

**HANS
ROTTER**

**KRISZTUSI |
CSELEKVES
ALAPJA
ÉS |
SAJATOS
JELLEGE**

**PRUGG
VERLAG**

Hans Rotter

Krisztusi cselekvés

Alapja és sajátos jellege

PRUGG VERLAG

EISENSTADT 1980

Az eredeti mű címe és kiadója: Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart. Verlag Styria, Graz/Wien/Köln 1977.

Fordította Eke B. Antal.

A címlapot Szöllősy Julianna tervezte.

BEVEZETÉS

A keresztény történelem egyik alapvető kérdése: mi a keresztény erkölcsiség sajátossága¹. A keresztény életet és a keresztény hitet tudatosan kell megvalósítani és felelősségteljesen vállalni. Ahol ez nem történik meg, ahol meggondolás nélkül veszünk át hagyományokat, ott mindig fennáll a veszély, hogy a történelmileg esetlegesen végérvényesként kezeljük és a lényegeset veszni hagyjuk. Még inkább szükséges a keresztény kinyilatkoztatás lényegét és jellegét megfontolni, amikor a kereszténységnek más világnézeti áramlatok fenyegetésével kell szembenéznie. Csak így lesz képes a mai világban helytállni, és sajátos arcélét kidomborítani.

Az erkölcssteológia számára felmerül tehát a kérdés: milyen az erkölcsösség viszonya a bibliai kinyilatkoztatás alapigazságaihoz? Elválaszthatjuk-e a keresztény etikát a keresztény dogmatikától?² Tisztán humanizmus-e a keresztény erkölcsstan? Megalapozhatjuk-e pusztán filozófiailag, teológia nélkül? A keresztény kinyilatkoztatásra vagy más hitfelfogás álláspontjára való hivatkozás nélkül tisztában lehetünk-e valamiképpen is emberi mivoltunkkal és személyi méltóságunkkal? Ha igen, akkor a keresztény hitnek talán juthat bizonyos ösztönző szerep az erkölcsi megfontolások és magatartások terén, de nem lesz alkotó eleme az erkölcsösségnek. Ebben az esetben az etikai kérdéseket lényegében a keresztény vagy egyéb világnézeti állásponttól függetlenül tanulmányozhatjuk, és meg is oldhatjuk.

Az ilyen elgondolás azonban elégtelennek látszik. Van olyan központi erkölcsi kérdés, mint pl. az élet értéke (lásd öngyilkosság, eutanázia) vagy a bűnök bocsánata, amiről határozott hit nélkül nem dönthetünk. Egyébként ha az erkölcsiség szempontjából vizsgáljuk, végeredményben minden más problémánál is fölmerül az emberi méltóságnak, az emberi élet értelmének, a történelem miértjének és az ember végső boldogságának a kérdése. Az erkölcsösség végiggondolása így szükségképpen elvezet a teológiai alapkérdésekhez. Természetesen nem minden részletkérdés-

désnél kell fölvetni a teológiai szempontokat, de előfeltételei minden erkölcstannak és minden etikai érvelésnek.³

A nem keresztényekkel folytatott párbeszéd is megkívánja, hogy gondolkodjunk a keresztény etika sajátosságáról. Heves támadások érik a keresztény erkölcstant.⁴ Egyrészt szemére vetik, hogy nem eredeti: parancsait különböző hagyományokból vette át. Másrészt hogy káros az igazán emberire: pl. a hit által isteni Bíróval létesít összeköttetést, a nemiséget negatívan értékeli stb. Az ilyen eszmecserében első helyen tisztázni kell, mi is a keresztény kinyilatkoztatás sajátos hozzájárulása a konkrét erkölcsi magatartáshoz, és melyek azok az összetevők, amelyek esetleg nem is keresztény örökségből erednek, sőt talán az evangélium előadását jelentik.

Az ökumenizmus korában a katolikus erkölcssteológiának készen kell állnia a protestáns teológiával való dialógusra is. Nem annyira a konkrét kérdések vitatottak a részletes morálisból, hanem a problémakörök: pl. a természettörvény, a Krisztus-központúság, a bűn és a törvény értelmezése. Úgy látszik, éppen ezekben a kérdésekben nem jutottunk teljes egységre, ahol a sajátosan keresztényről van szó.

Vitathatatlan, hogy időszerű és fontos fölvetni a kérdést: mi a sajátosan keresztény jelleg.⁵ Kevésbé világos, hogyan találhatunk rá feleletet. Ha a legfontosabb erkölcsi alapfogalmakat — pl.: jó, bűn, lelkiismeret, igazságosság, szabadság — fogalomtörténetileg vizsgáljuk, félreismerhetetlen a keresztény gondolatkincs befolyása. Áll ez a morális egyes részleteire is, pl. a nemi erkölcsre, a tulajdonjogra. Már az egyházatyák sajátos módon újraértékeltek ezeket az alapfogalmakat. Nyilvánvalóan értelemváltozással találkozunk náluk, amely a keresztény alapigazságokkal áll összefüggésben. Ugyanezt láthatjuk az újszövetségi erkölcs kifejlődésénél az ószövetségiből. Még ha igazi folytonosságot tételez is fel az ilyen átmenet, a fejlődés igazolja, hogy a keresztény alapigazságok erős befolyással voltak a mindenkori erkölcsi fogalmak értelmezésére.

