

f. böckle

**a
morálteológia
alapfogalmai**

A MORÁLTEOLÓGIA ALAPFOGALMAI

FRANZ BÖCKLE

A
MORÁLTEOLÓGIA
ALAPFOGALMAI

A KERESZTÉNY LELKIISMERET ÉS NEVELÉSE

BÉCS, 1975

Az eredeti mű címe és kiadója:

GRUNDBEGRIFFE DER MORAL

Copyright 1966 by Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg

Fordította: *Dallos Antal*

Fedőlapterv: *Agnes Falkner*

Egyházi jóváhagyással

Copyright 1975 by Verlag OPUS MYSTICI CORPORIS

(in Verbindung mit dem Österreichischen Pastoralinstitut)

A-1042 WIEN, Postfach 17. — Verlags-Nr. 321.

Druck: Novographic, 1238 Wien.

TARTALOM

A kiadó előszava	7
A fordító előszava	9
Bevezetés: A katolikus morálteológia lényege és feladata	11
A morálteológia viszonya más tudományokhoz	13
Első rész:	
A KERESZTÉNY EMBERKÉP	18
I. Az ember Isten képmása	18
A. Hasonlóság a teremtés alapján	18
1. Természetes Isten-képiségünk embervoltunk szellemi természetében gyökerezik	19
2. A természetes istenképiség az ember testi mivoltára is kihat	20
3. Az ember mint Isten képmása a történetiség lényeges jellegével is rendelkezik	21
B. A kegyelmi hasonlóság	23
1. Az Újszövetségben	23
2. A teológiai reflexióban	25
II. Az ember Isten munkatársa	29
A. Az erkölcsi feladat	29
1. A szituáció	29
2. Az erkölcsi feladat	29
3. A megvalósítás	30
B. A krisztusi szabadság („valamitől” „valamire”)	32
Második rész:	
AZ ERKÖLCSISÉG LÉNYEGE ÉS FORRÁSAI	35
I. Az emberi cselekedet (<i>actus humanus</i>)	35
A. Az emberi cselekedet lényege	35
1. Az értelmi mozzanat: a belátás	35
2. Az akarat mozzanat: a beleegyezés	37
B. Az emberi tevékenység szabadságát gátló tényezők	38
1. Általános behatások	38
2. A szabad döntést gátló jellegzetes hatások	39
II. Az erkölcsi cselekedet (<i>actus moralis</i>)	40
A. Az erkölcsiség lényege	40
1. Az erkölcsiség tehát elsősorban a normához való alkalmazkodást jelenti	40
2. Az erkölcsiség azonban felszólítás is	41
B. Az erkölcsiség forrásai (az erkölcsi aktus elemei)	41
1. A cselekvés tárgya (objektum vagy objektív tevékenységi cél)	42
2. A közelebbi körülmények	43
3. A cselekvő személy szándéka (intenció vagy szubjektív tevékenységi cél)	44
Függelék: A cselekvés eredménye	46

Harmadik rész:	
AZ ERKÖLCSISÉG NORMÁJA	48
<i>I. Az erkölcsiség objektív megismerési normája: az erkölcsi törvény</i>	49
A. Az isteni törvény	49
1. A természetes erkölcsi törvény (az erkölcsi vonatkozású természetstörvény)	49
2. A pozitív isteni törvény	54
B. Az emberi törvény	60
1. Szükségessége és viszonya az isteni törvényhez	60
2. Erkölcsi kötelező ereje	61
3. A kötelezettség megszűnése	61
<i>II. Az erkölcsiség szubjektív megismerési normája: a lelkiismeret</i>	63
A. A lelkiismeret lényege	63
1. A lelkiismeret (lelkiismereti érzék)	64
2. A lelkiismeret működése	65
B. A lelkiismeret tulajdonságai	65
1. A lelkiismereti magatartás tulajdonságai	65
2. A lelkiismereti ítélet tulajdonságai	67
C. A lelkiismereti ítéletre vonatkozó elvek	68
D. A praktikus lelkiismereti kételyek megoldása	69
Függelék: <i>A szituációs etika problémája</i>	71
1. A probléma	71
2. Állásfoglalás	72
Negyedik rész:	
BŰNÖS, BŰN, BŰNFAJTÁK	74
<i>I. A bűn lényege</i>	75
A. A bűn a Szentírás tanításában	75
1. Az Ószövetségben	75
2. Az Újszövetségben	76
B. A bűn teológiai értelmezése	78
1. A bűn mint aktus	79
2. A bűn mint hatalom	80
3. A bűn mint jel	81
<i>II. A bűnök fajtái: Halálos bűn – bocsánatos bűn</i>	83
1. A különbség lényege	83
2. Megkülönböztetés a gyakorlatban	84
<i>III. A bűn forrásai</i>	85
A. Támadás kívülről	85
1. A gonoszlélek részéről	85
2. A világ részéről	86
B. Támadás belülről	87
<i>IV. A bűn legyőzése</i>	87
A. A bűn következményei	87
1. Az erkölcsileg értéktelen akarat-irányulás	87
2. A bűnös állapot nyomasztó terhe	88
3. A büntetés terhe	88
B. A megtérés	89
1. Felhívás a megtérésre	89
2. A megtérés lényege	89
<i>Irodalmi tájékoztató</i>	95

A KIADÓ ELŐSZAVA

Talán nem szorul indokolásra, hogy mi szükség van egy magyar nyelvű morálteológiai kézikönyvre. Gondoljunk a morálteológia fejlődésére, s a Zsinat után itt-ott fellépő elbizonytalanodásra. Fr. Tillmann nyomán lett a biblikus megalapozású Krisztus-követés a régebbi, inkább jogi szemlélet s kazuisztika után a morálteológia vezérgondolata; ehhez járul még a pszichológia és az egzisztencialista filozófia újabb felismeréseinek gazdagító hatása. Ezért itt inkább csak szerzőnkkel és e könyvével kapcsolatban kell szólnunk.

Franz Böckle 1921-ben született (Glarus, Svájc). Tanulmányait a Chur-i szemináriumban kezdte — itt 1945-ben szentelték pappá —, majd a római Angelicum-ban és a müncheni egyetemen folytatta, ahol Egenter professzor asszisztense, akinek hatására a morálteológia családi vonatkozásai felé fordult figyelme. Doktori értekezésének címe: A termékenység eszméje Szent Pál leveleiben (1952). Rövid zürichi káplánkodás után a Chur-i teológiai főiskolán a morálteológia tanára lesz, onnan kerül Bonnba, ahol az egyetemen mindmáig a morálteológia professzora. Főbb munkáira máshelyütt utalunk. A „Lexikon für Theologie und Kirche” (Herder) munkatársa és a több nyelven megjelenő, nemzetközi CONCILIUM c. folyóirat morálteológiai szakcsoportjának szerkesztője. Tudományos munkája mellett intenzív lelkipásztori tevékenységet folytat s ez a lelkipásztori tapasztalat s gyakorlati emberismeret ráüti bélyegét tudományos működésére is. Itt külön ki kell emelnünk az idei német szinoduson betöltött értékes közvetítő szerepét a püspökök és többi zsinati képviselők között.

Jelen mű német eredetije a „Der Christ in der Welt” c. enciklopédiában (Pattloch Verlag, Aschaffenburg: 18 szakcsoportban 130 kötet) jelent meg. Ez az enciklopédia a német megfelelője, átültetése a francia „Je sais — je crois” c. enciklopédiának (Arthème Fayard, Paris); a kötetek jelentékeny része a megfelelő francia mű fordítása. Jelen esetben nem így van: a francia enciklopédia erkölcstani kötetének szerzője André Liégé domonkos atya, s ez kiadásunkban már megjelent „Krisztusi élet” címen (1973). E két mű kiegészíti egymást és világosan mutatja a francia és német szellemiség eltérő voltát. Liégé a krisztusi erkölcs szellemét, lelkiségét adja,

Böckle világosan áttekinthető, precíz rendszert és fogalomtisztázást nyújt. Mindkettőt közösen jellemzi a biblikus alap, a pszichológiai tudás és lelkipásztori érzék.

Adja Isten, hogy a morálteológia iránt érdeklődők megtalálják hazánkban is azt a rendszeres elvi eligazítást Böckle professzor művében, amit e mű kiadásától remél a

KIADÓ

A FORDÍTÓ ELŐSZAVA

A jelen fordítás — mely némi előzetes magyarázatot igényel — Franz Böckle: *Grundbegriffe der Moral* c. kis kötetéből készült. Ez a könyvecske 1972-ben már a 7. kiadást érte meg. (Első kiadása 1966-ban volt.)

A fordítással kapcsolatban elsősorban azt rögzítjük le, hogy — tiszteletben tartva az eredeti szöveget — igyekeztünk azt a magyar nyelv igényeihez alkalmazni. Ez mindenekelőtt a rövid mondatokban nyilvánul meg, olykor pedig a szavak képi átültetésében. Hellyel-közzel terminológiai magyarítások is szükségessé váltak. Ehhez a magyar nyelvű katolikus folyóiratok szóhasználata nyújtott segítséget.

Az eredeti szöveggel kapcsolatban éltünk továbbá a kisebb kihagyások lehetőségével, de csak ritkán; akkor ti., ha ez a szöveg egyszerűbb és gördülékenyebb megértését segítette. Nem tettük azonban ezt a mondanivaló kárára, inkább annak plasztikusabb kidomborítása érdekében. A kevés számú szövegrövidítést a lap alján jelezzük.

Egészen kivételes esetben kisebb átalakítás is kívánatos volt, ha egy-egy példa, amely az elméleti vonatkozásokat volt hivatva megvilágosítani, nem bizonyult elég közérthetőnek, esetleg éppen félreértésre adott okot. Mindez — úgy véljük — csak hasznára vált a fordításnak, amely remélhetőleg segítséget nyújt majd az erkölcssteológia alapfogalmainak jobb megértéséhez — a magyar olvasók számára is.

A FORDÍTÓ

BEVEZETÉS

A KATOLIKUS MORÁLTEOLÓGIA LÉNYEGE ÉS FELADATA

Az erkölcstudomány része a teológiának, amint a címbeli kifejezés is utal rá. A teológia a maga egészében a kinyilatkoztatás révén közölt isteni Valóság teljességét kutatja: elsősorban magát az Istent, másodsorban a teremtetett valóságot. A kinyilatkoztatás pedig nem pusztán leleplezése Isten titkainak. Nem csupán azért van, hogy az ember tudásszomját csillapítsa és ismereteit gyarapítsa. A kinyilatkoztatás egyúttal üdvösségünk közlése. Isten az emberrel szövetséget óhajt kötni, részesíteni kívánja őt saját életében, az üdvösségre akarja elvezetni. Eszerint a kinyilatkoztatásban Isten megszólítja az embert és feleletre vár; olyan válaszra, melyet nem csupán az értelem ad, hanem amely magában foglalja az ember egész tevékenységét. Ezért félmegoldás csupán, ha a teológia kizárólag a kinyilatkoztatott igazság megismerésén fáradozik; azt is meg kell mutatnia az embernek, miként alakítsa életét Isten akarata és terve szerint. Itt kezdődik tulajdonképpen az erkölcteológia feladata.

Az üdvösség igazságainak kutatásával elsősorban a dogmatika foglalkozik. A morálteológia viszont azt kérdezi, hogyan viselkedjék, hogyan cselekedjék az ember az üdvösség igazságainak fényében. Azt kérdezi: hogyan formálja életét az ember a természetfeletti meghívás és rendeltetés világában? Eszerint az erkölctan a keresztény cselekvés értéknormája után kutat a kinyilatkoztatásban. Általános fogalmi meghatározásként tehát azt mondhatjuk: *az erkölcstudomány a teológiának az a része, mely a kinyilatkoztatás fényében a szabad emberi cselekvés normáit igyekszik kimutatni.* Ha mármost a kinyilatkoztatást konkrétan nézzük, akkor tudjuk, hogy elhivatottságunk és rendeltetésünk Krisztusban van. „Benne történt kiválasztásunk a világ teremtménye előtt.” (Ef. 1, 4). Krisztus az ősképek, melynek mintájára vagyunk megteremtve. Őbenne vagyunk megváltva és a vele való szoros élet- és sorsközösségre szól meghívásunk. A keresztény erkölcteológiának teremtésünk és megváltásunk ezen alaptényéből kell kiindulnia és elsősorban azt kell megmutatnia, hogyan nő ki egész keresztény magatartásunk a Krisztussal való életközösségből. Erkölcsi cselekvésünknek tehát szakrális veretűnek kell lennie. Szent Pál a keresztséget tartja szem előtt és kifejezetten így tanít: a keresztség hatásaként „Krisztusban meghaltatok a bűn számára és Istennek éltek. Ne uralkodjék tehát halandó testeteken a bűn, és ne engedelmeskedjete kívánságainak!”

(Róm. 6, 11-12). Minden erkölcsi megnyilvánulásnak tehát az az alap-törvénye, hogy a cselekvés kényszerítő következetességgel a létezésnek megfelelő legyen. Ha tehát keresztény létünk lényegénél fogva megszentelt élet Krisztusban és ilyen jellegű hozzáidomulás Krisztushoz, akkor a keresztény erkölcssteológia ebből a szakrális alapból kiindulva tartozik kimutatni az élet-ideált. Azt kell kifejtienie, hogy a keresztség, a bértmálás, a bűnbánat és valamennyi szentség milyen életre kötelez bennünket.

Meg kell mutatnia továbbá, hogyan nemesedjék meg Isten előtt – személyes felelősségtudatból – a keresztény tevékenység. Hiszen az erkölcssteológia fontos feladata, hogy az embert Isten akarátának megismerésére és szerető teljesítésére vezesse. Ha a keresztény ember meghajol valamely törvény előtt, nem azért teszi, mert az általános normának, hanem azért, mert a mögötte álló Isten személyes felhívásának kíván engedelmesskedni. A keresztény ember tulajdonképpeni törvénye Jézus Krisztus személyes valósága. Éppen ezért a keresztény erkölcsiség személyes jellegű: az ajándékozva felszólító Isten és a felelősségtudattal válaszoló ember találkozásából fakad. Az erkölcssteológia az egyes parancsokban elsősorban nem korlátot lát, amely megszabja, mit tegyünk, mit kerüljünk. Az igazi erkölcsstan nem éri be a megengedettség határainak lerögzítésével. Nem abban látja rendeltetését, hogy a tökéletes eszményt bemutassa. Sokkal inkább azt ábrázolja, „hogyan feszül a jóság íve a korlátoktól a beteljesedésig” (Häring).

Harmadik feladatként meg kell mutatnia, hogyan működjék közre a keresztény ember Krisztus szellemétől vezetve a földi rendezettség kialakításában. Az egész teremtésnek Krisztus a kezdete és célja; minden Őbenne van teremtve és Őbenne áll fenn; Ő fogja át a világmindenséget (Kol. 1). Ennélfogva a Krisztus tanítványának szóló feladat is egyetemes. Isten Lelke azért jön el, hogy „megújítsa a föld színét”. A keresztény embernek pedig erkölcsi kötelessége, hogy ebben közreműködjék.

Ha e fejtegetések után a fent megadott általános erkölcs-fogalmat tartalmilag kiegészítjük, ezt mondhatjuk: *„A morálteológia a krisztusi létből adódó erkölcsi normák teológiai tudománya, Krisztus követése és Krisztus kialakítása, valamint Isten dicsősége érdekében, mely egyértelmű országának kiépítésével az Egyházban és a világban”*¹

A „moralis” szó a latin „scientia moralis” névre támaszkodik, és a 18. század óta ment át a köztudatba. A „moralitas” szó Cicero-ra vezethető vissza, aki a görög „ethosz”-szal kapcsolatban alakította ki. (Az „ethosz”

¹ Mausbach-Ermecke, Kath. Moralthologie. Münster, 9. kiad. 1959. I. köt. 22.o.

azonban elsődlegesen nem közerkölcsöt jelent — ez „éthosz” lenne —, hanem akarati és hangulati állapotot.)

Azt talán említeni sem kell, mennyire helytelen, ha az „erkölcs” illetve az „erkölcsiség” szavakat kizárólag nemi vonatkozásban használjuk (amint ez pl. az „erkölcstelen ember” kifejezésben megnyilvánul).

A MORÁLTEOLÓGIA VISZONYA MÁS TUDOMÁNYOKHOZ

A filozófiai etikához való viszonya. Ha a kettőt közös nevezőre hozzuk, azt mondhatjuk, hogy az etika és a morálteológia a megismerés elve és célja tekintetében különbözik egymástól. A filozófiai etika ismerésmódjában az értelemre támaszkodik, tisztán annak természetes belátásaiból merít. Vele szemben a morálteológia a Szentírásen alapuló hittudomány, mely felismeréseit az isteni kinyilatkoztatásra építi. Az etikánál a cél is pusztán természetes. Az etika azt akarja elérni, hogy az élet, a cselekvés megfeleljen az értelemnek. A cél: az ember természetes erkölcsi tökéletessége, képességeinek beteljesítése. A morálteológiánál a végső cél az istengyermekség valóra váltása Isten örök, boldogító látásában. Eszerint az etika és a morálteológia közti különbség fogalmilag igen egyszerű és világos. De csak látszatra! Az egyik az ész, a másik a hit alapján áll. Mélyebben szemlélve azonban kitűnik, hogy az eltérő kiindulópontok az egyik és a másik tudomány lényegét illetően mélyreható különbségeket tételeznek fel. Jó ezekre figyelni, nehogy az erkölcssteológiából szentírási idézetekkel ékesített etikát csináljunk.

„Agere sequitur esse” — tanítja a filozófia; azaz: „a létből következik a cselekvés”; vagy másként: „a tevékenység lét kibontakozás”. Mármost, ha az embert a hit szerint sze nélkülük, akkor látjuk, hogy létében és krisztusivá formálódásában alapveően különbözik a pusztán természetesnek tartott embertől. A keresztény személyiség lényeges cselekvési alapja a kegyelem és a belénk öltött erények. Ezért a hit szemszögéből az erkölcsi alany a cselekvésében egészen más kiindulóponttal rendelkezik. Nem arról van szó, hogy az erkölcssteológia — szemben az etikával — átütőbb indítékokkal, motívumokkal és hatékonyabb segítséggel rendelkezik (természetesen ez is megvan benne). Sokkal döntőbb az, hogy a kegyelem, mint a cselekvés alapja az ember egész erkölcsi magatartásának más jelleget ad. Az etikai cselekvés mindig emberi erőfeszítés önmagunk tökéletesítése érdekében. A kegyelemből történő erkölcsi cselekvés viszont inkább Isten hatalmának és dicsőségének enged teret, „fölséges kegyelmének magasztalására, amellyel szeretett Fiában jóságosan megajándékozott minket” (Ef. 1, 6).

Ha ezekkel az alapvető különbségekkel tisztában vagyunk, akkor érdeklődhetünk csupán az etika és a morálteológia viszonya iránt. A valóságban a „pusztán természetes ember” nem létezik, csak a konkrét ember: az Ádám nemzetségéhez tartozó, Krisztustól megváltott, természetfölötti célra meghívott ember. Ezért teológiai alapon el kell vetnünk azt az immanens ész-erkölcsöt, mely abszolút érvényűnek hirdeti magát; ellene mond ugyanis a kinyilatkoztatásnak. Másként állunk az olyan filozófiai etikával, amely a hit felé nyitott, ha a hitet nem ismeri is el kiindulási alapjának. Ez ugyanis — miközben az erkölcsi magatartás hordozóját, az embert analizálja — megmutatja a morálteológiának az erkölcsi tevékenység természetes alapjait. Rámutat az emberre, amint az természetes erkölcsiségében korlátozott és határolt, akit az erkölcssteológia aztán a természetfeletti értékrend világába átültet. Az erkölcssteológia ugyanis feltételezi a természetes cselekvőképességet, hisz az ember nem idegen nyelven szól Istenéhez, hanem saját erkölcsi lényegének és adottságainak a nyelvén. Az ilyen etika nem azonosítja magát az autonóm ész-erkölcs önmagát beszűkítő törekvésével. A természetes erkölcs lecsapódása ez, mely eleve határolt. Valódi helyét a természet és természetfölöttség által átszőtt emberben mint egységben találja meg.

A *dogmatikához* való viszonya. Amikor a morálteológia lényegét taglaltuk, nagyjából rámutattunk a különbségre, ami közte és a dogmatika között van. Dogmatika és erkölcsstudomány együtt alkotják a szisztematikus teológiát. Ebben a dogmatika arra törekszik, hogy egyre mélyebben megragadja és rendszerezze az üdvösség igazságait. Az erkölcsstan viszont gyakorlati szempontból vizsgálja az üdvösség tényét, miközben levonni igyekszik az ember erkölcsi magatartására utaló következményeket.

A 17. századig alig különböztették meg a két tudományt, mely szent Tamásnál még zárt egységet alkot (*Summa theologica*). A morálteológiát ma sem szabad elszakítani a dogmatika talajától, ha a tudományos kutatás érdekében a munka kettéválasztása igazolható is. A morálteológia az erkölcsi tevékenység alaptételeit, a teremtet és megváltó Istenről szóló tanítást, továbbá az emberre vonatkozó lényeges hitközléseket a dogmatikából veszi. Enélkül az alap nélkül az erkölcsstudomány csupán jogi parafraszok ingatag rendszere lenne.

Az *egyházjoghoz* való viszonya. A morálteológia is, meg az egyházjog is a hit talaján áll és mindkettő az emberi magatartás rendjével törődik. Az erkölcsstan azonban bensőségebben kötelezi az embert, mint az egyházjog. Az erkölcsi kötelezettség ugyanis a keresztyén élet egészére irányul, a jog viszont csak azokra a normákra terjed ki, melyek az Egyházban a kö-

zösség külső rendjét szabályozzák. Amennyiben azonban ezek a normák (mint az isteni törvény egyházi megfogalmazásai, vagy akár az Egyház pozitív előírásai) lelkiismeretben is köteleznek, máris a morálteológia tárgyai lettek. Az a megkülönböztetés nem helytálló, hogy a jog a magatartásnak csak a külső részére vonatkozik, míg az erkölcsstudomány csupán az ember alapbeállítottságát, szándékát tartja szem előtt. Bár jogi megítélésre csak olyan cselekedet kerül, amely valamiképpen külsőleg is megnyilvánul, a jog számára (az egyházjognak meg különösen) a benső beállítottság mégsem közömbös. Téves az a vélemény is, miszerint a morál a szeretet egyházának, a jog pedig a jogi egyháznak a tartozéka. A „jogi egyház” és a „szerelem egyháza” nincsenek ellentétben. Az Egyház jogi váza látható voltának lényeges eleme, és az egész jogrendet csak úgy fogjuk fel helyesen, ha az Egyháznak hívei iránti szeretetét és gondoskodását látjuk benne.

A református etikához való viszonya. Az egyes irányzatok meglehetősen elágaznak (lutheránus, illetve református hagyomány). Akad azonban néhány protestáns alapprobléma, melyet mint hozzánk intézett kérdést foghatunk fel. Egyik főprobléma az *erkölcsiség és a megigazulás tanának szoros összefüggése*. Eszerint a törvényt (az erkölcsi követelményt) és annak teljesítését sohasem tehetjük meg az üdvösség közvetítőjének, még legfinomabb árnyalatában sem. Nem tagadjuk a törvény jelentőségét a keresztény életben, *funkcióját* azonban nem szabad félreértenünk. Az erkölcs helyes megértéséhez alapvetően a törvénynek az evangéliumhoz való viszonyulása marad az, ami bennünket erkölcsi életünkben eligazít.

Tegyük megkülönböztetést a törvény tartalma és funkciója között. (Tartalom: Isten akarata maga; funkció: a körülmények adottsága, melyben Isten akarata az ember elé lép, hogy beteljesedjék.) Eszerint a törvénynek az az értelme, hogy rendezze a világot és távol tartsa ami ártalmas (usus politicus). Azután rádöbbsenti a bunós embert, hogy Isten akaratát teljesíteni önmagától képtelen (usus elenchticus). Az üdvösség pedagógiai értelmét tekintve a törvény mindig vádlóként áll a keresztény ember előtt (lex semper accusans). Van azonban a törvénynek még további értelme is (usus tertius). Eszerint iránytű, tájékoztató arra nézve, hogy Isten akaratából hite szerint mit kell megvalósítania a megigazult embernek.

Ki fogjuk mutatni ebben a kérdésben, hogy a törvény a katolikus fel fogás szerint sem tekinthető az üdvösség közvetítőjének. Az újszövetségi üdvrendben az erkölcsi parancs hirdetésének inkább az a rendeltetése, hogy felkészítsen a kegyelemre (quaedam sicut dispositiva ad gratiam), miközben az embert állandóan a bűnre emlékezteti, különösképpen a tiltó

alakban kifejezett parancsokkal. Ugyanakkor hiányosságunkat is beláttatja velünk (vádoló funkció), azért, hogy mindig újból keressük és átélhessük a kegyelem nagyságát, melyért hálával tartozunk. A törvény egyúttal arra is ráneveli az embert, miként éljen helyesen a kegyelem ajándékával (*quae-dam ad usum huius gratiae*). A törvény utasításai nem annyira követelmények, melyek pusztá teljesítésével üdvözülhetünk, biztatások inkább, hogy mi mindenre vagyunk képesek üdvösségünk erejéből, mely nem a törvényből származik.

A másik nehézség az *etika megalapozása Istennek a hívő ember számára adott személyes kinyilatkoztatásával*. Eszerint Isten konkrét módon nyilatkoztatja ki magát, nem pedig időtlen törvényekben és normákban, melyek minden aktualitás nélkül állandóan érvényesek. Ilyen aktuális értelmet ad Emil Brunner a „parancs” teológiai fogalmának, melyet a „törvény” kifejezésnél jobban kedvel. „A parancs tartalma nem valami absztrakt törvény, nem előre-tudott, írásban rögzített program, hanem annak elfogadása, hogy a személyes parancsoló egy konkrét helyzetben kedve szerint alakítson”.² Az újabb evangélikus etikában is végigvonul ez az aktualizáló szemlélet a parancsokkal kapcsolatban. E felfogás gyökereit nem nehéz felismerni: megtalálhatók a reformáció kora előtti „*devotio moderna*”-ban, amely túlhangsúlyozza a szuverén isteni akaratot, feloldva a *lényeges* benső kapcsolatot Isten és teremtmény között. Eszerint a „jó” csak abban az esetben van érvényben, ha valamely cselekedet megfelel bizonyos akaratnak. Az ember erkölcsi tette ezáltal értéktelenné válik, ha önmagában nézzük. Csupán annyiban nyer jelentőséget, amennyiben Isten kegyesen elfogadja (*acceptatio*). Újabban e szemlélet kiindulása Kierkegaard perszonalizmusát veszi alapul.

Az evangélikus etika említett nézetére a törvényről és a lelkiismeretről szóló tanításunkban válaszolunk, főként az egzisztenciális etikára vonatkozó kérdéseknél.

Egy harmadik probléma a teológiai etika *szigorúan természetfölötti beállítottságára* vonatkozik, amely vitatja az érvényes és kötelező természet-jogi állapot létezését, hogy ezzel igazolja az evangélikus etikát. Ennek jelenkori törekvéseiben mutatkozik ugyan valami sajátos „rátérés az állapotok etikájára” (Heinz Horst Schrey), de az állapotok értelmezése egyike a leginkább vitatott témáknak. Az állapotok az elesett ember számára már nem tükrözik törés nélkül Isten akaratát. Ezért Isten dicsőségét szem előtt tartva meg kell őrizni nyitottságukat a további vitákra.

² Das Gebot und die Ordnungen. Zürich 1939, 46.

Thielicke számára ennek az eon-nak az állapotai sem nem jók a teremtés tervének megfelelően, sem nem közömbösek, abban az értelemben, „mint-ha a jón és rosszon túli körhöz tartoznának, hanem a bukott létezés alkati formái”.³

A természetes erkölcsi törvény taglalásánál majd behatóan kell foglalkoznunk a teremtés rendjével, erre való tekintettel is.

³ Theologische Ethik, I.k. 1951, 21.

A KERESZTÉNY EMBERKÉP

Isten kinyilatkoztatta magát Jézus Krisztusban. E kinyilatkoztatással az ember meghívást kapott a Krisztusban való életközösségre és életalakításra. A következőkben a keresztény emberképet vázoljuk, nem azért, hogy az emberből kiindulva építsük fel a morálteológiát. Inkább Krisztuson keresztül nézzük az embert és megkérdezzük: kicsoda is az ember, mik a képességei és a lehetőségei, hogy a Mester meghívását kövesse? Korunk szellemi zűrzavarában rendkívül fontos ez, hiszen az emberről annyi egymásnak ellentmondó felfogás támad. A keresztény értelmezés az emberben Isten képét, üdvörténetileg pedig Isten társát látja.

I. AZ EMBER ISTEN KÉPMÁSA

A katolikus teológia az emberben kettős hasonlóságot ismer. Az ember Isten képmása a teremtettsége folytán (természetes hasonlóság), és képmása még sajátosabban a krisztusi megváltás által (kegyelmi, természetfölötti hasonlóság).

A. HASONLÓSÁG A TEREMTÉS ALAPJÁN

Elsősorban az Ószövetség beszél erről: „Szólt az Isten: teremtsünk embert képünkre és hasonlóságunkra! Uralkodjék a tenger halain, az ég madarain, a szelíd állatokon és a mezők vadállatain... Így teremtette Isten az embert saját képére; Isten képére teremtette meg őt” (Ter. 1,26 kk). Az ember tehát Isten-teremtette természeténél fogva és ebből adódó, más teremtményeket felülmúló rangját tekintve Alkotójának képmása. A Teremtés könyvének első fejezete ezt úgy világítja meg, hogy az ember nem érthető meg önmagából, hanem csupán Istennel való különleges kapcsolatában. A természetes hasonlóság jelentőségét teljesen csak az Újszövetség fényénél ismerjük, mégpedig a természetfölötti hasonlósággal való viszonylatából. A teremtés ajándékozta hasonlóságot a következő pontokban jellemezzük.

1. Természetes Isten-képiségünk embervoltunk szellemi természetében gyökerezik

Az ember szellemisége révén hasonló az Istenhez, a tiszta szellemhez. Értelmes természete révén fölötte áll az értelem nélküli teremtésnek. A Genézis könyve épp e kiemelt helyzetével kapcsolatosan beszél az istenképiségről (1, 26). Az ember mint Isten képmása kerül a teremtet világba, hogy Teremtőjét képviselje. Van ebben egy további utalás is: az ti., hogy istenképisége értelmes voltával még nincs kimerítve. Adottságát felelős tevékenységével meg is kell valósítania. Az ember értelmes természete az alap ahhoz, hogy gondolkodása és cselekvése rokon legyen az Isten gondolataival és aktivitásával. A lényege szerint tevékeny Istent az emberi alkotó tevékenység tükrözi a teremtésben legsajátosabban.

