-na-eko-tematy](http://www.swietostworzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/295-jesli-chcesz-krzewic-pokoj-strzez-dziela-stworzenia-najobszerniejsza-wypowiedz-bxvi-na-eko-tematy). (Letöltés: 2016. 07. 27.)

³³ XVI. BENEDEK: *Ansprache in Berliner Reichstagsgebäude (22.09.2011)*. [Https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstags-berlin.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstags-berlin.html) (Letöltés: 2016. 07. 27.); vö. JAROMI, S.: Cz. 7. *Benedykt XVI o doniosłości ekologii*. [Http://www.swietostworzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/297-cz-7-benedykt-xvi-o-donioslosci-ekologii](http://www.swietostworzenia.pl/ekologia-benedykta-xvi/297-cz-7-benedykt-xvi-o-donioslosci-ekologii). (Letöltés: 2016. 07. 27.)

sében rámutat a pápa az úgynevezett „ökológiai kérdés“ lényegére. „Az emberi környezet tisztítása nagyon komoly dolog, nemcsak azért, mert Isten az emberre bízta a világot, hanem azért is, mert az ember saját élete olyan ajándék, amelyet védeni kell a pusztulás különböző formáitól.“³⁴ Enciklikája szerkezetének bemutatásánál Ferenc pápa kifejezte reményét, hogy „ekképpen egy olyan ökológiára tudunk javaslatot tenni, amely egyéb dimenziói mellett magába építi azt a különleges helyet, amelyet az emberi lény foglal el ebben a világban, valamint az embernek a környező valósághoz fűződő kapcsolatait is.“³⁵

Ebben az antropocentrikus nézőpontban Ferenc pápa a mai világ ökológiai helyzetének diagnózisát is felállította. Az első fejezetben megfogalmazza alapvető kiindulási pontját: „Mi történik közös otthonunkban?“, és ténylegesen megkérdezi az embertől, mi veszélyezteti, és milyen állapotban található jelenleg mindez. Mert a szennyezés, a hulladék, a klímaváltozás és a vízkérdés nemcsak a bioszféra pusztulását jelenti, hanem az emberek számára is veszélyt hordoz. E szempontból a pápa megnyilatkozását a biológiai sokszínűség elvesztésének problémája, illetve annak észrevétele jellemzi. Ferenc pápa szerint az „őserdők és más erdők elvesztése olyan fajok kipusztulását is magával hozza, amelyek a jövőben különösen fontos erőforrást jelenthetnének, nemcsak a táplálkozásra nézve, hanem betegségek gyógyításánál és sok egyéb cél tekintetében is. A különböző fajok olyan géneket tartalmazhatnak, amelyek kulcsfontosságú szerepet tölthetnek be a jövőben valamilyen emberi szükséglet kielégítésében vagy valamilyen környezeti probléma megoldásában.“³⁶ Kérdésfelvetését – mi történik közös otthonunkban? – a pápa a következő egyszerű válasszal zárja: „közös otthonunk nagyon pusztul“.³⁷ Ez természetesen ezen otthon lakói életének károsodását is jelenti. A mindennapjainkkal való analógia itt teljesen egyértelmű.

Említésre méltó, hogy az ember természetes környezetének javítására vonatkozó pápai felhívásnak antropocentrikus karaktere van. A *Laudato si'* enciklika utolsó fejezetében, ahol Ferenc pápa az ökológiai nevelésről és a

³⁴ LS 5.

³⁵ Uo. 15.; vö. JURCZYK, B.: *Laudato si' – encyklika antropo- czy biocentryczna?* In: Dłaczego ekologia? W kręgu encykliki Laudato si'. Szerk. RERON, T. – SZAFULSKI, A. Wrocław, 2016. 52.

³⁶ LS 32.

³⁷ Uo. 61.; vö. JURCZYK: *i. m.* 53.

lelkiségről beszél, konkrétan kifejti, hogy „... sok dolognak meg kell változtatnia az irányát, de mindenekelőtt az emberiség szorul rá a változtatásra. Szükségünk van annak tudatára, hogy közös az eredetünk, egymáshoz tartozunk, és olyan jövő vár ránk, amelyen mindnyájan osztozunk. Ez az alap tudat lehetővé tenné, hogy új meggyőződések, viselkedésformák és életmódok alakuljanak ki. Ekképpen egy nagy kulturális, spirituális és nevelési feladat rajzolódik ki előttünk, amely hosszú megújulási folyamatokat igényel.”³⁸ A pápa azonban itt nem korlátozza mondanivalóját csupán az oktatásra, hanem elődeihez hasonlóan hangsúlyozza az „ökológiai megtérés” fontosságát: Ha „a külső sivatagok [...] szaporodtak el a világon, mert a belső sivatagok szétterjedtek’, a környezeti válság mély belső megtérésre hívó felszólítás. [...] Ökológiai megtérésre van tehát szükségük. [...] Annak a hivatásnak a megélése, hogy védelmezői legyünk Isten művének, lényegi része az erényes életnek, nem valami szabadon választható feladat s nem is a keresztény tapasztalat másodlagos szempontja.”³⁹ Ez az ökológiai megtérés alkalmat ad az ökológiai lelkiségre való buzdításra is, melynek mintaképét a pápa mindenekelőtt Assisi Szent Ferencben látja.⁴⁰

Összefoglalva elmondhatjuk, hogy a pápa ökológiai reflexiója, amelyet *Laudato si’* enciklikája foglal össze, egy módszertani tripichonon alapul. Alapvetően az emberből indul ki, aki előidézője, áldozata és egyben helyrehozója is az „ökológiai kérdésnek”. Így pedig „nincs ökológia megfelelő antropológia nélkül”.⁴¹

Végezetül hangsúlyozni kell, hogy a kereszténységben már a kezdetektől fogva jelen volt a környezetre való reflexió. Egyre növekvő gyakorisággal jelent meg e téma az egyház dokumentumaiban is a 19. század végétől kezdve napjainkig. A legfontosabb konklúzió, amely az ökológiáról folytatott keresztény gondolkodás alapján levonható, a következő: az ökológiai krízis fő oka mindig az ember morális válsága. Rendkívül fontos feladat a

³⁸ LS 202.

³⁹ Uo. 217.

⁴⁰ Vö. JURCZYK: *i. m.* S 53.; KRÄUTLER: *Franziskus ruft zur ökologischen Bekehrung auf*. <https://www.erzdiezese-wien.at/site/nachrichtenmagazin/magazin/schoepfungsverantwortung/article/43568.html>. (Letöltés: 2016. 07. 29.); *Die Päpste, der Umweltschutz und der Klimawandel*. http://de.radiovaticana.va/news/2015/06/16/die_p%C3%A4pste_der_umweltschutz_und_der_klimawandel/1151853. (Letöltés: 2016. 07. 29.)

⁴¹ LS 118.; vö. JURCZYK: *i. m.* 53–57.; JURCZYK, B.: *Ekologia – człowiek – Kościół. Antropologiczny wymiar kryzysu ekologicznego w ocenie Kościoła*. Opole, 2002.

teremtés helyes hierarchiáját megvédeni, a természettel felelősségteljesen bánni, és a javak általános rendeltetését szem előtt tartani. Az élet – mint ahogy az emberi jólét is – a természeti környezettől függ. Ezért szükség van az életstílus olyan átalakítására, amely már nem pusztán rövidtávú, hanem a szolidaritás és a felelősség megosztása jellemzi. Az „ökológiai pápák” ebben az összefüggésben nyomatékosan ajánlják, hogy az emberek számára a természetes ökológiát (környezetvédelem), a humánökológiát (az ember ökológiája) és a spirituális ökológiát összeköttetésbe hozzuk.

Fordította: Kiss Gábor

Ecology in Christian thought

Since the very beginning, Christianity has always reflected on the issue of natural environment. However, this problem was mainly focused on in Church documents at the end of the 19th century, but in particular during the 20th and 21st centuries. The fundamental conclusion that appears in Christian thought on ecology is the following: an ecological crisis always has its main cause in a human, moral crisis. Therefore, it is very important to defend the proper hierarchy of creatures, to treat nature responsibly, and not to forget about the common purpose of the goods. Human life and prosperity depend on natural environment, therefore it is necessary to remind ourselves of the need to undertake a new lifestyle characterized by a deeper insight, solidarity and responsibility. As Christians we are called to guard the creation that integrally joins nature, human and spiritual ecology.