A mai erkölcssteológia jelentős módszertani pluralizmust mutat fel. Elkerülhetetlen tehát, hogy olyan elveket és kategóriákat is fel ne sorakoztassunk, amelyeknek érvényessége nem magától értetődő. Hogy ezek a kezdeményezé-

sek mennyire állják meg a helyüket, azt csak a jövő mutatja meg. Nem óhajtunk állást foglalni a keresztény etika sajátosságát elemző szakvitában sem. Nyilvánvaló, hogy az egyes szerzők közötti ellentétek egyszerűen a teológiai és filozófiai előfeltételek különbözőségéből erednek. Ennek következtében könnyen adódnak félreértések és félreanyagarázások.

Az alábbiakban nem akarunk megelégedni pusztán általános kifejezésekkel és formaságokkal. Egész konkrétan próbáljuk bemutatni a keresztény hit hatását az erkölcsi kérdésekre. Ha ugyanis elfogadjuk, hogy létezik sajátosan keresztény erkölcs, akkor kell, hogy közvetlen hatásain felülvizsgálhassuk. Így reméljük, hogy nemcsak elvont akadémiai vitáknak teszünk szolgálatot, hanem hidat verünk a tudomány és az erkölcs hirdetése között is.

Őszinte köszönetünk Dr. Edmund Erlingernek, valamint Georg Fritz és Udo Zeiliger teológiai magiszternek. A velük folytatott párbeszéd számos ösztönzést nyújtott, és sokoldalúan közreműködtek a kézirat előkészítésében is. Hasonlóképpen köszönetünket fejezzük ki Margit Lein kisasszonynak a gépelésért.

A kiadó megjegyzése: Itt mondunk hálás köszönetet a szerzőnek és a gráci Styria Verlag-nak a szerzői jogok átengedéséért. Egyben jelezzük, hogy Rotter professzorral való megbeszélés alapján elhagytuk az eredeti mű első fejezetét, amelyben a kérdés németországi elméleti fejlődését taglalja, és megrövidítettük a jegyzeteket.

I. fejezet

A HIT MINT AZ ERKÖLCSISÉG ALAPELVE

Ha azt akarjuk megvizsgálni, hogy mi a keresztény erkölcs sajátossága, akkor elsősorban tisztáznunk kell: mit értünk erkölcsön. A felfogás erről ugyanis egyáltalában nem egyöntetű. Az irodalomban a fogalomnak főleg három változatát találjuk, annak megfelelően, hogy a szerző inkább empirikus, filozófiai vagy teológiai szemszögből indul-e ki.

Ha az erkölcsiséget az empirista szempontjából vizsgáljuk, akkor úgy fogjuk fel, mint a tapasztalatilag megállapítható, a társadalomban érvényes erkölcsi normák összességét. Ilyen eljárással külső megjelenésében ragadjuk meg egy adott társadalom erkölcsi magatartását, és összehasonlítjuk a keresztények és a nem keresztények erkölcsiségét.

Ennél az összehasonlításnál fennforog a veszély, hogy az erkölcsösség karakterisztikumát ott keressük, ahová a szóban forgó tudomány érdeklődése összpontosul. A tudós, aki összehasonlító magatartás-kutatást végez, annyiban veszi tekintetbe az ember erkölcsi viselkedését, amennyiben ez párhuzamba hozható az állatokéval. Tehát az ingert és a visszahatást egy meghatározott környezetbe való beilleszkedés, egy csoporton belüli koordináció szemszögéből, a magatartásnak az egyéni létet és a fajt szolgáló cél-szerűségéből kiindulva szemléli. A szociológus mindenekelőtt arra fordítja figyelmét, hogyan működik egy meghatározott normarendszer egy adott társadalomban. A normák és a szankciók viszonyát vizsgálja, e normák szerepét kutatja, és azt, hogy milyen teljesítmény fakad belőlük.¹ A pszichológus pedig mindenekelőtt azt figyeli, hogy egy adott magatartásnak mi a jelentősége az emberi személy lelki fejlődésében és egészségében².

Mindez jogos szempont, amit az erkölcsoteológiának tekintetbe kell vennie. Egyébként nyilvánvaló, hogy ezeknél a tapasztalati tudományoknál nem arról van szó, hogy mi maga az erkölcsiség, az emberi szabadság és felelősség, hanem hogy milyen meghatározott motívumokon és törvényszerűségeken alapszik egy magatartás. Amikor tehát ezek a tudományok összehasonlítják a kultúrákat, amikor

megpróbálják összevetni a keresztény erkölcsi normákat más vallások és kultúrák normáival, akkor éppen ezzel az összehasonlítással nem a sajátjaikban erkölcsit, hanem csak az erkölcsi magatartás tapasztalható oldalát ragadják meg. Nem lehetetlen, hogy ilyen szempontból is találhatunk jellegzetes különbségeket. Azonban mégsem annak a problémakörnek az egészéről van szó, amely az erkölcssteológusokat foglalkoztatja. Az empirikus feladata az etikai rendszerek közti különbségek értelmezése. Ilyenek: a különböző gazdasági, éghajlati és hasonló adottságokhoz való alkalmazkodás vagy a történelmi változások kihatásai. A vallásszociológiai értelmezés már vallásos gondolatokat vizsgál. De még ott is fölmerül a kérdés — amelyik mindenképpen túllépi az empirikus illetékességét —: tényekre vonatkozó felfogásokról van-e szó, vagy pedig el nem idegeníthető keresztény alapigazságokról?