Az értelem adománya az emberi természettől elválaszthatatlan, s vele a természetes istenképiség is elveszíthetetlenül az ember lényegéhez tartozik. A bukott ember is a teremtő Isten képmása és Istenre van beirányozva. A Szentírás nem tud arról, hogy az istenképiség elveszíthető lenne. A Teremtés könyve (5, 3) szerint Ádám Szet-et „saját képére és hasonlatosságára” nemzette. Ezzel azt állítja, hogy Isten képessé tette az embert e hasonlóság továbbadására. Nem lehet állítani tehát, hogy az istenképiség a bűn következtében elveszett, annál kevésbé, mivel még Noé idejében is számol a Szentírás annak valóságával. Persze a bűn és a bűn következménye által az ember értelme elhomályosodott, akarata pedig meggyengült. Az ember azonban bűnös állapotban is felelős teremtmény marad.

E tény a katolikus erkölcssteológia számára igen nagy jelentőségű. *Ez szolgálhatja az alapot az ún. „természetük szerint jó” és az „önmagukban rossz” aktusok tanához.* Mivel a természetes hasonlóság teljesen nem tűnt el az áteredő bűn következtében, azért az ember képes olyan cselekedetekre, melyek tisztán természetes mivoltának megfelelnek. Ilyen természetes jócselekedetekhez önmagukban még csak természetfeletti kegyelmi segítség sem szükséges. Isten azonban a jelen üdvösségi rendben az embert természetfeletti célra állította be. Azért nehéz belátni, hogy így a természetes jó cselekedetnek van-e értelme. Nyitva marad tehát a kérdés, vajon ilyen cselekedetek tényleg léteznek-e. Gyakorlatilag azonban inkább az „önmagukban rossz aktusok” miatt fontos mindez. Ti. eszerint az olyan aktus, mely természetes mivoltának ellentmond (pl. a hazugság), önmagában rossz (in se malum), és létjogosultságát semmi körülmények között nem lehet igazolni. Erről azonban később, az erkölcsi cselekedet és a természetes erkölcsi törvény összefüggésénél tárgyalunk behatóan.

A protestáns teológia elutasítja a katolikus megkülönböztetést a természetes és kegyelmi hasonlóság között. Luther csak *egy* hasonlóságot ismer el: az ember kegyelmi kapcsolatát Istennel az ősalapötben. Ez azonban a bűn által elveszett, és ezért az ember lényege szerint romlott. Kain arcán nincs már nyoma az isteni eredet ragyogásának.

Az újabb protestáns teológia Lutherrel egyetértésben szintén elutasítja a katolikus szemléletet, megpróbálja azonban a természet romlottságát jobban megmagyarázni. Részletesen foglalkozik azzal a kérdéssel: mi maradt még az emberben igazán emberi a bűnbeesés után, és ennek mi a jelentősége az Istennel való kapcsolatban. Az egyes teológusok megoldásai néhány pontban eltérnek. Abban azonban egyetértenek, hogy az Istennel való bensőséges kapcsolatból kihullott, „bukott természete” ellenére az ember értelmes, szabad és személyesen felelős marad. Ez a természet azonban arra már nem teszi képessé, hogy Isten tetszésére tegyen valamit. Katolikus szempontból ez ellen nincs kifogásunk, hiszen nézetünk szerint is csak a természetfeletti célra irányuló cselekedetek az Istennek tetsző aktusok. Ilyenekre azonban az embernek saját erejéből nincsen képessége. Az ellentétek majd a természetjog kérdésénél lesznek szembetűnők.

2. A természetes istenképiség az ember testi mivoltára is kihat

A szellemi lélek átjárja és formálja az egész embert. Ezért a test, ez a szellemisséggel átitatott anyag is belemerül az Istenhez való hasonlóságba. Az emberi személy *lélek és test egységében van Isten képére teremtvé*. Mint testi-lelki egész felelős Isten előtt. A bibliai gondolkodás nem ismeri a lélek és a test platonikus szétválasztását. Az embert mindig konkrét teljességében fogja fel. Az Ószövetség a „hús”, a „lélek” vagy az „eleven lélek” kifejezésekkel mindig az egész embert nevezi meg. A „test” (szóma) az újszövetségben is az egész embert jelenti; a „hús” (szarx) és a „lélek” (pneuma) szintén, jóllehet az első a testi (meg nem váltott) emberre, a második a szellemi (megváltott) emberre vonatkozik. Maga ez a tény (Krisztus megtestesülésének és a testi föltámadásnak hittételét nem is említve) tartson vissza bennünket attól, hogy az embernél a testi vonatkozású dolgokat megvessük. A következőkre ajánlatos figyelni:

a) Nem az érzéki vágy az egyedüli gyökere és kapuja a rossznak. Egyik forrása ugyan, de veszedelmesebb nála a szellemi téren jelentkező gőg. Mindkét rossz hajlam az egész embert foglalja le, és csak az egész ember erejével lehet győzedelmeskedni fölötte.

b) A jó is csak akkor mondható igazán emberi jónak, ha a személyiség

egészből ered. Fontos követelmény tehát, hogy az *ösztönöket pozitíven értékeljük*. Tamás „szenvedélyeknek” nevezi őket (passiones), a kifejezésnek azonban itt nincs negatív jellege. Nem szabad csak gátlást és veszélyt látni a hajlamokban, meg az ösztönökben. Sokkal inkább *nélkülözhetetlen segéderők* ezek az erkölcsösen cselekvő emberben. Tamás ezért kifejezetten hangoztatja: az erkölcsi tökéletességhez hozzátartozik, „hogyan ember ne csupán szellemi akarásával, hanem testi-lelki ösztönzőivel törekedjék a jóra” (STh I II q 25 a 3.).

De az Isten jelenlétében átélt öröm sem lehet igazán eleven, ha nem járja át az érzelmeket, sőt, ha nem tükröződik az emberi arcon. Az Isten iránti tökéletes és tiszta szeretet emberileg tartósan nem élhető át a természetes szeretet (amor sensitivus) lendülete nélkül. Hasonlót lehet mondani a remény vagy a félelem kegyelmi aktusairól. De még a zabolátlan nemi szenvedély elhárításánál is be kell vetni a lélek érzelmi, érzékleti képességeit (fantázia).

3. Az ember mint Isten képmása a történetiség lényeges jellegével is rendelkezik

Ha azt mondjuk, hogy „történeti”, akkor *elsősorban* „a lét és a megvalósulás közti emberi feszültség”-re (A. Delp) gondolunk, vagyis *az ember lényeges jellemvonását, kifejlődését* értjük. Minden teremtettt létező nem csupán „van”, hanem állandóan „lesz” valamivé. Hasonlóképpen az ember is: nemcsak értelmes természetének merev adottságában, sokkal inkább tevékenységével kell, hogy hordozza az istenképiséget, megvalósítva annak kibontakozását.

Ezzel azonban már érintettük azt, amit *másodsorban* értünk a történetiségen: azt, hogy az egyes ember benne áll a létezés nagy és hatékony összefüggésében, mely sok tekintetben visszahat rá. Az ember továbbfejlődése sohasem csak saját belső lehetőségeiből való alakulás, hanem történelmi térben és történelmi órában való növekedés egyben. A történelmi idő így a döntések kellő órája a mindenkori jelenben. (A Biblia „kairosz”-nak mondja; ez az Isten-ajándékozta kegyelmi alkalom.) A kairosz-ban jut a konkrét hívás az emberhez újból és újból. És akkor az ember áttekinti a múltját (sajátját és elődeiét), valamint saját környezetének adottságait, tehát a szituációt, amelyben áll, és kezdi megformálni a jövőjét. Ilyen módon kell az embernek segítenie kiépíteni a maga istenképiségét a világtörténelemben, mely egyszersmind üdvösségtörténet is. A történelem elején és a végén nem a sors áll, hanem Isten. És ezért a történelem hívó szava

Isten szava az emberekhez; az ember léte pedig nem vak kivetettség, hanem az Istentől elinduló és Istenhez visszatérő egzisztencia.

Ezzel a teremtésben kapott istenképiség lényeges vonásait vázoltuk fel. Bemutattuk az embert természetes mivoltában. Ám legyünk tisztában az-
zal, hogy ez nem az ember teljes képe. Isten tervében az ember kegyelem-
mel felemelt, istengyermekségre meghívott, Isten Fiának képére formált
lény. Az Istentől egyszersmindenkorra megvalósított üdvösségi rendben
természetes és *befejezett hasonlóság nem létezik*. Valójában már az első
ember is kezdettől fogva természetfölötti célra, Isten boldogító látására
volt rendelve. Ez a rendeltetés megmaradt, és a természetes hasonlóság
igazában a természetfeletti istenképmásból ismerhető fel. Jogos a kérdés:
minek beszélni egyáltalán a természetes hasonlóságról, ha csupán a termé-
szetfölötti hasonlóság felel meg a teljes igazságnak. Azért fontos ez, mert a
kegyelmi hasonlóság a természetet nem rombolja le, sőt feltételezi és kié-
píti. A természetes hasonlóság elemeiben bukkanunk rá továbbá az erkölcsi
felelősség alapjára. A hasonlósággal együtt kimondtuk az emberről, hogy
„személyiség”, a személyiség pedig az erkölcsi értékek hordozásának alapja.

A *személynek* és a *személyiségnek* a modern etikai gondolkodásban
rendkívül nagy a szerepe. Állandóan találkozunk majd e szavakkal. Hadd
történjék ezért utalás a személyes lét három lényeges vonására: az önálló-
ságra, az önérvényesítésre és a felelősségre.

a) *Önállóság* (szubzisztencia). Az önmagában és önmagáért való lét, a
belső zártság a személy egyik alapvető jellemvonása. Több ez, mint indi-
vidualitás. Az embernél az individuális jelleg nem csupán az anyagból és a
biológiai létből adódik (mint a növényeknél és az állatoknál), hanem első-
sorban a szellem révén. Az embernél az individuum lényege nem a logikai
ismertetőjegyekben kimutatható sajátosság, hanem a teremtő aktus által
megadott egység. Isten szava az embert egyedülállóan és felcserélhetet-
len mivoltában hívta a létbe. Emiatt az etika nem tekintheti az embert
egyszerűen mint fajt, „speciest”. Inkább közölhetetlen sajátosságában, a
fajból le nem vezethető egyedi értékében nézi őt, amely teremtett voltán
és az üdvösségre való meghívásán alapul. (Bővebben érintjük ezt a lelkiis-
meretről szóló tanításban.)

b) *Önérvényesítés* (egzisztencia). Ebben a tekintetben a modern filozófia
egzisztencia-fogalmára támaszkodunk. Az embernek mint személynek az a
feladata, hogy szabad tevékenységében egyre fokozottabban megvalósítsa
önmagát. A személyiség nem csupán kiindulópontja és találkozása az
egyes cselekedeteknek. Többről van szó. A személy a tevékenységben feje-
zi ki egyedi önmagát és ezáltal jut el végleges jellemzőihez. Ebből követke-

zik, hogy a *cselekedeteket mindig a cselekvő személlyel egységben kell elbírálni*. (Bővebben lásd: az erkölcsi cselekvésről szóló fejezetben.)

c) *Felelősség* (transzcendencia). Az önállóság különleges sajátossága mellett a szabad tevékenységben önmagát kibontakoztató jelleg azt mutatja, hogy a személy belső zártsága nem elhatároltságot jelent a külvilágtól. Az ember mint szellemi lény korlátok között bár, de kapcsolatban áll mindazzal, ami nem önmaga. Mint „valakihez tartozó” létező önmagából kifelé utal. Elsősorban ősforrására, Istenre, aki nélkül őt lényegének szellemiségében nem lehet megérteni. Isten minden embert egyszeri személyi voltában a nevéen szólít. Nemcsak tárgy az ember, Isten akarátának kiszolgáltatva. Úgy áll Isten előtt mint élő „te”. Istennel szemben nem viselkedhet közömbösen. Válaszolni kell a hívásra. Teremtője szava szólítja őt fel erre, de még inkább a megváltás megbocsátó szava. E szavak értelmét fel tudja fogni, és válaszolni tud, sőt köteles is válaszolni a hívásra. Felelni-képes volta jelenti egyúttal a „felelősségét”, amely erkölcsi kötelességének alapja.

B. A KEGYELMI HASONLÓSÁG

Amióta Isten ember lett, hogy az embereket Istenhez vezesse, azóta minden erkölcsi törekvésnek Krisztusra és általa Istenre kell irányulnia. A testté lett Ige, Krisztus a tulajdonképpeni ember, benne a természetes és természetfölötti Isten-kép végső szintézisben egyesül. Őbenne mutatkozik meg, hogy Isten mértéke szerint mit lehet igazán emberinek nevezni. Az örök szeretet Istene arra hívta meg az embereket, „hogy Fiának képmását öltse magukra” (Róm. 8, 29). „Mi visszatükrözzük az Úr dicsőségét és a dicsőségben fokról-fokra hozzá hasonlóvá változunk” (2 Kor. 3, 18). Azaz, hogy Krisztusnak, az Atya képmásának vonásait öltjük magunkra, új emberré leszünk, aki Isten képére teremődik újjá (Kol. 3, 10; Ef. 4, 23). Más szóval: a kegyelemben kibontakozó Isten-kép azonos a Krisztushoz való hasonlósággal. Ez pedig a következőket tartalmazza:

1. Az Újszövetségben:

a) A mi istenképiségünk „új teremtés”, azaz: újjászületés a bűn halotti állapotából az igazságosságnak és szentségnek élet-állapotába. „Mindaz, aki Krisztusban van, új teremtmény. A régi megszűnt, valami új valósult meg” (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Amit Pál „új teremtmény”-nek mond,

azt János „újjászületés”-nek (Jn. 3, 3; 3, 8) vagy Istentől való születésnek nevezi (1 Jn. 3, 9).

b) *Krisztus istenképiségének* tartalma és — átvitt értelemben — *a mi istenképiségünk* tartalma ugyanaz: Krisztus Isten Fia; mi is Isten fiai vagyunk, bár nem természet szerint, mint Krisztus, hanem örökbefogadás révén. Krisztus, a Fiú, örökös — mi is azok vagyunk. Mint Isten gyermekei örökölni fogunk Teremtőnkől. Krisztusnak pedig társörökösei vagyunk. Krisztus megdicsőült, s vele együtt mi is eljutunk a dicsőségre (Róm. 8, 14-17; Gal. 4, 4-7; Ef. 1, 5). Krisztushoz tartozásunk révén tulajdonképpen a vele való élet- és sorsközösségre vagyunk meghíva. Ezért mondhatja Pál: „Krisztussal keresztre feszítettek. Nem én élek már, hanem Krisztus él bennem” (Gal. 2, 19-20).

c) *A természetes hasonlóság* az ember szellemi természetéből adódik; ugyanígy *a természetfölötti istenképiség* a Szentlélek birtoklásán alapul. A Szentlélek Krisztus lelke. Megkaptuk a Szentlelket, aki bennünk lakik (Róm. 5, 5; 1 Kor. 2, 12; 3, 16; 6, 19; 2 Kor. 3, 3; 5, 5; Gal. 3, 2-5; 4, 6), és pedig úgy, mint templomban (1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16 kk). Átitattak, megkentek és megpecsételték minket a Lélekkel (1 Kor. 12, 13; 2 Kor. 1, 22; Ef. 1, 12; 4, 30). A Lélek által Isten gyermekei vagyunk (Róm. 8, 14 kk). „Ti nem test, hanem lélek szerint éltek, ha valóban Isten Lelke lakik bennetek. Akiben viszont nincs Krisztus Lelke, az nem az övé” (Róm. 8, 9-11).

d) Az új ember *Istenhez való hasonlósága Isten megismerésében és szeretetében válik ténylegessé*. Megismerés és szeretet Isten ajándékai (Kol. 1, 9; Fil. 1, 9). Arról a megismerésről és szeretetről van itt szó, mellyel mi is úgy ismerünk és szeretünk, mint ahogy minket ismer és szeret az Isten (1 Kor. 13, 12; Gal. 4, 9). „Istent megismerni és szeretni annyit jelent, mint fölemeltetni Istennek saját ismeretébe és szeretetébe; itt és most csak tökéletlenül, a hit révén, mely a szeretetben lesz hatékony, de egykor tökéletesen, a színről-színre való látásban” (G. Söhngen). Ebben az ismeretben és szeretetben az ember magasabb síkon lesz Istenhez hasonlóvá, aki lényege szerint a Szeretet (1 Jn. 3, 1-2; 4, 7-8); az ember pedig „Isten természetének részesévé válik” (2 Pét. 1, 3-4).

e) Mivel az új ember istenképisége egyben Krisztushoz való hasonlóság, ez az *egész embert átjárja, tehát a testét is*, jóllehet a testen csak a holtak feltámadásakor ragyog majd fel teljes valóságában. Akkor „Krisztus gyarló testünket átalakítja és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil. 3, 21; 1 Kor. 15, 49). A kegyelmi istenképiség a testre nézve is a természet felmagasztalását és beteljesítését jelenti.

2. A teológiai reflexióban

A teológia az előadott bibliai kijelentéseket saját fogalmi nyelvébe ültette át. A dogmatika bőségesen tárgyal róla. Legyen elég itt a dogmatika felismeréseit összefoglalni, hogy ez alapvetésül szolgálhasson az erkölcs-tudománynak.

A teológia ma hajlamot mutat arra, hogy jobban figyeljen a Szentírás közléseire. Az Isten-képmást, az újjászületett és megújított embert nem izoláltan látja, léte elkülönítettségében, hanem a szent és kegyelemközlő Istenhez fűződő kapcsolatában. Az Isten kegyelmében és jóindulatában álló ember, a Krisztushoz csatolt ember Isten képét és hasonlatosságát hordozza. A kegyelemközlés annyit jelent, hogy Isten önmagát tárja ki és közli vele. Megengedi, hogy az ember Isten életében részesüljön. Jézus Krisztus és az Atya Szentlelke így birtokba veszi az embert, és a Lélek révén az Atya és Jézus Krisztus maga is birtokba veszi őt. Az embernek késznek kell lennie ahhoz, hogy a háromságos Isten csodálatos módon benne lakjék. A felkészítést maga Isten végzi, mégpedig úgy, hogy az emberben valóban történik valami. Belsőleg formálja át Isten az embert. Kitünteti, beragyogja, életet gyújt benne, szellemi erőinek új képességet ad, hogy hitben és szeretetben átadja magát Istennek.

A teológia régóta próbálkozik azzal, hogy a kegyelem működését megragadja az emberben, leírja, azaz a kegyelem által beteljesített Isten-képiséget ábrázolja. Mindig abban a tudatban teszi ezt – így helyes –, hogy a megrajzolt kép csak homályos tükörkép lehet eredetijével szemben. A természetfeletti hasonlóság a megszentelő kegyelem és a belénk oltott erények által bontakozik ki.

A megszentelő kegyelem megfelel a Szentírásban említett kegyelemajándéknak (charisma, dooron). Ez nem egyéb, mint a bűnösnek ajándékozott szentség és igazság (Róm. 5, 17; 8, 10; 9, 30; 10, 6), mely által az „megigazult”, új teremtmény lesz (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15), és részesül az isteni természetben (2 Pét. 1, 3-4). A teológia pontos megkülönböztetést tesz Isten kegyes-volta (gratia increata) és e kegyelemnek az emberben történő működése között (gratia creata). Ez a megkülönböztetés azonban nem elválasztást jelent. Az újjászületett és megújított lény az Isten kegyelmébe fogadott ember. „Kegyelem állapotában” lenni annyi, mint „Isten kegyességében élni”. Ha így fogjuk fel, akkor a gratia increata és gratia creata egysége érthetőbb. A kegyes Isten maga teszi ugyanis nekünk hozzáférhetővé egész jóindulatát, Jézus Krisztusban nekünk ajándékozva irlalma teljességét. Jézus maga az Isten kegyelme, jóakarata, megszemélyesített

könyörülete az emberek iránt (Tit. 2, 11). Mindazt, amit kegyelemként kapunk, általa kapjuk (Jn. 1, 16). Ezért szól Pál apostol folyton „a mi Urunk, Jézus Krisztus kegyelméről”. Minden nekünk adományozott kegyelem „az igazság Napjának, Jézus Krisztusnak” sugara (D. 792a). A döntő mármost az, hogy valójában mit jelent „Istennél kegyben állni”. Isten jósága az ember iránt biztosan nem céltalan; a bűnössel kapcsolatban sem hatástalan, mert a Mindenható az, aki ajándékozik. Isten tesz valamit az emberrel. De mit? Ennél az isteni ajándékozásnál merül fel a megszentelő kegyelem problémája.

Ha ez a kegyelem csupán a *tudat számára* nyilvánít ki valamit („Tudom, hogy Isten szeret”), ez azzal lenne egyenlő, hogy Isten csupán valamilyen igazságot közöl magáról. Vagy pedig ezt a „kegybe-fogadást” létrehozni kell értenünk; úgy, hogy Isten valamilyen ténybeli valóságot nyilatkoztatt ki, miközben be is von általa e valóságba? Ha Isten csak kinyilatkoztatná az igazságot magáról, amit aztán a teremtménynek el kell fogadnia, el kell hinnie, ez csak látszólag volna kielégítő magyarázat. A teremtmény előtt így csupán feltárná Isten belső életének gazdag valósága, ebben a valóságba azonban nem volna szabad belépnie. Az ilyen – csupán a tudat számára adott kinyilvánítás – azonban ellentmondás és képtelenség, mivel Istenben a lét és az igazság egy. Isten csak úgy teszi közzé igazságát, hogy ugyanakkor bele is von abba. Épp ebből adódik, hogy Isten kinyilatkoztatása csak akkor és csak azért mehet eseményszámba, mert létrehozást teremt, igazi közlést ad a tudatnak, és ugyanakkor valódi részesedést ad magából létünknek. Isten és ember közt csak olyasmi *történhetik meg*, ami a lét rendjében kifejezhető. Ha az ember nem kap részt az isteni teremtményből, pontosabban kifejezve: ha létrehozást (ontológiailag) nem épül bele Krisztusba, akkor az isteni kinyilatkoztatás ténye igazában el sem ért hozzá. Ez esetben pedig a tényleges társas kapcsolat is kérdéses marad.¹

A *belénk oltott erények* közvetlen kapcsolatban vannak a megszentelő kegyelemmel. Sőt ezek a teremtmény kegyelem tartozékai. Amikor a katolikus teológia hangoztatja a létrehozást az emberben, nem a teremtmény izolált „megistenülése” miatt teszi. A léttulajdonságok inkább azért szükségesek, hogy biztosítva legyen az igazi találkozás Isten és ember között. A *természetfölötti lét és élet* a tevékenységre van beállítva, *a tevékenységben teljesebbé válik*. Említettük, hogy az Istenhez való hasonlóság az Újszövetség szerint Isten megismerése és szeretete révén jut érvényre, továbbá hogy ez a megismerés és szeretet magának az Istennek megismerésében és

¹ Vö. H.U.v. Balthasar, Karl Barth. Köln 1951, 373 kk. o.

szeretetében való részesedés. Ha tehát a nekünk adott isteni élet arra sarkall, hogy tetteiben nyilvánuljon meg és teljesejék ki, akkor természetes, hogy a belső tevékenység erői és a cselekvőképességek szintén átmennek azon a változáson, melyet Isten az emberi természetben eszközöl. „Az izzás, melyet megszentelő kegyelemnek nevezünk, áterjed az emberi erőkre és képességekre is. Nem áll meg annál a pontnál, ahol értelem, akarat és érzelem sajátos képességként különül el”.²

Az erény általánosságban „az emberi személy létfrendi fölemelkedését jelenti”; ahogy Tamás mondja: „*ultimum potentiae*”, *a csúcsa annak, amivé az ember válhatik. Az erény így a teljessége az emberi lét birtoklásának mind a természetes, mind a természetfeletti rendben. Az erény embere az, aki tetteivel lényének legbensőbb hajlama szerint a jót valósítja. De nem az egyes tettek, illetve mulasztások izolált kiválósága a lényeges benne. „Az erény azt jelenti, hogy az ‘ember’ válik igazzá természetfeletti és természetes értelemben”.*³

Természetes vonalon az erény bizonyos készség, melyet gyakorlattal szerezhet az ember, hogy szívesen és örömmel cselekedjék céljának megfelelően. A cselekvésre vonatkozó természetes képesség már eleve megvan. *Az erény ezt arra segíti, hogy általa könnyen és örömmel tudjunk cselekedni.* Aki hosszú gyakorlással nevelte magát bátorságra vagy mértékletességre, könnyen és örömmel vállalkozik bátor tettekre, önfegyelmzésre, ha alkalma van rá.

Természetfölötti vonalon az erény az emberi lét beteljesítése, túl az egyéni erőn és annak rendeltetésén, tehát a kegyelemben. Elvileg és adottságainak megfelelően az ember természetfeletti cselekedetekre nyer képesítést általa. Az erény révén olyan célra törekedhet — ez a cél az üdvösség —, melyre önmagától nincs megfelelő képessége. Ezért ilyen erényt önmaga erejéből nem is tud szerezni, így ajándékban kell, hogy kapja Istentől. A természetfölötti erény — mint már jeleztük — hozzátartozik az ember kegyelmi átalakulásához és megszentelődéséhez. Ilyen szempontból a természetfeletti erénynek *virtus infusa*, azaz „belénk oltott erény” a neve. Mivel tehát nem emberi erőfeszítés eredményeként jön létre, nincs is meg benne a természetes készségek (habitusok) spontaneitása. Nem ad tehát önmagában pszichikai könnyedséget az erkölcsi cselekvéshez, mint a természetes erény, hanem képessé tesz arra, hogy *az ember egyáltalán tudjon természetfeletti módon cselekedni* („non facilliter posse sed simpliciter posse”

² M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*. München 5 k 956, III 2, 167.

³ J. Pieper, *Über das christliche Menschenbild*. München 1955, 19 és köv. o.

– jellemzi a teológia). Ez a természetfölötti adottság (hogy ti. egyáltalában természetfölötti módon cselekedhessünk) még csak nem is igényli, hogy személyesen tudjunk róla, hisz a keresztségben már a csecsemő is megkapja. Hasonlítható a vetőmagban szunnyadó életerőhöz. Amint a „teremtett kegyelem”-ben kapja meg az ember a „belé oltott erényeket”, úgy a *kegyelemmel együtt el is veszítheti*, ti. a halálos bűn által.

E természetfölötti adottság *kibontakoztatásához* az ember megint *Isten kegyelmi segítségére szorul*, de erkölcsi tevékenységével neki is közre kell működnie. *Ez az a pont, ahol a szerzett erény a természetfölötti erénnyel együtt fejlődik ki.* A természetfölötti erény a teljesebb kibontakozás során tehát nem zárja ki a természetes erényt. A természetes erény úgy viszonylik a természetfölöttihez, mint a természet a kegyelemhez. A „szerzett”, illetve a „belénk oltott” jelzők megadják a szempontot a két erényfogalom megkülönböztetéséhez.

A természetfölötti erényeket a klasszikus teológia így osztályozza tovább: teológiai és erkölcsi (moralis) erények. A *teológiai* vagy *isteni erények* azok, amelyek az emberi személyt az Istennel való direkt kapcsolatra képesítik. Közvetlenül irányulnak ugyanis az Istenre; az emberi személynek lehetőséget adnak, hogy Isten valóságára igent mondjon, őt szeresse, utána vágyakozzék. Ez azt jelenti, „hogy Istenre igent mondunk és úgy szeretjük őt, ahogy ő önmagát szereti és ahogy igent mond önmagára” (Schmaus). Ebben az értelemben isteni erények a hit, a remény és a szeretet; gyakorlásukkal belépünk magának az Istennek háromságos életébe.

Az *erkölcsi erények* nem Istennel kapcsolnak össze elsődlegesen. Közvetlen céljuk inkább az Istentől megkövetelt erkölcsi értékek megvalósítása (*igazságosság, bátorság, önfegyelem, megbízhatóság*).

Az erkölcsi erények arra képesítik az embert, hogy a hétköznapiak minden helyzetét hittel, reménnyel és szeretettel itassa át, azaz minden állapotban úgy cselekedjék, ahogy az az Istenben megszentelt és fölemelt természetnek megfelel.

A Krisztus által megváltott ember így lesz Üdvözítőjének élő képmása és ezzel Isten képe a kegyelemben kibontakoztatott hordozója. Amit már a természetes istenképiségnél hangoztattunk, az ide is vág: *a képet*, mely az élő ember, *nem szabad statikusan felfogni*, mint valami merev másolatot. Az ember, akit Isten „csodálatosan teremtett és még csodálatosabban megújított”, nem mozdulatlan lény, mert Isten őt történelmi együttműködésre szánta. Olyan képmás, aki munkatársként kell, hogy közreműködjön Teremtőjével és Megváltójával üdvössége történelmében. Hogy ez mit jelent, meglátjuk majd a következőkben.

II. AZ EMBER ISTEN MUNKATÁRSA

Ha külön részben beszélünk Isten és ember közötti „partneri”¹ kapcsolatáról, *nem* azért tesszük, mintha ez a szerep az embernek *mellékesen* járna csupán, hanem mert ő – épp az istenképiségből következően – a Teremtő társa is. Az ember a személyes Istentől személy szerint kapott meghívást a vele való életközösségre és együttműködésre. E közösségben van az ember sajátos erkölcsi feladata és egyben keresztény szabadsága.

A. AZ ERKÖLCSI FELADAT

1. A szituáció

A Krisztusban való megváltottság üdvösségtörténeti szituációja egyet jelent azzal, hogy „a megváltott ember bele van helyezve az időbe”. Jézus Krisztus engesztelő halálával ugyan alapvetően kiragadott minket a „jelenlegi gonosz világból” (Gal. 1, 4); nem kell már élnünk e világ szokásai szerint (Ef. 2, 2). Mégis ez a világ még fennáll, ha elmúlóban van is (1 Kor. 7, 31). A keresztény ember számára a régi világ levetett világ, ténylegesen azonban még jelen van sajátos körülményeivel. Érvényes tehát még ma is a figyelmeztetés: „Ne hasonlítsatok a világhoz!” (Róm. 12, 2). Megváltásunk és az Úrban való újjáteremtettségünk valóság, ez igaz (2 Kor. 5, 17), de még nem vagyunk felnőttek Krisztus teljességében (Ef. 4, 13). Benne élünk a megváltás kezdete és vége közti állandó feszültségben és ebből adódik erkölcsi küldetésünk is.

2. Az erkölcsi feladat

A már birtokunkban levő és még birtokunkba veendő közti feszültség parancsszerűen követeli tőlünk, hogy erkölcsileg szilárdan álljunk; csak így lesz az elért eredmény a tulajdonunk, és így lehet Istentől a teljes örökséget remélnünk. Ez az alap gondolata Pál apostol etikájának, amit a változathoz való kedvéért mindig új képekkel vázol. A bűn rabszolgaságából átlépünk Isten szolgálatába (Róm. 6, 12-14; 6, 16-23). Isten Krisztus által kiengesztelődött a világgal, hogy mi is kiengesztelődjünk Istennel (2 Kor. 5, 19). Isten Lelke bennünk lakik és sürget minket, de az is kell, hogy en-

¹ A „partner” szó a magyar nyelvben nem ébreszt termékeny asszociációkat (vö. „üzleti partner”) (Ford.)

gedjük magunkat sürgetni általa. A Lélekben élünk, tehát Lélek szerinti legyen a magatartásunk is (Gal. 5, 25). Meghaltunk a keresztségben és életünk el van rejtve Krisztussal Istenben, ezért sanyargassuk is tagjainkban azt, ami földies (Kol. 3, 3-5; vö. Róm. 6, 1-12). A *kijelentésnek és a felszólításnak e feltűnő váltakozása* minduntalan felbukkan Pál leveleiben. Ami mélyértelmű változást idézett elő bennünk a szentségek által, az Szent Pálnál egyúttal kiinduló pontja az erkölcsi felhívásnak: *legyetek azzá, amivé a kegyelemben Krisztussal már lettetek*. „Éljetek méltóan ahhoz a hivatáshoz, amelyre meghívást kaptatok!” (Ef. 4, 1). Képességileg a keresztségben „magunkra öltöttük Krisztust” (Gal. 3, 27), e belső képesség kibontakoztatása azt kívánja a keresztyéntől, hogy – személyes hozzájárulással is – öltse magára Krisztust a kegyelemben: „öltsetek magatokra az új embert, aki az igazságban és a szent életben Isten képmására alkotott teremtmény” (Ef. 4, 22-24). Minden keresztyének egyszer s mindenkor feladata, hogy krisztusi létformáját saját erkölcsi együttműködésével kiépítse. A kegyelemben öltözött embernek a Krisztus-képet lelkében egyre jobban ki kell bontakoztatnia.