TAKÁCS GÁBOR

**TÖRTÉNETI ADALÉKOK I. FERENC PÁPA
LAUDATO SI KEZDETŰ ENCIKLIKÁJÁNAK 110.
PONTJÁHOZ –
A „BARBÁR SPECIALISTÁK” SZÜLETÉSE**

Tanulmányomban I. Ferenc pápa *Laudato si* kezdetű enciklikájának csupán egyetlen pontjára, a 110. pontra szeretnék az európai gondolkodásmód történetének néhány adatával reflektálni. Ebben a pontban a pápa kritika alá vonja a specialisták világát, kritikai elvként fogalmazza meg az eddig megszerzett tudásnak mint tudományos ismeretnek az emberi életre és a valóságra alkalmazható szinopszisának hiányát. A praktikum ténye, hogy az igazi specialista, aki a maga szakterületén „otthon van a szeren”, rengeteg más specialistára szorul, amennyiben a szakmai becsületesség és komolyság alapján nem kíván lemondani a valóság egészéről. A specialisták eme másokra utaltságának tényét húsz évvel ezelőtt még pozitíve értékelték, és a tudomány ez idáig – szükségszerűen a tudományok integrációjához vezető – rejtett erejeként tartották számon. Az enciklika 110. pontja pedig 2016-ban arról tanúskodik, hogy ez a kívánatos és ésszerű integráció még mindig a jövő feladataként kezelendő. Röviden: a rész specialistája egyben az egész szakbarbárja. Már az utolsó zsinaton a *Gaudium et spes* kezdetű dokumentumban megszületett a specializációs jelenség egyházi ellenjegyzése, vagyis a múlté az egyetemes tudású és műveltségű ember.¹ Az emberiség által felhalmozott tudást ma már aligha lehetséges egyéni szinten átfogni, vagy akár csak annak morzsáit is felületesen áttekinteni. A

¹ GS 61. Ma nehezebb, mint egykor szintézisbe foglalni a tudományokat és a művészeteket. Amilyen mértékben növekszik ugyanis a kultúra alkotó elemeinek tömege és sokfélesége, ugyanolyan mértékben csökken az ember képessége áttekinteni és szerves egységbe foglalni az egészet; a *homo universalis* (egyetemesen művelt ember) eszménye eltűnőben van. De továbbra is mindenki kötelessége megőrizni az emberi személy teljességét, melyet elsősorban a teremtő Istenben megalapozott és Krisztusban csodálatosan gyógyulást nyert és fölmagasztalt értelem, akarat, lelkiismeret és testvériség értékei határoznak meg. E nevelésnek anyja és dajkája elsősorban a család, melyben a szeretet melegénél a gyermekek könnyebben tanulják meg a dolgok helyes rendjét, és az emberi kultúra helyesnek bizonyult formái szinte természetesen öröklődnek át a felnövekedő fiatalok lelkébe.

probléma tehát nem a felületes-belenyugvó popularista nézet szerény alapja, hogy a teremtésben megvalósuló bölcsesség Minerva-baglyának repüléséhez képest a technológiák pusztán csak „galambagyúként” karakterizálhatóak, hanem az, hogy éppen ez a „galambagyú” napjainkra emberi alapmagatartásként – a második isteni erény – a remény hordozójává változott.

A specializáció nem napjaink terméke, hanem hosszú, szerteágazó és bonyolultan egymásra ható történelmi folyamatok együttes eredője. A mai ember az emberiség korábban felfedezett szellemi kincseinek örököse, hiszen az írás feltalálása óta létezik az utókorra irányuló áthagyományozási szándék. Erről találóan jegyzi meg az evangélikus Wolfhart Pannenberg, hogy az emberi történelem nem más, mint egyetlen élő áthagyományozás. A következő generáció mindig az előző örökébe lép, és csak olyan világban élhet – ha tetszik, ha nem –, amelyet az előző számára örökül hátrahagyott.

Bevezetésként Heinrich Steffens-nek a felvilágosodás koráról szóló reflexiójából szeretnék egy részletet bemutatni, amely 1817-ből származik. Steffens *A jelen korról, és ahogy keletkezett, különös tekintettel Németországra* című kétkötetes munkájába foglalta össze reflexióját a felvilágosodás éles kritikái fázisáról, a racionalizmus aszályáról és a politikai törekvések következményéről, azok örökségéről.² Ebben a következőt írja:

„Ezt a törekvést, és ami ebben az időszakban történt, minden együttesen váltotta ki, és olyan erőre tett szert, hogy bárminemű visszarendezési kísérlet a régibe, egy tisztán hívő korba, a legelszomorítóbb következményekkel járna; mert azért, hogy a csírázó szerveket megölné, nem jutna olyan helyzetbe, hogy mindaz, ami már elhalt és megszűnt, újra felélessze. Azonban a fáradtság, hogy minden külső dolgot külsődlegesen fogjon fel, nemde létezésünket nagy összefüggéseiben is összekuszálta és besötétítette? Nemde a homályos és a jelentéktelen annál erőteljesebben tör előre, minél tovább vezet bennünket ez a látszatvilágosság? A véges bölcsesség szörnyű nagy építményével van elfoglalva a nemzet. Minden erő mozgásban van; egyetlen sürgés-forgás, egyetlen jövés-menés, soha nem nyugvó, kapkodó tevékenység hajigál mindent egymásra. Egy olyan anyagot halmozott fel, amelyet senki átlátni nem képes; az ember serényen törekedett arra, hogy a

² STEFFENS, Heinrich (1173–1845): *Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden mit besonderer Rücksichte auf Deutschland*. 2 Bände. Reimer. Berlin, 1817. 741.

munkákat kiossza, és mindent a maga helyére tegyen, hogy mindenkinek a maga körét és tevékenységét kijelölje. De amíg itt építünk, addig ott minden összeomlik, az egész senki sem képes felfogni, semmi sem akar a többihez illeszkedni, ugyanaz a zűrzavar, az erők ugyanazon összeütközése, amely az egész nemzet tevékenységét jellemzi, már mindenkinél megtalálható; a hatalmasok nem ismerik többé rendelkezéseik értelmét, az alacsonyabb rangúak pedig saját dolgaikét. Ezért a mély sejtelemnek, hogy az egész társadalmat egy alapvető tévedés kerítette hatalmába, a megrengető félelemnek magából a tévesen elgondolt világosságból kellett előtörnie. Fel kellett ismerni, hogy az alap üres, és a fáradhatatlan tevékenység közepette született meg a gyilkos kétség, amely mindezt hamisítatlannak, valóságosnak tekintette. Megbénította az erőket, minthogy egyszer már mindenkit elragadott az értelmetlen egész, a dolgokat eltompultan, belső részvétel nélkül, tehetetlenül, lanyhán halogatva, csak arra törekedett, hogy önmagát menekítse, nem belsőleg, hanem külsőleg, nem az örök remény által, hanem a földivel, nem az igazsággal és a hittel, hanem a pénzzel.”

Steffens panasza majdnem szó szerint egybeesik a pápai kritikával, tehát a szinopszis hiányának problémáját már korábban is látták. Steffens is látta, hogy az át nem látott és nem egyesített tudás a társadalomban az értelmetlenség és talajtalanság, a bizonytalanság és kilátástalanság élményét szüli. A következőkben nagy lépésekben Európa történelméből szeretnék néhány epizódot kiemelni, amelyek – nézetem szerint – hozzájárultak a steffensi élményvilág, illetve a jelenkori helyzet kialakulásához is.

Abból indulok ki, hogy a XV. és a XVI. század óta Európa történelme folytonosan olyan fordulatokat mutat, amelyek jelentősen befolyásolták a bölcséleti és teológiai szemléletet is. Az ok-okozati viszonyt természetesen megfordítva is tételezni kell: a bölcsélet és a teológia paradigmaváltásai részei ennek a történelemnek, sőt éppen ok-okozati összefüggésben álltak a történelmi eseményekkel. Az egyes világnézeti, teológiai, filozófiai eszmék megjelenése rendkívüli mértékben alakították a társadalom életvitelét, az életfelfogást és a társadalomhoz fűződő viszonyt. Mindezek a kölcsönhatások következményeként bekövetkezett változások egyetlen szerves egészet, élő folyamatot alkotnak Steffens koráig, és természetesen mi is ennek a folyamatnak vagyunk a részesei. Kaptunk egy örökséget és az utánunk következő generációnak mi is tovább adjuk a napjaink műveiként előállt örökséget.