Az erkölcsiség vizsgálatának második lehetőségét a filozófia szolgáltatja. Teleológikus felfogásban kiindulópont lehet pl. a választási szabadság és a „javak” (értékek, előnyök—hátrányok) mérlegelése. Nyilvánvaló, hogy a szabadságnak köze van az erkölcsiséghez. Tétélezzük fel, hogy az emberi szabadság alapformáját valaki a választási szabadságban látja. Ebben az esetben az etika feladata az, hogy a helyes választásról tárgyaljon. Ez abban áll, hogy a választható értékek közül a mindenkor legnagyobb (illetve a legkisebb rosszat) részesítjük előnyben. Tehát ha azt kérdezzük: hogyan döntünk, mit is tegyünk, végül is azt kell megvizsgálni, melyik a legnagyobb jó. — Természetesen a cselekvő személy képességeit is figyelembe kell venni. Csak olyan javak között lehet választani, amelyeket a szóban forgó személy csakugyan megvalósíthat.

Ennél a kiindulópontnál tehát a kérdés elsősorban az emberi szabadság szerepére és feladatára irányul. Ha az etikai érvelést lényegében „a javak mérlegelésére” szűkítjük le, az emberi szabadság méltósága és értelme alig domborodik ki. Nem tűnik ki, hogy végeredményben milyen célt akarunk elérni ezzel a szabadsággal. A szabadság értékének és méltóságának kérdésére nem felelhetünk, ha nem vetjük fel a kérdést az emberi élet értelmére, a feltámadásra, a bűnök bocsánatára stb. vonatkozólag. Egy filozófiai rendszer hallgatólagosan feltételezheti ezeket a kér-

déseket és a rájuk vonatkozó feleleteket. Ha azonban tudatosan nem akar róluk dönten, akkor csak pusztán formai megállapításokra juthat az etika terén.³ – Kétségtelen: a filozófiai etikában vannak más kiindulópontok is. Az itt felhozott modellt csak példaként említettük. Egyrészt jól mutatja az egyoldalúan tárgyilagosságra törekvő szemlélet veszélyét, másrészt pedig gyakran szerepel korunk irodalmában is.

Ahol az emberi szabadság és az emberi lét értelme nyílt kérdés, ott mind az értékítélet, mind a javak mérlegelése lehetetlen az etikai döntés szemszögéből. Természetesen kiindulhat valaki a társadalom értékítéleteiből is. Egy etikai feladat kezdődhet ott is, hogy olyan javak között kell választani, amelyeket az adott társadalom meghatározott formában értékel. Arra is lehet utalni, hogy ezek az értékítéletek több szempontból az emberi természet igényeiben és a változó történelmi körülményekben gyökereznek. Az értékítéleteknek ilyen megokolása azonban az empirikus szemlélet síkján marad. Tagadhatatlan: ezeknek a tényezőknek is van jelentőségük az erkölcsi döntésben. De ezzel még nem jutottunk el az erkölcsiség lényegéhez. A javak mérlegelésének elve még nem határozza meg az erkölcsi értéket. Van úgy, hogy a kereskedőnek választania kell: nagyobb vagy kisebb nyereséget hozó portékába fektesse-e be tőkéjét. Ez a döntés azonban számára még mindig tisztán pénzügyi kérdés. A pusztán két jó közötti választás mindaddig ezeknek a javaknak értéksíkján marad, amíg egy új, lényegében más természetű motívum nem hat az erkölcsi cselekvésre.

Túl akarunk jutni a pusztán formális etikán, illetve metaetikán?⁴ Meg akarjuk állapítani a konkrét emberi magatartás erkölcsi jelentőségét? Akkor dönten, kell az emberi lét végső értelméről, meghatározott emberképből és meghatározott hitbeli felfogásból kell kiindulni. Ilyen értelemben természetesen az ateizmus is éppen úgy „hit”, mint az istenhívés. Hisz a „hitetlenséget” sem lehet tudományosan igazolni; az is szabad döntés az emberj élet értelmének kérdésében⁵.

Az emberi élet végső céljának és értelmének kérdés-felvetése és az ebből következő erkölcsi cselekvés meghatározása és megítélése nyitja meg tehát a harmadik utat az erkölcsiség megértéséhez. Ennek az eljárásnak egyenlő

figyelmet kellene szentelnie mind a személy szubjektivitásának — tehát a szabadságnak, a történelemnek és a hitnek —, mind a külső helyzetek és adottságok objektivitásának. Az erkölcsi döntésnél ugyanis nemcsak helyes külső cselekedetről van szó, hanem — több szempontból — személyes állásfoglalásról is. Az embernek el kell fogadnia önmagát. Remélnie kell a jövőben, és hálával, illetve bánattal a múltjára is vissza kell tekintenie. Határozott kapcsolatot kell létesítenie embertársaival és azok múltjával, azaz szeretettel és bizalommal kell elébük mennie, és készen kell állnia hibáik megbocsátására. Mindennek a megvalósításában végső soron az embernek igent kell mondania az abszolút, isteni Te-re.

Mindezeket a tényeket azonban nem szabad csak elméletileg felfogni; alkalomadtán ténylegesen, külső cselekedetekben meg is kell őket valósítani. Emellett mindig tekintettel kell lenni az ember testi és közösségi létének különböző adottságaira. Ugyancsak alkalmazást talál itt az értékek mérlegelésének elve. Az emberi döntés ilyen jellegű tárgyi, objektív szempontjai mellett azonban a személyes és szubjektív oldalakat sem szabad leértékelni. Nem is lehet őket egyszerűen „objektív” szintre visszavezetni. A szabadság, a történelem, az értéktávlat lényeges eleme minden erkölcsi tetteknek. Ennélfogva szükséges, hogy természetüknek megfelelően eléggé figyelembe vegyük őket.