A természetfölötti erkölcs tartalma és célja eszerint az, hogy a keresztyén ember – Krisztusba történt kegyelmi beoltódása következtében – egyre inkább élő Krisztus-képpé, Krisztus „másává” alakuljon át.

3. A megvalósítás

Krisztus másává lenni! Ezzel a felszólítással az ember, az Isten munkatársa meghívást kapott *Krisztus követésére*. Ezt a „követést” azonban nem szabad a pusztán emberi szint erkölcsi teljesítményére leegyszerűsíteni. Maga a feladat a szentségi újjáalakulásból születik meg, ugyanúgy a valóráváltása is csak a szentségi életből történhet. Krisztus követése tulajdonképpen értelemben Krisztus életének közösségi megvalósítása a szentségi élet alapján.

Amikor azt mondjuk: „*együttesen valósítani Jézus életét*”, akkor először is tudatosan kiemeljük Krisztus követésének fogalmát a pusztán emberi iparkodás szintjéről és beállítjuk azt a szentségi élet áramkörébe. A követés mint egy eszme egyszerű utánzása etikai síkon is lehetséges. Krisztus életének közösségben való élése azonban *csak szentségi síkon* valósulhat meg, amelyben Krisztus adja nekünk hozzá a lehetőséget. Szó volt róla, hogyan történik ez már a keresztségben, amely által az Úr halálában és feltámadásában részesedünk. A megszentelt élet a keresztséggel nincs befejezve. A további szentségekkel a megkeresztelt ember egyre mélyebben behatol

Krisztus keresztségének titkába. Egyes szentségek pedig kifejezetten a gyakori ismétlésre vannak rendelve. Az Eukarisztia például ahhoz nyújt segítséget, hogy újra és újra Krisztussal ismételjük meg az ő kereszthalozatát. Ez pedig csak abban az esetben lesz őszinte, ha engedjük magunkat formálni Krisztus áldozatának szellemétől. A szentség azért igényli ennyire a krisztusi élet talaját, hogy a keresztény ember életében érvényesüljön Krisztus életének alaptörvénye: a halálból való élet törvénye, az elvetett mag törvénye, mely a földre hullva meghal, de aztán igaz gyümölcsöt terem. *Krisztus követése, azaz Krisztus életének közösségben való folytatása tehát elsősorban azt jelenti, hogy személyesen és tudatosan éljük Krisztussal a szentségi életet;* vagyis gyakorlati életünkben érvényre juttatjuk Krisztus keresztségét. Ha egyek vagyunk vele a halálban, akkor lehetünk egyek dicsőségében is (Róm. 8, 17). A szentségek tehát nem valamiféle segédeszközök az erkölcsi küzdelemben. A szentségek alkotják Krisztus követésének valódi alapját, és értetik meg velünk Krisztus szavát: „Ha valaki követni akar engem, vegye fel keresztségét és úgy kövessen!”

A Krisztussal való „életközösség” a krisztuskövetés *személyes jellegét* is kifejezésre juttatja. Együttlét ugyanis csupán személyek között lehetséges. A *Krisztus-követés* pedig nem elvont ideál utánzása, hanem *csatlakozás az Üdvözítő életéhez és személyéhez*, melyből nincs kiiktatva a keresztény ember személyisége, egyéni felelőssége és őszinte együttműködése sem. A Krisztust követő a kegyelem tényeiben is személyes mivoltában van Mestere mellett. És bár az iménti utalással (ti. a kegyelmi életre) a természetes emberi törekvések fölé emelkedtünk, a saját erkölcsi tevékenység követelménye mégis fennáll az emberrel mint Isten igazi „munkatársával” kapcsolatban. Ez a saját cselekvés ugyanis nem csupán emberi erőfeszítésből fakadó tevékenység, mert az isteni kegyelem lendíti azt. Ezért az embernek nincs is mivel dicsekednie (Róm. 3, 27). Ám Isten kegyelmi hatása nem teszi fölöslegessé az emberi aktivitást. Az Újszövetség igen találóan a termékenység képével példázza ezt. A fa (Krisztus) éltető ereje (a Szentlélek) a hajtáson (a hívő) hoz gyümölcsöt. S mindez nem mechanikus, hanem organikus folyamat, amelynél a galy — sajátosságának megfelelően — aktív módon vesz részt. Ha a képet alkalmazzuk az emberi személyre, akkor ez annyit jelent, hogy az ember tudatos és szándékos együttműködésével termi meg a szent élet gyümölcseit. Az ember felelőssége pontosan abban áll, hogy mint megigazult teremtmény élete megszentelésén fáradoz. Krisztus az utolsó ítéleten éppen az Isten segítségével végbevitt cselekedetek iránt érdeklődik majd nagyon határozottan, mert „mindnyájan megjelenni tartozunk Krisztus ítélőszéke előtt, hogy ki-ki

elvegye, amit testben való életében kiérdemelt, aszerint, hogy jót vagy rosszat tett” (2 Kor. 5, 10; vö. Róm. 14, 10).

Krisztus követése tehát teljesen a vele való szentségi közösségen alapul. Krisztus pedig mindig a történeti Jézus, aki értünk élt és szenvedett, aki szeretett bennünket és példát adott, hogyan szeressük mi is egymást. Elkerülhetetlen tehát, hogy a kegyelmi kapcsolatból egyre inkább kialakuljon a közös gondolkodás és közös cselekvés a mi Urunkkal. A krisztuskövetés tehát erkölcsi téren mint szerető engedelmesség és mint engedelmes szeretet nyilvánuljon meg. Legyen igazi belemerülés az ő akaratába. És itt találjuk meg a krisztusi szabadság valódi titkát.

B. A KRISZTUSI SZABADSÁG („VALAMITŐL” „VALAMIRE”)

A krisztusi szabadság nem azonos azzal, amit általában szabadakaratnak nevezünk. Az emberi szabadakarat magátólértetődő előzménye a krisztusi szabadságnak. A szabadakarat az ember természetes istenképiségéhez tartozik, és a szellemi természettel adva van. Ezért a filozófia az emberi lélek szellemiségével kapcsolatosan tárgyalja. Mit jelent ez a „szabadakarat”?¹

a) *Negative azt jelenti, hogy az ember nincs eleve és véglegesen meghatározva cselekvésében, tehát „indeterminált”, azaz szabad a belső és külső kénysertől.*

b) *Pozitíve azt jelenti, hogy az ember a cselekvésében rendelkezik önmagával. Saját döntéssel és felelősséggel irányítani tudja cselekedeteit. Cselekedhet vagy elállhat a cselekvéstől (a kivitelezés szabadsága); így vagy úgy cselekedhet (a döntés szabadsága).*

A szabadakaratban mutatkozik meg leginkább az ember istenképisége, az, hogy önálló teremtményként uralkodik a világban (uralom az értelem nélküli teremtesen) és ezzel kinyilvánítja Isten dicsőségét (ti. teremtményi önrendelkezése által). Az embert ugyan jelentősen befolyásolják öröklött hajlamai, saját indulatai és a környezet különböző hatásai. Mégis rendelkezik azzal a szabadsággal, amely szükséges az erkölcsi felelősséghez. A krisztusi szabadság, vagy másképpen „Isten fiainak szabadsága” feltételezi a döntés szabadságát, de ehhez valami lényeges többletet is hozzáad. Az Újszövetség szerint a krisztusi szabadság jelenti a bűntől, a törvénytől és a haláltól való megszabadulást.

¹ Ma ezt már inkább „szabad, személyes döntés”-nek mondjuk (Ford.).

1. Szabadság „valamitől”:

a) *Szabadság a bűntől* (hamartia). Pál a rómaiakhoz ezt írja: „A bűntől megszabadulva az igaz élet szolgálói lettetek... Most azonban fölszabadulva a bűn alól, Isten szolgálói vagytok. Gyümölcsötök a megszentelődés és célotok az örök élet” (6, 18-23). A „hamartia”, a bűn, mely Ádámmal lépett a világba és minden embert bűnössé tett, a meg nem váltott emberben lévő riasztó hatalom. A Római levél 5-7 fejezeteiben a hamartia (az áteredő bűn) veszélye egyre újabb változatokban kerül megrajzolásra. A magárahagyott ember formálisan ki van szolgáltatva neki (7, 14). Pál nem is vonakodik a meg-nem-váltott embert a „bűn rabszolgájának” nevezni. Csak a megigazulás által, Krisztusban szabadul meg az ember e gonosz hatalomtól. A bűn sorsa alapján megpecsételődött a megváltás által. Az ember azonban — ameddig test szerint él — érezni kénytelen következményeit, de a Pneuma-ban (= a Szentlélek erejében) lehetősége nyílik arra, hogy legyőzze azt.

b) *Szabadság a törvénytől* (nomosz). A keresztyén ember ugyan nem „törvényén kívüli” ember, mégsem áll „a törvény alatt” (Róm. 6, 15); sem Mózes ősi törvénye alatt, sem más külső hatalmi törvény alatt. Ő a „Krisztus törvénye szerint élő” ember (1 Kor. 9, 21). Krisztus beteljesítette halálával a törvényt és ezáltal az isteni Pneuma forrásává lett számunkra. A Pneuma, a nekünk adott Szentlélek, az új törvény, Krisztus törvénye (Gal. 6, 2). A kegyelem révén a Szentlélek bensőnkben lakik és megerősít Isten akaratának teljesítésére (Róm. 8, 2 kk). Így tehát a törvény már nem „kívülről”, hanem a kegyelem benső ösztönzéséből fejt ki hatását. A keresztyén ember nem kívülről elébe álló követelményeket vesz tudomásul. (Ezek valamennyi igényét kielégíteni úgysem volna képes.) Belülről hallja a Lélek hangját, mely sürgeti őt és képessé teszi a jóra. Aki nyitott a Lélek szavára, az az igazán szabad.

c) *Szabadság a haláltól* (thanatosz). Ez következménye a bűntől való megszabadulásnak. A bűn szolgálata ugyanis béréül a halált (= kárhozat) kapja, a szent életet pedig az örök élettel koronázza Isten szeretete (Róm. 6, 21 kk); s az örökélet reményében a keresztyén ember a testi halált is félelem nélkül fogadja.

2. Szabadság „valamire”:

E hármas veszélytől (bűn, törvény, halál) megszabadulva Krisztus által bensőleg is szabaddá lesz az ember, hogy *Isten mellett döntsön a szeretetben*. Az Isten melletti döntést a keresztyén már meghozta, a bűn szolgálá-

latával felhagyott és Istent választotta Urának. Krisztusi szabadsága e választáson belül van, nem abban, hogy Istennel szemben foglaljon állást. Szabadságának legfelső foka pedig Isten iránti tökéletes szeretete. Ebben a keresztyén ember felhagy a Szentlélek vezetésével szembeni minden ellenállással. Eljut az engedelmesség és istenszolgalat legigazibb önállóságáig. Aki teljesen átengedi magát a Szentlélek vezetésének, az valóban szabad ember; „Az Úr ugyanis Lélek: ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2 Kor. 3, 17). E krisztusi magaslaton érthetjük meg és fogadhatjuk el igazán a sokat idézett ágostoni mondatot: „Dilige et quod vis fac!”, „Szeress és tégy, amit akarsz!”

Második rész

AZ ERKÖLCSISÉG LÉNYEGE ÉS FORRÁSAI

Eddig azt néztük az emberben, hogyan készül fel a teremtés és a krisztusi megváltás nyomán, és hogyan kap egyedi voltában meghívást Teremtőtől a személyes felelősséggel vállalt együttműködésre. Isten birtokba vette az emberből azt, ami a legbensőbb benne, ti. a „szívét” a kegyelem és a beléoltott erények által. Az „emberi szív” így lett az erkölcsiség titkos hordozója. Benne lakik az ember jósága, de gonoszságának rejtett gyökerei is ide ágaznak. A szív titokzatos erői a cselekedetekben akarnak beteljesülni, a tettek pedig visszahatnak és kincset tárolnak a szívben. Az ember cselekedeteivel *nyilvánítja ki mivoltát* (vö.: „Gyümölcsseikről ismeritek meg őket” Mt. 7, 16). Ugyanakkor cselekedeteivel *meg is határozza és formálja* azt. — Irányítsuk tehát figyelmünket a cselekedetre. Először pszichofizikai mibenlétében vizsgáljuk meg az emberi cselekvést (actus humanus) abban a tekintetben, hogy mi teszi azt sajátosan erkölcsi cselekvéssé (actus moralis). Az emberi cselekvésről beszélni feltétlenül szükséges. Óvakodnunk kell azonban attól, hogy az ember erkölcsiségét egészében egyedül a cselekedetekben keressük. Ez annyit jelentene, hogy a gyümölcstől nem látjuk meg a fát. *A személy több, mint cselekedeteinek összege.* E világos megalapozásból kiindulva fordulunk most az emberi tevékenység felé.

I. AZ EMBERI CSELEKEDET (ACTUS HUMANUS)

A. AZ EMBERI CSELEKEDET LÉNYEGE

Tág értelemben minden aktust, amelyet emberek végeznek, „emberi aktus”-nak lehet nevezni. Mi azonban leszűkítjük a fogalmat, és *csak azt tartjuk emberi aktusnak, amit értelmi belátás előz meg, ami szabad döntés eredménye és amelyért így az ember felelős.* Az actus humanus tehát szabadon akart tett. Ebben két mozzanat a döntő: a belátás és a beleegyezés.

1. Az értelmi mozzanat: a belátás

Az actus humanus mint szabadon akart cselekedet feltételezi az ismeretet (Nihil volitum nisi praecognitum). Az akarat csak akkor mozdul, ha értéket ismerünk fel. Az akarat tárgya lényegében csupán a jó mint ilyen

lehet. Ám a javak, melyek konkrétan felmerülnek előttünk, objektív voltukban közömbösek számunkra. Ezért akaratumkat nem a javak bírják rá objektív kényszerrel a választásra. Választani megfontolás alapján kell. (Ez a választás szabadsága.) Itt jön a belátás jelentősége a szabad cselekedeteknél. A belátás felismerés és megfontolás eredménye, amely leméri a tárgy értékét. Az állat is képes „felismerni” azt, amire törekszik, de csak ösztönös, érzéklő felismeréssel, melyre a spontán törekvés következik. Az embernek is vannak ilyen spontán reflexei (pl. fény hatására automatikusan lehunyja a szemét). Ezeket „actus hominis”-nek (= az ember cselekedetének) nevezzük, szemben az „actus humanus”-szal (= sajátosan az emberre jellemző cselekedetek).

Magát a megismerést – az ismeretelméleti realizmus szerint – meghatározza a valóság: „Megismerésünk mértéke a dolog” (= a tárgyi valóság), szemben Isten „teremtő felismerésével”, mely által minden valóságos dolog a létét kapja. A mi felismerésünk nem „teremtő”, hanem befogadó jellegű, mely a valóság érzéklő észlelésén alapul.¹ A valóságos dolgok értehetőségi vonatkozásai mintegy az előképei annak, amit tudatunk a megismerésben kialakít (eszmei tartalom, idea). Így az ismereteink világa mintegy „preformáltan” van az objektív világban. „A megismerő értelem mértékét a dolgokból veszi. Ez azt jelenti, hogy az emberi megismerés igaz volta nem önmagától van. Annyiban igaz, amennyiben a valósággal egybevág.” (St. Thomas I II q 93 a i ad 3.)

Mármost a dolgok *valósága* egyrészt *meghatározza az értelmet*, másrészt az *értelem* a maga részéről *meghatározza az akarást* és vele a cselekvést. Ebben az összefüggésben meg szoktuk különböztetni a „teoretikus” és a „praktikus” értelmet. Az értelem teoretikus (spekulatív), amikor befogadóan fordul a dolgok felé, és praktikus, ha a cselekvésre irányul. „Maga a teoretikus értelem – miközben tágul – kitágulásával arányosan válik praktikus értelemmé”.² A valóságot befogadó értelemnek ez a tágulása a „praxisz” felé egészében a megismerés és az akarás különböző rész-aktusai által történik.

A tudat működései eközben:

- a) odafigyel a cselekvés szándékára (attentio);
- b) felügyel a tett mikéntjére; és végül
- c) megítéli a megtörtént cselekvést.

¹ A tudatban feldolgozott ideák viszont az ember alkotó tevékenységének alapját képezik (Ford.).

² J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München, 5, 1949.

2. Az akarati mozzanat: a beleegyezés

Az akarati beleegyezés az emberi cselekedet tulajdonképpeni alkotó-eleme, mert az *actus humanus* mindig az akaratból kiinduló, *szándékolt aktus* (*actus voluntarius*). A „szándékoltság” (*voluntarietas*) fogalmán a klasszikus morálteológia mindazt érti, ami az akaratból indul el. Tehát magát az akarás tényét, vagyis azt az aktust, mellyel az akarat ráirányul valaminek a megtételére (ha az ember részánja magát egy értelmes tevékenységre, például a tanulásra). Jelenti továbbá azokat az aktusokat is, melyek az akaratból indulnak ugyan ki, de más lelki képesség viszi azt végbe (pl. a hit aktusa; az érzéki gyönyör, melybe az akarat beleegyezett stb.). Végül az az akarati elhatározás, melynek eredménye külső tett (így például a halál, mint a szándékos gyilkosság eredménye). A *voluntarium*-tól különbözik az *akart dolog* (*volitum*). Ez tárgya az akaratnak, de nem eredménye. Ha ellenségem halálát csak kívánom, akkor a halál *akart* (*volitum*), de nem *szándékolt* (*voluntarium*). Az ember mindig csupán a szándékos aktusért, vagyis a *voluntarium*-ért felelős.

A *voluntarium* még a következő módon is osztályozható:

1) az értelem részéről: *voluntarium perfectum*, teljesen szándékolt az, ami világos megfontolásból és az akarat teljes beleegyezésével történik. *Voluntarium imperfectum*, ami nem teljesen szándékolt; a félig megfontolt, a nem teljes beleegyezéssel végrehajtott cselekedetek típusa.

2) Az akarat részéről: *voluntarium directum* (in se) az a hatás (eredmény), amelyre kifejezetten törekszünk (közvetlen szándék). *Voluntarium indirectum* (in causa): az az eredmény, melyet előre látunk, de nem akarjuk, csupán mint cselekvésünk velejáróját elfogadjuk. Ez a második megkülönböztetés gyakorlatilag igen nagy jelentőségű a kettős hatású (*duplex effectus*) cselekedetek megítélésénél (pl. orvosi beavatkozás jó és rossz következményekkel; de erről később).

Ha az ember cselekedete szándékos aktus (*voluntarium*), akkor *actus humanus* a neve; az *actus humanus*-t tehát *actus voluntarius*-ként is meghatározhatjuk. Van azonban még egy megkülönböztetés. Ha az *actus* az embernek csak belső világában megy végbe, akkor csupán belső tevékenységről van szó (*actus internus*; mint pl. a belső bánati aktus). Ha pedig az aktus a test szerveinek a közvetítésével (pl. kézmozdulat) megy át a külső fizikai világba, az a külső tett (*actus externus*). A német nyelvben az „Akt” és „Hand-lung” szavak igen alkalmasak a kettő megkülönböztetésére. A belső akarati elhatározás eszerint „Akt”, a szándék külső véghezvitele pedig „Handlung”. Az erkölcsi érték hordozója mindenekelőtt a *belső ak-*

tus, mert itt megy végbe a döntés. Ez az aktus képviseli a személyt, amint az az erkölcsi életben önmagát kinyilvánítja (Steinbüchel).

B. AZ EMBERI TEVÉKENYSÉG SZABADSÁGÁT GÁTLÓ TÉNYEZŐK

1. Általános behatások

Az ember személy, de test és lélek egységében. Az ember létformájában a test és a lélek átjárja egymást. Az egész ember a legfinomabb gondolatáig magán hordozza testi mivolta jegyeit (képzetek); ugyanakkor legsajátosabb testi megnyilvánulásai is elárulják lelki mivoltát. Az emberi lélek mintegy kiterjed a test által a térben és az időben. Így tehát a test „maga a lélek a tér és idő plaszticitásában”.³ A test a lélek közege a tevékenységhez; kibontakozásával alakul a személyiség lelki jellegében is konkrét, egyedi emberré.

Úgyszintén *a test az, amely összeköti az embert az anyagi világegyetemmel.* A test nem csak a személy kibontakoztatója, hanem egyúttal *idegen befolyások célpontja is.* Testi mivoltával az ember nem csupán saját valóságában van, amivel rendelkezik, hanem ugyanakkor ki van szolgáltatva általa a tőle idegen, rendezetlen világnak. „Amikor elindulok saját valómba, már benna állok az idegenségben. Testi mivoltomba nem csupán énem van beágyazva. Testi mivoltom révén a tőlem idegen világ is behatol létem gyökeréig... Ezért testi megjelenésem saját létem megnyilvánulása ugyan, de ez a megnyilatkozás lényege szerint magán viseli a kétértelműség jellegét”.⁴

Metz ezekben a fejtegetéseiben teljesen mesterét, Karl Rahner-t követi. Rahner a „személyt” és a „természetet” sajátos módon különbözteti meg az embernél. *Személyen* az embert érti, amennyiben önmagával rendelkezhet és rendelkezik. Ezzel szemben *a természet fogalmán* a lélekkel átítatott, valamint a környező világ kapcsolataiba, megkötöttségeibe ágyazott testi mivoltot érti. A személy és természet közti megkülönböztetés alapján értelmezi Rahner az emberi döntéseket is.⁵

A személy és természet megkülönböztetése alapján jutunk arra a követ-

³ J.B. Metz, *Arzt und Christ*, Salzburg II 1958, 79.o.

⁴ J.B. Metz, *l.c.*

⁵ *Schriften zur Theologie II.* Einsiedeln 1962, 279 kk. o. — *Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie*, *Schriften II.* 291.o. Az idézet a lényegre rövidítve szerepel (Ford.).

keztetésre, hogy testi-lelki természetünk az „én” és a „világ” találkozásában döntései útján bontakozik ki. A „világ” itt mindent jelent, ami nem a személy szellemi öntudata: *környezetet, génikus örökséget, karakterológiai adottságokat és más személyeket is*. Ez mind befolyásolhatja, sőt veszélyeztetheti cselekvésünket, az alapvető *döntési szabadságot azonban nem vetheti el*.

2. A szabad döntést gátló jellegzetes hatások

a) *A figyelmetlenség*. Aki egyáltalában nem ügyel valamely cselekedetére, az nem emberi tetteként végzi azt (ha pl. az ember valakit véletlenül megsebesít). Az ilyen cselekedet erkölcsi felelőssége attól függ, hogy a cselekvő a figyelmetlenségben mennyire bűnös.

b) *A tudatlanság* olyan ismeret hiánya, amelynek meg kellene lenni (ignorantia). Ez más, mint a kifejezett „nemtudás” (nescientia). A *le-nem-győzhető tudatlanság* az a nemtudás, mely a legjobb szándék mellett sem küszöbölhető ki. Ez lehetetlenné teszi a szándékoltságot. A *leggyőzhető tudatlanság* az, amelyet megfelelő utánjárással ki lehet küszöbölni. Ez az erkölcsi felelősséget nem függeszti föl, legfeljebb csökkenti.

c) *A megszokás*. A *jó szokások* növelik a jóra irányuló szabad elhatározás könnyedségét. A *megszokásból* történő meggondolatlan cselekvés viszont — még ha tárgya szerint jó is — a szabad döntés akadályozója. A *rossz szokásokban* a megelőző, téves döntések súlyát cipeli az ember. Ezek csökkentik a jóra vonatkozó erkölcsi szabadságot, de nem szüntetik meg a bűnösséget, *ameddig a szabadakarat foglya marad a rossznak*. Ha azonban a szabadakarat határozottan szakít a rossz szokással (bűnbánat), akkor a rossz szokás előre nem sejtett helyzetekben erőt vehet az emberen, anélkül hogy ezt kifejezetten szándékolnánk.

d) *Fizikai és pszichikai kényszer*. *Fizikai kényszeren* az erőszakot értjük. Ez tulajdonképpen nem a belső szándékot, hanem a kivitelezést akadályozza. A belső szándék ellenére végbevitt külső cselekedet magátólértendően nem „actus humanus” már. Sokkal nehezebb és bonyolultabb a *pszichikai kényszer* területe, amelyhez az aggódást és félelmet is hozzá kell számítanunk. Az erős félelem a szabad elhatározást teljesen lehetetlenné teheti. A sokféle neurózis megfigyelése elsősorban arra derített fényt, hogy a beteges lelki alkat milyen messzemenően csökkenti, sőt meg is szüntetheti az emberi szabadságot és az erkölcsi felelősséget.

II. AZ ERKÖLCSI CSELEKEDET (ACTUS MORALIS)

Az igazi emberi cselekedet (actus humanus) tehát szabad emberi cselekedet. A szabadság azonban nem önkény, nem totális kötetlenség, nem szabadosság. Isten képe, *az ember, a teremtés és az üdvösség egyetemes rendjében áll. Minden tevékenysége ezzel a renddel van kapcsolatban.* Amennyiben szabadon beáll ebbe a rendbe, hallgatva Isten szavára, úgy erkölcsösen cselekszik; az emberi aktus ezzel erkölcsi tetté válik. Az erkölcsi cselekvés tehát az ember szabad és értelmes cselekvése az Isten által kiszabott rend szellemében. Hatoljunk most mélyebbre, az erkölcsiség lényegéig és forrásáig.

A. AZ ERKÖLCSISÉG LÉNYEGE

Az erkölcsiség (moralitas) fogalmán általában a szabadakarat cselekvésnek az erkölcsiség szabályához való viszonyát értjük.

1. Az erkölcsiség tehát elsősorban a normához való alkalmazkodást jelenti

A norma (= szabály) tartalmazza a *rendet* (vö. rendre-utasítás). Nem statikus valami ez (ordo), hanem célra irányuló rendezettség (ordinatio). Erkölcsileg tehát *jó* az, ami a szabálynak megfelel: ami rendezett, a szabályozott cselekvés. Erkölcsileg *rossz* ezzel szemben a szabálynak meg nem felelő cselekedet. Döntő jelentőségű eszerint, hogy mit értünk szabályn, normán. Erre vonatkozóan egyelőre annyit mondhatunk: a szabály *mi magunk vagyunk*, saját létünkkel.⁶ A lét a cselekvés rendjének forrása (agere sequitur esse); persze nem önmagában, hanem az eredethez és a környezethez való vonatkozásaival. Alapfokon a norma maga az ember, abban a rendben, amelybe mint teremtmény és mint Isten gyermeke van állítva. Mivel azonban ez a rend nem abszolút, tehát nem végső – eredete ugyanis Istenben van –, azért *az emberi cselekvés végső normája maga az Isten. Isten az abszolút mérték*, mert mint őskép (causa exemplaris) a teremtett embernek saját képmását, a megkeresztelt embernek pedig az istengyermekség ajándékát adja. Az ember tehát felismeri, hogy minden létező önmagában, saját természetében hordja cselekvésének normáját. *Az ember tehát akkor cselekszik helyesen, ha a létezőkre azok lényege szerint mond igent, „ha hozzájárul ahhoz, hogy minden létező sajátos alkata szerint kibontakozzék”.*⁷

⁶ Etikai értelmezés (Ford.)

⁷ J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*. München 5 1949.

Az emberi beszéd például azért van, hogy az igazságot közöljük vele. Ez a lényegi sajátossága. Mármost, ha hazudom, akkor meghamisítom a beszéd legbenső lényegét, nem engedem, hogy sajátos alkata szerint érvényesüljön; visszaélek vele, így rosszul cselekszem.⁸

Erkölcstől jól cselekedni tehát annyi, mint a dolgok természete szerint cselekedni. Jónak lenni annyi, mint az objektív lét igényeinek megfelelni; és jó az, ami a dolgok természetéhez igazodik. Ezzel kellően hangsúlyoztuk, hogy *a cselekedet viszonya a normához nem pusztán külső és járulékos*, hanem benső és objektív, lényeg szerinti. Más szavakkal: a „jó” nem pusztán „milyenség”, „mód”, mint például ebben a mondatban: „Nem az a fontos, hogy mit teszünk, hanem hogy jó szándékkal tegyük”. Csakhogy ebbe minden belefér. Így mindent ki lehetne magyarázni. A jónak azonban valós tartalma van. A jó „valami” is, nem csak „valahogyan”. Az erkölcsi jó a lét rendjén alapul. Ezért a jótettben az ember saját létét valósítja meg.

2. Az erkölcsiség azonban felszólítás is

Az erkölcsi nemcsak a szabadon akarttal egyenlő, hanem *a felszólítás nyomán szabadon akarttal*. A felszólítás az akaratnak bizonyos megkötését jelenti, de ez a pszichológiai szabadságot nem veszi el.

A felszólítás követelmény, de nem kényszer (erkölcsi megkötöttség). Beszélünk fizikai kényszerről (erőszak) és pszichológiai kényszerről (félelem); sőt beszélhetünk az evidens igazság révén fellépő „logikai kényszerről” is (pl. a $2 \times 2 = 4$ kényszerít, hogy elfogadjam). De a felszólítás, az erkölcsi parancs nem ilyen. Egy magasabb akarat kifejezése ez, melyet az ember szabadon visszautasíthat.

Az erkölcsi felszólítás Isten akaratától származik, annak kifejezése. Ha tehát én létemnek megfelelően cselekszem, nem csupán valami általános lét-törvényhez alkalmazkodom, hanem a személyes Istennek engedelmeskedem. Ha jót teszek, Isten akaratát követem, ha igent mondok minden dolog mivoltára, végsősoron létrendi vonatkozásban bizonyítom Isten iránti szeretetemet.

B. AZ ERKÖLCSISÉG FORRÁSAI (AZ ERKÖLCSI AKTUS ELEMEI)

Az eddigiek során az emberi cselekedet erkölcsi jellegét *általában* határoztuk meg. Ez a cselekedetnek az erkölcsi normához való tárgyi jellegű

⁸ Ez az egyik értelmezési mód (Ford.).

belső viszonylatában áll. Most az a kérdés: mi teszi a cselekedetet jóvá vagy rosszá? Másként kifejezve: mitől függ, hogy a cselekedet egybevág, illetve elüt a normától? Három nézőpont van, amely alapján a cselekedet erkölcsisége megítélhető: *a cselekedet tárgya*, a közelebbi *körülmények* és *a cselekvő szándéka*. A cselekedet helyes elbírálásánál csak e három mozzanatot vesszük tekintetbe. Mindegyiknek meghatározó szerepe lehet a cselekvés erkölcsi jellegére. Az erkölcsi minősítéshez nem kell mindháromnak együtt lennie. Esetenként egyik vagy másik (vagy mindhárom) meg-
szabhatja a cselekvés erkölcsi értékét vagy értéktelenségét.