A középkort sematikus szemlélve egyfajta mozdulatlansággal jellemezhetjük, főleg a teológiai vizsgálódások területén. A skolasztikus rendszer általános bevett szabályai adták a gondolkodás keretét, a kutatás és kérdés felvetés lehetőségeit, és a klasszikus logika megadta a konklúzió levonásának szabályait. A dedukciós rendszer logikája egyúttal garantálta azt is, hogy a konklúzió mindig a rendszer határain belül maradjon. Az egyes teológiai iskolák ugyan a maguk „specialitásai” szerint építették fel teológiájukat, de a hit egysége és a bölcseleti nézet jelentős egyezősége garancia volt a teológia kutatás tartalmi koherenciájára. A rendszer maga radikális teocentrizmusra épült, a bölcseleti szemlélet pedig ugyanolyan mértékben metafizikai szemléletű volt. A hosszú időn át egyre cizelláltabbá váló metafizikai szemlélet azonban az európai kultúra mélyére ültette a létegeszben szemléllhető bölcsesség és az örök igazságok tiszteletét, és ezzel együtt a világ megváltoztathatóságát, átalakíthatóságát is.³ Az egyház töretlen vallási, valamint az uralkodók azzal párosuló világi hatalma a társadalmat a maga jogi, gazdasági viszonyaiban – főleg az érett középkorban – meglehetősen szilárdan tartotta ezen az úton.⁴ Míg a magas műveltséget a klasszikus irodalom és filozófia alapos ismerte jelentette, addig a vallási műveltség Jézus életének és tanításának bizonyos szintű ismerete, és – a kiterjedt analfabetizmus miatt – a biblia pauperum szűkös keretei adták.

A hosszú, egyöntetűnek nevezhető középkor után azonban a forradalmak hosszú időszaka köszöntött Európára. A változások olyan sora, amelyek újra és újra nagy erővel hatottak a gondolkodásmódra, világ- és életszemléletre, a gazdaságra és a politikára.

1. **A nagy földrajzi felfedezések** átfestették a világ szemléletét, és nagymértékben átalakították a kontinens gazdasági és politikai térképét. Az egyre erősebbé és intenzívebbé váló kereskedelem fejlesztően hatott a gazdaságra, nem is beszélve a spanyol és portugál gyarmatokról beáramló

³ A tudás az egyetemi rendben klasszikus értelemben véve két szinten intézményesedett: a minden hallgató számára kötelező alsóbb művészetek, a *septem artes liberales* fakultásaira, és a felsőbb, a medicina, a jog és a teológia fakultásaira. Ebben az intézményes rendben az alsóbb fakultások kötelezően megelőzték a felsőbb stúdiókat, és ezzel minden későbbi „szaktudás” számára egy közös normatív tudásbázist és értékorientációt közvetítettek. Bővebben lásd BAUMGARTNER, Hans Michael: *Wertorientierung durch Wissenschaft? Zum Wandel des Verhältnisses von Wissenschaft und Bildung*. In: Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen. Szerk. BECKMANN, Jan P. – HONNEFELDER, Ludger – SCHRIMPF, Gangolf – WIELAND, Georg. Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1996. 455–466; 460.

⁴ Uo.

gazdagságról. A nagy birodalmak hatalmas tőkét halmoztak fel, a gazdasági fellendülés a városokban a polgárság körében is jótékonyan fejthette ki hatását. A középkori egységes világgép katedrálisát – alapzata a földön, tornya az égben – a kifutó középkor mozgalmi kettőtörték. Az új szemlélet titokban már korábban jelen volt, és a középkor hosszasan dédelgette. Az egyértelmű metafizikai hangsúly, nagyon lassan metafizikai asszimetriává változott. A birodalmak virágzása további problémákat vetett fel: miként lehet az emberi földi életet még virágzóbbá tenni, és hogy, miként lehetséges az egyre nagyobb virágzás bebiztosítása.

2. **A nominalista vita** a XIV. század egyik legjelentősebb vitája volt. William Ockham (1288–1347) szétválasztotta a valóságot és a gondolkodást, az egyetemeset és a konkrétat, a hitet és a tudást. Más helyiértéket kap a teremtett dolog Istennel szemben, mivel a teremtő és a teremteny létmódja azonos módon és értelemben állítható. A logika talaján megteremtette Isten individualitását azáltal, hogy a genus és species kategóriákat ontológiai szempontból üres halmaznak tekintette. Ezek a fogalmak csak a lélekben léteznek, de valós létalapjuk nincs. Még az isteni értelem esetében is így van ez, így Isten teljesen szabad és mindent megtehet (*potentia dei absoluta*). Ebből kifolyólag természettörvény sem, vagy a jó sem létezik, sőt szerinte Isten még a második kőtábla parancsait is lecserélhetné. Isten mint szubjektum a teremtménnyel, mint egyedi-konkrét szubjektummal áll szemben. Az erkölcs alapja a jó, amit Isten akarata hoz létre. Isten nem valami jót akar, hanem valami azért válik jóvá, mert azt Isten maga akarja (*potentia dei ordinata*). Ezért a legfontosabb az Istenbe vetett hit, amelyben, és amely által Isten akaratát az ember megismerheti.⁵

3. Ez a szemlélet fut tovább a **reformáció útján** a vallás területén.⁶ A kinyilatkoztatott tanítás (*sola scriptura*) tartalmazza és megismerteti Isten akaratát, amikor azt hittel elfogadjuk (*sola fides*), mivel arról egyéb ismeretforrás nem áll rendelkezésünkre.

4. A nominalista vitához és a reformációhoz kapcsolódik még a XV. és XVI. századhoz köthetően a **reneszánsz humanizmus** mozgalma. Az antik műveltség újrafeldolgozását jelenti ez a mozgalom, de míg az alapvető középkori szemlélet túlvilági horizontra vetítette a tudás és az erény gyü-

⁵ Vö. HIRSCHBERGER, J.: *Geschichte der Philosophie*. II. köt. Herder Verlag. Freiburg–Basel–Wien, 1991. 560–566.

⁶ Luther megjegyzése: Ich bin von Ockhams Schule. (Ockham iskolájából vagyok.)

mölcseit, addig a humanizmus már evilági bölcsességet keresett. A tudás és az erény által arra akarta képessé tenni az embert, hogy az antik hősök mintájára a tudás és az erény által egy evilági jobb társadalmat hozzon létre. A humanista műveltség és képzési ideál arra irányult (*studia humanitatis*), hogy az ember felismerje igazi rendeltetését.⁷ Az ember igazi rendeltetését firtató kérdésre a humanizmus különböző irányzatai eltérő választ adtak. Az irodalmi humanizmus terén az ember már kettős arculatú: lehet az Isten képe is, de már nem feltétlenül, ugyanakkor az emberben destruktív erőket és alakzatokat is felismertek.

5. A közékor végig magában hordozta azokat az erőket és elemeket, amelyek a korszak végén változást hozó erőkké lényegültek át, hogy az ember evilági berendezkedéséhez más formáknak adjanak életet. Az első nagyobb erő felszabadítója Nikolausz Kopernikusz (1473–1543) volt, aki a heliocentrikus világgéppel meghúzta a tudományos forradalom startvonalát. Az ő munkássága megalapozta Isaac Newton (1642–1727), Johannes Kepler (1571–1630) és Galileo Galilei (1564–1642) munkásságát is. Valójában Williem Ockham munkássága is beérett: Isten csak konkrét, egyedi dolgokat teremt. A későbbi csillagászok, matematikusok, fizikusok és optikusok ezeket az egyedi jelenségeket és dolgokat figyelték meg, kísérleteikkel pedig szóra bírták a néma természetet. Az egyedi jelenségekből kiszűrhető törvényszerűségeket a **matematika nyelvén** fogalmazták meg, a gondolkodást már nem a skolasztika rendszeréből levezethető, vagy Istenhez apriori köthető igazság határozta meg, hanem a fizikai világ megismert törvényszerűségei. A kegyelem törvényét hangsúlyozó Lutherrel szemben a társadalom gondolkodásmódjában már fizikai törvények ismerete is megjelent. Minél több ilyen törvény került be a társadalmi tudatba, annál inkább háttérbe szorult a metafizikai gondolkodásmód. Az általánosra és az egyetemesre egyre inkább a konkrét-fizikai, a mérhető, a matematikai képletekkel leírható jelenségek, fizikai törvények árnyéka vetült. A túlvilág fényének felsejlése ezzel lassacskán halványult, és a szentírás helyett egyre többet olvasták az emberi ész fényénél a természet fizika könyvét.

6. Ennek azonban először még útját állta az **áteredő bűnről alkotott ortodox protestáns felfogás**. Ebben a felfogásban az eredeti természet, a *natura originata*, az eredeti bűn következtében *natura totaliter corrupta* for-

⁷ Erre később már egyre ritkábban kérdeztek rá, de a felvilágosodás elején Moses Mendelssohn tipikusan ebből kiindulva kezdte értelmezni a felvilágosodást.

mába változott át.⁸ A felfogás gyakorlatilag ahhoz vezetett, hogy semmilyen teremtett természetben nem fedezhetők fel Isten nyomai (*vestigium Dei*). Ha tehát az emberi értelem teljesen elhomályosult, képtelenség használni; a teremtés egésze pedig, ha szintén teljesen torzzá vált, akkor nem mutathat fel értelmes törvényszerűségeket. Az új kor szellemisége a tudományos és földrajzi felfedezések kapcsán az áteredő bűn ortodox protestáns felfogását átértékeli és a kontinens pelagianusi jellemrajzot öltött magára. Az emberi értelemnek kell most egy új világot megalkotnia az ember számára, fel kell fedezni a teremtésben, az egyedi lényekben lappangó objektív lehetőségeket.⁹ A természettudományos törvényszerűségeket a teodiceára, és magára a vallás egészére is alkalmazni kell.