Mihelyt azonban tekintetbe vesszük a múltat és jövőt magában foglaló történelmi dimenziót, előtűnnek a teológiai mozzanatok is. Az emberi remény célját ugyanis végső soron csak hittel tudjuk meghatározni. A jövővel való kapcsolat azonban mindig a múlthoz való meghatározott viszonyon alapszik, azaz: meghatározott történelmi tapasztalatokon. Mert a történelmet túlszárnyaló remény csakis egy meghatározott üdvösségtörténet keretében igazolható. Ezért a történelmi szemléletben a teológiai szempont nemcsak úgy jelentkezik, mint az erkölcsi döntés transzcendentális sarkcsillaga, hanem mint az üdvösség evilági átadása és hirdetése is.

A három említett modellt nem kell úgy értelmezni, mintha egyszerűen kizárnák egymást. Mindegyikben jut szerep az objektív és szubjektív mozzanatoknak. Hisz az alanyit az értelem csak tárgyasulva tudja megragadni. A kérdés azonban az, hogy melyek a kiindulási kategóriák egy erkölcs-

tanban. Első helyen az „én” és a „tárgy” viszonyára épít-e, vagy pedig a személyek viszonyára, amiből azután előtűnik a szubjektivitás is a szabadsággal és történelmiséggel együtt.

Kétségtelen, hogy minden etikának tárgyalnia kell a bánatról és háláról, a reményről és hűségről, a szeretetről és a mulandóságnak meg a halálnak vállalásáról. Azonban nagy a különbség aszerint, vajon csak alkalmilag, széljegyzetként tesz-e róluk említést, vagy ezek a személyes erkölcsi aktusok alkotják a kiindulópontot. Az etika helyes szémszögéről van itt szó. Helyes megvilágításban jelennek-e meg ezek az emberi cselekvésre döntő szempontok, vagy csak kerülő úton jöhetnek szóba? Nézetünk szerint a hagyományos erkölcsoteológiában csaknem kizárólagos tárgyiasságra való törekvés és az alanyi szempontok elhanyagolása állapítható meg. Ez az egyik oka, miért olyan nehéz eléggé kidomborítani a teológiai dimenziót.

I. A hit és az erkölcs viszonya

Az erkölcsoteológia a tárgyat illető felfogást nem veheti át egyszerűen más tudományoktól. Feltételez ugyan bizonyos tudományosságot megelőző fogalmat az erkölcsről. De aztán föl kell vetnie a kérdést, hogy az erkölcsiség melyik felfogása felel meg a kinyilatkoztatásnak, és teológiailag milyen szempontok nélkülözhetetlenek. Természetes, hogy ez a fogalom nem mondhat ellen sem a tapasztalati megfigyelésnek, sem a bölcséleti megfontolásnak. Azonban nagyon is lehetséges, hogy amit a filozófus és a tapasztalatra építő tudós minden további nélkül feltételez, az az erkölcsoteológus számára nem lesz magától értetődő.

A biblia felfogásában az erkölcsiség mindig összefügg a megigazulással. Jézus etikai állításaiban nem azt nézi, hogy ezek egybeesnek-e a természettel, a társadalmi élet folyamatával, a politikai felelősséggel stb., hanem: hogy viszonyul az emberi cselekedet az Isten akaratához és az örök üdvösséghez⁶. Ezt a viszonyt nem mindig említi kifejezetten. Végeredményben azonban arról van szó, hogy az ember Isten szeretetében találja meg üdvösségét.

Pál behatóan tárgyal a hit és a cselekedetek viszonyáról. Az embert nem saját erőfeszítése, nem a cselekedetek külső helyessége üdvözíti, hanem Isten megbocsátása és kegyelme (Róm 10,3,5-13; Fil 3,9). Amikor Jakab levele a

cselekedeteket hangsúlyozza, nem áll ellentétben Pál gondolataival. Azt szeretné kidomborítani, hogy a hitnek hatékonynak kell lennie az életben és tettekben. Az ember csak Isten ajándékaként remélheti az üdvösséget. Annak kell feltárlnia, nem pedig saját teljesítményének termékeként várnia (Róm 4,21k; 4,5). Így kell felfogni az erkölcsi jót is.

II. A teológia és az erkölcs területe

A katolikus erkölcssteológia számára magától értetődő, hogy az ember nem igazulhat meg önönmagából, és üdvösségét nem nyerheti el önerejéből⁷. Ennek ellenére úgy látszik, hogy a kegyelem és megbocsátás tana nem mindig kapta meg azt az alapvető szerepet, amelyik az újszövetségi etika értelmezése szerint megilletné. Ennek oka a teológia és az erkölcs területének szétválasztásában kereshető. A hitről és a kegyelemről szóló dogmatikai értekezésekből nyilvánvaló, hogy az ember semmire sem képes saját erejéből; Isten kezdeményezése hordozza mindazt, amit üdvözülésére tehet. Ezek a tanulmányok teljesen az Isten és az ember viszonyának szemszögéből elemzik az ember cselekvését. Istent azonban nemcsak mint történelmen túli lényt nézik: tárgyalják történelmi közbelépését is Jézus Krisztusban. Az ő élete és halála hozta meg a megváltást, ő közvetíti a szeretetet, a kegyelmet és az Atya megbocsátását.

Ettől a síktól igen sokban eltér az erkölcsi sík. Gyakran közvetlenül az emberi természetből vezeti le az erkölcsi értéket. Az ember értelmével felismeri az erkölcsi követelményt, és – elvileg – saját erejéből felel rá. Természetesen sokszor hozzátesszik, hogy az ember erkölcsi képessége az eredeti bűn és a személyes bűnök következtében meggyöngült, így a helyes felismeréshez szüksége van a ki nyilatkoztatás segítségére, és Isten kegyelmének ki kell egészítenie azt, ami hiányzik az ember képességében.