1. A cselekvés tárgya (objektum vagy objektív tevékenységi cél)

Tárgynak azt az értéket tekintjük, amelyre a cselekedet lényege szerint irányul. Ez adja a cselekedet sajátos jellegét, továbbá az első szempontot az erkölcsi elbíráláshoz. A tárgyi érték önmagában meghatározott vonatkozásban állhat az erkölcsi normával, de az is lehet, hogy közömbös iránta. Más tulajdona (res aliena) pl. a jogrendet tekintve nem alkalmas tárgy arra nézve, hogy törekedjem megszerzésére. Egy elhagyott tárgy (res derelicta) sem nem kötelez arra, hogy elvigyem, sem nem tilalmazza azt. Beszélünk aztán *önmagában* (azaz a tárgy részéről) *erkölcsileg jó vagy rossz*, esetleg *közömbös cselekedetéről*. A tárgy (objektum) a cselekvés lényegi célja (finis operis); az, amit a tett természete szerint célba vesz. A mozgásnál a cél szabja meg az irányt, erkölcsi téren pedig *az erkölcsi normával összevetett tárgy* adja meg döntő módon a cselekedet *specifikus erkölcsi sajátosságát*. Ha az emberi cselekedetet csak a cselekvő részéről néznénk, akkor csupán a szándékot vagy a törekvést vennénk figyelembe. Ami a tárgy nélkül nem volna a törekvésnek határozott iránya. Ha tehát törekvésünk Istenre, a legfőbb Jóra irányul, akkor Isten iránti szeretetaktus lesz belőle, ha pedig a törekvés objektuma más jószága, akkor az lopás. Ha viszont erkölcsileg közömbös értékről van szó, akkor az aktust a közelebbi körülmények, vagy a cselekvő szándéka minősítik. *Alapvető morális értékét azonban a cselekedet a tárgytól nyeri.*

Tévedések elkerülése végett hadd jegyezzük még meg, hogy a cselekmény tárgya mindig a lét, vagyis valami jó, amire a szabadakarati aktus irányul. Beszélünk tárgyi (objektív) értékről is, e kifejezésben a „tárgyi” nem feltétlenül „materiális” értelmű, hanem annyit jelent, hogy valós, tényleges. Ebből az is világos, hogy a tárgyi érték nem önmagában rossz, hanem *a helytelen értékelés móddal*, például abszolutizálásával válik rosszá. Ha tárgyi vonatkozásban beszélünk jó vagy rossz cselekedetéről, akkor a tár-

gyat mint törekvésünk objektumát az erkölcsi normával szembesítjük. A nemiség eszerint önmagában érték. A szexuális gyönyör abszolutizálása, öncélú hajszolása viszont ellenkezik az erkölcsi renddel, tehát paráznság. Ennek következtében az az aktus, mely erre irányul, *önmagában rossz*. A példából még valami kiviláglik: az objektum igen gyakran egészen *határozott feltételeket* foglal magában, s ezek alapozzák meg az erkölcsi rendhez való vonatkozását (pl. a házasság megszabja a nemiség rendezésének föltételeit). Ezek a vonatkozások az erkölcsi tárgyhoz tartoznak. Nem szabad őket *összetéveszteni* a körülményekkel, melyekről a következő pontban tárgyalunk. Ténylegesen csak *egyetlen „tárgyi cél”* van, amely *minden körülmények közt érték*: az abszolút Jó, Isten. Ezért az aktusok is, amelyek őrá igent mondanak (hit, remény, szeretet) a tárgyi cél részéről jók, míg azok, melyek őt tagadják, ebből a szempontból minden körülmények között rosszak.

2. A közelebbi körülmények

A körülmények, ahogy itt értelmezzük őket, közelebbi meghatározók, amelyek a tárgy részéről erkölcsileg már meghatározott cselekvésnek még egy sajátos erkölcsi jelleget adnak. Ezek nem csupán tárgyi vonatkozásúak, hanem érintik a cselekvő személyt is, vagy meghatározzák a cselekvés egész lefolyását. Megkérdezhetjük például, ki az, aki valamit tett (pap vagy laikus)? Milyen módon tette, amit tett? (csellel, erőszakkal?) Más körülmények a helyet, az időt érintik (templomban, nyilvánosság előtt), ismét mások a tárgy jellegét (sokat, keveset, szentelt vagy profán dolgot) stb.

Hogy a körülmények hatását pontosabban lemérhessük, megkülönböztetünk két körülmény-típust:

Vannak olyan *körülmények, amelyek csak az erkölcsiség fokát* (többé vagy kevésbé) *emelik ill. csökkentik*; pl. sokat vagy keveset lopni. Az érték nagysága nem változtat a lopás fáján, de a bocsánatos bűnt súlyos bűnné teheti.

Vannak aztán olyan *körülmények is, amelyek az erkölcsiség fáját változtatják meg*. Ha valaki például „szent tárgyat” (kelyhet) lop, az a lopáson kívül még szentségtörést is elkövet. A közelebbi körülményekhez kell számítani azt a kérdést is, hogy a belső szándékot a cselekvő külső tett formájában is végrehajtotta-e, vagy sem. A formális erkölcsiség lényegében az akarati aktussal eldől. A belső elhatározás *kivitelezése magában már nem emeli* az erkölcsi értéket vagy értéktelenséget.

Ha rászántam magam a lopásra, az utolsó pillanatban azonban megaka-

dályoznak ebben, a lopást belsőleg (a „szívben”) már elkövettem. Mindez megegyezik a Szentírás tanításával, amely Ábrahám készségét fia feláldozásával kapcsolatban úgy tekinti, mintha az áldozatot ténylegesen bemutatta volna. Persze a tett véghezvitele erkölcsileg nem jelentéktelen, hisz fokozhatja a tett intenzitását, csorbíthatja mások jogát (restitutio) vagy további következményeket vonhat maga után (pl. abortusz).

3. A cselekvő személy szándéka (intenció vagy szubjektív tevékenységi cél)

A cél elérése a jövőben következik be, de a cselekvőt már a jelenben indítja (a felismerés által, tehát intencionálisan) a tett véghezvitelére. Hogy megkülönböztessük magának a tettnek rendeltetésétől (finis operis), a cselekvő céljának (finis operantis) nevezzük a szándékot. Mivel a tett rendeltetése magához a tárgyhoz kapcsolódik, *tárgyi cél*nak is nevezhetjük. Ezzel szemben a cselekvő célja a szubjektumban van, azért ez az *alanyi cél*. A két fogalmat a továbbiakban jól meg kell különböztetnünk.

Egy példa: a kölcsönadás objektív célja a segítségnyújtás. A cselekvés lényege szerint erre irányul. A szubjektív cél, vagyis az, amit a cselekvő szándékol, ezzel azonosulhat (tehát a kölcsönadás kizárólagos célja a segítség lehet), de a személy irányíthatja szándékát másra is. Például azért ad kölcsönt, hogy a másikat hatalmában tartsa.

Az erkölcsi cselekvés tárgya *alapfokon* határozza meg az erkölcsi sajátosságot, a szándék viszont befejezésként adja meg a cselekvés *végző* erkölcsi jellegét. Egyes esetekre a következő érvényes:

a) Ha az erkölcsileg jó tárgyhoz teljességgel rossz cél szegődik, akkor a cselekvés erkölcsileg értéktelenné válik. Ha bűnös mellék-cél kerül hozzá, akkor a cselekvés ennek arányában rosszabbodik. A hiúság például lerontja az ajándékozás értékét.

b) Erkölcsileg rossz tárgy esetén a külső cselekedet a jó cél (szándék) elenére sem lesz jóvá. A cél nem szentesíti az eszközt. Nem lophatok, hogy ajándékozni tudjak. Nem ölhetek meg valakit azért, hogy az illetőt fájdalomtól megszabadítsam.

Az erkölcsi cselekvés csak elvétele olyan egyértelmű jelenség, mint például az Isten iránti szeretet aktusa. Legtöbbször kúszó növénynek mutatkozik, melynél a fonalak keresztezik egymást. A három szempont: a tárgy, a körülmények és a szándék segítenek kibogozni, hogy a konkrét cselekmény mennyire vág egybe az erkölcsiség objektív normájával. Nem mindig szükséges mind a három, mégis fontos, hogy lássuk kölcsönös kiegészítésüket, különösen a tárgy és a szándék viszonyában. A belső akarati aktus-

nál a két szempont egybeesik, mert akaratí aktusom épp a tárgyra irányul. A külső tettnél azonban ez az egybeesés nem szükségszerű. *Az objektumtól van a tettek tárgyi jósága. A szándék viszont a személy hozzáállásának kifejezése.* Ezért a jószándéknak a keresztény erkölcs egész területén döntő fontossága van, amit a gyakorlatban nem mindig vagy nem eléggé ismerünk fel, ha a külső korrektséggel beérjük. Másrészt fennáll a veszély, hogy a tárgyi mivoltában helyeset ma nem eléggé becsüljük, amikor az élet körülményei és a szituációk megnehezítik az ember számára ezt a felismerést, illetve a jó megtételét. „Kezdünk visszavonulni az „érzülethez”. Feladjuk a megszabott cselekvési eljárásmod, a meghatározott tárgyi cselekedet és teljesítmény követelményét. Már nem az a fontos, amit teszel, hanem a lelkiület, amivel teszed; ha ez jó, akkor minden más egyre megy a lelkiismeret és Isten előtt”.⁹ A keresztény erkölcsiség azt kívánja, hogy a cselekedet egybehangzó legyen az erkölcsiség normájával *mind a tárgy, mind a lelkiület tekintetében.* Csupán ebben az esetben tudjuk igazán megvalósítani a jót.

⁹ Karl Rahner, *Gefahren im heutigen Katholizismus*. Einsiedeln 1950, 34.o.

A CSELEKVÉS EREDMÉNYE

Ebben a fejezetben eddig az emberi cselekvés erkölcsiségének lényegét és forrásait beszéltük meg. De szó volt arról is, hogy nemcsak a cselekedetnek, hanem a szabadon választott *cselekvés* eredményének is szándékoitnak kell lennie. Így az eredménynek szintén van erkölcsi jelentősége. A szabad döntésből származó *hatás* felelősségét illetően a következő — a gyakorlat szempontjából igen fontos — szabályok vannak érvényben:

1) A direkte szándékolt hatásért a cselekvő erkölcsileg teljesen felelős.
2) Az indirekte akart rossz hatásért a cselekvő csak abban az esetben felelős, ha

- a) a rossz hatást legalább homályosan előre látta, és
- b) létrejöttét megakadályozhatta volna (ha pl. cselekedetét nem hajtja végre, esetleg biztonsági rendszabályokat alkalmaz),
- c) ha kötelessége lett volna megakadályozni. Ez mindenekelőtt a mulasztásból származó negatív eredményekre vonatkozik. A szülőnek például kötelessége gyermekét a rossz társaságtól távoltartani; ha nem teszi, gyermeke romlottságáért felelős lesz.

3) Az olyan cselekedet, amelynek *kettős eredménye* (duplex effectus) lehet, ti. jó és rossz, nem kell minden körülmények közt elhagyni, mert különben az emberi élet elviselhetetlenné válna. Ilyen tetteknél az erkölcsi felelősséget a „hatásában szabadon akart” cselekvés (voluntarium in causa) elvei szerint kell megítélni. Erre jellemző példa a méhrák-operáció, amely együtt jár a magzat biztos elvetélésével. Az operációnak itt kettős következménye van: az anya meggyógyul, a magzat meghal. Az operáció négy erkölcsi feltétele:

a) A végrehajtandó aktus ne legyen önmagában rossz, hanem jó vagy legalább közömbös (az operáció nem önmagában rossz).

b) A jó eredményt ne a rossz eredmény pozitív akarása árán érjük el (az anya egészsége a gyermek megőlése árán); vagy a kettős eredmény *legalábbis közvetlenül* a kérdéses cselekedetből jöjjön létre (esetünkben nyomban és közvetlenül abból következik).

c) A negatív eredményt tehát nem szabad akarni, legfeljebb előrelátni vagy megengedni.

d) Aki cselekszik, annak legyen megfelelő komoly oka a cselekvésre; éspedig annál fontosabb oka, minél súlyosabb a következmény (a halál

súlyosabb, mint a sebesülés), minél biztosabb a negatív hatás bekövetkezése és minél kevésbé szükséges maga a cselekvés.

A jelenlegi gazdasági és társadalmi élet roppant bonyodalmai közepett élő keresztény ember számára ezek a szabályok alapvető jelentőségűek. Arra valók, hogy általuk a megfelelő erkölcsi döntésekre képes legyen.

AZ ERKÖLCSISÉG NORMÁI

Az utolsó fejezetben az erkölcsiség lényegét úgy határoztuk meg, hogy az emberi cselekedet viszonya az erkölcsi normához. Ezért legalábbis általánosságban az erkölcsi értékek normái után is kellett kérdeznünk. Azt mondtuk, hogy az erkölcsiség normája, minden jó ösképe maga az Isten, megváltozhatatlan mivoltában. A mi számunkra ez az öskép az istenképiség vonatkozásában jelentkezik mint követelmény. Helyesen cselekedni tehát annyi, mint kibontani ezt a képet és igent mondani szabad cselekvéssel arra a rendre, melybe az ember a teremtés és a megváltás révén bekerült.

Ezzel a „jót” végső, létrendbeli alapjára (létnorma) vezettük vissza. Csakhogy ez a praktikus cselekvéshez kevés. Tovább kell kérdeznünk: *milyen alakban lép az erkölcsi felszólítás az ember elé*, és az ember hogyan ismerheti meg az egyes erkölcsi kötelességeket (a megismerés normája). A kérdésekre a választ az erkölcsi *törvényben* mint *objektív normában* és a *lelkiismeretben*, mint *szubjektív normában* találjuk meg.

I. AZ ERKÖLCSISÉG OBJEKTÍV MEGISMERÉSI NORMÁJA: AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY

Az erkölcsi törvényről beszélünk, és így a norma fogalmához hozzáillesztjük még a törvény fogalmát. A törvény a norma fogalmát magában foglalja, de tartalmazza ezen kívül az illetékes törvényhozóra vonatkozó utalást, aki a normát kötelezően ismerteti (promulgálja) és kirója. A törvény ugyan az értelem rendelkezése, hiszen rendet akar, és a rend az értelemhez tartozik. De mint értelmes rendelkezés, amely cél megvalósítására irányul, az akaratnak is kifejezője. Megismerem benne, hogy a törvényhozó mit vár el tőlem. Az erkölcsi törvény tehát végső fokon az isteni akarat kinyilvánítása, amely egyetemes erkölcsi rendelkezésként, vagy egyedi rendelkezés formájában az emberiség, illetve az egyes emberek szabad tevékenységét rendszabályozza. Aszerint, hogy a törvény *közvetlenül* van Istentől, vagy az ő megbízásából, emberi tekintély által, *közvetve* nyer kinyilvánítást, *isteni és emberi törvényről* beszélünk.

A. AZ ISTENI TÖRVÉNY

Az egész világmindenség irányítója Ágoston szerint Isten örök törvénye (*lex aeterna*), egyszerűen az isteni törvény. Szent Tamás értelmezésében ez az örök törvény „az isteni bölcsesség terve, mellyel minden cselekvés irányát megszabja az örök cél felé” (*participatio legis aeternae in rationali creatura* I II q 91 a 2.). Ezáltal az örök törvény minden egyéb törvény ősforrása, a legmélyebb gyökere minden erkölcsi tekintélynek. Innen van minden egyházi és állami törvény erkölcsi kötelező ereje. Sőt azt is mondhatjuk: az örök törvény, mint az isteni gondviselés terve garantálja a jó végső győzelmét is, amely földközélsől olyan reménytelennek látszik.

A teremtésben és a kinyilatkoztatásban adott kettős kinyilvánításnak megfelelően az isteni törvényt *természetes erkölcsi törvényre* és *pozitív isteni törvényre* osztjuk.

1. A természetes erkölcsi törvény (az erkölcsi vonatkozású természet-törvény)

a) *Lényegmeghatározás:* A természetes erkölcsi törvény tulajdonképpen *megfogalmazás nélkül* van érvényben. Aquinói Tamás *Summa theologiae*-jában egyszerűen, de igen találóan határozza meg: a természetes erkölcsi törvény az eszes teremtmények részvétele az örök törvényben (*participatio legis aeternae in rationali creatura* I II q 91 a 2.). Tamás abból indul ki, hogy minden létező lekötöztetve az örök törvénynek (isteni gondviselésnek). Ennélfogva bizonyos hajlamot hordoz magában a megfelelő életformára. Ez által részesedik az örök törvényben, amely a teremtetett valóik természetével szinte azonos.¹ Ebben az értelemben a teremtetett lét egész rendje magán viseli az örök törvény nyomait, annak mintegy objektívtált és úgyszólván önállósult kifejezése. Bár Tamás helyenként a természetes hajlamot természetstörvénynek nevezi, azért mégsem a természetes *erkölcsi* törvényt gondolja. A természet rendje és célirányossága bizonyos értelemben előfeltételét és alapját szolgáltatja az általa gondolt természetstörvénynek. Ez azonban nem jelenti, hogy ebben a célirányítottágban az ember számára kész, örökérvényű erkölcsi szabályok állnának rendelkezésre, amiket csak le kell olvasnia. *A természetstörvény önmagában még nem erkölcsi törvény.* Ha Tamás a természetstörvényt azonosítja az „in-

¹ Az emberi természet megromlott volta miatt nem azonosítható vele maradéktalanul (Ford.).

clinatio naturalis''-szal, akkor ez azokra a törvényekre érvényes, amelyek az emberre és más élőlényekre érvényesek (Ulpianus nézete). Ez a törvény azonban nem a *specifikusan emberi* természettörvény, amely azonos az erkölcsi törvénnyel.² A *természetes erkölcsi törvény* Aquinói Szent Tamás számára az *értelem törvénye*. Alapja abban a tényben rejlik, hogy az ember, ez az értelmes lény, nem egyszerűen ösztönösen sodródik a célja felé, hanem útjait szabad felelősséggel járja. Az ember tehát nem az eleve-elrendeltség passzív, hanem az egyéni előrelátás és gondoskodás aktív módján részesedik az „örök törvényben”. Isten az embert felelős lénynek teremtette. Épp ebben Isten képmása, és ezért magasabb fokon vesz részt az örök törvényben, miközben önmagáról, sőt másokról is gondoskodik (fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens Sth I II q 91 a.). Az embernél „a természetes hajlamot a saját célja felé” (*inclinatio naturalis ad proprios fines*) nem az ösztön biztosítja. Számára a „saját cél” olyan feladat, melyet felelős módon neki kell felismernie. Ehhez értelmes volta adja meg a *természetes képességet*, mellyel *felismerheti, hogy önmaga kibontakoztatásához mi szükséges*. Isten képmására formált léte alapján az ember felszólítást kapott önmaga megvalósítására; természetes jórahajlása alapján és természetes megismerőképesége segítségével minden szituációban a céljának megfelelőt kell megtennie cselekvése törvényévé. Ebben a feladatban és annak a lelkiismeretes végrehajtásában van az ún. természetes erkölcsi törvény tulajdonképpeni lényege. Azt mondhatjuk tehát: a természetes erkölcsi törvény alapja az értelmes emberi személy természetes istenképisége, amely egyben felszólítás a helyes cselekvésre, s amely mint a szabadság törvénye áll az ember előtt. Nem veleszületett erkölcsi eszmék hordozója, hanem az értelem és az értelmes törekvések ösztönzése, amellyel a valóságból a szabad cselekvés törvényét ki tudjuk következtetni. Az emberi létforma megadja ehhez az ontológiai alapot.

Második és levezetett értelemben a természetes erkölcsi törvény már *megfogalmazott törvény*. Ha feltételezzük a minden emberre érvényes létstruktúrát, akkor lehetséges lesz, hogy abból egyes felszólításokat levezessünk, és azokat általános érvényűekként megfogalmazzunk. Az ilyen általános érvényűen megfogalmazott követelmények összegezését szintén természetes erkölcsi törvénynek, vagy *természetjognak* szokás nevezni.

Ilyen természetjogi szabályok érvényessége persze attól függ, hogy általában lehet-e és mennyiben lehet egyetemesnek tekinteni az emberi

² F.M. Schmoelz, *Das Naturrecht und seine dynamische Kraft*. Freiburg/S. 1959. 136. o.

létstruktúrát. E pontban ma sok kérdés merül fel. Mi az emberi lét egyáltalán? Lehet-e az emberi létet egyszersmindenkorra definiálni? Nem olyan lény-e az ember, aki történetiségében mélyrehatóan változik? Egy adott kor — emberre vonatkozó — ismeretei valóban igazságok, nem az igazság megismerésének perspektívái inkább? — Ezek a kérdések ma viták középpontjában állnak. És joggal. Távolról sem tartozik az ember lényegéhez mindaz, amit benne észreveszünk. Még olyan adottságok sem, amelyek tapasztalatilag minden emberen megtalálhatók. A tapasztalás útja kevés a lényeg felismeréséhez. A tapasztalati adatok összegezésével és feldolgozásával a tények világán nem jutunk túl. A kultúrszociológia talán kimutathatna egy empirikus úton kapott gyűjteményt a mindig és mindenütt elismert jogokról. Ezzel azonban csupán azt bizonyítaná be, hogy mit tartottak mindig jogosnak vagy jogtalanak, és nem azt, hogy az ember lényege szerint mit kell jogosnak vagy jogtalanak minősíteni. A mi kérdésünk pedig éppen az: „mit *kell*?”; vagyis éppen az embert illető „apriori törvény” iránt érdeklődünk. Ehhez a célhoz csak filozófiai reflexió segítségével juthatunk el. Filozófiai reflexióval kimutatható: szellemisége, döntőképessége, közösségi rendeltetése vagy Istenhez való kapcsolata. Amennyiben ezekből a lényegi tulajdonságokból közvetlen követelményeket vonhatunk le az ember magatartását illetően, akkor változhatatlan, örökérvényű erkölcsi követelményekről is beszélhetünk. A katolikus teológia erre gondol, amikor a természetjog végső, időtlen és egyetemes érvényű követelményeiről szól. Minden további állítás a történelmi valóságnak megfelelő interpretálást és alkalmazást kíván.

b) *Alkalmazás*: A lényegmeghatározásnál kihangsúlyozott megkülönböztetés — eredeti értelmű természetes erkölcsi törvény és tartalmilag fogalmazott követelmény között — azt mutatja, hogy a tulajdonképpeni kiindulópont nem valami elvonatkoztatott emberképben, hanem a konkrét emberben keresendő. Ezért beszélünk a felszólítotttság tudatáról, mely az emberi személy istenképiségében gyökerezik. Hogy ez konkrétan mit jelent, az egyes ember számára, azt csak mindenki maga tudhatja, egyéni lelkiismerete által.

De mi lesz akkor a természetes erkölcsi törvény objektív kötelezettségével? Ha ez az emberi természetben gyökerezik, akkor az egyedi ember számára is kötelezettséget jelent. Azt is tudjuk viszont, hogy nagyon általános és igen elvont irányelvekről van szó. Kötelező erejük emiatt azonban nem veszít, de a konkrét erkölcsi követelményt csak a legáltalánosabban szabhatják meg. Például: „Az embertársat becsülni kell!”; „Mások életével nem rendelkezhetünk!” Könnyű belátni, hogy ezekkel a legáltalá-

nosabb követelményekkel az egyedi embernek kevés konkrétumot mondunk. Az etika ezért mindig azzal volt elfoglalva, hogy az időtlen követelményeket egy adott történelmi valóságba helyezte, hogy megfelelő végkövetkeztetésekkel konkrét utasításokra találjon. Kitart tehát a változatlan elvek mellett, de ezeket a változó körülményeknek megfelelően mindig sajátos módon alkalmazza.

Változhatatlan például az emberi méltóság alapelve és a személyes képességek kifejlesztésének joga. Ebből világos, hogy a rabszolgaságot sohasem lehet megengedni. De sajátos a történelmi szituáció. Szent Pál a maga idejében nem követeli a rabszolgák azonnali szabadonbocsátását, hanem azt kívánja, hogy a rabszolgát testvérnek tekintsék (Filemon 16). Kitart tehát az emberi méltóság alapelve mellett, de tudja, hogy az adott helyzetben ez a legtöbb, amit megtehet mint keresztény.

A változhatatlan alapstruktúrák kidolgozásának elsősorban az az értelme, hogy közölje a legáltalánosabb alapelveket. Ezzel a feladattal a morálteológia ma már nem érheti be. Az ember lényegéhez hozzátartozik történelmisége is és vele a fejlődése. Ha ezt komolyan vesszük, akkor az említett alapvető belátásokat változatlan formában továbbadni és csupán a megváltozott körülményekre alkalmazni nem elég. *A történelmi változásokban alakuló, perspektívikus szemléletet igénylő ember helyzete azt kívánja, hogy állandóan újraértelmezze jelenlétét a konkrét valóságok világában.* A korábbi belátásokat tehát — a különböző korok perspektívái meg egybevetésével — újra meg kell fontolnunk, hogy így eljussunk a teljesebb igazsághoz. Ebben a vonatkozásban a mai katolikus morálteológusok véleményei között számottevő különbségek vannak. A különbségek természetesen nem a fentebb említett alapstruktúrák vagy a belőlük adódó közvetlen következtetések tekintetében merülnek fel. A tét a konkrétabb értelmezés. Egyesek ebben a korábbi nézetektől és azok fogalmazásaitól képtelenek elszakadni, különösen akkor, ha bizonyos megfogalmazások az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásaiba is belekerültek, mint pl. a házasság célja esetében. Mások az adott történelmi feltételek mellett megfogalmazott meglátásokat szembesítik a konkrét valósággal, és igyekeznek azokat új szempontokkal kiegészíteni. Az ilyen fáradozás nélkül a valósághoz igazodó, vagyis az adott korra is érvényes, konkrét követelményekig eljutni aligha lehet.

c) *Teológiai jelentőség és megalapozás.* Ha természetes erkölcsi törvényt említünk, fölmerül a kérdés: vajon az újszövetségi etika mellett szükséges-e még, sőt jogos-e egyáltalán a természetes erkölcsi törvényre támaszkodnunk? Nem húzta-e át Krisztus üzenete az egész természetes etikát? Mire

való a keresztény erkölcs „kétszintű” tárgyalása? Erre a következőket válaszoljuk:

1) Mondtuk, hogy a természetes erkölcsi törvény sajátos mivoltában értelmi törvény. Van az embernek *természetes* adottsága, mellyel megismerheti azt, ami önmaga megvalósításához szükséges. Mindez attól függ, hogy a „természetes adottság” fogalmán mit értünk. Ratio (ész, értelem) nem olyan tisztán természetes értelmet jelent, amely a hit kegyelmi fényének ellentmond. Szent Tamás inkább olyan megismerő képességet ért ezen, amely a természet és a kegyelem szétválasztását megelőzi. A természetes ismeret tehát nem kegyelemellenes ismeret, amely ellenkezik a Biblia szóbeli kinyilatkoztatásával. Azért az embernek ez a — kinyilatkoztatást megelőző — erkölcsi ismerete végső soron Isten általános üdvöztető szándékának eredménye, mely nem csupán Ábrahám fiait, hanem az egész emberiséget hívja az üdvösségre. Tehát az ember lényegének és méltóságának szolgálatában áll. Ahol „az ember méltósága megbecsülést nyer... ott Krisztus kegyelméből már a megváltás működik”.³

Pál a római levélben (2, 14-16) maga is beszél a pogányok természetes erkölcsi ismeretéről és bizonyára ő is így érti. Vallja a pogányok erkölcsi kötelezettségét, amely nem a kinyilatkoztatásból (a Tórából) ered, hanem szívükben él. Az ilyen „természetes” ismeret hiányában nem is lennének megítélhetők. Szent Pál teljes megigazulastanának összefüggései szerint a pogányt sem teheti megigazulttá a saját ismeretből és saját erőből végzett jócselekedet. Mert szent Pál szerint a megigazulás Krisztus nélkül kizárt dolog. Ha tehát beszél a Tóra lényeges követeléseinek megismerési és teljesítési lehetőségéről a pogányokkal kapcsolatban is, akik a Tóráról nem tudnak, akkor ez a pogányokra is kiáradó kegyelem eredménye. Az áteredő bűn gyengesége nem tesz különbséget a pogányok és a zsidók ismerete és cselekvése között. A jóság vagy a gonoszág meghatározása eszerint nem abból ered, hogy az egyik pogány, a másik zsidó; hanem a pogány is, meg a zsidó is a jó és a rossz egyforma alapvető normája szerint kerül megítélésre. A megigazulás szent Pál tanításában (Róm. 3, 19-26) a „Krisztusban való hit által” történik. Ebben azonban „minden hívő részesül”. Ahogy tehát „mindnyájan vétkeztek (ti. Ádámban), úgy minden ember számára megnyílik az üdvösség Krisztusban”. Hogy aztán ez a hit hol nyilvánul meg (a pogányoknál is) az más kérdés. Az viszont bizonyosnak látszik, hogy az *Isten akarata iránti engedelmesség kötelezettsége a meg-*

³ K. Rahner, *Würde und Freiheit des Menschen: Schriften zur Theologie*. Einsiedeln, 1959 II. 256.

igazult embernél sem szűnhet meg. Tehát a hit által megvilágított értelemmel neki is kutatnia kell, hogy mik az erkölcsi követelmények.

2) A természetes erkölcsi törvény esetében — ha azt levezetni akarjuk — minden attól függ, *mit értünk a „természet” fogalmán.* Az evangélikus teológia „emberi természetén” az eredetileg romlatlan természetet érti. Ezt a kezdeti állapotot a bűn teljesen tönkre tette, amiért Pál azt mondja: „természettől fogva a harag gyermekei vagyunk” (Ef. 2, 3). Nem hiába beszélnek az evangélikus teológusok *ebben az értelemben* az emberi természet totális korrupciójáról. Az eredeti viszony teljes romlása ellenére azonban az ember megmaradt embernek, tekintettel az elkövetkezendő megváltásra. Megmaradt ezzel az emberi természet alapstruktúrája is. A katolikus teológia ezt „*lényegi természet*”-nek nevezi és erre alapozza a természetes erkölcsi törvény legáltalánosabb követelményeit. Krisztus is ezt a természetet vette magára igazi emberségében. Ez a „természet” mint alap benne foglaltatik a keresztyén emberképben, és abban jut el tulajdonképpeni értelméhez, beteljesüléséhez. A morálteológia állításai alapjául az *egész és osztatlan emberképet* veszi, úgy, ahogy azt Istennek teremői és megváltói szava bemutatja. Ha tehát a teológus kísérletet tesz arra, hogy olykor a „csak természetesre” reflektáljon, akkor ez arra irányul, hogy bizonyos erkölcsi normák egyetemes érvényét és állandóságát kimutassa. Egyébként az erkölcsi követelmények pozitív értelmi felfogásához mindig az egész keresztyén élet szükséges. Krisztus magára vette emberségünket, hogy mi őbenne találjunk rá az igazi emberségre. A Krisztusban való lét (a keresztségben nyert új egzisztencia) azonban szemben áll az ember istenellenes autonómiájával, de nem áll ellentétben Isten teremő akaratával, amely a verbális kinyilatkoztatást megelőzi. A katolikus morálteológia ezzel a megokolással igazoltnak látja azt, hogy a természetes erkölcsi törvényről ma is beszél.