Nem szabad azonban megfeledkezni arról a ritkán emlegetett információs csatornáról, melyet a misszionáriusok tevékenysége táplált. A nagy földrajzi felfedezések nem csupán nyersanyag-, pénz- és munkaerőforrások voltak az anyaország számára. A felfedezőikkel és a hódítókkal igyekezett az egyház is lépést tartani. Ahol az előbbieket, ott a misszionáriusok is megjelentek. Ahogy az ismert világ tágult, úgy tágult az ismeretforrások horizontja is. A misszionáriusok levelezés útján folyamatosan tartották a kapcsolatot a rendjükkel, és számtalan jelentésben fogalmazták meg az újonnan felfedezett világokban szerzett tapasztalataikat. Európa hirtelen hihetetlen nagy mennyiségű új ismerettel gyarapodott a helyi kultúrákról, együttélési formákról, vallásokról és erkölcsökről. A monolit-kereszténységhez szokott európai közösség hitét ez az ismeretanyag nem egy ponton erősítette vagy éppen gyengítette.¹⁰

A természettudományos felfedezések (fizika, matematika) hamarosan a gyakorlatban is lecsapódást nyertek. A bányászat és a kohászat fejlődése karöltve a technikai találmányokkal ismételtelen csak forradalmasító hatású volt. A lakosság létszámának növekedése és az ipari forradalom következtében létrejött új városok polgársága már nem az arisztotelészi metafizika nagy igazságain töprengett, hanem a napilapok és a folyóiratok „friss” írásaival foglalkozott. Míg a mediterráneum hatalmas birodalmi a gyar-

⁸ Szent Ágostonnál ez a *massa damnata* fogalomnak felel meg.

⁹ A folyamatról bővebben lásd CASSIERER, Ernst: *A felvilágosodás filozófiája*. Atlantisz Könyvkiadó (Mesteriskola sorozat). Budapest, 2007. 179–182.

¹⁰ Montesquieu 1721-ben adta ki a *Perzsa levelek* című munkáját, ami nem nevezhető a hazai (itt: európai) kultúra laudációjának.

matokból biztosítani tudták fennmaradásukat és fejlődésüket, addig északon – gyarmatok hiányában – a hiányzó munkaerőt a gépesítéssel és az iparosítással, a termelés újfajta szervezésével kívánta pótolni. Európa hajtómotorja és súlypontja délről északra helyeződött át: „eddig Itália földjén termettek csak a könyvek, s most Pannónia is ontja a szép dalokat”, ahogy Janus Pannonius is egy autobiografikus adattal utal az északi „fejlődésre”. A déli birodalmak (Portugália, Spanyolország) a nagy kiterjedések miatt azonban alig irányíthatóak, az egyre csak gyorsuló tempó miatt nehézkesen oldható meg a közigazgatási feladatok.¹¹ Az északi iparosodott fejlődés az expanzivitás helyett, inkább a hatékony államrendet kívánja létrehozni.

A felvilágosodás azt a merész vállalkozást tűzte ki célul maga elé, hogy az ember földi életét az „ész ítélőszéke” szerint, annak teljes terjedelmében rendezze be. A felvilágosodás jellemzésére itt nem térek ki, csak megjegyzésként, hogy önmagában multiplex jelenség, hatásában és folyamatában pedig multiplikáló jellegű.¹² A cél azonban egyöntetű volt, hogy a földi siralomvölgyet valódi emberi életérré alakítsa át. Ennek fő eszköze és normája az ész, amit az emberi közösség egészére, életének pedig teljes terjedelmére érvényesíteni kell. A racionalizmus korszaka éppen ezt kívánta elérni: a tudományos kutatásban, a tudományok oktatásában, és mindezek gyakorlati alkalmazásában az élet minden területén. A kitűzött cél megvalósítását szolgálta a nevelés, a felvilágosodás kedvenc tudománya. Az értelmesség ekkor nem az ember egy lényegi (metafizikai) adottsága, hanem egzisztenciális lehetőség: a társadalom tagjait meg kell tanítani az értelem használatára. Az a leghasznosabb eszme a társadalom számára, amelyiket minél többen – eminens fokban mindenki – értelemmel belátni és gyakorlatban alkalmazni képes. A felvilágosodás tudás-eszméjét ezen a területen a megelőző korszak egyik záró figurája, Francis Bacon (1561–1626) *Instauratio Magna. Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae*¹³ című

¹¹ Az európai átalakulás folyamatának vizsgálata itt messzire vezetne, ezért csak utalok Pierre Chaunu *A klasszikus Európa* (CHAUNU, Pierre: *A klasszikus Európa*. Osiris. Budapest, 2001.) című művére, ami erről részletes leírást nyújt.

¹² A felvilágosodás fogalma a fejekben aszerint is igen nagy eltérést mutat, hogy azt Párizsban, Luzernben, Augsburgban, Bécsben vagy esetleg Königsbergben alkották-e meg.

¹³ BACON, Francis: *Instauratio Magna, Novum Organum, sive Indicia vera de interpretatione naturae*. London, 1620. (A német fordítás: G. W. Bartoldy gondozásában 1793-ban Berlinben jelent meg, *Neues Organon* címmel. A kiadás Julius Heinrich von Kirchmann 1870-ben elkészült fordítását tartalmazza.)

munkája uralja. Bacon munkája annyiban volt meghatározó, hogy a korábbi szemléletet a hasznossági szemponttal toldotta meg. A tudás annyiban valós és értékes, amennyiben a gyakorlati alkalmazhatósága is bebizonyosodott.¹⁴ A gondolkodásmód átalakulásával egybefonódva halad a társadalom, a politikai hatalom, a gazdaság, az oktatás és a szociális viszonyok korábbi rendjének átalakulása is. A társadalmi rend bipoláris hatalmi struktúrája felbomlott, és a modern polgárság¹⁵ megjelenésével triásszá egészült ki.¹⁶ Az emberi társadalom korábbi kommunikációs rendszere új elemekkel bővült, a társadalmat már nemcsak az egyház vagy a király irányította, hanem a művészek, a gazdaság alakjai, a politikusok vagy éppen a tudomány jeles és nem jeles képviselői is megszólíthatták. A társadalomban található sokféleség egységét már nem a hit egysége garantálta, hanem az értelemmel megragadott vagy megragadható elvek adták. A társadalomban keresztbe–kasba ható divergáló fejlődési szálak az állam fonta egyetlen erős és „munkabíró” kötélle. Az ehhez alapot adó tudományos alapelvet már Thomas Hobbes megfogalmazta, miszerint az állam maga is test.¹⁷ Társadalomtudományt úgy tudunk felépíteni, és az állam működését úgy tudjuk megérteni, ha a politikára a kompozitív és rezolutív módszert alkalmazzuk, amit először Galilei alkalmazott a fizika területén.¹⁸ A kontinensen elsősorban nem a *corpus*, hanem az *organismus* felfogás terjedt el, amely a corpus-t mint szubsztanciát (statikus elem) az „élet egészének eszméjével”¹⁹ (dinamikus koegzisztencia) együttesen képzelte el.²⁰

¹⁴ Vö. HIRSCHBERGER, Johannes: *Geschichte der Philosophie*. II. köt. Herder Verlag. Freiburg–Basel–Wien, 1991. 48–49.

¹⁵ A modern polgárságra, mint társadalmi jelenségre és az általa hordozott új szellemiségre vonatkozó teológiai reflexiót lásd METZ, J. B.: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Studien zu einer praktischen Fundamenthaltheologie*. Matthias Grünewald Verlag. Mainz, 1977. 29–42.

¹⁶ A folyamatról lásd Molnár Tamás: *A liberális hegemonia* című könyvét, különösen a mű I. fejezetét. (MOLNÁR Tamás: *A liberális hegemonia*. Kairosz Kiadó. Budapest, 2001.)

¹⁷ HOBBS, Thomas: *De corpore*. I. rész, 8. fejezet. <https://archive.org/details/englishworksth021hobbgoog> (Letöltés: 2016.12.12.)

¹⁸ Vö. CASSIERER: *i. m.* 325.