A katolikus teológia azt is tanítja, hogy az üdvösség jelen rendjében minden emberi erkölcsi cselekedet természetfölötti tett. Isten az ember cselekvését új szintre emeli föl, és ezzel üdvözítővé teszi⁸. Ez a kegyelmi szempont azonban gyakran úgy kapcsolódik az emberi cselekvés természetes-erkölcsi magyarázatához, hogy „kétemeletes elmelet” benyomását kelti.

A filozófiai felfogás hajlik arra, hogy az erkölcsi értéket az ember önmegvalósulásából értelmezze. Feltételezi, hogy az ember képes önerejéből megvalósítani önmagát. A kegyelmi szempont az ember teljességének elérését más szemszögből világítja meg. Eszerint az üdvösség Istentől jön, az ember Istentől nyeri el teljességét. Önerejéből képtelen lenne saját maga megvalósítására. Az ember üdvössége ugyanis nem abban rejlik, amit saját érdekében képes megtenni, hanem csakis a szerető isteni Te-vel való kapcsolatában. Tehát a keresztény filozófia sem állíthatja oda az erkölcsi értéket úgy, hogy az egyszerűen az emberi törekvés eredménye. Legalábbis akkor nem, ha elfogadja, hogy az emberi remény meghaladja az összes evilági értéket, és beteljesedését, nyugalomát csak a mindig jelenlevő Istenben találhatja.

Az erkölcsi és a hitbeli sík elvi megkülönböztetése, valamint erkölcsi tetteinknek mint az ember önmegvalósulásának értelmezése összefügghet azzal, hogy a hagyományos erkölcssteológia elsősorban a személyi szinten aluli kategóriákkal dolgozik. Mert ha személyes kategóriákból indult volna ki, akkor az erkölcsiség magyarázatának alapja nem az embernek a tárgyi természethez való viszonya lenne, hanem az emberek közötti baráti és szeretetkapcsolat. Ebből a modellből azonnal világos lenne, hogy az ember mint személy nem képes önerejéből önmagát megvalósítani. Világos lenne, hogy csak akkor képes szeretni, ha szeretetet kap. Ez a törvény nemcsak a pszichológiában, hanem analóg értelemben az erkölcs területén is érvényes. Az ember a Te kezdeményezésére szorul, hogy saját szabadságát kibontakoztathassa, a jót akarhassa és tehesse⁹.

Az emberi szeretet azonban nemcsak az embertársra utal, hanem azon keresztül az abszolút isteni Te-re is. Így magát a szeretetet végső fokon csak Isten kezdeményezéséből érthetjük meg. Csak azért szeretheti az ember Istent, mert ő szereti az embert. A szeretet lényegében véve nem egyszerű önmegvalósítás, hanem mindig felelet. Ezért nem is lehet megérteni az embertársak és az abszolút isteni Te megszólítása nélkül.

Felmerül azonban a kérdés: hogyan közvetíti Isten az ő szeretetét világrendünkben az embernek? Ha ugyanis a szeretet mindig a szabadság kinyilvánítása, akkor az em-

ber pusztán észokok alapján nem következtetheti, hogy Istennek őt szeretnie kell; Istennek szükségszerűen ki kell nyilvánítania szeretetét az emberek iránt. Már a teremtést is gyakran értelmezték Isten szeretetének megnyilvánulásaként. A teremtés tényéből azt következtették, hogy Isten igent mondott az emberre, és mint teremtményét és kép-mását szereti. Ez azonban már üdvösségtörténeti értelmezés. A teremtés fogalma ugyanis közvetlenül csak azt fejezi ki, hogy Isten megteremtette a világot és az embert, és ezáltal létüket akarta¹⁰. Ebből azonban nem lehet levezetni, hogy az ember üdvösségét is akarja, és ennél fogva szeretetet és irgalmat tanúsít iránta. Csakis Isten üdvöztető akaratát alkothatja az ember reményének alapját és életének pozitív értelmét.

Kétségtelen, hogy a jóról és rosszról van olyan ismeret is, amely nem áll kapcsolatban a hit tudatos aktusával¹¹. De ebből nem következik, hogy itt pusztán emberi meglátásról lenne szó. Mert az üdvösség jelenlegi rendjében Isten kegyelme mindig átjárja és érinti az embert személyes megvalósulásában. Nem szükséges kifejezetten a konkrét történelmi kinyilatkoztatásra hivatkozni, hogy erkölcsi ismeretünk lehessen és hogy erkölcsösen cselekedhessünk. Az emberi ismeret ugyanis mindig konkrét történelmi tapasztalatból indul ki. Ennél fogva az erkölcsi megismerés az értékek megtapasztalásával kezdődik. Jóllehet ezek nem szükségképpen állnak nyilvánvaló viszonyban Jézus Krisztus történetével, mégis csak a megváltás rendjében mennek végbe, és ezért kegyelmi tapasztalatot is magukba zárnak¹². Ilyen tapasztalatra tehát igenis épülhet az üdvösség reménye, amelyik nem tisztán emberi erőbe vetett bizalom, nem is emberi önbeteljesítés, hanem nyíltság Isten kegyelmi ajándéka iránt.

Ez a tapasztalat nem értelmezhető úgy, mint mindenes-től embertársi szeretettapasztalat. Mert az embertárs szeretete mindig korlátolt, sőt sokszor szeretetlenséget és visszautasítást tanúsít. A szeretetben megtapasztalt érték-élmény a negatív tapasztalatok következtében újra meg újra kérdésessé válik. Ennél fogva az ember felveti a végső érték kérdését. Szabad-e hinni egy olyan szeretetben, amelyik fenntartás nélkül mond igent az emberre, és amelyik képesíti, hogy gyökerében döntsön a viszonyszeretet és a jó mellett? Erre a mélyebb, radikálisabb szeretet utáni kérdésre kapunk határozott feleletet Jézus Krisztusban.