2. A pozitív isteni törvény

A pozitív isteni törvényen az emberiségnek közvetlenül és természetfeletti módon kinyilatkoztatott törvényt értjük. Az örök törvény nemcsak a teremtésben nyilvánult meg (természetes erkölcsi törvény), hanem az üdvösségtörténet folyamán még tökéletesebben az isteni kinyilatkoztatásban (pozitív isteni törvény). Isten közzé tette akarátát „a törvény és a próféták” révén (őszövetségi törvény), és „végül napjainkban Fia által szólt hozzánk, akit a mindenség örökösévé rendelt, hiszen általa teremtette a világot” (Zsid. 1, 1-2; újszövetségi törvény). Teremtés és megvál-

tás, ó- és újszövetség Krisztusban nyeri el egységét; őbenne „van emberi természetünk csodálatosan megteremtve és még csodálatosabban megújítva”. Ő teljesítette be a törvényt és a prófétákat és lett számunkra az „új törvény”.

a) *Az ószövetségi törvény (lex vetus) fogalma.* A mózesi törvény által közvetített *isteni törvény* jelzésére a Biblia a „Tóra” kifejezést használja (utasítás, tanítás – az etimológia bizonytalan; vö.: MTörv. 1, 5; 4, 44; 17, 19). A Tóra eredetileg szakkifejezés, és a papok által adott hitbeli, jogi vagy erkölcsi vonatkozású utasításokat jelenti. A próféták az isteni akarat kinyilvánításának egészét jelölik a szóval. (Vö.: Oz. 4, 6; 8, 1; Ám. 2, 4). Legkésőbb a Kr.e. 2. századtól kezdve a Tóra az egész pentateuchosz jelölése. A Pentateuchosz neve egyszerűen „Mózes törvényének könyve” vagy „Mózes törvénye”. Így különböztetik meg a „törvényt” a hagyománytól. Ugyanez a jelentés tükröződik „a törvény és a próféták” kifejezésben (törvény = Pentateuchosz; próféták, hagyomány = egyéb könyvek).

Tartalma. – Tartalmilag megkülönböztethetünk erkölcsi, vallási és jogiszociális előírásokat, de ezek belső egységben vannak, hiszen visszavezethetők a Sinainál kötött szövetségre. A Tóra nemcsak az erkölcsi rendelkezéseket tartalmazza (Kiv. 21, 18-22), hanem az istentiszteleti előírásokat is (Kiv. 34, 17-27). Ez különösen a MTörv. szóhasználatából lesz világos, mely a különféle törvencikkelyeket, amelyek ebben a kódexben találhatók, így jelöli: „ez a Tóra” (MTörv. 32, 46). A szövetség rendezi a kapcsolatot Jahve és a tizenkét törzs között, de a nép és annak tagjai közti viszonyt is.

Ez a törvény norma maradt mindaddig, míg a Sinainál alapított közösség fennállt. A honfoglalásnál szükségessé vált törvények csak törvényújítások, melyeket a szövetségi szervek Mózes szellemében hoztak, hogy az örökölt Sinai törvényt a mindenkori körülményekhez alkalmazzák (vö.: Józ. 24, 26; I Sám. 10, 25; 2 Kir. 22 kk; 1 Krón. 24, 19; 2 Krón. 30, 16; 31, 21; Ezd. 9 kk; Neh. 8, 10).

„A későbbi törvényeket azután egyszerűen beledolgozták az áthagyományozott törvény egészébe. Így a mózesi törvény terjedelme az élő joghagyomány által állandóan nőtt, míg a számkivetés utáni időben a közösség Ezdrás és Nehemiás alatt ujja nem rendezte, hogy elérje végleges formáját”.⁴

Jelentősége. – Az ószövetségi törvénynek vallási jelentősége van. A törvényt megelőzi az Isten kegyelme általi kiválasztás és az ígélet (epaggelia).

⁴ Lexikon für Theologie und Kirche 1960. 4. kt. 817.

Isten felszólítja Ábrahámot, hogy maradjon hozzá hűséges, és megígéri, hogy számos utóddal áldja meg; valamint, hogy utódaiból származik majd a Messiás. Idegen néptörzsek és pogány kultuszok között növekedett a kis nép, azzal a küldetéssel, hogy a Jahveval kötött szövetségben megtartsa a hűséget. Rendszerint nem számolnak azzal, hogy Izrael mekkora csábításnak volt kitéve. Ha Isten meg akarta tartani népét kinyilatkoztatása céljaira, akkor meg is kellett azt őriznie. A megőrzés érdekében adta neki az ő törvényét, hogy népe felkészüljön az eljövendő üdvösségre. A törvény Izrael számára elsősorban kegyelmi ajándék, amely megalapozta a rendet. Isten áldása kíséri tehát. Csupán a törvény megszegése után kerül Izrael annak átka alá, mely — a próféták felfogása szerint — csak új, a szívbe írt törvény által távolítható el (Jer. 31; Ez. 11, 19; 36, 26). „A számkivetés utáni közösségben a törvény az Istennel való személyes kapcsolatnak lett az alapja és a bölcsesség csúcsa. A törvény megtartása az üdvösség útjának számít”. (Zsolt. 19 B; 119). A közösség a régi „választott nép” örökösének tekinti magát, a törvényt pedig, melyet a számkivetés ellenére megmentett, az új közösségi rend alapjának tartja. A törvény azonban most már valami befejezett egész; hozzáadni, elvenni belőle nem szabad semmit. Az új körülményekhez csak körmönfont magyarázatokkal lehet alkalmazni. Kezd tehát elfajulni a jámbor törvénytisztelet és kialakul a *külsőséges, betűszerinti értelmezés*. Az ószövetség utolsó könyveiben éppen csak megmutatkozik ez a fejlődési folyamat (vö.: 1 Mak. 2, 34-38; 2 Mak. 6, 11), de a qumráni iratokban és a rabbinista zsidóságban alakot ölt az, amit nomizmusnak szokás nevezni”.⁵ A törvény a késői zsidóságnál már nem Isten szava volt. Holt betűvé merevedett. Mint valami válaszfal, úgy állt Isten és az ember közé. Egyoldalúan a negatív parancsokat és bizonyos kultikus előírásokat hangsúlyoz (a tisztasági törvényeket, körülmetélést és a szabbatot). „A legnyomósabb ok az volt, hogy összekötötték a törvényt a saját teljesítménnyel kiérdemelhető jutalom gondolatával... Ez ellen az „önmegigazulás” ellen küzdött elkeseredetten Pál.”⁶

Jogi érvényessége. — A morálteológia hagyományos értelmezése szerint az ószövetségi törvény Krisztus halálával jogi érvényét veszítette. Amennyiben azonban az ószövetségi erkölcsi törvény követelményei az általános erkölcsi törvény követelményeivel egyeznek, annyiban az Újszövetségben is kötelezők maradnak. Jelentőségüket és értelmezésüket azonban az Újszövetség kegyelem-törvénye alapján kell, hogy kapják. Mivel Krisztus a

⁵ J. Scharbert, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1960. 4 kt. 817 kk.)

⁶ J. Schmid, *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg² 1960, 4.k. 819

törvény követelményének eleget tett, és mivel vele együtt mi is hívást kapunk erre, azért ezt a követelményt már nem mint a halál törvényét fogjuk fel, hanem mint buzdítást a termékeny keresztyén életre.

A kérdés azonban biblialeológiai értelemben differenciáltabb választ vár. Ebben pedig fontos Jézusnak és Pál apostolnak a törvényről vallott véleménye.

Jézus megfigyelhető magatartásában és a farizeusokkal való vitái során alapjában ugyan elismerő, de ugyanakkor kritikus álláspontot is foglal el a törvénnyel szemben. Jézus tudatában van annak, hogy tisztán és határozottan kell hirdetnie Isten akaratát, melyet a korabeli törvényfelfogásban részben csonkítva, részben eltorzítva talál meg (Mt. 5, 17). Isten akaratát az isten- és emberszeretet kettős törvényében jelenik meg (Mt. 7, 12; 22, 37-40; Mk. 12, 28-34; Lk. 10, 25-29). Ezért ez a parancs a kritikus mérce, amellyel Jézus az ószövetségi törvényt méri. Amennyiben a törvény Isten akaratával egybevág. Jézus igent mond rá, amennyiben ellenmond, vagy követelményeiben alatta marad, Jézus állást foglal vele szemben vagy radikális formában hirdeti meg. A Tóra értelmezése módosítást nyer azáltal, hogy Jézus az Atya akaratára hivatkozik vele szemben, vagy pedig kitágítja értelmezését a szeretet lényegi törvényének jegyében. A Máté-evangéliumban — így véli Wolfgang Trilling — elsősorban nem az ószövetségi Tóra érvényessége a vita tárgya. Az erkölcsi magatartás normáiról van itt szó. A régi „normák helyébe újak kerülnek. Ebben az értelemben beszélhetünk... Jézusról, „mint új törvényhozóról, és a Hegyi beszédről mint „új Tórától”.⁷ Ez a gyökeres újítás persze csak azért lehetséges, mert ütött az üdvösség órája, mert Krisztusban Isten szeretete és irgalmassága láthatóvá lett, és mert mindenekelőtt Ő az, aki beteljesítette a törvényt. A felszólítás ettől fogva így hangzik: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok is tökéletes” (Mt. 5, 48).

Pál apostol törvény-magyarázatát alapvetően meghatározza az, hogy ő küldetése szerint a pogányok hithirdetője. *Harcol azért, hogy a pogányokból lett keresztyének mentesek legyenek a törvény megtartásától. Szembeszáll azzal a nézettel, hogy a törvény megtartása az üdvösség érdekében szükséges.* Volt egy zsidó-zó-rabbiniista tévedés. Eszerint Izrael a törvény birtoklásával és annak teljesítésével minden más nép fölé emelkedik.⁸ Pál a római levélben ezzel szemben azt bizonyítja, hogy nem a törvény, hanem Krisztus az egyedüli út az üdvösségre minden nép és minden

⁷ W. Trilling, *Das wahre Israel*. Leipzig 1959, 169.o.

⁸ Schlier, *Galater* 106.

idő számára (vö. Róm. 3, 21-26). *Az ember minden igazsága kegyelmi igazság, és az egyedüli út ehhez a hit.* Pál minduntalan ismétli a tételt: egy ember sem igazul meg a törvény cselekedetei által, hanem csakis a hit által (Róm. 3, 20-28; Gal. 2, 16-21; 3, 11). Azt is bizonyítja, mégpedig magából a Szentírásból, hogy a törvény önmagában sohasem lehetett és lehet az üdvösség útja. Maga a tétel tulajdonképpen az Írásból vett idézet (Zsolt. 143, 2). Igen világosan mutatja ezt Ábrahám példája is (Róm. 3, 31-4, 25; Gal. 6, 6-9). *A Szentírás szerint* (Ter. 15, 6) *a törvény sohasem volt, és nem is való arra, hogy út legyen a megigazulásra, melyben az ember csak a hit alapján részesülhet.* A törvénynek közbenjáró szerepe van (Gal. 3, 19; Róm. 5, 20); „melléktényező az üdvösséget és az üdvösségtörténetet megalapozó ígélet viszonylatában.”⁹ Az ígélet pedig nem függ a törvénytől (Isten Ábrahámnak jóval a törvény kinyilvánítása előtt tette meg ígéletét); az ígélet a hitre való tekintettel adott ajándék (Gal. 3, 18; Róm 4, 13).

A törvény sohasem adhatja meg az erőt, hogy a kívánt jót az ember meg is tehesse, arra való, hogy láthatóvá tegye a bűnt, amely a törvény által lesz „halált-hozó” (Róm. 7, 13). *Azt mindenesetre meg szabad kérdezni, hogy a vádoló és elítélő szerep, ami Pál vitáiban előtérben áll, vajon a törvénynek egyedüli üdvösségtörténeti szerepe-e?* Nem volt-e a törvénynek az ígéreten belül, és nincs-e az Újszövetségben is valami új előjelű, pozitív szerepe? *Nem ilyen volt-e az, hogy a törvénytisztelet megtartotta a szövetségi hűségben a népet az őt kegyesen kiválasztó Isten iránt az idők teljességéig?* Hiszen *akadt az ószövetségben Isten kegyelméből őszinte engedelmesség is a törvény iránt.* Ezért mondja az apostol a rómaiakhoz írt levelében a törvénnyel kapcsolatban, hogy annak parancsa „szent, igaz és jó” (7, 12).¹⁰

Pál a mózesi törvényt üdvtörténeti jelentőségében mégis túlhaladottnak nyilvánítja a legalista visszaélés elleni harcában. De ezzel nem akarja a kegyelem által megmentett embert kivonni erkölcsi kötelezettségéből. A krisztusi ember szabadon és egészen álljon be Isten szolgálatába, akihez a keresetség révén tartozik. Itt merül fel a kérdés az új törvényre vonatkozólag.

b) *Az újszövetségi törvény. Krisztus törvénye (lex nova).* Krisztusban Isten szava s vele akarata is megtestesült. Krisztus ezért az újszövetségi törvénye. Nekünk pedig, amennyiben részesedünk őbenne, az általa való

⁹ Schlier, Galater 108.

¹⁰ A fordító által kiegészítve.

újáteremtéssel a cselekvés új normáját adta. Krisztus törvénye ezért *első-sorban* nem más, mint *új létforma Krisztusban*. Alapja a kegyelem, mely a hit, a remény és a szeretet révén a keresztény cselekvés ihletője.

Ennek megértéséhez *a kiindulópont a páli tanítás „Krisztus törvényéről”* (Gal. 6, 2). *Pál* a Krisztus Jézusban való *élet lelkének törvényéről* szól (Róm. 8, 2). Ennek leglényegesebb vonása az, hogy nem külső betű, hanem eleven erő, melyet Isten olt a lélekbe. Ennélfogva ez az új törvény – szemben a régivel – meg tud szabadítani a bűntől és haláltól. A kívülről jövő törvény (sőt még a lelkiismeretben működő természetes erkölcsi törvény is) csak a felszólítást adja meg, a kegyelem törvénye pedig az akarást és a véghezvitelt is. Megigazulást érlelő ereje van, mert a kegyelem és a szeretet eltörlik a bűnt, és a lelket a legbensőségesebben összekapcsolják Istennel. Mint *„a szabadság tökéletes törvénye”* működik (Jak. 1, 25; 2, 12). Nem sorompókat állít, hanem a szeretetben való tökéletességre szólít fel. A kegyelemben élő keresztény tehát nem törvényen-kívüli, jól lehet *nem a törvény alattvalója*, sem a mózesi törvényé, sem más külső törvényé. Számára Krisztus maga a törvény, akibe beoltatott a Szentlélek által.

A teológia az új törvényről szóló tanításába beleépítette ezeket a bibliai gondolatokat. Aquinói Tamás pontosan *Ágoston* nyomán építi fel az „evangélium törvényé”-nek tanát. (Sth I II q 106-108.) Elsőnek azt a kérdést veti fel, hogy az újszövetség törvénye írott törvény-e, és úgy vélekedik: ami az új törvényben a legkiválóbb, ami egész erejét megadja, nincs felírva, mint a régi törvény, hanem *a szívbe van oltva*. Ez a Szentlélek kegyelme, melyet a Krisztus-hit által kapunk ajándékba. Tamás itt nyomatékosan Pálra (Róm. 3, 27; 8, 2) és Ágostonra hivatkozik (De spiritu et littera). Azt állítja továbbá, hogy a Szentlélek belülről jövő kegyelme (és jelenléte) a bűnöst megigazulttá teszi. Aztán mintegy szószerint idézi Ágostont: „az ószövetségben a törvény kívülről van érvényben” (extrinsecus posita). „Az újszövetségben belülről kapott ajándék megigazulásunkra”. Olyan megigazulás ez, amellyel dicsekedni nem lehet, hisz nem cselekedeteken, hanem a hiten alapszik. Ez a hit pedig maga is kegyelem. Másodlagosan (secundario) tartozik az újszövetség törvényéhez a „lex scripta”, az evangélium mint dokumentum, mint irányító szabály. Tamás ide veszi a hegyi beszédet, a kettős szeretetparancsot, meg az apostoloknak adott erkölcsi útmutatásokat. Mint az emberen kívül álló előírások, *ezek sem képesek megigazulttá tenni*. Vagyis az evangélium betűje is ölne, ha a hit gyógyító kegyelme nem volna jelen bensőnkben.

A törvény így elsősorban felkészít a kegyelemre. Ha Tamás itt is követi

Ágostont, akkor mi felismerhetjük a törvény vádoló szerepét (usus elenchiticus). Különösen a tiltó formában adott törvény az, mely bűnére figyelmezteti az embert, s ezzel arra készíti, hogy a kegyelmet állandóan keresse.

Másodsorban a törvény a kegyelem helyes használatára segít. A kegyelem ösztönöz a gyümölcsöző tevékenységre. Az evangélium pozitív utasításai támogatják ezt az ösztönzést és irányt adnak neki. Ez az iránymutatás azonban nem arra vonatkozik mint követelmény, amit az *elérendő üdvösségért* kell tenni, hanem arra utal, hogy a Krisztusban *már elnyert* üdvösséget cselekedetekben kell kamatoztatni. „Tamás tehát törvényt lát az evangéliumban, de ennek a törvénynek újdonsága az, hogy egyáltalában nem olyan mint a törvény, hanem egészen más; új vonása a kegyelem, a hit, a Szentlélek jelenléte” (G. Söhngen). Ez a tény erőteljes hangsúllyal azt mondja: *az evangéliumi törvényt nem lehet külső előírások összefoglalásának tekinteni.* Teljesen elhibázott dolog lenne, ha a keresztény ember a külsőséges tilalmak szellemében kizárólag „törvényesen” szeretné életét berendezni, mintha kegyelem nem volna. Még rosszabb lenne azonban, ha „Isten fiainak szabadságát” az erkölcsi törvény semmibevételével kívánná megvalósítani.

B. AZ EMBERI TÖRVÉNY

Mivel az emberi törvénnyel kapcsolatos kérdések java az egyházjog bevezetésében kerül tárgyalásra, itt csak a leglényegesebb kérdésekre szorítkozunk, amelyek közvetlenül érintik az erkölcsant.

1. Szükségessége és viszonya az isteni törvényhez

Az isteni törvény mint belső és eleven irányító természettörvényként és a kegyelem törvényeként alapvető útmutatást ad az egyes situációkhoz: általános természetjogi normákba foglaltan vagy írott normákban nyilvánkoztatva. Nem ad azonban választ az egyén és a közösség minden egyes kérdésére és változó situációjára. Inkább az általános érvényű, változatlan törvényeket nyújtja. Ezeknek alkalmazása a konkrét történelmi-társadalmi helyzetre a természettörvény alapján *az állam* joga, a pozitív isteni törvény szerint pedig *az egyház* feladata. Az állam és az egyház hivatott arra, hogy saját illetékessége síkján, *az isteni törvény keretében* megformulálja a változó, a mindenkori helyzetnek és szükségletnek megfelelő emberi törvényeket. Minden emberi törvény tehát kötelező erejével az isteni törvényre támaszkodik — tartalmilag pedig kötve is van ahhoz.

Az emberi törvény ennek alapján indokolt esetben akár halálbüntetést is kiszabhat (pl. gyilkosságért). Bizonyos konklúziókra következtethet az isteni törvényből – vagy általános alaptörvényt konkrét körülményekre alkalmazhat (pl. konkrét tulajdon-rendezés). Új előírásokat is hozhat, feltevése hogy ezek az isteni törvénnyel nem ellenkeznek, hanem azt szolgálják (pl. végrendelet formai követelményeinek meghatározásával).

2. Erkölcsi kötelező ereje

A törvény lényege szerint a rendező értelem elkötelezése a közösség javára. Az elkötelezést az szabja meg, aki a közösségről gondoskodik. A törvényhozó részéről tehát a jogszerű hatalom és illetékesség szükséges; a tárgy részéről pedig az, hogy a követelmény *erkölcsileg kifogástalan* legyen (tehát ne sértse az isteni törvényt). Legyen *célravezető* (a közösség jólétét előmozdító), valamint *fizikailag és erkölcsileg (az átlagember számára) megvalósítható*.

Ha e feltételek megvannak, akkor az emberi törvény igazságos, és megvan a közvetlen hatása is az alattvalókra; ti. az, hogy *erkölcsileg kötelez*. Az emberi törvények kötelező voltának végső forrása szintén Isten, a „legfőbb Törvényhozó”, akin minden emberi tekintély alapul (Róm. 13, 5; 1 Pét. 2, 13). A kötelezettség kettős: a törvényt teljesíteni, és áthágása esetén a büntetést elfogadni. Ha e kettős kötelezettség vagylagos lenne (vagy teljesíteni, vagy megbüntetnek), akkor úgynevezett büntetőtörvény lenne csupán, olyan, amely nem kötelez mindenképpen teljesítésre, hanem szabad választást enged teljesítés, vagy büntetés között. Az ilyen büntető törvény léte tudományosan igen vitatott. Mi azt valljuk, hogy ha a törvény a fenti feltételeket kielégíti – tehát igazságos, célszerű és értelmes –, akkor teljesítése erkölcsi kötelesség.

3. A kötelezettség megszűnése

A törvényes kötelezettség megszűnik, ha megszűnik maga a törvény – felfüggesztés, megmásítás vagy belső ok miatt (pl. ha igazságtalanná vagy lehetetlenné válik). Ha a törvény maga elvileg megmarad, akkor a törvényes kötelezettség alól *ideiglenesen mentesülni* lehet a következők által:

a) *A jogból eredő felmentés* címén, erkölcsi lehetetlenség következtében. Minden emberi törvény eleve csak a fizikai és morális értelemben lehetségeset parancsolhatja. A morális lehetetlenség akkor adott, ha csupán nagy nehézség árán teljesíthető, illetőleg ha az egyénre vagy a közösségre nézve jelentős kárt eredményezne. Minél fontosabb a törvény, annál súlyosabb

ok kell a felmentéshez. A felmentés viszont szóba sem jöhet, amikor a közösség a rendkívüli teljesítményt megkívánja; amikor a körülmények a hit hűségét teszik próbára (vö. Eleázárt, 2 Mak. 6); vagy amikor önként vállalt hivatali kötelezettség esete forog fenn (orvos, lelkipásztor; gyónási titok).

b) *Epikiával*; Tamás az „epikeia”-t erénynek nevezi, „mely eltekint a törvény betűjétől, és azt teszi, amit az igazságosság eszménye vagy a közösségi haszon követel”.¹¹ Az epikia a pozitív törvényeknél mint értelmező szempont úgy szerepel, „mint a törvény legjobb magyarázója”, mely által az ember a teljesebb igazságossághoz akar eljutni. Konkrét magyarázatot ad a törvénynek, mégpedig a törvény céljából kiindulva, úgy hogy alkalmazója olykor *kivételesen* a törvény szövege ellen cselekszik¹² (pl. erdőben tilos tüzet rakni, de a megfagyás ellen lehet megengedett). Kíváncsian természetesen, hogy a kivételes helyzetet felmérő ítélet biztos legyen.

c) *A felmentéssel*, mely a hatóság részéről egyes esetekre elrendelt feloldás a törvény kötelezettsége alól. Ez megsérti a törvényt, ezért az érvényességhez, illetve a megengedettséghez ésszerű okot kíván. Ennek azonban nem kell olyan súlyosnak lennie, mint az előbbi, kivételes eseteknél. Jól különböztessük meg a „kivételt” és a „felmentést”. A *kivételnél* maga az *alattvaló* mentesíti magát (pl. kivételes esetben mentes vagyok a vasárnapi munkaszünet kötelezettsége alól). A *felmentés* megadása viszont mindig az *illetékes felsőbb szerv* joga (egy-egy esetben pl. a plébánosom felmentést adhat a vasárnapi kötelezettség alól, ha azt kérem).

Ezzel lezárjuk az erkölcsi törvényre vonatkozó fejtegetésünket. Ebben meg akartuk mutatni, hogy nem szabad az erkölcsi törvényt normakódexként felfogni, mint valami elvont, személytelen „dolgot”, amely a törvényhozó és a törvény alattvalói közé áll. Az erkölcsi törvény személyes lét- és életviszony kifejezése. Személyes volta egyrészt annyit jelent, hogy Isten akaratának jele; másrészt azt jelenti, hogy a keresztény ember – mint a természet, az értelem és a kegyelem törvényét – a legszemélyesebb bensőséggel fogadja. Mert Isten hívása a közösség javát igazságosan előmozdító törvényből is kiolvasható. A keresztény embernek pedig küldetése, hogy személyes engedelmisséggel válaszoljon Isten személyes hívására.

Ezzel kapcsolatban még ki kell emelnünk a hívás ontológiai alapját (amit a mai protestáns gondolkodók perszonalista aktualizmusa mellőz). Ez az alap Isten változhatatlan lényege, melyet a teremtés és a megváltás nyilatkoztat ki számunkra. Ennek alapján állapíthatjuk meg a természetes

¹¹ Sth II II q 120 a 1.

¹² magyarul: a törvény szellemében jár el a betűszerinti értelemmel szemben (Ford.)

erkölcsi törvény jelentését, majd az evangélium megvilágításában Krisztus törvényének értelmét. Az egyetemes törvény persze csupán keret; mintegy utalás arra, hogy Isten hívása a konkrét helyzetben milyen követelményeket támaszt a cselekvő emberrel szemben. Häring ezzel kapcsolatban rámutat arra, hogy a cselekvési norma pusztán élettelen szabály volna az erkölcs számára, ha nem vennénk figyelembe azt az értékét, melyet a norma megalapoz. Ez az érték pedig végtelenül gazdagabb, mint amit az erkölcsi norma – akár legjobb megfogalmazásában is – kifejezni képes.

II. AZ ERKÖLCSISÉG SZUBJEKTIV MEGISMERÉSI NORMÁJA: A LELKIISMERET

Az előbbieken megismertük a törvényt, az erkölcsi cselekvés objektív normáját. Jóllehet a törvény az ember természetébe gyökerezik és mint kegyelmi törvény a lelkébe van oltva, azért mégis olyan felszólítás, amely túlmutat az emberen. Ehhez a felszólításhoz az emberben egy belső érzék igazodik, mely felveszi a hívást és az embert konkrét erkölcsi cselekvésre indítja. Ezt szubjektív, vagyis az emberi cselekvő alanyhoz tartozó normának, másképpen: lelkiismeretnek nevezzük. Az objektív norma általános felvilágosítással szolgál a cselekedet erkölcsi jellegére vonatkozólag, a lelkiismeret pedig a személyes cselekedet erkölcsiségét határozza meg az illető személyben. Például, ha valaki egy kényszerűségből fakadó hazugságot, mely objektíve bűn, adott, konkrét esetben nem tart bűnnek, akkor szubjektíve ez nem is bűn. Ilyen esetben „materiális”, nem pedig „formális” bűnről van szó, ami nagyjából máris mutatja a lelkiismeret jelentőségét.¹³

A. A LELKIISMERET LÉNYEGE

Ha a Szentírást kérdezzük a lelkiismeret mivoltáról, akkor sem az Ószövetségben, sem az evangéliumokban nem találunk rá külön kifejezést. Számtalan esetben találunk viszont lelkiismereti élményleírásokat: az őszülők rossz lelkiismerete a bűnbeesés után (Ter. 3, 7 kk); Kain gonosz lelkiismerete (Ter. 4, 10); Baltazár meglátja az író kezét (Dán. 5, 6); Náthán és Dávid (2 Sám. 12); az áruló kétségbeesése (Mt. 27, 3); Péter tagadása (Mk. 14 kk). Ezekben a példákban „a szellem”, „a lélek”, „a szív” az, mely

¹³ A tett tehát anyagát tekintve bűn (nem mond igazat), formáját tekintve, tehát erkölcsi lényege szerint nem bűn (szándék, körülmények). A „formális” tehát nem „külsőséges” (Ford.)

az embert figyelmezteti. A lelkiismeret mögött ott van „a szívét és vesét vizsgáló” Isten.

Az apostoli levelekben megjelenik a sztoikus szakkifejezés: „szüneidezisz”. A lelkiismeret a pogányok tanítómestere, amikor Isten parancsa alapján kötelezi és vádolja őket, ha az értelem ellen cselekednek (Róm. 2, 14). A hívő számára pedig „lelkiismeretből cselekedni” annyi, mint hitből cselekedni (Róm. 14, 23). A hit megvilágosítja a lelkiismeretet, a lelkiismeret pedig őrzi a hitet (1 Tim. 3, 9). A tökéletes lelkiismeret a hit által megvilágosított és a szeretettől áthatott lelkiismeret (2 Kor. 1, 12; 1 Tim. 1, 5). Pál a „lelkiismeret”-et különböző értelemben használja: egyszer megfelel a szívbe írt természeti törvénynek, máskor a hitből jövő erkölcsi ítéletnek. A hagyomány gyakorlata szintén Pál felfogását követi. Csak a skolasztika tesz világos megkülönböztetést a lelkiismeret (szünderezisz) és a lelkiismereti ítélet (conscientia) között.

1. A lelkiismeret (lelkiismereti érzék)

A lelkiismereti érzékhez számítjuk az ősl lelkiismeretet (szünderezisz) és a morális ismeretet (scientia moralis).

a) *Az ősl lelkiismeret* (Urgewissen) az emberi szellem természetszerű, vele született magatartása, alapbeállítottsága az igazra, jóra; végsősoron Istenre.

A jó iránti természetes szeretetben és az értelem parancsában, hogy a jót tenni, a rosszat pedig kerülni kell, az ősl lelkiismeret találkozik így a természetünkbe oltott erkölcsi törvénnyel. Itt érintkezik tehát a törvény objektív normája a lelkiismeret szubjektív normájával.

b) *Az erkölcsi tudat.* Az ősl lelkiismeret mint erkölcsi alap az ember vele született képessége az erkölcsi jó és rossz megkülönböztetésére. Az erkölccsel kapcsolatos többi norma tudata csak lassanként érlelődik meg bennünk, tapasztalat és nevelés által. E normák az alapel lelkiismeret erejében kapják kötelező erejüket. Az emberben az alapel lelkiismeretre így épül rá fokozatosan az erkölcsi tudat, a személyesen elfogadott érték skála és az erkölcsi alapbeállítottság. Kialakul a lelkiismereti magatartás, mely lényeges előfeltétele a gyakorlati lelkiismereti ítéleteknek.