¹⁹ Az élet eszméjének fogalmát a felvilágosodás kora is Platónról kölcsönzi (Platon: *Phaidon* S106d). Az „Idee des Lebens und des Organismus” kifejezés a dogmatika reformjának egyik alapja, amely az egész dogmatikát Isten Országának eszméjéből kívánta felépíteni, és ebben az Egyházzal az „önmagában fejlődő spirituális organizmus” eszményképét hívta segítségül. A XIX. század első felében felépülő szellemi tendenciákban az „élő” kap középponti szerepet. Így kezdenek például a dogmatikában „élő hagyományról beszélni” (Gregor Thomas Ziegler (1770–1852, Bécs). Már korábban a protestáns oldalon a teológiában elsősorban a pietista irányzatot foglalkoztatja az *élet* fogalma, amely primer módon az újjászületésből keletkezett

Az állam racionális és hatékony működését a szubjektív értelem terjesztésével lehetett előmozdítani, amihez megfelelő „államszolgákra” (Staatsdiener) volt szükség. A modern állam a XVIII. század második felében ezen a területen egységes igénnyel lépett fel az Egyházzal szemben, és ennek elérése érdekében reformálta az egyetemeket. Az oktatási reform egésze a politikai célok megvalósulására irányult a rautenstrauchi értelmezésben. A tudományokat úgy kell oktatni, hogy a képzettek hasznos államszolgák lehessenek az utilitarista természetű politika kezében. A teológia oktatása és a papnevelés is ennek a célnak lett alárendelve: a papság elsőrendű feladata az volt, hogy az alattvalóknak a kötelességeiket szajkózó etikát oktassák, valamint a közösségek hívő tagjainak hivatásuk, rendjük és rangjuk szerint hasznos gyakorlati ismereteket adjanak át. A felvilágosult abszolutizmus nézetében a papság és az egyház maga is hivatott volt hozzájárulni a felvilágosodáshoz és az állam virágzásához, amihez néhányan lelkesen csatlakoztak.²¹

életet jelenti. Legjelentősebb publicistája Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), aki *Theologia ex idea vitae deducta* (1765) címmel erről önálló munkát jelentetett meg. A későbbiekben a kor „szellemi tendenciáinak és a romantika nagy téziseinek megfogalmazása és zárt rendszerű egységesítése először a Tübingeni iskolának sikerült”. Lásd JEDIN, Hubert: *Handbuch der Kirchengeschichte*. VI., Verlag Herder. Freiburg–Basel–Wien, 1985. 295.

²⁰ Teológiai aspektusból így fogalmazza meg Johann Michael Sailer társadalomkritikáját és egyben felvilágosodás-kritikáját: „Ha tehát a szeretet a maga megjelenésében pompás műalkotásban mutatkozik be, úgy ennek kell a legelső művésznak lennie. Mert ez teszi az emberit szervvé (Organ) – az isteni számára. Az én korom államokat, egyházakat, köztársaságokat, királyságokat, tudományokat, művészeteket, egész univerzumot szervez. A könyvek pedig leggyakrabban és előszeretettel „organizmusról” (Organismus) beszélnek. Ah! Bárcsak a kortársaim először is Szeretet, Téged, az Örököt, az Egyetlent, a Művészt ismernének meg! Akkor önmagukban mutatnák meg a legfelsőbb organizmust és EGYETLEN testet alkotnának, melyet az egyetlen Lélek jár át és éltet.” In: Uő. *Grundlehren der Religion*. 1814. 527.

²¹ Ennek a felfogásnak egyik jelentős alakja a janzenista és illuminátus Hyeronimus Joseph von Colloredo (1732–1812) salzburgi érsek, aki felvilágosult mintaegyházmegyét kívánt kialakítani. 1782. január 29-én kiadott körlevele tükrözi felvilágosult szellemiségét, amelyben az egyházmegyes papság a felvilágosodás eszméinek multiplikátoraként jelenik meg. Körlevelét a katolikus felvilágosodás Magna Chartájának is nevezik, a papság szerepéről többek között így ír a XLIII. pontban: „Hogy a maga részéről a felvilágosodásban általános értelemben véve derék módon képes legyen közreműködni, a lelképásztornál a szellemi kultúra jó alapját kell megvetni. Éppen ezért nagyon kívánatos, sőt majdhogynem szükségszerű, hogy a lelképásztor, az állapothoz különös módon is hozzátartozó ismeretekben, a pszichológiában, a természetjogban és a filozófia etikában, a történelemtudományban és a széptudományokban, a mezőgazdaságban, az egészségügyben, különösen pedig a dietétikában, a tartományi törvényekben és szokásokban, a természettanban (fizika), és jelesen egy olyan országban, mely oly gazdag a csodálatos és alig ismert és használt őstermékekben – a természetrajzban, csekély ismeretekkel rendelkezzen.” HERSCHE, Peter: *Der Aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich*.

Az oktatási reform lassú megvalósulása következtében azonban mégis csak új szerkezetű és más viszonyrendszerű egyetemek jöttek létre. A felsőfokú oktatás az állam kezébe került, és ezért állami célokat követett (például napóleoni egyetem).²² Az oktatás és egyetemi nevelés révén a hallgatónak olyan habitust és tudást kellett megszereznie, hogy az utilitarista szemléletű (célos-haszonelvű) politika kezében hatékony eszközzé bizonyulhasson. Az oktatási reform és a modern egyetemi minták megjelenésének hajnalán ugyan szemléleti kérdés döntési kényszerhelyzete volt a *corpus* – *organismus* közötti választás, a XVIII. század második felében az államnak észre épülő politikai megújulási folyamatában a *corpus* felfogás győzedelmeskedett.

A tudományok műveléséhez kapcsolt értékorientáció egységessége és kötelező ereje a tudományok egyenrangúságának következtében a XX. század beköszöntére megszűnt. A tudomány államosítása és politikai alárendeltsége napjainkra konzerválta az analízis-kényszert, így a tudományok művelésére korábban érvényes *értékorientáció* és *ideológia mentességi* kritériumok mára érvényüket veszítették.²³

A politika természetrajzához tartozik, hogy mindig egyetlen problematikus dologra koncentrálni, azt kívánja megoldani. A modern tudományos specializáció az állam politikai természetéhez igazodva alakult, és ennek jegyében fejlődött ki, és mind a mai napig megtartotta analitikus karakterét. Amikor 2016-ban I. Ferenc pápa az egyre nagyobb, az élet szempontjából hasznos tudományos szintézist kér, akkor a tudományok művelőit és a tudományos kutatás irányítóit óriási kihívás elé állítja. Sürgeti, hogy a korábbi alapelvet az élet szolgálatának alapelve váltsa fel. Az utolsó két évszázad fejlődése mindenestre nem erre irányult, a jelenlegi tudományos tudás a maga természete és intézményei szerint erre a szintézisre (még?)

88. A körlevél rövid minősítését lásd FABER, Richard: *Katholizismus in Geschichte und Gegenwart*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH. Würzburg, 2005. 114–115.

²² Ezt mintát veszi át később nevelő államként a Szovjetunió is.

²³ Történelmi példaként hozható fel az atombomba feltalálásának és bevetésének története. A tudás eredményének felhasználásról nem tudósok döntenek, tehát a tudás „használói” más normák szerint ítél a gyakorlat. Minden emberi viszony tudományosítása oda vezetett, hogy a legtöbb tudományos tudás produktuma más territórium szabályrendszerébe és hatásmechanizmusába kerül át, elszakadva eredeti céljától és értékétől. Erre a problémára irányultak azok az esküformula-kísérletek, amelyek igyekeztek a tudósok számára kötelező normákat megfogalmazni.

nem alkalmas. Lehet, hogy korunk égető gondolatai ezen a területen is egyre erősebb kényszerekben mutatkoznak majd meg.

Összefoglalás

I. Ferenc pápa *Laudato si* kezdetű enciklikájának 110. pontja már a technológiák kizárólagos élet- és társadalomalakító hatalmáról beszél, a jelenség már régóta reflexió tárgya akár a világi, akár az egyházi világban. Korunk tudományos tudásának jellemrajza, intézményei és mindennapi alkalmazása hosszú történelmi folyamat eredménye. A középkor radikális és kifinomult metafizikai szemlélete fenntartotta az örök és változtathatatlan igazságok tiszteletét, és ebből adódóan a világ átalakíthatóságának és megváltoztathatóságának mindig aktuális lehetőségét. Ehhez illeszkedően alakult ki a politikai, gazdasági, jogi és oktatási rendszer, amelyeket állandó és változtatható elvek irányítottak. Az európai szellemi forradalmak sora és a belőlük leszármazott gyakorlati tapasztalat a radikális metafizikai nézetet radikális antropológiai nézetre fordította át, ami az élet- és világszemlélet, valamint a teljes társadalmi berendezkedés átalakulását vonta maga után. A felvilágosodás kora a tudást és annak intézményesült formáit a politikai érdekeknek rendelte alá, így a tudományok művelése a politika jellemvonásait öltötte magára. A modern tudományos eszme eredetében az analízisre épül, államosítottága pedig napjainkra is rögzítette ezt az állapotot. A pápa által sürgetett interdiszciplináris dialógus első lépése a tudományok közötti (re)integrációnak, az élet egészére alkalmazható szintézis megteremtésének.