Van, aki az erkölcsi ítéletet elsősorban csak értelmi oldalról kívánja meghatározni. Ebben a próbálkozásban az Istenhez való viszony és a kegyelemből való megigazulás szükségképpen úgy jelenik meg, mint pusztán transzcendentális, nem pedig történelmi vonatkozás. Ha az ember megteszi az erkölcsi jót, akkor Isten ezt a tettet tetszésével kíséri és kegyelmével fölemeli. Azonban ez az összefüggés hitbeli kérdés lenne, világosan elválasztva az értelemről és a tapasztalattól. — Ebben a felfogásban nincs is szerves helye olyan fogalmaknak, mint Jézus követése, Krisztus-központúság, Isten országának megvalósítása stb. Legfeljebb mint „lelkiző” szólamok kaphatnak helyet, amelyekről jobb is lenne lemondani a tudományosság érdekében.

A Szentírás tanításának világánál ez a felfogás nehezen állja meg a helyét. Az Újszövetségből ugyanis világosan kitűnik, hogy ez a Krisztus-központúság, Jézus követése, a kereszttjével való kapcsolat az erkölcsi magatartásnak alapvető és központi gondolata¹³. Ezzel szemben nagyon is alárendelt jelentőségűek azok a helyek, ahol a lelkiismeretről van szó, vagy amelyeket a természettörvény értelmében magyarázhatunk. Alig mondhatjuk tehát, hogy az erkölcsi-ség biblikus értelmezésének megfelel az az erkölcssteológiai rendszer, amelyik ezt a sorrendet megfordítja. Azaz amelyik az erkölcssteológia alapjává a természettörvényről és a lelkiismeretről szóló pár helyet teszi, Jézus követésének és a Krisztus-központúságnak gondolatait pedig feleslegesnek tekinti¹⁴.

A fenti megfontolások összefüggésében természetesen merül fel egy újabb kérdés: Mennyire kaphatnak központi szerepet az erkölcssteológiában a Krisztus-központúság, Jézus követése és hasonló fogalmak, ha egyidejűleg elfogadjuk, hogy nem keresztények is felismerhetik, mi az erkölcsi jó, és eszerint cselekedhetnek is? Ha Isten Lelke működik minden emberben, akkor a Jézus Krisztus történelmi személyéhez való viszonynak nyilvánvalóan nincs olyan központi jelentősége.

A keresztény hit szerint Jézus Krisztus az üdvösség közvetítője minden ember, még a nem keresztények számára is. Ez nemcsak azt jelenti, hogy a megváltás rajta keresztül áll rendelkezésére minden embernek. Azt is jelenti, hogy tanításával, életével és halálával a gyakorlatban

szemlélteti, hogyan kell az embernek élni, hogy nyitva álljon a kegyelem befogadására. Ő az út, az igazság és az élet (Jn 14,6). A Jézus Krisztusra, az ő életére, szavára és halálára való hivatkozásnak rendkívüli jelentősége van az erkölcsi életre nézve. Nem vitás, hogy Isten megváltó akaratát minden emberre kiterjed. Aki lelkiismeretére hallgat, az is megsejt valamit abból az életértékből, amit végeredményben Isten kegyelméből kap az ember¹⁵. Az egyes kultúrák szerint azonban nagyon is különböző lehet, mennyire válik ez a megsejtés átütő erővé, mennyire lesznek hatékonyak ezek az eszmék az etikai elgondolások közösségi kiértékelési folyamatában, illetve mennyire nyomja el és torzíttja el őket az emberi korlátoltság és a bűn.

Az erkölcssteológiának föltétlenül törekednie kell úgy beszélni és érvelni, hogy érthető és elfogadható legyen nem keresztények számára is. Az sem szükséges, hogy a krisztusi vonatkozást minden összefüggésben részletesen kifejtjük. Az erkölcssteológia tudományos megalapozásánál és keresztények közötti hirdetésénél azonban kifejezetten érvényre kell juttatni, hogy a bibliai erkölcs célkitűzésének ügye elegendő figyelmet kapjon.

Ellenvetheti valaki, hogy az erkölcssteológiában az erkölcsösség tudományos taglalásáról van szó. Ezért természetesen előtérbe kell helyezni az értelmet, és nem szabad egyszerűen fölcserélni a hittel. — Itt azonban megint minden attól függ, hogyan fogjuk fel az értelmet, a hitet és kettőjük viszonyát az erkölcsi megismerés folyamán. Ha az erkölcsi jót konkrét tartalmi oldaláról értelmezzük, akkor arra a felfogásra fogunk hajlani, hogy a jónak ill. normájának ismeretét az értelem hatáskörébe kell utalni. De ha az erkölcsi jót inkább mint egy személyhez és az élet végső értelméhez való viszonyt fogjuk fel, akkor világos lesz, hogy az értékítéletben nemcsak egyszerű tárgyi ismeretről van szó, — magában foglalja az emberi szabadság állásfoglalását is. A baráti hűséget nem lehet pusztán tárgyi oldalról megítélni. Hasonlóképpen személyes állásfoglalást kíván az élet végső értelmének kérdése is. Az ilyen állásfoglalás pedig megelőző hitbeli döntést tételez föl.