Az igazi erkölcsi megismerés az értéktudat és a jó elhatározás állandó kölcsönhatásában valósul meg. Az erkölcsi tudat nem csupán a törvény tudásának elsajátítása, a jó és rossz elméleti megtanulása, hanem a jó hajlama is egyúttal. Csak a jóra irányuló *döntéssel* növekszik ugyanis a jó ismerete. Szt. János kifejezetten hangsúlyozza: „Aki nem szeret, nem ismeri Istent, mert Isten maga a szeretet” (1 Jn. 4, 8). Minél nagyobb bennünk a szeretet, annál inkább tárul fel számunkra Isten, és annál jobban

fogjuk akkor ez erkölcsi jót is megismerni: „Aki szeret engem, azt Atyám is szereti, én is szeretem őt és kinyilvánítom magamat neki” (Jn. 14, 21).

2. A lelkiismeret működése

A mindennapi döntések eseteiben a reflektáltan tudatos lelkiismereti ítélet ritka. Az élet számos mozzanatában a lelkiismeret mintegy önműködően funkcionál, úgy hogy az ember nyugodtan ráhagyatkozik őszinte erkölcsi érzékére. De akad minden ember életében olyan szituáció is bőven, melyben a döntés nem olyan egyszerű. Például a lelkiismeret különböző értékei és normái egymásnak ellentmondani látszanak; vagy egy elismert norma valamely szituáció konkrét körülményei közt nem látszik megvalósíthatónak. Itt a lelkiismeret döntés elé kerül. A döntési aktusnál három fázist figyelhetünk meg.

Az első fázis neve a megelőző lelkiismeret. Ennek aktusában a konkrét cselekvési helyzet lemérésre kerül az erkölcsi értékskálán. Konkretizáljuk a normákat; a fennálló kételyeket, bizonytalanságokat pedig – amennyire lehet – kiküszöböljük. Parancsolón jelentkezik az erkölcsi felszólítás és az értékek iránti hűségre int. Figyelmeztet: ne nyomjam el a lelkiismeret mozdulását. Ebben a stádiumban játszik komoly szerepet a keresztény okosság, ez a sajátosan lelkiismereti érény. Az ő feladata, hogy a konkrét valóságot helyesen felmérje. A Szentírás szerint az okos ember éber is. Az adott döntési szituációt helyesen mérlegeli. Fel tudja ismerni az „üdvösség óráját”, a „kellő időt”. A lelkiismereti döntés számára az okosság hozza meg az előzetes döntést, amennyiben latolgatom, mi lesz, ha így határozok, és mi fog bekövetkezni, ha másképpen döntök.

A második fázis a tulajdonképpeni lelkiismereti döntés. Az ember, aki belsőleg Istenre, vagy egyszerűen a jóra van beállítva, valamely teremtett értéket választva meghozza a konkrét döntést az abszolút jó mellett vagy ellen, s ezzel magára vállalja következményként a felelősséget.

A harmadik fázis az utólagos lelkiismeret, mely vagy helyeselve jóváhagyja a döntés eredményét, vagy vádol és rosszalja a döntést. Vád esetén kellemetlen utóérzés formájában a büntudat jelentkezik. A harmadik fázis eredménye tehát a lelkiismeret békéje, illetve a lelkifurdalás.

B. A LELKIISMERET TULAJDONSÁGAI

1. A lelkiismereti magatartás tulajdonságai

a) *Éberség.* A lelkiismereti magatartás önmagában nyugalmi képesség. Aszerint, hogyan reagál az erkölcsi értékekre, beszélünk éber vagy tompa

lelkiismeretről. A lelkiismeret éber, ha jelentéktelen alkalmak is gyorsan terelik a figyelmet valamely cselekedet erkölcsi értékére. A lelkiismeret éberségét leginkább a vallásos élet biztosítja. Ellentéte az értékek iránti vakság, a tompa lelkiismeret.

Különbséget szoktak tenni az erkölcsi megismerésnél az alapérték (egyszerűen a jó) és a többi értékfajta (hűség, tisztaság, bátorság stb.) között. Ennek megfelelően lehet osztályozni az értékvaktságot is. Az *átfogó* értékvaktság az, ha valaki a jót képtelen helyesen felismerni. Hiányzik ehhez a belső érzéke. (Ez persze nem jelenti, hogy az erkölcsi törvényt vagy a jó fogalmát nem ismeri; nélkül megszűnnék a felelősség is.) A *részleges* értékvaktság egyes érték típusokra vonatkozik. Vannak például emberek, akiknek van érzékük az igazságossághoz, hiányzik viszont érzékük az alázathoz.

Az értékvaktság gyökere általában az, hogy a személy ellenségesen áll az értékkel szemben, vagy bizonyos fásultság fogja el az érték iránt. Aki ellenzi az igazi erkölcsi értéket, az gonosz, mert olyan célt követ, amely sem az egyetemes jóval, még kevésbé az egyes erények értékével nem fér össze. Talán még fölismeri az értéket, de lelke mélyén nem akarja elismerni azt. Mert az érték vádolni is tud. S ez ellen a gőg azzal védekezik, hogy kigúnyolja vagy letagadja az értéket, például az alázatot. A fásult ember nem szükségképpen ellensége az értékeknek. Ő az a típus, aki „élni akar”, és a gyönyöröket keresi. Részleges értékvaktságának gyökere nem a gőg, hanem a szenvedély.¹⁴

b) *Érzékenység, finomság.* Az érzékeny lelkiismeret a cselekedet megítélésében éleslátásról tesz tanúságot. Észreveszi a jó és rossz közti finom árnyalatokat is. Ellentéte a laza lelkiismeret, mely hajlamos a kötelezettségekkel kapcsolatban a könnyelműsége.

Az éberség és érzékenység beteges felfokozásából származik a *skrupulózis, vagyis aggályos lelkiismeret*. Ez a túlérzékenység azért egészségtelen, mert aggályosan reagál olyanra is, ami kétségtelenül megengedett; továbbá rendszerint a rosszabbat tételezi fel. Alaptalanul bűnre gyanakszik, főleg a gondolati kísértéseknél, amelyek külsőleg nem ellenőrizhetők. A belső ok többnyire félelmi neurózis. Az aggály kényszerképzet, mely zsarnoki módon tolakszik az egyébként normális gondolkodásba. A pszichológiai alapja ennek valamilyen — tudattalanba gyökerező — aggodás, amely a személy veszélyeztetett élethelyzetéből adódhat. Az aggályoskodó-

¹⁴ B. Häring, *Das Gesetz Christi* I. 162 k.k. Freiburg ⁷ 1963.

nak határozott, de megértő lelkivezetésre van szüksége; szükséges azonban az is, hogy alávesse magát a gyóntatóatyja tanácsainak.

A skrupulózis általánosan megnyilvánuló formájától különbözik az ún. *kompensációs skrupulózis*, amely főként a pozitív törvényekkel kapcsolatban jelentkezik. Az ilyen ember görcsösen ragaszkodik egy-egy erkölcsi előírás legapróbb részletéhez is, miközben a lényegest elhanyagolja. Kényes például az öltözködés szemérmességére, de észre sem veszi a saját rágalmozó szavait. A gyónásban fel kell őt világosítani erről, és visszavezetni a lényeghez, az alapvető fontosságú erkölcsi törvényhez (szeretet).

2. A lelkiismereti ítélet tulajdonságai

a) *Helyesség (rectitudo)*: a lelkiismereti ítélet akkor helyes (igaz), ha megfelel a tárgyilagos erkölcsi normának; téves, ha indokolatlanul megengedettnek, illetve meg-nem-engedettnek ítél bizonyos cselekvést. Tulajdonképpen téves szubjektív értékszemléletről van itt szó. Ha mármost az ilyen ember annyira a tévedés áldozata, hogy tévedésétől hibáján kívül szabadulni nem tud, akkor lelkiismerete „*legyőzhetetlenül téves*”. Más esetben a tévedés utánajárással *kiküszöbölhető*.

b) *Bizonyosság (certitudo)*: biztos lelkiismeret fogalmán a tény- vagy értékítélet határozott voltát értjük. A cselekvőnek ilyenkor nincs ésszerű oka, hogy az értékek vagy körülmények megítélésében kételkedjék. A *kétes* lelkiismereten ezzel szemben a személyes ítélet bizonytalanságát értjük, miközben vagy a tény, vagy a tényre vonatkozó jog bizonytalan. Az első esetben *ténybizonytalanságról* beszélünk (a vadász nem tudja, hogy vad vagy ember mozdult-e a bokorban). A második esetben *jogbizonytalanságról* van szó (a vadász nem tudja, hogy adott esetben a vadászati tilalom törvénye érvényben van-e). — Beszélünk *elméleti kételyről*, mikor például a teológusok egymás közt vitatják bizonyos cselekvés megengedtségét (ma pl. vitatkoznak a születésszabályozás egyes módjainak megengedett voltáról). Másrészt fennállhat a *praktikus kétely*, amely teljesen a személy konkrét döntésére vonatkozik (pl. az említett vitáról tudok; a kérdés most az: én hogyan döntök saját házaseletemben?).

C. A LELKIISMERETI ÍTÉLETRE VONATKOZÓ ELVEK

1) Alapelv: a helyes és biztos lelkiismeret az egyedül megbízható cselekvési norma.

A helyes lelkiismereti ítélet megfelel az objektív normának.¹⁵ Azt közli, amit tárgyilagosan tenni kell, és ezért természete szerint feltétlenül kötelez. Ha egyúttal biztos is, akkor a cselekvőnek szerinte kell cselekednie, és senkinek sincs joga őt ebben megakadályozni.

2) Alapelv: sohasem szabad a kétségtelenül biztos lelkiismeret ellen cselekedni, még akkor sem, ha az legyőzhetetlenül téves (ha ti. a személy büntelen a téves ítéletben, s erről nem tehet). A legyőzhetetlenül téves lelkiismeret az objektív teendővel nem egyezik, ezért annak oldaláról nem kötelezhet. Kötelez azonban belülről, a biztos meggyőződés oldaláról, amíg az megvan. A kötelezettség a természet törvény alapelvéből következik: „A jót tenni kell!”, amely mindenkire vonatkoztatható: megtenni azt, amit legjobb tudása szerint jónak tart. A biztos lelkiismereti ítélet a legfőbb tekintély. Eszerint ítélt majd meg, és jutalmaz vagy büntet bennünket Isten (Róm. 14, 23: „Mindaz, ami nem meggyőződésből történik, bűn”). A másik embernek azonban kötelessége lehet, hogy felvilágosítsa vagy tettében megakadályozza azt, aki tévesen cselekszik.

3) Alapelv: praktikus kétellyel vagy legyőzhetően téves lelkiismerettel sohasem szabad cselekedni.

Nem szabad azt a cselekedetet véghezvinni, amelynek megengedettségében pozitívan és gyakorlatilag kételkedünk (a legyőzhetően téves lelkiismeret gyakorlatilag a kételkedő lelkiismerettel azonos). Az erkölcsi cselekvésnél gyakorlatilag biztos ítélet szükséges ahhoz, hogy a cselekvés megengedett legyen. A cselekvés fontosságától függően azonban morális bizonyosság elegendő. Enélkül a döntés előtt álló személy hátat fordítana az erkölcsi utasításnak és bűnveszélybe kerülne. Aki a lelkiismeret komoly tilalma ellenére cselekszik, az belsőleg kész a bűnt elkövetni. Ezért a szóbanforgó bűnben mintegy már részesül. A lelkiismereti ítéletet minden esetben már előzetesen legalább annyira tisztázni kell, hogy a cselekvő az adott, konkrét esetre vonatkozólag személyes morális bizonyosságot érheszen el.

¹⁵ illetve a norma „szellemének” (Ford.)

D. A PRAKTIKUS LELKIISMERETI KÉTELYEK MEGOLDÁSA

Az erkölcsi feladat nagysága és felelőssége az ésszerűen cselekvő embertől lelkiismereti döntésében gyakorlati bizonyosságot kíván. Hogyan jut el ehhez a bizonyossághoz?

Az első és közvetlen út a zavart okozó elvi kétely eloszlatásán át vezet. Komoly megfontolással — hasonló más előírásokat tekintetbe véve — az erkölcsi ismeretek alapján olykor magunk is találhatunk megoldást. Esetleg megkérdezzük nálunk jártasabb embereket. Ezáltal tisztázódnak homályos pontok (tulajdonkérdés, határidő, ígéretek megtétele vagy elmulasztása stb.), amelyek az erkölcsi jogok vagy kötelességek bizonytalanságát okozzák. Az emberi megismerés persze véges, és az erkölcsi kötelezettségek lehetnek igen bonyolultak. Így az elméleti bizonyosság nem mindig érhető el. Az adott körülmények között mégis cselekedni kell. Hogyan lehet konkrét esetben legalább praktikus bizonyossághoz jutni?

A második a közvetett mód. Ez az okosság általános szabályaira támaszkodik, az ún. reflex principiumok segítségével, amelyek jogi és erkölcsi vonatkozású, széles körben elfogadott alapelvek. Jogi kételyek esetén áll az elv: „Első a közjó, aztán jön a magánjó”. Vagy: *In dubio melior est conditio possidentis* („Kétely esetén a birtoklóé a helyzeti előny”). Büntető eljárásnál: *In dubio pro reo*. („Kétely esetén a vádlott javára kell hozni az ítéletet”; amikor ti. a tény kérdéses, melyet bizonyítani kell).

Alkalmazott példák: ha kétes, hogy a tett súlyos bűn volt, nincs gyónási kötelezettség (a ténybeli kétség felment a tényből folyó köteleességtől). Fordítva: „Nem emlékszem, hogy adósságomat rendeztem-e”. Ebben az esetben fizetnem kell, mert a kétségbevont tény nemlétezőnek kell tekinteni, amíg be nem bizonyosodik.

A harmadik mód — amely egyben a végső — az általános döntési elvek (reflex principiumok) alkalmazása. Ezeket az ún. „morális rendszerek” tartalmazzák: a probabilizmus, a probabilitizmus és az aequiprobabilizmus. A „morális rendszer” kifejezés persze félreérthető. Könnyen az a képzet támadhat róla, hogy alapelvről van szó, mely az illető iskola egész erkölcsi felfogásán rendszeralkotó elvként végigvonul. A valóságban az erkölcsi szisztémák az erkölcsi élet nagy területéből viszonylag egészen kis részt érintenek csupán. *Arról van szó, hogy az embert* — aki végső soron *praktikus kétségben* maradt bizonyos törvényes kötelezettsége kapcsán (jogi, nem pedig ténykétség esetén) — *legjobb tudása és lelkiismerete szerint biztos cselekvéshez segítse*. Kiesik tehát mindenekelőtt az, ami bizto-

san parancsolt és az, ami biztosan bűnös. Maga a kérdés pedig — a közbülső esetekben — az: mentes vagyok-e az erkölcsi szabálytól (szabadság), vagy pedig kötve vagyok hozzá?

Az említett morális rendszerek tehát tulajdonképpen csak ott illetékesek, ahol a lelkiismeretnek kell döntenie a törvény által kellően nem szabályozott esetben. Szerepük ezért az, hogy erkölcsi téren határt vonjanak a törvény és a személyi szabadság között.

A *probabilizmus nézete*: a szabadságot választhatjuk, ha a szabadság mellett szóló érvek szilárdak, miközben a törvény melletti szempontok bizonytalanok. A törvényt támogató ellentétes nézet pedig mindaddig nem biztos, amíg érvei csak valószínűek. Az *aequiprobabilizmus*: a szabadságot választhatjuk, ha a szabadság érvei ugyanolyan súlyosak, mint a törvény érvei. A *probabiliorizmus* véleménye: csak akkor lehet a szabadságot választani, ha a szabadságot pártoló nézet bizonyító ereje nagyobb.

E három rendszert az egyház elismerte s erkölcsileg komolynak tartja. Egyik sem a törvény kényelmes kikerülését célozza, hanem a szabadságot tartja szem előtt, éspedig megfelelő nyomós okok alapján. Ezzel szemben az Egyház elítélte a *laxizmust*, amely minden okot — a leggyöngébbet is — a törvény alóli kibúvás érdekében magyaráz (VII. Sándor ítélte el 1665-ben); és elítélte a janzenista *rigorizmust*, amely csak a teljes bizonyosság esetén engedi érvényesülni a mentességet (elítélője VIII. Sándor 1690-ben). Amorális rendszerek körüli vitákban gyakoriak a félreértések. Sokan nem gondolnak arra, hogy a jó fogalma tágabb, mint a törvényileg meghatározható tett fogalma. Másrészt: az elismert morális szisztémák nem a rossz felé nyitnak utat a szabadság számára, hanem a szabadságot a kétséges törvényesség területéről a valódi jó irányába terelik, amit szabad elhatározással és felelősségtudattal kell keresni. Ott, ahol a felelősség tudata megvan, nyugodtan lehet tartani a probabilizmus elvét, amely az emberi szabadságnak leginkább kedvez.

Függelék

A SZITUÁCIÓS ETIKA PROBLÉMÁJA

A törvény és a lelkiismeret kérdéséhez csatoltan hadd utaljak röviden egy ma sokat vitatott problémára: a keresztény szituációs etika lehetőségére és hatáira.¹

1) A probléma:

A mai élet az embert kétségtelenül gyakran állítja nehéz és elkerülhetetlen lelkiismereti konfliktusok elé. Elég említeni a gazdasági és társadalmi élet problémáit; a döntéseket, melyeket a jogásznak vagy az orvosnak kell hoznia hivatása közben, vagy a súlyos házassági problémákat. Röviden: vannak szituációk, amelyekben a lelkiismeretes keresztény is kísértésbe esik. Úgy érzi, hogy képtelen az általános erkölcsi normákat követni, mivel az ő esete egészen egyedi eset; olyan, amelyben rá nem vonatkozik a törvény. Mit tehet? Az adott szituációban lelkiismeretével intézi el a dolgot. Adva van például egy férfi, aki önhibáján kívül lett elvált ember. Ez a férfi most így érvel: „A házasságtörés normális körülmények között bűn, rendben van. Az én helyzetem azonban egészen különleges. Ebben a helyzetben számomra nem lehet bűn a házasságtörés, hiszen lelkiismeretem is ezt javasolja.” — Az okoskodás jellege nyilvánvaló: a szituációs etika félremagyarázásával próbál az illető mentséget találni a házasságtörésre, amire a keresztény értelmezésű szituációs etika nem ad lehetőséget.²

Karl Rahner említi ezzel kapcsolatban: „Manapság egyre több katolikus is elfordul a morálteológiai kazuisztikától, és ennek jórészt a szituációs etika az oka”. Az a nézet kezd kialakulni, hogy az ilyen esetekben egyedül a lelkiismeret dönti el, mi a helyes és mi nem. Előfordul azonban — s talán nem is ritkán — hogy a gyóntató maga ajánlja ezt, kényelemből, vagy a konfliktusoktól való félelmében. Ilyenkor kellő megfontolás nélkül is elhangozhatik a tanács: „Ezt intézze el a lelkiismeretével!” vagy: „Tegyen úgy, ahogyan a lelkiismerete diktálja!” A megoldás azonban ilyenkor csak az lehet, ha az adott konkrét szituációt az egyház által álta-

¹ K. Rahner, *Gefahren im heutigen Katholizismus*, in der Reihe „Christi heute“ 1/10. Einsiedeln 1950. M. Reding, *Sündenmystik und Situationsethik*, in: *Die Kirche und Welt* VI. 279-284.o. Häring i.m. 314-316.o.

² Az 1) pont értelem szerint szabadabban fordítva (Ford.).

lánosan elismert erkölcsi tanítással szembesítjük. Amikor valaki már leki-csinylőleg nyilatkozik az egyház tanításáról („Mit tudhatnak azok er-ről? !”), s közben még hívő embernek vallja magát, annak döntéseiben „már a praktikus szituációs etika vetette meg a lábát”. Ez azonban nem „keresztény szituációs etika”.

2) Állásfoglalás:

A keresztény etika a szituáció problémájával csak a normatív lényeg-etika keretében tud megbirkózni. Az *abszolút* szituációs etika hamis filozófiai és teológiai előfeltételekre épül és *félreismeri a szituáció igaz lényegét*. Igaz ugyan, hogy az általános normák és törvények az egyes szituációt nem mérik fel teljesen; ám a szituáció mégsem olyan adottság, amely az általános elvekkel ellentétes. Az egyedi ember nem teszi fölöslegessé az általános emberi természet fogalmát. A szituációs (individuális) etika sem teszi fölöslegessé, hanem kiegészíti az általános normatív etikát. A szituáció konkrét erkölcsi követelményét ezért a következő két szempont határozza meg:

a) *Az általános normák.* Ide tartoznak az ember természetének, lényegének és krisztusi életének követelményei. A keresztény vallási tudat számára ezek azok a normák, melyeket az egyház mint isteni parancsokat vagy határozott követelményeket hirdet. Ezek természetüknél fogva általánosak ugyan, de normát jelentenek az egyes esetekre. Amennyiben az egyes eset az általános megvalósítása, annyiban vonatkozik is rá az általános törvény, függetlenül egyedi sajátosságának különlegességétől (az ti. nem teszi hálygtalanná). Ha például az általános törvény azt mondja: az ártatlan emberi életnek minden önkényes kioltása erkölcsileg tilos, akkor ez minden egyedi esetre vonatkozik, bármilyen más körülmények járuljanak még hozzá. Szituációs erkölcs tehát – olyan értelemben, hogy az függetlenít az erkölcsi normától – számunkra nincsen. „Ki ne lenne hajlamos arra, hogy a körülményeket saját helyzetében egészen sajátosnak és rendhagyónak minősítse?” – kérdezi joggal Rahner. Ilyen esetben az ember – lelkiismeretére hivatkozva – hajlamos a teljesen szubjektív ítéletre, illetve döntésre. Az a lelkiismeret azonban, amely ilyet sugall, feltétlenül téves. –

Normák az orvosnak az említett esettel kapcsolatban: „Mindent megtenni az élet érdekében!” „Direkte sohase ölj!”

Tekintetbe vehetők a közelebbi körülmények is (szituáció tágabb értelemben), de erről az erkölcs és lelkiismeret tárgyalásánál már volt szó.

A jelen példánál (szigorúan tiltó törvény a „Ne ölj!”) a körülmények vizsgálata arra szorítkozik: adott esetben tényleg fennáll-e az élet direkt kioltásának esete, vagy sem.

Az általános és a szituációs erkölcs találkozásának meghatározása a ka-
zuisztikára tartozik, a praktikus döntés pedig a lelkiismeret első feladata.
Ám ezzel a szituáció még nincs teljesen kitapogatva. Meg kell vizsgálni a
követelmény szigorúan individuális jellegét.

b) *A szorosan vett individuális adottságok (a szűkebb értelemben vett szituáció).* Ezeket már nem lehet az általános normatív etika segítségével megragadni. Szigorúan az individuális lét keretébe tartoznak és ezért az egzisztenciális szemléletű etika szabályai alapján kell őket megtalálnunk. Az egzisztenciális etika fogalmán az újabb katolikus morálteológia próbálkozását értjük, amellyel az erkölcsi kötelezettség lényeges vonásai mellett az egzisztenciális momentumokat is szeretné módszeresen összegyűjteni s a döntést a kettő együttes szemléletében megvizsgálni. Az individualitás, vagyis lét ugyanis pozitívum, amennyiben több, mint az általánosnak egy „esete”. Ezért elvileg a konkrét erkölcsi követelmény tartalmához tartozik.

Meghatározói:

1) *Az emberi személy osztatlan egyedisége.* Gondolunk itt az „individuum ineffabile” mondásra (= az egyén kimondhatatlan), s arra, hogy Isten egyedi mivoltában szólítja az embert. Megtörténhet, hogy valaki így jut el – teljesen egyéni felismeréssel – a tökéletesség sajátos útjához, amit az egyetemes normák határozhatnak meg; pl. szerzetesi hivatáshoz.

2) *A szituáció történelmisége.* Ebből a szempontból a szituáció a történelmi fejlődésnek csak átmeneti pontja. Egy adott döntési helyzetben tekintettel kell lenni a történelmi előzményekre és a következményekre.

3) *A magánkinyilatkoztatás útján kapott isteni rendelkezés esete.* Ilyen rendelkezés minden más követelményt meghalad. Egyetlen megszorítása van: nem lehet „önmagában rossz”, mert ellentmondás nélkül Isten ilyet nem kívánhat. A kinyilatkoztatásnak Krisztusban történt befejezése óta ilyen magánkinyilatkoztatás aligha valószínű, teológiaiilag azonban nem zárható ki mint lehetőség.

Ime, a pozitív szituációs etika, amely nem arra les, hogyan lehet a szituációra hivatkozva az általános követelmények alól kibújni, hanem azt nézi, hogyan lehet a konkrét követelményt a személyes Isten személyünkhöz szóló hívásaként felfogni és arra szeretetben válaszolni.

Negyedik rész

BÜNÖS, BÚN, BÚNFAJTÁK

A bűn az emberi élet és történelem ősjelensége, de a mai ember is sokat beszél róla. Ez érthető, hiszen a bőrünkön tapasztaltunk két világháborút, ma pedig aggodalommal vesszük tudomásul az ember létének veszélyeztetését saját maga által. Erős a gyanunk, hogy a világ vége nem kívülről előírdézett katasztrófa által következik be. Előírdézheti ezt majd az ember maga is. Költők, filozófusok próbálkoznak azzal, hogy az emberi lélek tudatos és tudatalatti mélyében rejtőző rosszat felkutassák. Talán soha nem volt olyan szigorú az ember önmagával szemben a színpadokon, mint a modern drámákban. A büntudat jelensége a mai pszichológiának is fontos tárgya. Ebből arra lehetne következtetni, hogy nyitva van a kapu a bűnről szóló keresztény tanítás számára. De ne ringassuk magunkat ábrándokba! Az az ember, aki tűri, hogy költők és pszichológusok elébe tartsák nyomorúsága tükrét, nem szíveli minden további nélkül, hogy a teológus Istenre hivatkozva a bűnről kezdjen neki beszélni. S ez jórészt azért van, mert a bűnre vonatkozó igazi keresztény tanítás alig ismert. A mi bűnkatalógusunk mögött bizonyos moralizmust gyanítanak, amit elutasítanak, hiszen éppen ettől kívánnak megszabadulni. A felfogás az, hogy bűn szerezintünk ott van, és csak ott van, ahol valami erkölcsi előírást áthágnak. Azt vetik szemünkre, hogy a bűnről való fogalmunk csak külsőséges és törvényhez kötött. A teológusban pedig az olyan erkölcsstanár típusát látják, aki sok csűrész-csavarással, megkülönböztetésekkel erkölcsileg kifogástalanak tünteti fel azt, akinek bűnössége szinte nyilvánvaló. A másik véglet képviselői meg azon a véleményen vannak, hogy a pusztá parancsteljesítés még nem igazolja a cselekvést; másrészt, hogy a törvény áthágása nem föltétlenül tesz vétessé. Csak csodálkozni tud ennyi félreértésen az, aki a bűnre vonatkozó keresztény tanítást igazán ismeri. Megkérdezhetjük ezután: az ígehirdetésben és a praxisban mit csináltunk rosszul, hogy ezt a furcsa benyomást keltettük magunkról? Hisz a bibliai jóhír a bűnről és megváltásáról egyértelműen mutatja, hogy a bűn alapvetőbb dolog, mint a törvény áthágása, és hogy minden bűnös aktus előtt létezik már *a bűnös személye és annak bűnös volta*, mely az embert egzisztenciájában határozza meg. A jelen fejezet címében számolunk is ezzel a ténnyel. Beszélünk *a bűnösségről*, azután *a bűnről* mint egzisztenciális alapmeghatározás-

ról, és végül a *bűnökről*, vagyis a bűnök konkrét megkülönböztetéséről. Legyen hát válasz a keresztyén tanítás azokra a kérdésekre, melyeket körünk felvet a bűn titkával kapcsolatban. A tanítás jóhír-volta természetesen csak a hit háttéréből bontakozik ki, és csupán az előtt, aki elfogadja a személyes Istent, aki kinyilatkoztatásával nyilvánítja ki magát az embernek. Ahol ez a hit hiányzik, ott legfeljebb leírhatjuk a bűn jelenségét a költőkkel és a filozófusokkal társulva, komolyabb értelmezésre azonban nem kerülhet sor.

I. A BŰN LÉNYEGE

A. A BŰN A SZENTIRÁS TANÍTÁSÁBAN

A Szentírás nem szolgál sem kifejezett meghatározással, sem kerek elmélettel a bűnre vonatkozólag. A kinyilatkoztatás szent könyveiben az emberi történelem mégis úgy áll előttünk, mint az elbukás és az Istenhez való visszatérés történelme. A Biblia azt mutatja be, hogyan valósítja meg Isten az üdvösségtörténetet az emberi történelemben. A bűn valóságát eközben változatos szavakkal és ábrázolásokkal ecseteli, melyekben a bűn legbensőbb lényege mindig az Isten elleni lázadás, a vele való szembefordulás. A bűn mindig a legmélyebben érinti Isten és ember kapcsolatát. Az ember elhagyja benne Istent, és Isten elhagyja az embert.

1. Az Ószövetségben

Mindjárt az első fejezetek tipikus esetekben mutatják meg, hogy mi a bűn. Az emberiség őstörténetéből felmutatnak egy-egy részletet, mégpedig annak a – drámai körülmények közt létrejött – szakadásnak oldaláról, amely megbontotta Isten és ember kapcsolatának eredeti harmóniáját.¹ Az első ember bűnbeesésénél ez a leírás különösen plasztikus. A kísértés így hangzik: „olyanok lesztek, mint az Isten. Tudtok jót és rosszat”. Ebben több van, mint az, hogy az ember ismerni akar mindent, vagy megkülönböztetni akarja a jót és a rosszat. A kísértés arra irányul, hogy ő akarja megszabni, mi a jó és mi a rossz; vagyis saját belátása szerint akarjon élni. Az ember totális öntörvényűségéről, autonómiájáról van tehát itt szó; zendülésről Isten abszolút Úr volta ellen. A bűnnek ugyanez a teológiai lényege ütközik ki, amikor a Biblia úgy írja le azt, mint felkelést Jahve

¹ G. von Rad: Theol. d. AT. I, 168.o

ellen (Szám 15, 9; MTörv. 28, 15-44, 1; Sám. 12, 14), mint Isten megvetését (2 Sám. 12, 10; Iz. 1, 4; 43, 24) és mint hűtlenséget (Iz. 24, 5; 48, 8; Ez. 16, 59; Oz. 3, 1). A bűn eredete az ember szabadságában (Ter. 4, 7), létének elrontott alapállásában és a szívében van (Ter. 6, 5; 8, 21; Jer. 17, 9; Zsolt. 51, 12). A bűn mindig mint személyes elhatározás és cselekedet jelenik meg. A rossz hajlam (Ter. 8, 21) meg a gonoszlélek (Bölcs. 2, 24) nem létrehozó oka a bűnnek, csupán csábít rá.