Historic Addition to Paragraph 110 of Encyclical *Laudato si'* – The Birth of Barbarian Experts

The world of modern science is the world of barbarian experts. The more specialised we become in one area of study, the more barbaric our understanding of other fields of knowledge becomes. Pope Francis's encyclical *Laudato Si'* calls for a reintegration of sciences (paragraph 110). In the modern era medieval theocentric perception came to be replaced by radical anthropocentrism, which brought about the rise of sciences, in particular of natural sciences. This shift marked the beginning of the perception of natural sciences as „the science.“ As scientific findings were called upon as organising principles of the modern state as well as of human life, universities, the cradles of knowledge fell under state control. Thus, the new university itself, along with the sciences, took over the utilitarian „hic and nunc“ state policy practice, in which providing a synthesis which affects daily life was no longer the aim, since it was no longer a state interest. At present, the academia still carries the same legacy, and it is this very legacy that scientists are invited to rethink and reform, according to the papal encyclical. Researchers across all fields of science should engage in a close dialogue which can form the beginning of a new scientific integration, one which pays increased attention to the riches of life.

AZ UTOLSÓ EMBER

MIT MUTAT MEG RICHARD ROUTLEY (SYLVAN)
GONDOLATKÍSÉRLETE

1968-ban mutatták be az amerikai mozik a Franklin Schaeffner által rendezett *A majmok bolygója* (*Planet of the Apes*) című filmet, amelyben – amint az a film végén kiderül – egy nukleáris háborút követően a földi erőviszonyok teljesen megváltoznak. Értelmes majmok veszik át az uralmat, az emberek pedig alsóbbrendű fajként állati szinten élnek. A film folytatását Ted Post rendezte *Majmok bolygója 2* (*Beneath the Planet of the Apes*) címmel, amely ugyanezen körülmények között mutatja be a nukleáris katasztrófát az űrben hibernált állapotban túlélő asztronauták további sorsát. Ez utóbbi film egy apokaliptikus jelenettel zárul. Taylor, az egyik életben maradt űrhajós megnyomja egy atombomba indítógombját és ezzel elpusztítja nemcsak a felsőbbrendű majmokat, hanem az állati módon élő embereket is. A két filmben nem véletlenül jelenik meg az atombomba általi pusztítás, hiszen a hidegháború kellős közepén az amerikai társadalomban ez jelentette az egyik legnagyobb félelmet. Az atomcsapás reális lehetőségével lehetetlenné vált, hogy az amerikaiak a háborúra pusztán egy távoli, tőlük térben elkülönülten lezajló lehetőségre gondoljanak. A nukleáris összecsapás vakon és kontrollálhatatlanul fenyegetett az összes élőlény elpusztításával, és ezzel létrehozta az állandóan fenyegetések között élő „kockázat társadalmát” (Ulrich Beck).¹

Néhány évvel később, 1973-ban, Richard Routley² egy hasonló apokaliptikus képpel állt elő a Bulgáriában megrendezett XV. Filozófiai Világkongresszuson. Arra kérte a hallgatóságot, hogy képzeljék el az Utolsó Embert, amint egy világot ért kataklizmát követően elpusztít minden megmaradt élőlényt, növényeket és állatokat egyaránt. Vajon erkölcsileg helyesen cselekszik-e az Utolsó Ember, ha tudva azt, hogy a jövőben nem

¹ BECK, Ulrich: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 2006.

² Routley később a környezetvédelem és az erdők iránti elkötelezettsége jeléül Sylvan-ra változtatta a vezetéknevét.

lesz értelmes élőlény, aki tapasztalni és élvezni tudná a flóra és a fauna létét, elpusztítja azokat? Routley ezzel a gondolat kísérlettel a globális környezeti válságra és egy újfajta környezeti etika bevezetésének a szükségességére hívta fel a figyelmet és válaszolta meg tanulmányának címében feltejt kérdését: Van-e szükség egy új, egy környezeti etikára? (Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?).³

A gondolat kísérlet kontextusa

Nem véletlen, hogy ebben az időszakban fogalmazta meg Routley a gondolat kísérletet. Nemcsak az említett két film és a bennük kirajzolódó általános félelem motiválhatta a szerzőt,⁴ hanem a környezeti krízisnek a korra jellemző tudatosulása is. 1972-ben adták ki a Római Klub *A növekedés határai* (*The Limits to Growth*) című jelentését, amely elsőként adott átfogó és statisztikai adatokon nyugvó prognózist a népességrobbanás és a gazdasági növekedés környezetet károsító hatásairól.⁵ 1967-ben pedig Lynn White Jr.-nak jelent meg *Az ökológiai krízis történeti gyökerei* (*The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*) című híres esszéje, amelyben felvázolja a nyugati világ természettel való bánásmódjának szellemi alapjait, különös figyelmet szentelve a kereszténységnek.⁶ White szerint azt a nyugati kultúrát, amelyben a mai napig minden az ember körül forog, meg kell változtatni: „Kopernikusz ellenére az egész kozmosz a mi apró földünk körül kering. Darwin ellenére a szívünk mélyén nem vagyunk a természeti folyamat részei. A természet felett állunk, gögősen, kihasználva legapróbb szeszélyeink kedvéért.”⁷

Routley, aki az 1960-as évektől feleségével, Val Routley-val együtt aktívan részt vett az ausztrál környezetvédelmi mozgalmakban, Az utolsó ember gondolat kísérletében a természeti pusztítás erkölcstelensége mellett éppen az antropocentrizmus tarthatatlanságára akarta felhívni a figyelmet. A nyugati, általa soviniztának nevezett etika ellen emelte fel a szavát,

³ ROUTLEY, Richard: *Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic?* In: Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy. Sophia Press. Varna, 1973. 205–210.

⁴ MATHEWS, Freya: *Environmental Philosophy*. In: A Companion to Philosophy in Australia and New Zealand. Eds. TRAKAKIS, Nick – OPPY, Graham. Monash University Publishing. Melbourne, 2010. 543–591; 543.

⁵ MEADOWS, Donella H. – MEADOWS, Dennis L. – RANDERS, Jørgen – BEHRENS III, William W.: *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Universe Books. New York, 1972.

⁶ WHITE, Lynn Jr.: *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. Science 155 (1967/3767) 1203–1207.

⁷ Uo. 1206.

amely szerint „valaki megteheti mindazt, amit szeretne, feltéve, hogy (1) nem okoz kárt másoknak és (2) valószínűleg nem okoz magának helyrehozhatatlan kárt”.⁸ A probléma ezzel az elvvel az, hogy csak emberekre vonatkozik, a rajta kívül álló világot azonban figyelmen kívül hagyja. Mivel ez a fajta etika teljesen vak a környezet irányába, Routley célja nem a nyugati etika kiegészítése, hanem egy teljesen új környezeti etika kidolgozása volt, amelyben a természet nem instrumentális jelleggel szerepel, hanem önértékként jelenik meg.

A kérdés az, hogy Routley valóban elérte-e a célját a gondolatkísérlettel és képes volt-e bizonyítani a természet önértékét. Ha pedig nem, akkor mégis miben áll ennek az elterjedt és többnyire elfogadott gondolatkísérletnek az értéke.

A gondolatkísérlet rétegei

Bár Routley eredeti cikkében nem használja a gondolatkísérlet kifejezést, az Utolsó Emberről szóló példázat minden szempontból megfelel a gyakorlati filozófiában használt gondolatkísérletekkel szemben támasztott elvárásoknak. Mivel arra keresi a választ, hogy „miképpen értékelnénk, ami történne” az adott képzeletbeli szituációban, ezért értékelő (valuational), pontosabban etikai gondolatkísérletnek kell tekinteni.⁹ Routley gondolatkísérlete így hangzik:

„Az utolsó ember, aki túléli a világrendszer összeomlását, haragjában el akar pusztítani maga körül minden állatot és növényt. Ezt a rombolást gyorsan, fájdalommentesen és szisztematikusan végzi, mint egy böllér a vágóhídon. Ez a pusztítás a humán sovinizmus szerint erkölcsileg megengedhető, hiszen az alapelv egyik pontját sem sérti, környezeti alapon viszont rossz és bűnös viselkedésnek tekinthető. Azok az emberek, akik elfogadják, hogy Mr. Last Man pusztító tevékenysége erkölcsileg helytelen, azok implicit módon elfogadják azt is, hogy elvileg magával a természettel szemben is követhet el az ember bűnt, függetlenül attól, hogy a (nyugati) etika tudománya ezzel kapcsolatban mit állít.”¹⁰

⁸ ROUTLEY: *i. m.* 207.