III. Az etika történelmi megalapozása

Ha Krisztus személye jelenti a kereszténység sajátos jellegét¹⁶, ha azt valljuk, hogy a keresztény etikát lényegé-

ben a Krisztushoz való viszony jellemzi, akkor felmerül a kérdés: hogyan épülhet be az ilyen, történelmi személyhez való viszony az erkölcssteológia rendszeres kidolgozásába. Itt megint minden attól függ, mit értünk erkölcsösségen: a természetjog fogalmából vagy pedig személyre épített modellből indulunk-e ki. Mindenesetre az utóbbi alkalmasabb, hogy az üdvösségtörténet jelentőségét megvíválgatssa a keresztény életstílusra vonatkozólag.

A barátságot nemcsak a barátok közös emberi természete tartja össze, hanem az együtt átélt múlt is. Jónéhányszor kölcsönös szolgálatot teljesítettek egymásnak, és ennek következtében elkötelezettséget éreznek egymással szemben. A barátság erkölcsi követelménye mindkét társ önkéntes együttlétéből születik. Ezt a multat nem lehet úgy kifejtetni, hogy abból a barátság minden további elkötelezettségét közvetlenül és kézzelfoghatóan le lehessen vezetni. Fontosabb, hogy az újonnan fellépő helyzeteket a közös múlton mérlegeljék. Az eddigi élmények tükrében mutatkozik meg, milyen keretben mozogjon a további magatartás. A már kialakult barátság hűségét követel, és állandó készséget az egymás melletti kitartásra. A barátságtól megkívánt döntésekben azonban mindig van valami, ami meghaladja az eddigit: a szabadság teremthő megvalósulása a mindig megújuló helyzetekben. A barátság ezzel mindig új kifejezési formát nyer.

Természetesen ezek az új döntések mögötte is maradhatnak az eddigieknek. A barátság megbénulhat és széteshet. Ez azonban hátramaradást jelentene amögött, amit a kölcsönös hűség megkíván. A közös múltra épült követelmény azáltal érvényesül, hogy a társak visszaemlékeznek a korábban történetekre. Ez a visszaemlékezés idézi emlékezetbe a baráti kötelezettséget, ébresztj fel a hálát és evvel az új készséget, hogy folytassák az eddigi kapcsolatot. Ez élteti a viszonynak az igényét, és ez teszi lehetővé további fenntartását. A múlt emlékéből ajtónak kell nyílnia a közös jövő irányába¹⁷.

Ezek a meggondolások általában érvényesek az egyeseknek a közösséghez és a társadalomhoz való viszonyára is. Az egyes ember elkötelezve érzi magát irántuk, ha tapasztalatai róluk pozitívak voltak. Úgy érezte, hogy mellőzték vagy kizárták? Akkor nem az elkötelezettség élménye támad fel benne, hanem ellenkezőleg talán a bosszú követelményével lép fel evvel a társadalommal szemben. Meg-

fordítva: ennek a társadalmi képződménynek a várakozásai, igényei és normái a történelmi tapasztalatokra, az eseményekre és ezek értelmezésére épülnek. Ezek a tapasztalatok kristályosodnak ki szabályokban, normákban és törvényekben, és megkövetelik, hogy az egyesek magatartása megfeleljen nekik.

Egyébként a történelem követelményeit nem lehet egyszerűen egy sor szabállyal vagy normával helyettesíteni, amelyeket a múltból vezethetnénk le, és amelyeket csak teljesíteni kellene. Ha a barátság követelményeit ilyen szabályokba akarnánk rögzíteni, akkor merevvé válna. Új helyzetekben, ott, ahol nem „passzolnak” a szabályok, nem lenne életképes. Éppígy kíván meg a közösségi élet is olyan erkölcsi magatartást, amely meghaladja az előírások és a törvények szó szerinti betartását, és magában foglalja a felelősségvállalást a közösség egészével szemben is.

A konkrétan megfogalmazott viselkedési előírások csak szimbólumai lehetnek a másik személyre, illetve a közjóra mondott igennek. A normák külső tetteket követelnek, az erkölcsi felelősség pedig igent a felebarátra és a társadalomra. Nem lehet külső szabályokra leszűkíteni azokat az elkötelezettségeket, amelyekről itt szó van. Ott kell alapul szolgálniuk, ahol a szabadság kötelezi el magát, és ahol a kölcsönös viszony célszerűségét tapasztalhatjuk meg.

Hasonló megfontolások érvényesek akkor is, amikor a keresztény etikát Jézus Krisztus történetére építjük. A keresztény etikában nemcsak meghatározott külső magatartásról van szó, amit általános szabályokba lehet foglalni, és minden jövő esetre kötelezővé tenni. Személyes követelménnyel is szemben állunk, amelyik Isten igazságában gyökerezik. Isten pedig ezt az igent Jézusban hirdette meg az emberi történelemnek. Vállalni kell ezt a szeretetet, viszonozni, és az emberi élet folyamán – főleg a felebaráti szeretetben – kifejezésre juttatni. Hogy milyen radikálisnak kell lennie ennek a szeretetnek, hogy mennyire várja el az embertől önmaga bevetését, azt nem lehet elméletileg az emberi természetből vagy elvont megfontolásokból levonni, hanem csakis történelmi megtapasztalásból.

Az sem elég, hogy a teológus az erkölcsiség lényegét egyedül a transzcendencia fogalmából kiindulva határozza meg. Így az erkölcsi tetről csak nagyon is külsőséges következtetéseket vonhatunk le. A transzcendencia ténylege-

sen csak annyiban lesz jelentős az erkölcsi döntésnél, amennyiben valaki az értelmét kihámozza, és csakugyan meg is valósítja. Ez pedig csak akkor lehetséges, ha megfelelő tapasztalatok és szimbólumok állnak rendelkezésre. A transzcendencia megértése, valamint az erkölcsiség megértésének magyarázata tehát ismét a történelemre épül.