2. Az Újszövetségben

Ha a bűn fogalma már az Ószövetségben szorosan összefügg az üdvösség eseményével, ha továbbá már az Ószövetségben nyilvánvaló, hogy az ember nem bír a bűnnel, ha mindig Istennek kell közbelépnie, „tisztára mosnia”, „újjáélesztenie”, „újjáteremtenie” (Zsolt. 51), akkor mindez még inkább érvényes az Újszövetségben. Az emberi csőd megítélése az Újszövetség értelmezése szerint csak a Krisztusban megvalósult megtestesülés fényében lehetséges.

a) *Krisztus, aki megvált a bűntől.* A világba jött, „hogy népének üdvösséget adjon, mely a bűnök bocsánatában van” (Lk. 1, 77). Ő az Isten báránya, aki elveszi a világ bűneit” (Jn. 1, 29). „Nem az igazakért jött, hanem a bűnösökért”, hogy „megmentse azt, ami elveszett” (Mt. 9, 13; 18, 11). Azért van eredeti joga és hatalma a bűnök megbocsátására (Lk. 4, 18; Mt. 9, 6; Mk. 2, 9). A keresztséget is „a bűnök bocsánatára” rendeli (Ap.Csel. 2, 38). Az apostoloknak, valamint utódjaiknak átadja a bűnbocsátás hatalmát (Jn. 20, 23). Az emberért vállalt szolgálatának az a célja, hogy megváltson a bűntől és összetörje a sátán uralmát (Róm. 1, 18-3, 30). Szent Pálnál sajátos megsemmisítésben úgy jelenik meg a bűn, mint egy úrnő. Ádám bűnével vonul be a világba, hogy mindenkit kiszolgáltatson a halálnak (Róm. 5, 12; 6, 23). Ezért „Isten tulajdon Fiát küldte el a bűnös testhez hasonló alakban, hogy elítélje a testben lévő bűnt” (Róm. 8, 3). „A bűn hordozójává tette azt, aki bűnt nem ismert, hogy általa Isten igazságának részesei legyünk” (2 Kor. 5, 21). Keresztjével és feltámadásával győzelmet aratott a bűn felett Krisztus, a „második Ádám”, aki új emberiséget teremt. „Amint ugyanis Ádámban mindnyájan meghaltak, úgy Krisztusban mindnyájan életre kelnek” (1 Kor. 15, 22).

b) Az Újszövetség különbözőképpen beszél a *bűnről* és a *bűnökről*. A *szinoptikusok* általában többesszámban említik a bűnt, miközben feltételezik annak általánosan használt értelmét. Eszerint a bűn isteni parancs áthágása, Isten tilalmának semmibevétele, istenellenes szándék és cselekvés. Mindenütt, ahol a bűnök megvallásáról vagy elengedéséről van szó

(Mt. 3, 6; Mk. 1, 5; 3, 28; Lk. 11, 4 stb.), vagy ahol egész egyszerűen „vámosokról és bűnösökről” történik említés, a bűnnek ez az általános fogalma szerepel. De a szinoptikusnál megtaláljuk a bűn jellegzetesen újszövetségi jelentését is. Aki Isten üdvözítő szándékát hitetlenségében nem fogadja el, az kirekeszti Isten Lelkét és eljuttassa üdvösségét (Mk. 3, 18 kk.; Lk. 10, 13 kk.). Így körvonalazódik Jézus igehirdetésében az általánosan elfogadott, *morális bűnfogalom mellett a hitetlenség mint a tulajdonképpeni bűn*. János és Pál a bűnt Krisztus egész üdvösségi tevékenységével kapcsolatban értelmezi, amiben fölismerhetők az elmélyült teológiai megfontolás jelei. Ők igen jellemzően – általában nem is „bűnökről” (többszben), hanem „bűnről” beszélnek (egyszámban). Az egyes bűncselekmények mögött ott húzódik az üdvösség hiánya mint szituáció; tehát mint az egész emberiséget is, meg az egyes embert is nyomasztó kiszolgáltatottság, melyből az ember a saját erejéből megszabadulni nem képes. Pál az Istent, az embert és a világot egyaránt a Jézus által kapott üdvösség ragyogásában nézi. Annál sötétebben látja az embert Krisztus nélküli helyzetét tekintve (Ef. 2, 12). Különösen a római levélben festi meg ezt a szituációt (1, 18-3, 20): „A zsidók is, a pogányok is a bűn uralma alá estek” (3, 9). Beteljesedett az Írás szava: „Nincs igaz egy sem... nincs, aki Istennel törődne. Mind letértek a jó útról” (3, 10-11). Ennek nem kellene így lennie; s nem mondhatja senki, hogy nem tehet róla. Pál szerint Isten megismerése nem lehetetlenség. Sőt Isten megismerhetősége a pogányok bűnének és felelőségének alapja. Mert ténylegesen nem ismerték el őt igaz Istennek és Teremtőnek. Ezért az apostol egy másik helyen egyszerűen így jellemzi őket: „akik Istent nem ismerik” (Gal. 4, 8; Tessz. 4, 5). Mivel pedig „Isten igazságát fölcserélték a hazugsággal, s inkább a teremtménynek szolgáltak, mint a Teremtőnek, azért Isten kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak” (Róm. 1, 24-25). Pál tehát egyrészt szem előtt tartja az ember eredeti meghívását s a belőle fakadó erkölcsi felelőséget a lelkiismeretben (2, 15 kk); másrészt világosan kifejezi azt is, hogy az ember szégyent vallott e feladat teljesítését tekintve. Ez alól a választott nép sem kivétel, a kinyilatkoztatás és a törvény ellenére. Pál tehát felfedezi, hogy minden ember a bűn hatalmába esett. A különféle személyes bűnök egy bensőbb betegség tüneteinek bizonyulnak a zsidóknál éppúgy, mint a pogányoknál.² Ennek a betegségnek végső gyökerét nem világítja meg. Csupán annyit mond, hogy egy ember révén jött a bűn ebbe a világba, mint hatalmával kérkedő úrnő, és kíséretében hozta a halált (Róm. 5, 12). A meg-

² O. Kuss, Római levél, I. Lief., 1963, 246. o.

váltatlan ember reménytelenül áll a bűn és a halál uralma alatt (Róm. 8, 2), betű szerint: „eladva a bűnnek” (7, 14). „Ez az uralom totalis, belülről kezdi ki az embert... benne lakik (7, 17) és onnan irányítja az emberi cselekvést”³ A bűn tényének és veszélyének ezt az egymásrautaltságát Pál sokhelyütt magyarázza. Magyarázataiban mindig két gondolat vitatkozik: egyrészt, hogy az ember ura a döntéseinek, ezekért felelős marad és felelnie is kell; másrészt, hogy a bűn emberfölötti hatalom, hogy az egyes bűnök az emberben, valamint az emberiség egészében titokzatos módon szolidárisak, tehát kapcsolatban állnak egymással. Olyan szituáció ez, melyből csak Krisztus megváltói művében való részesedésünk tud kiemelni.

János is ír ezekről az összefüggésekről. Ő is látja az egyes bűnesetek mögött a misztikus, istenellenes, szolgálivá tevő hatalmat, melytől csak Jézus, az Isten Fia tud megmenteni (Jn. 8, 46; 1 Jn. 3, 5). Krisztussal, a világossággal szemben áll a megromlott világ. Ez a világ gyűlöli a világosságot. Isten Küldöttjének elutasításában az újszövetség bűne nyilvánkozik meg. Ez a bűn vak gyűlölettel fordul el Istennek Krisztusban adott kinyilatkoztatásától (Jn. 3, 19 kk; 9, 40; 12, 37 kk; 15, 22-25). A bűn ihletője végső soron a Sátán, „e világ fejedelme” (12, 31), a „kezdetből fogva hazug” (8, 38-44; 1 Jn. 3, 8 kk); megnyilatkozási formája pedig a hitetlenség.⁴ Aki vétkezik, az szolidáris ezzel a világgal; elfordul Istentől, sőt ellenségévé szegődik. A világnak ezt a bűnét veszi el az Isten Báránya, Krisztus.

Az újszövetség valójában a bűn kettős fogalmát ismeri. Beszél „a bűnről” mint Isten elutasításáról, amely titokzatos hatalomként eluralkodik az emberen. Ismeri azonban „a bűnöket” is, vagyis azokat a bűnös tetteket, amelyekben ez az elsődleges értelemben vett bűn megnyilvánul és mintegy megsokszorozódik.

B. A BŰN TEOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSE

A Szentírás legfontosabb helyeinek rövid áttekintése az emberi bűnt sokrétű, titokzatos jelenséggént mutatja be. Joggal lehet beszélni a „gonoszság misztériumá”-ról. Érthető, hogy a teológia minél jobban szeretne fényt deríteni a kérdésre, annál beljebb vezet a titokba. Amit találunk, első pillantásra igen egyszerűnek látszik: *a bűn az ember szabad és radikális döntése Isten akaratával szemben*. A teremtmény függetlennek mondja

³ O. Kuss, i.m. 244. o.

⁴ A. Vogtle, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1964. 9. kt. 1176 kk.

ki magát a Teremtő akaratától és a Megváltó szeretetétől. És éppen ebben a szabad döntésben van valami sajátságos ellentmondás: a teremtmény szabadsága Istenben gyökerezik, s itt mégis Isten ellen akar érvényesülni. Hogyan lehetséges ez? Ime, a bűn lényegének kérdése mellett itt van mindjárt a bűn lehetőségének kérdése. Fokozatosan próbáljuk a titkot kitapogatni, miközben a bűn mint *tett*, mint *hatalom* és mint *jel* mutatkozik meg.

1. A bűn mint aktus

Mondottuk már, hogy a bűn az ember szabad, radikális döntése. A bűnös nem hivatkozhat sem a környezetére, sem a természetére; *a bűn okát önmagán belül, saját szabadságában kell keresnie*. A bűn gyökere a földi ember sajátos jellegű szabadságában található. Minden embernek feladata, hogy élete folyamán szabad döntések által valósítsa meg önmagát. Ennek az önmegvalósításnak elindító oka (principium) és végső célja (finis) Isten, a személyes Abszolútum. Véges és határolt létével az ember önmagát túlszárnyaló Lényre van utalva. Beteljesülését az abszolút Igazban és Jóban keresi. Világos ez kirtartó és szükségszerű vágyából, mely a boldogságra és beteljesülésre irányul. Az ember egész törekvése valóban annyira a jóra van beállítva, hogy ha rosszat akar, azt is úgy akarja, hogy az a jó álarcában jelenik meg előtte. Isten abszolút jóságával szemben — ha az közvetlenül adott — az ember nem lehet szabad. Ebben a tekintetben az ember nem választ, inkább ő van kiválasztva. Hivatása az, hogy állandóan az igazi jót, az értéket keresse. Hogy az ember egyáltalában keres és választ, arra az abszolút Jó adja neki a lehetőséget; vagyis tudatos, szabad és személyes kibontakozásunknak ő az alapja és célja. A cél az abszolút Lét tulajdonságával rendelkezik, ezért az ember igazi önérvényesítésének feladata egyben kötelesség is. Hol van tehát az ember szabad döntési lehetősége, amely által bűnössé válhatik, ha Istennel szemben nem szabad? — Igazában így saját lényével volna ellentmondásban, aminek magyarázata a következő: amíg az ember nem azonosul teljesen megismerésében és szeretetében a transzcendens Okkal (ez a mennyországunk, a boldogságunk), addig megteheti, hogy döntéseiben saját létének alapját megtagadja. Képes nem választani azt, akire a lényegéből kifolyóan irányul. K. Barth joggal nevezi ezt a kétes „képeséget” „egészében képtelen (= ellentmondó) lehetőségnek”. Azért van ez, mert az ember véges értelme és akarata a végtelen Jót nem fogja fel a maga teljességében. „A Jót” folyton csak „jók”-ban, vagyis részleges értelemben fogjuk föl. Ezért van, hogy az ember az igazi jót rossznak könyvelheti el, a talmi értéket pedig abszolút jónak tekintheti, holott lénye

mélyén (= a lelkiismeretben) sejti vagy talán tudja is, mennyire téved. Ez az ellentmondás jelentkezik a bűnben. S ez mutatja, hogy a bűnös döntés belülről, az ember szívéből támad.

Most állítsuk e megfontolásokat az isteni kinyilatkoztatás fényébe, melyben Isten személyesen és szabadon közli velünk, hogyan viszonyul Ő a szellemi teremtményhez. Isten az ember számára nem pusztán egzisztenciánkhoz intézett kérdés, „nem valami távoli titok, amit vakon nyomozunk életünk folyamán”. Közel áll hozzánk mint hozzátartozónk, aki szabadságunk eredetként és céljaként mutatkozik be. Isten tehát nem csupán „kérdés”. Ő – ha Krisztust tekintetbe vesszük – maga a „válasz”. Kinyilatkoztatást adott ugyanis önmagáról az embereknek, s ezzel megadta azt is, hogy lényének titkát a hitben megközelíthessük. Ezért minden olyan elhatározás, amelyben az ember a lénye gyökeréig feltárul, sorsdöntővé válik. Mert a bűnben nem az történik, hogy egy bizonyos létkérdés elől elzárkózunk, hanem magának Istennek ajánlatát hárítjuk el. Ez a bűn lényege. *A bűn döntésben megnyilvánuló szembehelyezkedés a személyes és önmagát kinyilatkoztató Istennel*, lényege szerint a legmerészebb hitetlenség, elfordulás Istentől és olyan odafordulás önmagunkhoz, amely megíúsítja a valódi, személyes kibontakozást. Ez az ember ősi döntése Isten ellen, amit János és Pál apostol a „hamartia” terminusával fejez ki.

2. A bűn mint hatalom

Előbb mint tettet írtuk le a bűnt, mivel eredetileg is cselekedet, nem pedig állapot. Üdvtörténetileg az Isten tervezte rend elleni *lázađást* jelenti; s mint ilyen nem a kiindulás állapota, nem a kezdet, hanem elfordulás a kezdettől, kilépés az eredetiből; szakítás azzal, amit Isten rendelt és akart. A próféták az ószövetségi választott nép szemébe mondják annak bűneit: eltértetek az Úrtól, hűtlenek lettetek, Istent elhagytátok, a szövetséget megszegtétek, idegen istenekhez pártoltatok. Hasonló módon szól Jézus is a tékozló fiú, vagy az elveszett bárány példázatában. A bűn a Szentírásban nem a hiánya annak, ami még nem következett be mint állapot, hanem a kiforgatása az eredeti állapotnak, amit Isten megtervezett; tehát szembe-
szegülés a teremtés tényleges rendjével. Ennek a lázađásnak eredménye a *bűnös*, az Isten szeretetét elvesztő, megrokkant ember, akire Isten haragszik (Ef. 2, 3). Az a sorsszerű állapot ez, melynek létrejöttében a Szentírás mindenkit elmarasztal: „Nincs igaz egyetlen egy sem” (Rom. 3, 10). Ezzel elsősorban azt állítja, hogy mindenki bűnös egyéni, személyes bűne által, mivel senki sem adta meg Istennek az őt megillető tiszteletet. De ez nyil-

vánvalóan nem minden. Az Istentől való elpártolásban valami *végzetszerű hatalom* is megsejthető. A személyben a bűn olyan állapotot teremt, amely kaput nyit további bűnök számára. Ugyanígy az emberiség történelmében is a bűn olyan klímát és talajt eredményez, mely a további bűnök elburjánzását segíti. A kegyelem híján levő, megváltás nélküli állapot ez, amelyben az ősbűn és minden más bűn együttesen eredményezi az egész emberiség nyomorúságát. A gyermekkeresztelés gyakorlata miatt ma már alig tudatosul bennünk élményszerűen, hogy a megváltás kegyelme mekkora reménytelenségből emelt ki bennünket. Az ember igazi egzisztenciája Isten szeretetén múlik, és ha ez a szeretet nincs meg, akkor létünknek sincs alapja és értelme. Az ember tehát fonák módon Istentől önmagához fordult. Létre jött a bűnös ember, aki – mihamelint eléri a felelősség és érettség fokát – maga is hozzájárul mások bűneihez. Az ősegyház teljesen tudatában volt ennek. Ezért rögzítette a második orangei zsinat 22. kánonja, hogy az embernek mindene, amije sajátmagától és nem a kegyelemből van, bűn. Hogy az ember – a bűn közvetlen hatásaként – nem halt meg, hogy megmaradt és embernek maradt meg, azt a Megváltónak köszönheti. Krisztus, akiben és akiért történt az egész teremtés, elébe vágott az ember pusztulásának. Megóvta őt a megváltás számára. Az ember tehát valójában ki zárólag Isten kegyelméből él.

3. A bűn mint jel

Az eddig mondottak megmutatták, hogy a bűnös döntések mennyire léte gyökerében érintik az embert és ezért mennyire befolyásolják személyi kibontakozását. Közben világos lett, hogy a bűn mint bűn nem hullik szét egyes törvényszegésekre, az ember erkölcstelen gondolataira és tetteire. Sokkal mélyebbre ereszti gyökerét: az emberi lét fordított alapállásáig, amelyből aztán az elhibázott cselekedetek következnek. Ezt az összefüggést szeretnénk még egy kissé megvilágítani. Bibliateológiai nézet szerint az ősbűn (hamartia) és az egyes bűnök (hamartiai – többesszámban!) viszonyáról van itt szó. Mi a „jel” fogalmát használjuk ennek kifejezésére. A bűnös cselekedetek életünk felszínén jelei annak, ami a mélyben megy végbe. A fát jó vagy rossz gyümölcseiről ismerjük meg. Isten parancsai és utasításai iránt való magatartásunk is következtetni enged alapbeállítottságunkra. A „lélek gyümölcsei” azok, melyek a hitből fakadnak, a „test cselekedetei” pedig azok, amelyek a hitetlenségből származnak. Sőt még többet mondhatunk: a „testi ember”-nél – aki kapcsolatban áll embertársaival és a világgal – az Istentől való elrugaszkodás nemcsak megmutatko-

zik a helytelen világhoz-fordulásban, hanem egyenesen ebben van a lényege. Hisz az ember nem közvetlenül találkozik az Istennel, hanem közvetve a világ és az embertársak által. — A bűn alaptermészete tehát a hitetlen elfordulás Istentől. Ez az elfordulás azonban az egyes emberi aktusokban valósul meg és osztályozódik is az értékvilág sokrétűsége szerint, melyben a teremtetett léthez való rendetlen odafordulás által nemet mondunk Istennek. A morálteológia a bűn kapcsán elsősorban ezzel foglalkozik. Rendezi, minősíti „anyagát” és gyakorlati ítéleteket is megállapít: egy bizonyos (ez vagy az a) rendetlen odafordulás a teremtményhez Isten akaratának ellene mond és arra szolgál, hogy az embert szembeállítsa Istennel. Hogy valóban radikális döntés tényleg bekövetkezik-e, azt biztonsággal állítani nem lehet. Úgy hogy ez mindig csak analóg megállapítás, ha erkölcsi értelemben bűnről, különösen ha a „halálos bűnről” beszélünk. A bűn tulajdonképpen értelemben, „halálos” voltában szakítást jelent Istennel a tudatos és szabad döntés alapján. A mondottak nyomán talán világosabb a *különbség* „a bűn” és „a bűnök” között, s érthetőbb a kettő közti *kapcsolat* is. A *különbség*: „a bűnnel” az ember függetleníti magát Istentől, megtagadja tőle a hívő odaadást. (Az evangélikus teológia ezért egyszerűen a hitetlenséget mondja bűnnek.) A bűnökben pedig az ember rendetlen (egoista) módon önmaga felé fordul azzal, hogy elveszíti az embertársakkal és a dolgokkal való rendezett kapcsolatát. Ezek nem feltétlenül mutatkoznak úgy, mint a hitetlenség jelei. Nem is szükséges, hogy általuk hitigazságot tagadjon meg az ember. Ezeket a bűnöket azután sajátos tárgyak szerint különböztetik meg és nevezik el (hazugság, lopás, gyilkosság stb.). Ami pedig „a bűn” és „a bűnök” közötti *kapcsolatot* illeti, a következőket lehet megállapítani. Az ember nem lehet önmagának önmaga által a világban jelenvaló. Szüksége van a „másra”, pontosabban a „másikra”; mindarra, „ami megadja a kívülre levő archimédeszi pontot, amelyen keresztül elérheti önmagát. Világban-levőnek kell lennie, hogy személyes lehessen, szórakoznia kell, hogy összeszedetté válhassék, ki kell lépnie önmagából, hogy megint magába szállhasson”.⁵ Ez megérteti velünk, miként lesz az ember a bűnök elkövetésével bűnössé. „A bűn” megeshet egyetlen külső cselekedettel is, általában azonban több bűnből alakul ki, mivel az egyes döntések csak lassankint ütnek meg a radikális lázadás mértékét. A következő pont erről még további részleteket közöl majd.

⁵ K. Rahner, *Schriften zur Theologie* II. 284. o.

II. A BŰNÖK FAJAI

HALÁLÓS BŰN – BOCSÁNATOS BŰN

A megelőző fejezetben „a bűn” mellett „bűnökről” is beszéltünk. A bűnök között megkülönböztetünk olyan ún. morális fajokat, mint pl. hazugság, lopás stb. Ezekkel kapcsolatban legyen elég a puszta említésük. Jelentősebb ugyanis a halálos és bocsánatos bűnökre vonatkozó teológiai megkülönböztetés. Most ezekről lesz szó.

A Szentírás ugyan nem ismeri a halálos és bocsánatos bűn ma használt terminusait, mindazonáltal ismer különféle súlyos bűnöket: olyanokat, melyek kizárnak Isten országából (Gal. 5, 19), halálra méltók (Róm. 1, 30), végük a halál (Róm. 6, 23) vagy a sötétség (2 Kor. 6, 15). Emellett az Új-szövetség az igazak mindennapi kisebb bűneiről is tud. A Szentírásnak e megkülönböztetésére támaszkodva az egyházi tradíció is mindig vallotta a halálos és bocsánatos bűnök megkülönböztetését. A bűnbánat egyházi gyakorlata újra meg újra igazolja ezt a megkülönböztetést, melynek spekulatív megfontolását és megalapozását már a skolasztika elvégezte.⁶ Az egyházi tanítóhivatal – anélkül, hogy e megkülönböztetést különösebben előírta volna – átvette a skolasztika szóhasználatát. A Tridentinum pl. azt tanítja, hogy a szentgyónásban a halálos bűnöket nemük és számuk szerint kell meggyónni⁷, továbbá hogy vannak bűnök, melyek a kegyelmi állapotot nem szüntetik meg⁸ és hogy ajánlatos a bocsánatos bűnöket is meggyónni.⁹

1. A különbség lényege

A halálos és bocsánatos bűn között a különbség nem fokozati, hanem lényegbeli. A megszokott különbségtétel az eredményt illetve a büntetést tartja szem előtt: a halálos bűn megszünteti a kegyelemben való életet (lelki halál), a bocsánatos viszont nem. A halálos bűn büntetése az örök halál (kárhozat, pokol), a bocsánatosé csak ideigvaló büntetés. Ezek azonban csupán külsőségei a megkülönböztetésnek. *Az igazi különbséget beljebb, a bűn lényegében kell keresnünk; a bűn lényege pedig: elfordulás Istentől* (aversio a Deo).

⁶ Ma a kérdés új megfogalmazása érelődik (Ford.).

⁷ Denziger Enchiridion symbolorum 899, 917; Neuner Roos, „Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung”. Regensburg 1958, 564.

⁸ Denz 804; NR 683.

⁹ Denz 899; NR 564.

A halálos bűnnél ez az elfordulás *ténylegesen bekövetkezik. A bűn akkor halálos, ha állásfoglalás a szeretet ellen, mely az ember alapbeállítottsága a rendezett teremtésben (Sth I II 9 88 a 2.). Ahol nincs meg a radikális szembefordulás az Isten iránti vagy az embertárs iránti szeretettel, ott nem lehet igazában halálos bűnről beszélni.*

A bocsánatos bűnnel az ember nem fordul el Istentől, bár ebben is a teremtetett jó felé irányul. Nem lát azonban a teremtetett javakban végső célt. Így a cselekedet nem irányul Isten ellen, legfeljebb mellékútra téved (extra viam).

Mivel a bűn fogalmához lényegesen hozzátartozik az Istentől való elszakadás, azért csak a súlyos bűnt lehet tulajdonképpen, teljesértelmű bűnnek nevezni. A bocsánatos bűn legfeljebb viszonylagos értelemben bűn. *A kettő közt lényeges a különbség: az egyikkel megtagadjuk a parancsot, a másikkal pedig tökéletlenül teljesítjük.*

2. Megkülönböztetés a gyakorlatban

A halálos és a bocsánatos bűn között az elméleti megkülönböztetés igen egyszerű, annál nehezebb ez a gyakorlatban, a konkrét erkölcsi életben. Az eligazodás nem könnyű. Több feltételt szoktak említeni, anélkül hogy objektív bizonyosságról lenne szó. Feltételt állítani ugyanis annyi, mint kritériumot állítani. A kritérium pedig nem jelenti azt, hogy a feltétel tényleg meg is valósul. Mi kettőt emelünk ki: a tárgy és a szabad, személyes döntés feltételét.

a) *A tárgy.* A konkrét emberi cselekvés értékéről vagy értéktelenségéről van szó, amennyiben ez a tényekből (gravitas materiae) kiolvasható. A gyilkosság pl. tárgyi mivoltában nem ugyanaz, mint ha valakit megütünk. A morálteológia megpróbálja az ilyen tényeket bizonyos ismérvek szerint rangsorolni. Ez most közelebbről nem érdekel minket. Az a fontos, hogy tudjuk, mit jelent, ha egy cselekedetet objektív értelemben vett súlyos bűnnek tekintünk. Mindazok után, amit fentebb a bűn és a bűnök viszonyáról mondtunk, a súlyos bűn csak azt jelentheti, hogy a szóbanforgó cselekedet alapvető döntést követel arra vonatkozólag, hogy az ember nem hajlandó átadni magát Istennek. De már az említett példa (gyilkosság és valaki bántalmazása) mutatja a morálteológia ide vonatkozó ítéleteinek problematikus voltát. Hiszen a Szentírás azt mondja, hogy már az is halált érdemel, aki testvérét gyalázza. Legyünk tehát óvatosak az értékelésben. Az ember látható cselekvésmódját nyilván csak a személy belső beállítottsága viszonylatában lehet helyesen megítélni. Mert az ember az egyes aktu-

sok iránt nem viselkedik semlegesen. *Az egész ember valamilyen személyes alapmagatartásból él és cselekszik.* Ez vagy Isten felé tör, vagy Isten ellen. Ez a meghatározó, mindent veretező alapmagatartás az ember számára reflexióval is alig felismerhető. Az objektív módon lemérhető külső cselekvés nem mindig mutatja egyértelműen. Előfordulhat például, hogy épp a veszélytelennek vélt szeretetlenség jelei tanúskodnak a bűnös önzésről. Ez az önzés, mely külsőleg nem árulja el magát súlyosan elítélendő tettekben, a szív mélyén épp az lehet, amit teológiaiilag halálos bűnnek nevezünk. És fordítva is: látszatra súlyosan latba eső hiba lehet a rosszul értelmezett szeretet kifejezése, amely távolról sem akar elfordulás lenni Isten-től. Ezt nem a relativizmus pártolására mondjuk, mert ettől épp az következik, hogy a bocsánatos bűnöket is komolyan kell vennünk mint belső beállítottságunk jeleit.

b) *A személyes döntés.* Még bizonytalanabban állunk a megismerésen alapuló szabad elhatározás kritériumaival kapcsolatban. Külön szóltunk az emberi aktus erkölcsiségéről, s a szabad döntés akadályait is behatóan tárgyaltuk. Elhangzott ott egy alapvető utalás arra vonatkozólag, hogy döntéseink mindig testi mivoltunkban, mivoltunkon keresztül születnek meg, ennél fogva elvileg kétértelműek. Nehéz megállapítani ugyanis, mennyi az erkölcsi döntésben ami „saját”, és mennyi benne az „idegen”. Ez mutatja, hogy ismeretünk és akarásunk mennyire bizonytalan az említett kritériumok tekintetében. Ezért a végső, konkrét megítélést Istenre kell hagynunk, aki „a szívek és vesék egyedüli vizsgálója”. Ez felel meg leginkább az Egyház tanításának, hogy ti. sohasem lehet teljes bizonyosságunk a saját üdvösségünk felől.

III. A BŰN FORRÁSAI

A bűn gyökere az emberi szabadság végetségében van. A bűn szabad elhatározás eredménye, a döntést hordó személy pedig külső és belső kísértéseknek van kitéve. Ezeket a kívülről és belülről jövő támadásokat a bűn forrásainak nevezzük.

A. TÁMADÁS KIVÜLRŐL

1. A gonoszlélek részéről

A Sátán „e világnak ura” (Jn. 14, 30). Pál erősen kiélezve „e világ istenének” nevezi (2 Kor. 4, 4). „Embergylkos kezdettől fogva. Nem tartott ki az igazságban, mert nincs igazság benne. Amikor hazudik, akkor beszél saját természete szerint. Hazug ő és „a hazugság atyja” (Jn. 8, 44), továbbá a

„kísértő” (Mt. 4, 3). Az embereket csábításaival tönkre teszi, törekszik őket törbe csalni (2 Tim. 2, 26). Júdásnak ő adta a gondolatot, hogy az Urat elárulja (Jn. 13, 2), és „elvakította a hitetlenek értelmét, hogy ne ragyogjon számukra az evangélium világossága (2 Kor. 4, 4). A gonoszlélek hatalmának Krisztus, Isten uralmának a megvalósítója vetett véget. Igaz, még most is „körüljár mint ordító oroszlán”, de a hitben ellenállhatunk neki (1 Pét. 5, 8 kk). Akik „Istenből születtek”, azokat „a Gonosz hatalma nem érheti el” (1 Jn. 5, 18).

A gonoszlélek tehát reális valóság. A Szentírás tanítja ezt. Nem kell ugyan minden csábítás és sorscsapás mögött az ő hatalmát látnunk, de minden üdvösséget veszélyeztető kísértés valamiképpen kapcsolatban van vele.

2. A világ részéről

„A világ”, melynek a Sátán az istene, azok az emberek, akik kerülnek az igazság világosságát (Jn. 3, 19), mert a cselekedeteik gonoszak (Jn. 7, 7). Ezért jellemzi őket Szent Pál a „gonosz világ” (Gal. 1, 4) vagy a „sötét világ” (Ef. 2, 2) kifejezésekkel. Amint egymásnak ellentéte nála a „világ” és az Isten, ugyanúgy szembenálló fogalmak: a „világ fiai” és a „világosság gyermekei” (Lk. 16, 30), a „világ szelleme” és az „Isten Lelke” (2 Kor. 2, 12), a „világ bölcsesége” és az „isteni bölcsesség” (1 Kor. 1, 20; 2, 6; 3, 19; Kol. 2, 8). A világosság fiai emiatt őrizkedjenek e világtól, ne legyenek hasonlók hozzá (Róm. 12, 2). Ha valaki e világot szereti, akkor nincs benne az Atya iránti szeretet (1 Jn. 2, 15). Csak az Isten Lelke által vezérelt ember tudja megítélni, mi származik Isten Lelkétől és mi a világ szelleméből (1 Kor. 2, 15 kk).

Amit itt az Újszövetség a „világ” neve alatt kísértő erőként megjelöl, azt prózaiban mi „*bűnre vezető alkalomnak*” nevezzük, és értjük alatta a személynek, tárgynak, időnek, helynek azt a jellegét, amely külső körülményként kísértés lehet és bűnre vihet. A bűnveszély közvetlensége szerint *közeli* vagy *távoli* bűnalkalomról beszélünk; az elkerülés lehetőségét illetően pedig *környezettel adott*, vagy *keresett* bűnre vezető alkalmat különböztetünk meg.