⁹ GENDLER, Tamar Szabó: *Thought Experiment. On the Powers and Limits of Imaginary Cases.* Routledge. New York, 2013. 25.

¹⁰ TÓTH I. János: *A környezettel szembeni bűnről.* In: *Lábjegyzetek Platónhoz 2–3. A bűn.* Szerk. DEKÁNY András – LACZKÓ Sándor. Pro Philosophie Szegediensi Alapítvány. Szeged, 2004. 325–334; 328.

Ugyan eltér annyiban a hagyományos gondolat kísérletektől, hogy nem kérdéssel, hanem egy kijelentéssel végződik, ez azonban nem jelenti akadályát annak, hogy gondolat kísérletként működjön. Mint minden gondolat kísérlet, az Utolsó Ember is csapdát állít a hallgatóság számára. Ha ugyanis valaki elítéli az Utolsó Ember mindent elpusztító tettét, akkor éppen a Routley által kritizált, uralkodó nyugati sovinizmussal száll szembe. Mivel az utolsó ember halála az utolsó értelmes lény halálát is jelenti egyben, ezért nem lesz senki, akit a nyugati sovinizsza etika mércéjét tekintve érintene a természeti környezet fennmaradása vagy pusztulása.

Van-e a természetnek önértéke?

A gondolat kísérlet tulajdonképpen egy ember nélküli világba viszi el a hallgatóságot és arra a kérdésre keresi a választ, hogy van-e a természetnek az embertől függetlenül is értéke. Ennek gyakorlati oka van, hiszen amennyiben a természeti dolgok „intrinzikus értékkel rendelkeznek, az valószínűleg a legkézenfekvőbb érvet szolgáltatná a megőrzésük mellett, ha máskülönben az elpusztításukra kerülne sor az instrumentális értékük miatt, például gazdasági forrásként”.¹¹ Ezért lényeges Routley és más környezetvédők számára is az, hogy a természet önértékét kimutassák. Hiszen a természet nem-antropocentrikus szemléletével a természet különleges védelmet kap, és nem lehet a benne okozott károkat pusztán emberi érdekekkel igazolni.

De mit jelent, hogy valaminek önértéke (intrinsic value) van? Az etikában gyakran történik hivatkozás erre a fogalomra, a jelentése azonban sokszor túlságosan homályos. Ezt megerősíti Zimmerman meghatározása is: „Valaminek az önértékének (intrinsic value) azt az értéket mondjuk, amelyet az a dolog 'önmagában' birtokol, vagy 'önmagáért', vagy 'mint olyan', vagy 'a saját jogán'.”¹² Érdemes tehát pontosabban meghatározni az önérték jelentését. Érdemes elkülöníteni az eszköz értéket (instrumental value), amely a dolgot eszköznek tekinti valamely cél eléréséhez; a cél értéket (final value), amely a dolog önmagáért való, nem pedig eszközként való értékét jelenti; a külső értéket (extrinsic value), amikor az érték forrása

¹¹ CARTER, Alan: *Projectivism and the Last Person Argument*. *American Philosophical Quarterly* (2004/1) 51–62; 60.

¹² ZIMMERMAN, Michael J.: *Intrinsic vs. Extrinsic Value*. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Szerk. ZALTA, Edward N. [Http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/value-intrinsic-extrinsic](http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/value-intrinsic-extrinsic). (Letöltés: 2016. 09. 02.)

a dologon kívülről ered; valamint az önértéket (intrinsic value), amikor az érték forrása a dolog maga.¹³ Peterson és Sandin szerint „az Utolsó Ember Érv nem arra a kérdésre ad választ, hogy a természet értéke azokban a tulajdonságokban valósul-e meg, amelyek belsőleg a természethez tartoznak. A kérdés az, hogy a természetnek nemcsak valamely más cél elérésének eszközeként, hanem öncélként is van-e értéke.”¹⁴

Routley ezzel valójában a nyugati kultúra egyik alapvető tételét kérdőjelezi meg, amely éles határvonalat húz a személyek és a tárgyak közé. Kant a személyekkel kapcsolatban írja *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében*, hogy „az ember és egyáltalában véve minden eszes lény önmagában való célként létezik, nem pedig pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgálna; ezért mind magára, mind más eszes lényekre irányuló cselekedetében mindenkor egyúttal célként is tekintetbe kell jönnie”.¹⁵ Ha elfogadjuk, hogy a természet önmagában való célként létezik, akkor sohasem lehet pusztán eszközként bánni vele, és ezzel egy olyan kategóriába kerül át, amely a nyugati etikában mindezidáig pusztán személyeknek volt fenntartva.

Kérdés azonban, hogy a gondolat kísérlet sikerrel jár-e annak bizonyításával, hogy a természet önmagában való célként létezik. Az Utolsó Ember halálával ugyanis egy olyan helyzet áll elő, amelyben többé nincs helye a szubjektivitásnak. Nincs többé, aki megismerjen, és aki értékítéletet mondjon. Ennek a helyzetnek a megértésénél a gondolkodás beleütközik önmaga határába: nem vagyunk képesek elgondolni semmit a szubjektivitás jelenléte, sőt aktív működése nélkül. Elgondolhatunk például egy üres szobát, de a szubjektum, mint az elgondolt üres szobának a lehetőség feltétele szükségképpen jelen lesz. Valaminek az önértékét ugyanis nem azáltal lehet bizonyítani, hogy elváltatjuk a szubjektumtól, hanem éppen a szubjektum általi önértékként való felismerése által. Az antropocentrizmus felszámolása tehát nem sikerülhet a szubjektivitás felszámolása árán.

Ha azonban ez így van, akkor milyen intuíciót hív elő a gondolat kísérlet? A legvalószínűbb, hogy a gondolat kísérlet hallatán a legtöbben az értelmetlen pusztítást ítélik el. Hiszen magából a képzeletbeli helyzet leírásá-

¹³ PETERSON, Martin – SANDIN, Per: *The Last Man Argument Revisited*. Journal of Value Inquiry (2013/1) 121–133; 126.

¹⁴ PETERSON – SANDIN: *i. m.* 126.

¹⁵ KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Raabe Klett Kiadó. Budapest, 1998. 47.

ból nem tudunk meg semmit az Utolsó Ember motivációjáról, de a jelleméről sem. A pusztán haragból történő pusztítást pedig intuitív módon értelmetlennek ítéljük.

Az Utolsó Ember mint társadalomkritika

Ugyan a természet önmagában való célként való létezését nem igazolja a gondolatkísérlet, mégis sikerrel járt a kortárs társadalmak természettel való bánásmódjának kritikája terén. Routley cikkében további három gondolat-kísérletet fogalmaz meg, melyek közül kettő az Utolsó Ember gondolatkísérlet módosított változata.

Az utolsó nép

„Tegyük fel, hogy az emberiség hirtelen ráébred arra, hogy ők jelentik az emberiség utolsó nemzedékét, mert például egy radioaktív sugárzás miatt nincs esélyük a szaporodásra. Ez az utolsó embereket a természet még intenzívebb, még gátlástalanabb kizsákmányolására ösztönzi. Fogyasztásuk érdekében kiirtják a vadon állatait, lehalásszák a tenger halait, minden termőföldet intenzív művelés alá helyeznek, az ültetvények és a kőbányászat érdekében az összes megmaradt erdőt kivágják, és így tovább. Ezt az intenzív tevékenységet különbözőképpen magyarázzák. Például úgy gondolják, hogy ez a módja az üdvözülésnek vagy a tökéletesedésnek, mondhatják, hogy 'csak' az ésszerű szükségleteiket elégítik ki, sőt mondhatják azt is, hogy az utolsó generációt állandó alkalmazásban és elfoglaltságban kell tartani, hogy ne aggódjon túl sokat a közeledő pusztulás miatt. Szemben az utolsó emberrel az utolsó emberek nem dühből vagy szórakozásból pusztítják a természetet, hanem látszólag jó okuk van erre. A humán sovinizmus elve szerint az utolsó emberek viselkedése erkölcsi szempontból elfogadható, környezetetikai szempontból azonban nem, mert leegyszerűsíti a természeti ökoszisztémát, és egy sivár, csúnya és degradált helyet eredményez.”¹⁶