Lelkiismeretben kötelesek vagyunk a közeli bűnalkalmat kerülni, és ha netán – hivatásból eredő vagy másmilyen – környezettel adott bűnalkalom áll fenn, kötelesek vagyunk azt megfelelő eszközök felhasználásával távoli bűnalkommá változtatni. A mindennapi élettel kapcsolatos távoli bűnalkalmat nem kell kerülnünk, mert nem is lehet.

B. TÁMADÁS BELÜLRŐL

A gonoszlélek és a világ senkit sem „kényszeríthet” a bűn elkövetésére. Ha az ember külső kényszer hatására bukik el, akkor nyilván nem bűnös, legfeljebb áldozat. A külső támadás veszélye a „rég ember” bűnös hajlamát célozza meg a kísértéssel, melynek hármas formája a Szentírás szerint: „a szemek kívánsága, a test kívánsága és az élet kevélysége” (1 Jn. 2, 16). A külső csábítás és a belső hajlam tehát együtt jelenti a tulajdonképpeni *kísértést*. Amikor a csábítás tudatosan bennünk, ez az ösztönös kívánság és a lelkiismeret konfliktusát eredményezi. Maga a kísértés — még ha súlyos is — sohasem bűn. Bűn lehet azonban ha az ember keresi a kísértést, vagy a már meglévőt nem kerüli. Nagy segítség a kísértések legyőzésére, ha szentségekhez járulunk, ha imádkozunk („és ne vigy minket a kísértésbe!”); a rendezetlen vágyak esetén segítség az önfegyelem, és mindenekelőtt a rossz alkalom kerülése. A küszöbön álló kísértés esetén azonban csak a határozottság segít; az, ha elfordulunk a csábító gondolatoktól és a figyelmet közömbös, vagy érdeklődésünket más irányban lekötő dolgokra irányítjuk, s főként ha szívünket odafordítjuk Istenhez.

IV. A BŰN LEGYŐZÉSE

A. A BŰN KÖVETKEZMÉNYEI

Eddig tulajdonképpen a bűnről mint tetről beszéltünk. Pedig a bűn nem merül ki a bűnös cselekedetben, mert a bűnös tetre (peccatum actuale) a bűnös állapot következik (peccatum habituale). Ahogy a bűnfogalom sajátosan csak a súlyos bűnre illik, úgy a bűn következménye teljes értelemben szintén csak a halálos bűn velejárója. A bűnös állapotot a következők jellemzik:

1. Az erkölcsileg értéktelen akarat-irányulás

A bűn által az ember rendbontóan fordult a teremtet jó felé, és ezáltal ellentétbe került a teremtés rendjével. Az isteni szeretet megvetése, elutasítása, vagy legalábbis lekicsinylése ez; súlyos hálátlanság a kegyelmével hozzánk forduló Istennel szemben. Folyamatosság esetén a bűnös tetteből a személy bűnös beállítottsága válik, s ez megmarad mindaddig, amíg a bűnös a teremtet jótól őszinte bánattal Istenhez vissza nem fordul.

2. A bűnös állapot nyomasztó terhe

A *súlyos bűnnel* az ember mértéktelen nagyravágyásában elutasítja magától az Istennel szemben köteles szolgálatot, és ezzel a *vétkesség állapotát* választja, amelyből egyedül Isten kegyelme emelheti ki. Isten meg is teszi ezt az ember érdeme nélkül, de nem közreműködése nélkül. A bűnös bánattal kísért megtérése adja a megfelelő alapot az új élet és a szeretet elfogadására.

A *bocsánatos bűn* lényege szerint abban áll, hogy az ember lanyhaságot tanúsít Isten iránti szeretetében. Nem akarja a kegyelemben való barátságot feladni, de hiányzik belőle a lelkesedés és a szolgálatkészség. A bocsánatos bűn nyomasztó hatása ebből az érdektelenségből adódik. Odaadóbb szeretettel azonban jóvá tehető.

3. A büntetés terhe

A bűnösség terhéhez járul végül a várható büntetés terhe. Megkülönböztetjük az örök büntetést és az ideigvaló büntetést.

Az *örök büntetés* a halálos bűn lényegi következménye. A halálos bűnnel az ember szabad döntéssel elszakítja magát Istentől, a szeretet és az üdvösség forrásától. Ez a kárhozat lényege, a lelki halál, mely egyben az örök élet reménységének elvesztése.

Az *ideigtartó büntetés* a bocsánatos bűn következménye. A bocsánatos bűnben az ember lagymatagon jár az üdvösség útján. Ennek megfelelő a kiszabott büntetés is: a cél elérése válik általa nehezebbé. Az eredeti bűn következményeként magunkban hordjuk a rosszra való hajlamot. Ehhez jönnek még személyes bűneink következményei, melyek növelik ragaszkodásunkat a rosszhoz. E meggondolásból adódik az ideigtartó büntetés megértése. Nem szabad ezt külsősegesen, jogi szemlélettel néznünk, mintha maga Isten szabta volna ki az ideigvaló büntetéseket. Alapjában mi magunk rójuk ki azt önmagunkra. „Valójában *én magam* vagyok önmagam büntetése (reatus poenae): önzéssel, szívtelenséggel, hiúsággal, farizeusi mivoltommal és gyávasággal; mindazzal, ami annyira azonos velem, hogy észre sem veszem, mennyire képtelen vagyok magamat elkülöníteni tőle. Mindenki látja rajtam, csak éppen én nem. Mekkora lelki fejlődésbe kerül, amíg mindez megváltozik lényünkben. A lelki átalakulásnak milyen halálos fájdalmait kell kiállni, amíg legalább nagyjából elérjük egész valónk megtisztulását.”¹⁰

¹⁰

K. Rahner, Beichtprobleme, Geist und Leben, Würzburg 1954/6.

B. A MEGTÉRÉS

1. Felhívás a megtérésre

A megtérésre való felhívás (görögül „metanoia”) az Újszövetség alapvető követelményeihez tartozik. Az üdvösség megvalósulásának istenrendelte ideje ugyanis Krisztussal eljött. „Az idő beteljesedett. Isten országa megérkezett!” (Mk. 1, 15). *Keresztelő János* kapott hivatást arra, hogy ennek az alkalomnak komolyságát a nép előtt megvilágítsa. Felhívása a megtérésre kivétel nélkül mindenkinek szól, az „igazaknak” (Mt. 3, 7), a nyilvánvaló bűnösöknek (Lk. 3, 12), sőt még a pogányoknak is (Lk. 3, 14). A felhívás értelme az, hogy életét mindenki gyökeresen Isten akarata szerint rendezi át. *Jézus* folytatja *Keresztelő János* megtérésre való felhívását. Messiási működését ezzel kezdi: „Térjetek meg és higgyetek az evangéliumban!” Krisztus felhívása a megtérésre a bűnös számára örömhír, de csak akkor, ha az saját elesettségét átérzi és kész a felkínált üdvösség elfogadására. Jézus meghozza a megtérés lehetőségét. Működésével az üdvösségtörténet döntő stádiumba lép. A megtérés eszerint Istenhez fordulást jelent; ahhoz az Istenhez, aki Krisztus személyében és tanításában nyilatkoztatja ki magát. Ez a megtérés mindenki számára nyitva áll. Isten irlalma ugyanis nem ismer határt (Lk. 15, 22). Feltűnő, mennyire hangsúlyozza Jézus a megtérés szükségességét azoknak, akik a törvény szerint „igazak”, mert a megtérés nem a törvény szerinti eljárás kérdése, hanem a szív belső ügye. Tanítványainak átadja a megbízatást, hogy bűnbánatot és bunbocsátást hirdessenek minden népnek. Jézus ezzel fejezi be megváltói üzenetét itt a földön (Mk. 16, 15-18). Az *apostolok* tovább is viszik ezt az örömhírt úgy, ahogyan megbízatást kaptak rá. Az ő prédikációik alapkövetelménye is a megtérés (Ap.Csel. 2, 38; 3, 19; 8, 22; 11, 18). Pál és János különösképpen hangsúlyozzák ennek szükségességét. Nincs más üdvösség, csak ez az egy: alázatosan elismerni, hogy rászorulunk a megváltásra, és elfordulni a bűntől; „részt venni Isten országában”, amellyel összeegyeztethetetlen a bűn szolgálata. A megtérésre való felhívás azonban a kegyelemben élő keresztény embernek is szól. Buzdítás ez, hogy elmélyüljünk abban, ami a megtéréssel megkezdődött, tehát a keresztény hivatáshoz méltó életben (1 Kor. 5, 7 kk.; Ef. 2, 1 kk.; 4, 20; Kol. 1, 21 kk.).

2. A megtérés lényege

a) *A megtérés annyit jelent, hogy elfordulunk a bűntől és hazatérünk Isten országába.* Az újszövetségi „metanoia” azt célozza, hogy „az ember

alapvetően változtassa meg Istenhez való viszonyulását, hogy az egész ember minden erejével, vallás-erkölcsi mivoltában álljon át a rosszról a jóra, megtérése legyen értelmileg és akaratilag megalapozott és következményeként az egész külső életmagatartását is magában foglalja”.¹¹ A „metanoia” tehát mindenekelőtt azt követeli meg az embertől, hogy adja föl bűnös életbeállítottságát, számolja fel magában a „régibb embert”, hagyjon fel az okosság hamis formájával; forduljon Istenhez és az ő országához. A megtérésből így hazatérés lesz az Atya házába. Szembetűnő a megtérés erős kapcsolata az Isten országával, mely Isten uralmának „terét” jelenti. Az igazi megtérés ezért „mindenekelőtt Isten országát keresni” (Mt. 6, 33), „belépni az Isten országába”, „elfordulni a büntől” és „elfogadni az Isten országát” (Mt. 18, 3), ahová nem léphet „semmi tisztátalan, és senki, aki ocsmány dolgot művel vagy hazudik.” A megtérés telítve van eszkatológikus komolysággal. Az idő rövid, Krisztus érkezése bizonytalan. A megérkezésig mindenkinek alkalma van megtérni (Róm. 2, 4 kk.; 2 Pét. 2 kk.). „A megtérés annyira lesz őszinte és tartós, amennyire az ember komolyan elhatározza, hogy Isten országának élő, együttérző és aktív tagja lesz. Aki nem akar az Egyházban, az Egyházzal és az Egyházért élni, érezni, küzdeni és szenvedni, az még nem tért meg, az még nem lépett be Isten országába”.¹²

b) *A megtérésnek szentségi karaktere van.* Mivel az Isten országa e földön Krisztus Egyházában valósul meg konkrétan, nem kétséges, hogy a megtérés az Egyház életéhez kapcsolódik. A megkeresztelt ember számára a bűn nem csupán Isten megsejtése, hanem egyszersmind a közösség megkárosítása is. A bűnös ártalmas a közösségre nézve, visszaél adott helyzetével, a halálos bűnnel pedig ki is zárja magát a közösségből. Az Istennel történő kiengesztelődés ezért szükségszerűen megkívánja a kibékülést az egész közösséggel, tehát az Egyházzal is. Jézus kifejezetten megadja Egyházának a megfelelő hatalmat hívei fölött (Mt. 18, 15-17). A bűnöst – eredménytelen négy szemközti intés után – jelenteni kell az Egyháznak. S ha erre a legfőbb tekintélyre sem hallgat, úgy kell vele bánni „mint pogánnyal és vámosossal”, azaz a zsidóknál szokásos eljárás szerint ki kell közössíteni (vö. Jn. 9, 22; 12, 42; 16, 2). Az egyházi tekintély megerősítésére hangzik el Jézus felhatalmazása, melyet tanítványaihoz fordulva ad: „Bizony mondom nektek: amit megkötök a földön, megkötött lesz a

¹¹ J. Gewiss, Metanoia im Neuen Testament, in: Die Kirche in der Welt I. 149. o.

¹² Häring, Das Gesetz Christi⁷ I. 499. o.

mennyben is, és amit föloldotok a földön, a mennyben is föloldott lesz” (Mt. 18, 18). „Tehát, ha a tanítványok egyes bűnösöket nem oldoznak föl, akkor ezeket nem csupán a földi Egyház közösségéből zárják ki, hanem a mennyországból is. Az „oldás” ezzel szemben közvetve a bűnbocsátás jelentését kapja, amennyiben a büntetés felfüggesztésénél vagy ki-nem-rovásánál a bűnnek az ember számára nincs további következménye”.¹³ A bűnbocsátásnak apostoli teljhatalmát a feltámadt Krisztus, amikor küldetését továbbadja a tanítványoknak, kifejezetten bizonyítja (Jn. 20, 21-23). Itt már nem azt mondja: „kötni – oldani”, hanem „elengedni – megtartani”.

Pálnál is kifejezésre jut a megtérés kapcsolata az Egyházzal. Az Egyház kötelessége, hogy rendreutasítsa azon tagjait, akik az Isten országából kizáró bünt követik el. Ha a rendreutasításnak nincsen fogamatja, akkor bekövetkezik a vétkes kizárása az Egyház életközösségéből (1 Kor. 5, 1-5; 2 Kor. 2, 5-11; 1 Tim. 1, 20), bár ez itt elsősorban az Úr lakomájáról való kizárást jelenti (1 Kor. 11, 17-34). A kizárás ítélet, melyet a közösség hoz Jézus nevében. Nem végleges elítélés, hanem a rendreutasítás legerélyesebb formája. Célja az, hogy a bűnös visszaforduljon Istenhez és megtérjen. „Ha Pál tanúságot tesz ilyen egyházi megbocsátásról, akkor arra a lényeges kérdésre, hogy van-e oksági kapcsolat az egyházi és isteni megbocsátás között, nem találunk nála kifejezett választ. Az azonban világosan látszik, hogy a bűnössel szemben tanúsított egyházi eljárásnak földöntúli hatóerőt is tulajdonít... Ha az Egyház nem csupán külsőséges érdekközösség, hanem – ahogy az apostol tanítja – „Krisztus teste” és kegyelmének hathatós eszköze, az üdvösség számunkra rendelt, kikerülhetetlen közössége, akkor az Egyházból történő mejjérdemelt kizárásnak, és visszafogadásnak egyaránt döntő jelentőségűnek kell lennie. E következtetés jogos volta mellett szól az a tény is, hogy összhangban van az evangéliumi igehirdetéssel (Mt. 18, 18; Jn. 20, 23), továbbá az Egyháznak nem sokkal ezután kialakuló joggyakorlatával”.¹⁴

A megtérésnek az Egyházzal való kapcsolata kifejezésre jut a katolikus szentségtanban is, különösképpen a megtérés két szentségénél: a keresztségnél (prima iustificatio) és a bűnbánatnál (secunda iustificatio). A korai kereszténység ismerte a „kötés és oldás” szavak értelmét. A halálos bűn elkövetőjét kizárták az oltár közösségéből, ha azonban megbánta bűnét, a püspök vagy a pap feloldozásával újra kiengesztelődhetett az Egyházzal s ezáltal az Istennel is. Az egyházi parancsot, hogy a bűnösnek évente leg-

¹³ B. Poschmann, Hdb. der Dogmengeschichte IV./3, 4. ¹⁴ uo. 7. o.

alább egyszer meg kell gyónnia súlyos bűneit, a IV. Laterani zsinat hozta 1215-ben. Maga a követelmény azonban Krisztusig, az Egyház alapítójáig és a szentségek kinyilatkoztatójáig nyúlik vissza. Az Egyház előtti bűnvalótlomlás és az egyház általi föloldozás gyakorlata olyan régi, mint maga a kereszténység. Mivel Krisztus Egyháza az üdvösségre vezető közösség, és mivel az időben továbbélő Krisztuson kívül nincs üdvösség, azért nem létezik igazi megtérés sem, amely ne kapcsolódna az Egyházhoz. A nem-keresztény számára nincs megigazulás a kereszttség — legalább a vágy- vagy vérkereszttség — nélkül, a halálos bűnben élő számára pedig nincs újramegtérés a gyónás nélkül. A szeretet-índította bánat is csak az Egyházra-irányulás révén békít ki Istennel (amikor ti. a bűnbánó hajlandó alávetni magát az Egyház oldó-kötő hatalmának).

c) *A megtérés Isten műve és az ember tette együtt.* A halálos bűnben élő az Isten kegyelme általi megigazulásra szorul. A könyörülő Isten ajándéka ez, mely mindenki számára hozzáférhető. Az ajándék azonban az ember szabad személyiségének szól, ezért csak úgy kaphatja meg, ha az ajándékozást elfogadja, miközben ígént mond arra, amit a megtérésre való felhívás követel tőle. „Igy a megtérés az Isten cselekedete és az ember cselekedete együtt. Nem úgy, hogy a cselekedet egy részét Isten műveli, a másik részét meg az ember; hanem úgy, hogy az egészet Isten végzi és ugyancsak az egészet az ember is véghezviszi... A különbség abban van, hogy Isten mint Isten, az ember pedig mint teremtmény, sőt bűnös teremtmény tevékenykedik... Isten saját életét ajándékozza neki szabadon kiáradó jóságában; ...de olyan embernek ajándékozik, akinek az elfogadáshoz megvan a kellő felkészültsége..., nem pedig olyannak, aki ezt egyáltalán fel sem fogja”.¹⁵

A személyes aktusok, melyek az ember részéről szükségesek: *a bánat, a bűn bevallása és az elégtétel.* Ezek az őszinte megtéréshez alapvetően fontosak. Teljes értékükben a szentgyónásnál bontakoznak ki. Részletes tárgyalásuk ezért a bűnbánat szentségéről szóló tanítás feladata. Itt néhány utalásra szorítkoznak csupán.

A *bánat* először is alázatos önismeretet igényel. Hisz minden bűn gyökere a gőgben van. A bánat a gőgöt töri meg, mert a gőg különben belsőnkől csak azt engedné a felszínre, ami hízeleg nekünk és igazol bennünket. Saját bűnös voltunk megvallása csak az élő Isten színe előtt lehet

¹⁵ M. Schmaus, Dogmatik III/a. 286. o.

teljes. Azzal, hogy hozzámérjük magunkat a pusztá törvényhez, a bánat még nem juthat el igazi mélységéig. „Az őszinte bánat feltételezi a hitet, melyet a minket nevünkön szólító Istenbe vetünk”.¹⁶ A bánat az Istenhez való vallásos közelítés lényeges aktusa.

A Tridenti zsinat a bánatot *a lélek fájdalmanak* nevezi. Ezzel nem passzív módon elszenvedett lelkifurdalást ért, hanem szabad aktust, a természetfölötti motívumból eredő gyötrelem szabad vállalását; végső soron a hozzáidomulást Krisztus szenvedéséhez, melyet ő érzett a bűnös elesettsége és a mennyei Atya megbántása miatt. Nem a megindultság érzése itt a lényeges, hanem a bűn elítélése felső világunkban. Ha kedély-állapotunk rezonál erre, az feltétlenül jó a bánat teljessége szempontjából. Ennek fokozata és módja azonban erősen függ pszichikai karakterunktől, valamint az egyén pillanatnyi hangulatától. Érzelmünk őszinteségét *a javuló szándék* mutatja inkább, amely mint kiegészítő a bánat lényeges tartozéka. A bánat nem terméketlen sajnálkozás affelől, hogy bárcsak más-ként lett volna, ami megtörtént. A bánat a magatartás és a cselekvés megváltoztatását veszi célba. A tiszta és őszinte elhatározás szükséges hozzá. Ez azonban létrejöhet akkor is, ha a lelkünk mélyén félünk a visszaeséstől, vagy éppen sejtjük annak bekövetkezését.

A motívumokat tekintve a skolasztikus teológia beszél *a tökéletes vagy szeretetből fakadó bánatról* (contritio). A szó már elárulja, hogy itt a bánat motívuma az Isten iránti szeretet. A bánat legmagasabb foka ez, melynek Isten kegyelmi ajándéka folytán megigazulást adó ereje van. Beszél továbbá *kevésbé tökéletes, vagy félelemből felindított bánatról* (attritio). Ennél az Isten büntetésétől való rettegés a vezető motívum. Isten ugyanis örökre eltaszíthatja magától a bűnöst. A bűnbánat szentségének érvényéhez ez a bánat is elegendő. A motívum persze mindkét bánattípusnál természetfeletti jellegű. Az üdvösséget óhajtó bánat is szükséges, hogy természetfeletti legyen; ez azonban nem jelenti, hogy a természetes bánat-motívumok (pl. a bűn következtében fellépő betegség) nem szerepelhetnek a megtérésnél mint annak elindítói.

A bűn bevallása. A bánat, ha jól megfontoljuk, már vallomás Isten előtt. Nem áltathatjuk magunkat azzal, hogy Isten mindentudó, tehát ismeri bűneinket azok bevallása nélkül is. Ez igaz ugyan, de nem jelent mentséget. Mert nem Istennek van szüksége vallomásunkra, hanem nekünk magunknak. Szabad személyes aktussal meg kell tehát vallanunk

¹⁶ Häring, *Das Gesetz Christi*⁷, I. 463.

Istennek bűneinket. Meg kell nyílnunk Isten irgalma előtt, és el kell indulnunk feléje. A bánattal kísért bűnvallomás lényeges mozzanat, mert ez tesz képessé arra, hogy az Istennel való szeretetközösségbe eljussunk. — De épp ebből adódik a probléma: miért nem elég az Isten színe előtt tett bűnvallás önmagában? Miért van szükség erre az Egyház képviselője, a pap előtt is? A kérdésre egyelőre azt válaszolhatjuk: minden igazán emberi megnyilvánulás testi és szellemi. Csak a látható, érzékelhető „te” által jut el az „én” önmagához. Bűnös voltunk belső elismerése és megbánása még nem rombolja le a magány és a rossz börtönfalait. Ezért nem is hat felszabadítóan. Ami bennünk van, bármi legyen az, csak a kimondás által tisztul meg. Ám ezzel a kérdés végsősoron még nincs megoldva. Nem tárhatjuk föl személyiségünk mélyét akárkinek! Ki az az ember, az az együttérző „te”, akinek maradéktalanul és bizalommal feltárhatjuk magunkat? Kilátástalan kérdés. Isten maga tört utat az úttalanságban Krisztus személyében. Őbenne találjuk meg azt a valakit, aki előtt tartózkodás nélkül megnyílhatunk. Ő tovább él az Egyházban. Az Egyház titkában ugyanis Krisztus lép elénk, és azt mondja: „Bűneid megbocsátást nyertek”. Szabaduljunk már végre attól az érzéstől, hogy a gyóntatószékben pszichiáternek, vizsgálóbírónak vagy pláne reverendába öltözött rendőrnemzőknak gyónunk. Bűneinket az Egyház színe előtt valljuk meg, amelyben a keresztények az apostolok kora óta mindig a továbbélő Krisztust látták.

Az elégtétel (vezeklés). Az ember megváltozásának, Istenhez-fordulásának egész folyamatában a bánat és a bűnvallomás csak a szükséges kezdetet jelenti. Amikor az ember bevallja bűnét, még nem irtotta ki végleg a bűnhöz való ragaszkodását. A bűn terhe, amint fentebb tárgyaltuk, megmarad. A továbbiakban nehéz és talán hosszadalmas folyamatnak kell elébe nézni. A bánattal a megtérés megkezdődött, az elégtétel a továbblépés üdvösségünk útján. A gyónásban kapott elégtételnek tehát az a legmélyebb értelme, hogy a szentség erejével segítsen előbbre jutni önmagunk küzdelmes megváltoztatásában. Az elégtétel két irányba néz: előbb vissza, az elkövetett bűnre, amely bocsánatot nyer, de azért jóvátételre vár; aztán előre, azzal a felismeréssel, hogy az engesztel igazán jól, aki a legnagyobb összességével dolgozik jövőjén. Az értelmes és helyes vezeklés nem céltalan önmegtagadások sorozata. Belső igent-mondás inkább Krisztus követésére (amely kereszthordozás is), egyben pedig lendületes beleépítkezés Isten irgalmas szeretetébe.

Röviden összefoglalva: ezek azok a lényeges bűnbánati cselekmények, melyeket az embernek belső megtérése során végeznie kell. A saját tevé-

kenységnek (opus operantis) és Isten kegyelmének (opus operatum) ez a találkozása a bűnbánat szentsége által lesz teljessé. A megtérő e három aktusát a gyóntató feloldozása egybefoglalja és szent jellé alakítja, amely révén megvalósul a kibékülés az Egyházzal és az Egyházon keresztül Istennel.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ

Elsőben utalunk az Alois Müller: „Kereszténység, egyház — új szemmel” (Bécs, 1970) c. kiadványunk 115. oldalán található „Keresztény élet és erkölcs” c. alatt felsorolt, a 60-as években megjelent több mint 20 műre. Itt csak a legkiemelkedőbeket megismételve alább egészítjük ki újabbakkal:

1. Tudományos művek

Auer, A.: Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf (Patmos) 1971. (Hatalmas bibliográfiával 198-204 lap).

Benzo, M.: Prospettive della morale cristiana. Assisi (Cittadella) 1969.

Böckle, F.: Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht. Luzern (Räber) 1966.

Fuchs, F.: Moraltheologie nach dem Konzil. Freiburg (Herder) 1967.

Häring, B.: Das Gesetz Christi, 3 kötet. 8. teljesen átdolgozott kiadás. Freiburg (Wewel) 1966.

Hertz, A.: Moral (Grünwald-Materialbücher) Mainz, 1972.

Hortelano, A.: Morale responsabile. Assisi (Cittadella) 1970.

Rotter, H.: Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik. Zürich (Benziger) 1975.

Ruf, A. K.: Grundkurs Moraltheologie. I. Gesetz und Norm. Freiburg (Herder) 1975.

Schüller, B.: Gesetz und Freiheit. Düsseldorf (Patmos) 1966.

Spicq, C.: Théologie morale du Nouveau Testament I-II. Paris (Gabalda) 1965.

Teichtweier, G. — Dreier, W. (Szerk.): Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Würzburg (Echter) 1971.

2. Szélesebb közönségnek szánt tudományos megalapozású művek

Böckle, F.: Grundbegriffe der Moral, Gewissen und Gewissensbildung. Aschaffenburg (Pattloch) 1972.⁶ (Jelen mű eredetije.)

Furger, F.: Anspruch Christi und Handeln des Menschen. Elemente christlicher Welt- und Lebensgestaltung. Freiburg (Imba Verlag) 1972.

Furger, F.: Sittliche Praxis. Vorentscheidung — Vorsatz — Wollen. Augsburg (Winfried Werk) 1973.

Gründel, J.: Aktuelle Themen der Moraltheologie, München (Don Bosco) 1971.

Häring, B.: Sünde im Zeitalter der Sakularisation. Graz—Wien—Köln (Styria) 1974.

Monden, L.: Freiheit und Gewissen. Salzburg (O. Müller) 1968.

3. Lexikonok

Hörmann, K.: Lexikon der Christlichen Moral. Innsbruck—Wien—München (Tyrolia) 1969. (Átdolgozott új kiadása jelenleg sajtó alatt).

Stoeckle, B. (Szerk.): Wörterbuch christlicher Ethik in 84 Artikeln. Herderbücherei 533. 1975.

Pierre-André LIÉGÉ:
KRISZTUSI ÉLET

Bécs, 1973, 125 lap

Szerzőnk itt a krisztusi erkölcs rövid összefoglalását adja, de túllépi a klasszikus erkölcsstan kereteit. A krisztusi eszményre mutat és hozzásegít, hogy a nagykorú keresztény maga döntson a hit fényében, szabadon egyfelől az emberi önzés és ösztönök, másfelől a törvény betűjének rabságától s így vállalja felelősséggel küldetését a világban — a Lélek erejében, Egyháza közösségében élve. Ez a modern hangvételű írás igehirdetők és hitüket elmélyíteni kívánó világi hívek számára kínálkozik olvasmányul.

Pierre-André LIÉGÉ:
TANÚIM LESZTEK!

Bécs, 1970, 196 lap

Az egyházi év nyomán középiskolásoknak elmondott katekézisekben keresztény nagykorúságra akar nevelni a szerző. Jézus Krisztust állítja a középpontba. Belőle kiindulva és Őhozá viszonyítva tisztázódnak a nagy kérdések: Istenfogalom, életirányító hit, a Húsvét misztériuma, hivatás, éltető vallásgyakorlat, „szabad-tilos” morál helyett Krisztuskövetés, keresztény közösség, tanúságtétel. Individualista kereszténység helyett a haza és emberiség szolgálatában kiteljesedő keresztény élet eszményét állítja a fiatalság elé.

Alois MÜLLER:
KERESZTÉNYSÉG, EGYHÁZ — ÚJ SZEMMEL

Bécs, 1970, 118 lap

E mű vezérgondolata, hogy a mai mutáció korában a változó, megújhodó egyház szeretetére csak úgy nevelhetünk, ha a nevelők: a szülők és a lelképásztorok magukévá teszik az új szellemet. Ezért négy fontos kérdést vizsgál a zsinati teológia szellemében: Ki a keresztény? Hogyan alakul új egyházfogalmunk? Hogyan viszonyuljon a keresztény a világhoz? Mi a keresztény élet? Utóbbi rész fejezetei: Kegyelem vagy törvény? Erkölcs és lelkiismeret. Ki a nagykorú keresztény? A keresztény eszményi képe. Nevelés a keresztény életre.

BIBLIÁVAL VASÁRNAPRÓL VASÁRNAPRA

Mai gondolatok új liturgiánk szentírási olvasmányaihoz

Bécs, 1971, 495 lap

Könyvünk célja a mai ember érdeklődésével és igényeivel vizsgálni a Bibliát, amely a Zsinat óta a vasárnapi liturgia révén nagy részben közkinccsé lett. Keresi az Írás mondanivalóját a mai kor embere számára, hogy megvilágítsa, átalakítsa életét. Állandó kapcsolatot keresni a Szentírás tanítása, Krisztus üzenete és mindennapi életünk között: ezt sürgetik könyvünk írói.

Eva PETRIK:
GYERMEKEIMMEL

Indítások iskolás gyermekek vallási neveléséhez, lelképásztorok és szülők számára
Bécs, 1974, 124 lap

Könyvünkben a szerző pedagógiai szaktudása és édesanyjai tapasztalatai alapján gyakorlati indításokat nyújt az iskolás gyermekek vallási neveléséhez a szülői házban. Könyve szerves folytatása Hilda Laible: Az első évek... c. könyvének, amely — eredetiben is azonos kiadónál — magyarul kiadásunkban jelent meg és a kisgyermekek vallási nevelésével foglalkozik. Szerzőnk az alapelvek tisztázása után a következő témakörökbe foglalja mondanivalóját: A gyermek vallásos kibontakozásának természetes előfeltételei — Helyes mérték a nevelésben: a középút — A gyermeki akarat nevelése — A gyermeki lelkiismeret kibontakozása — Istennel a hétköznapiakon — Az apa szerepe — Az élet kitávja.



Szerzőnk, ezidőszerint a katolikus morálteológia egyik legrangosabb szaktekintélye, az erkölcsstan általános elvi alapvetését adja e könyvben — régebben „De principiis” cím alatt futott ez —, komoly bibliai megalapozással, a pszichológia újabb felismeréseinek értékesítésével. Alkalmas kézikönyvül szolgálhat a teológiai főiskolákon és papi továbbképző kurzusokon, és szolid tájékoztatást nyújthat érdeklődő világi hívőknek.