Az Utolsó Ember abban különbözik az utolsó néptől, hogy ez utóbbiak megfelelő indokokat tudnak felsorakoztatni a tetteik mellett. Hiszen ha úgy tesszük fel a kérdést, hogy egy szigeten rekedt kis embercsoport felélheti-e a szigetnek a forrásait, tudva, hogy utána senki sem lesz, aki azokat felhasználni és egyáltalán élvezni tudná, akkor a legtöbb ember esetében az

¹⁶ Idézi: TÓTH: *i. m.* 328–329.

intuitív válasz valószínűleg az „igen” lesz. Az utolsó nép is ilyen helyzetben van, hiszen utánuk nem következik senki, akinek szüksége lenne ezekre az erőforrásokra. Az utolsó nép tagjainak az életfenntartása és jóléte az, ami indokolja a tetteiket, hiszen nekik is szükségük van élelemre, vízre, megfelelő lakhatásra és értelmes munkára is. (Persze fel lehet tenni a kérdést, hogy a természet védelmével való foglalatosság nem jelenthetne-e ugyanilyen értelmes munkát akár az egész közösség számára.) Kérdés persze a források felhasználásának a mértéke, hiszen a természeti források mértéktelen kihasználása és azok mértékletes felhasználása között óriási különbség van. Mindenesetre Routley elutasítja az utolsó emberek magatartását helyeslő intuitív választ, mivel az pusztán eszközként tekint a természetre.

A nagyvállalkozó

Az utolsó nép magatartásának helyeslése egyértelműen antropocentrikus gondolkodást tükröz, hiszen itt az igenlés a természeti források világosan emberi célokért való felhasználását jelenti. De vajon a Routley által kritizált nyugati sovíniszta etikán alapuló társadalmi rendszerek esetében is antropocentrizmusról van szó?

„Az Utolsó Ember legyen egy nagyvállalkozó (...), aki az automata gyáraknak és farmoknak a komplexumát irányítja, és azon dolgozik, hogy ezeket kiterjessze. Többek között autókat gyárt, majd eladja őket egy fiktív vásárlónak, de ahelyett, hogy forgalomba helyezné őket, ahogy azt mi teszünk, azonnal lebontja az autókat és az alapanyagokból újra gyártja őket. A nagyvállalkozó úgy gondolja, hogy neki jó okai vannak erre a tevékenységre: például növeli a világ össztermékét, javítja a termelést, hogy teljesítse a tervet vagy növeli a jólétet. Ez a viselkedés még a Pareto optimalitás követelményének is megfelel, mert összhangban van az állandó gazdagodás uralkodó eszméjével. A vállalkozó viselkedése a nyugati etika szempontjából teljesen megengedhető, környezetetikai szempontból viszont nem. Ahogy utolsó ember esete elvezetett bennünket az utolsó emberek példájához, úgy ezt a példát általánosítva eljutunk egy a saját társadalmunkhoz mentalitásában és gyakorlatában nagyon hasonló ipari társadalomhoz.”¹⁷

¹⁷ Idézi: TÓTH: *i. m.* 329.

A nagyvállalkozó Utolsó Ember tette valószínűleg elutasító intuitív ítéletet hoz elő a legtöbb hallgatóból. Hiszen a világ össztermékének a növelése a termelés javítása, a terv teljesítése, de még a jólét növelése sem tűnik megfelelő indoknak a természet pusztítására. Bár ebben az esetben is egy ember, mégpedig az Utolsó Ember az, aki magatartásával a károkat okozza, valójában egy, az emberi céloktól elidegenedett rendszer működéséről van itt szó. Az ipari termelés önmagában való fejlesztése, de még fenntartása nem nevezhető sem emberi, sem értelmes célnak, és nem is lehet neki semmifajta értelmet tulajdonítani. Egy öntudatlan mechanizmus fenntartásánál tehát intuitív módon sokkal fontosabbnak bizonyul a természet integritásának a megőrzése. Ez az egyik nagyon komoly és konkrét kritika, amit Routley megfogalmaz, hiszen analóg módon felfedi a kor ipari társadalmainak a működését, melyben az öntudatlan mechanizmusok nemcsak a környezetre nincsenek tekintettel, hanem az embertől is elidegenedtek.

Az utolsó kék bálna

De nemcsak az ipari társadalom logikáját kritizálja Routley, hanem a fogyasztói társadalmat is az utolsó kék bálnáról szóló példában:

„A kék bálna közgazdasági szempontból ún. kevert jóság. A kék bálnát azért fenyegeti a kipusztulás, mert a benne található bálnaszőr és bálnahús a fogyasztók számára értékes (magán)jóság. A kék bálna vadászata és piacosítása sem a bálnavadászoknak, sem más embereknek nem okoz fizikai kárt. Az egy másik kérdés, hogy a környezetvédőket felháborítja a bálnavadászat, bár azt mégsem mondhatják, hogy ez fizikailag zavarja vagy károsítja őket. Tehát a hagyományos nyugati etika szerint a bálnavadászat erkölcsileg elfogadható viselkedés. Kiküszöbölhetjük a vadászat zavaró aspektusát, ha olyan eseteket veszünk tekintetbe, ahol az ember vagy az általa betelepített állatok megsemmisítik vagy fenyegetik az őshonos fajokat: például sok ausztráliai puszta-lakó erszényest vagy az arab nyársas antilopot. A lényeg azonban mindkét esetben ugyanaz: a szabad piaci mechanizmusok nem állítják le a bálnák kereskedelmi hasznosítását, ahogy azt egy megfelelő környezeti közgazdaságtan tenné, ehelyett azt tapasztaljuk, hogy összhangban a fogyasztók magán keresletével a piaci mechaniz-

musok kérlelhetetlenül felőrlik a kék bálna és az összes többi veszélyeztetett faj populációját.”¹⁸

A kék bálna vadászata a leírás szerint nem okoz kárt sem a bálnavadászoknak sem más embereknek, de az sem okozna, ha a bálnavadászok felhagynának vele, hiszen Routley leírása szerint lennének, akik „kompenzálnák a bálnavadászokat, ha azok lemondanak” a vadászatról.¹⁹ A bálnavadászat tehát az embereket tekintve közömbösnek tűnik, leszámítva a bálnából kinyert javak élvezeti értékét. Amit az utolsó kék bálna levadászásával veszítenek, a gondolatkísérlet szerint, legfeljebb az élvezeti érték. Valószínűleg a legtöbben intuitív módon elutasítják az utolsó kék bálna levadászását, annak ellenére is, hogy ez az élvezeti érték elvesztésén kívül semmilyen kárt nem okozna az emberek számára. Ebben az esetben szintén egy öntudatlan mechanizmus elutasításáról van szó, amely a kereslet-kínálat logikája mentén teljesen vak marad a természet értékével szemben.

Mit mutatnak a gondolatkísérletek?

Routley célja a négy gondolatkísérlettel a nyugati sovíniszta, antropocentrikus etikának a felszámolása volt, mégpedig a hallgatókból előhívott intuitív válaszok által. A példák és az általuk előhívott intuíciók azonban éppen nem az antropocentrikus szemléletmód kritikáját jelentik, hanem az értelem nélküli pusztítás elutasítását. Ugyanis sem az Utolsó Ember dühből történő rombolása, sem a nagyvállalkozó által felállított automatikus termelőrendszer, de a kereslet-fogyasztás folyamatának önmagáért történő fenntartása sem nevezhető értelmesnek.

Ugyanakkor az értelmetlen rombolásnak az elutasítása talán utalás lehet arra, hogy a világot intuitív módon nem tekintjük pusztán eszköznek, hanem igenis rendelkezik valamilyenfajta öncéllal. Ennek a megalapozása azonban épphogy nem minden szubjektivitás felszámolásával, hanem annak elmélyítésével történhet. Talán hasonlóképpen, ahogy Berkeley püspök „esse est percipi” elve rámutatott Isten mindenhol jelenlévő szubjektivitására, hasonlóképpen a természetnek az Utolsó Ember halála után is megmaradó értéke Isten értelmes és folyamatos teremtő munkáját világíthatja meg. De ez már a filozófiai teológia kérdése.

¹⁸ Idézi: TÓTH: *i. m.* 329–330.

¹⁹ ROUTLEY: *i. m.* 208.

The Last Man – What Does Richard Routley’s Thought Experiment Show Us?

Richard Routley (Sylvan) presented an apocalyptic picture at the 15th World Congress of Philosophy. He asked the audience to imagine the Last Man destroying every living being, both plants and animals, after a global cataclysm. Is it morally admissible for Mr. Last Man to destroy every living creature knowing that no salient being is going to emerge after him, who could enjoy the diversity of flora and fauna? Routley used this thought experiment to point at the global environmental crisis, at the need for a new environmental ethics, and to answer the question of his article “Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?”.