A személyes viszony megtapasztalása nemcsak megteremti az erkölcsi igényt, hanem képesít is végrehajtására. Az ember akkor veszi észre az önátadás értelmét, amikor Istent és főként Jézus Krisztust megtapasztalja. A felátadásba vetett hit szemlélteti az üdvösség ígértét, és egyszersmind megfelelő tettekre is képesíti az embert. Jézus Krisztus története tehát nemcsak annyiban mérvadó, hogy célt tűz ki elénk (amit azonban az ember mintha mégsem lenne képes elérni), hanem annyiban is, hogy egyidejűleg erőt is kölcsönöz a követelmények teljesítésére.

Ebből az is kitűnik, hogy a keresztény életforma legbensőbb lényegében nem kényszerűség, nem vasfegyelem, hanem felhatalmazás és felszabadulás. A keresztény szeretet nem olyasmi, amit az ember saját erejéből erőszakkal kiharcolhat, vagy amit a szigorú Isten diktátor módjára megkövetel. A keresztény szeretet felelet, aminek a megadására az ember a hit és a kegyelem megtapasztalásában nyer erőt. Az istenszeretetet kifejezésre kell juttatnunk magatartásunkban embertársunk és önmagunk iránt, és ez — tagadhatatlan — kívánhat hősieles erőfeszítést is. Jézus Krisztus mindenestül való önátadása az alapja annak a felszólításnak, hogy vegyünk részt az ő halálra is kész önátadásában és ezáltal a keresztény erkölcs gyökeres megvalósításában. De meghamisítanánk ezt az erkölcsőt, ha egyszerűen megszámlálhatatlan törvény és kemény kötelezettség összességét látnánk benne.

De a történelmi tapasztalatokat csak úgy lehet új helyzetre alkalmazni, hogyha létezik általánosító magyarázat. Az embernek mindig úgy kell viselkednie, hogy előző tapasztalatainak tartalmi értéke az új helyzetekben megerősödjék és folytatódjék. Fel kell tehát vetni a kérdést: milyen módon lehet közvetíteni és szemléltetni az emberek magatartásában ezt a tartalmi értéket. A felebaráti szeretetet nem lehet tetszés szerinti tettekkel kifejezni. Tekintettel kell lenni az anyagi, testi, társadalmi és történelmi adott-

ságokra. Ezeket rendszerint össze lehet foglalni törvényekbe és szabályokba. Azonban mindezeknek a normáknak úgy kell előtérbe lépniök, hogy észre lehessen venni közvetítő szerepüket; azaz legyenek az embertestvérek és a társadalomnak mondott „igen” szimbólumai. A szabályok önmagukban véve még nem teljes értékű erkölcsi követelmények. Csak annyiban lesznek azzá, amennyiben emberek közötti, történelmi és ezzel üdvösségtörténeti összefüggést alkotnak.

Amikor az erkölcsiséget a történelemre építjük fel, akkor nem egyszerű alternatívát állítunk fel a szisztematikus és természeti állásponttal szemben. A két felfogásban az erkölcsi döntés különböző szempontjai érvényesülnek. A történelem értéktapasztalatot foglal magában, amely felszólítást és elkötelezettséget jelent az embernek. A külső adottságok ezzel szemben az anyagot szolgáltatják, amin keresztül az ember megvalósíthatja és szimbolikusan kifejezheti erkölcsi döntéseit.

Az erkölcsi követelmény történelemre épített megalapozása nem mindig tudatos. Az ember akkor is elkötelezve érzi magát barátja iránt, ha nem minden pillanatban gondol a közösen átélt múltra. Ez a múlt mégis jelen van a személy alapmagatartásában. Nincs erkölcsi kötelezettség vagy lelkiismereti tapasztalat, amelyet csak a pillanatnyi adottságok okolnának meg. Minden lelkiismereti tapasztalatban érvényre jut az emberben tovább élő történelem is. Megfordítva is áll: semmiféle erkölcsi döntés sem lehetséges úgy, hogy ne legyen kapcsolata a jelennek, a testtel és a körülményekkel, amelyek között az ember jelenét éli.

A keresztény erkölcsi élet egyidejűleg merít a konkrét, egyszeri történelemből és a természeti struktúrákból, — beleértve az utóbbiakba az összes általános érvényű törvényeket. Ezt jelenti „Jézus követése”. Kapcsolatban áll Jézus egyedülálló történetével, és egyidejűleg vezetteti magát azoktól a körülményektől, amelyek jelentősek az emberi élet számára éppen akkor, amikor embertársainak és a társadalomnak is szolgálni akar.

IV. Az etika hitbeli megalapozása és egyetemes jellege

Ha az erkölcsi kérdésekben a hit alapján bizonyítunk, könnyen szembetaláljuk magunkat az ellenvetéssel: az ilyen megokolás és az abból eredő etikai követelmény csak

azokra érvényes, akik ebben a hitben osztoznak. De ma nem egy általánosan érthető, közölhető és egyetemes érvényű etika kidolgozására törekszünk? Minthogy a keresztények a mai világban kisebbségben vannak, nem elégedhetnek meg éppen az erkölcsi kérdések terén olyan felfogással, amelyiknek érvénye önmagukra szorítkozik. Nem kellene tehát előnyben részesíteni a természetjogra épített etikát, vagy legalábbis olyat, amelyik a legteljesebben csak tárgyi érvekre hivatkozik?

Kétségtelen: ez igen komoly probléma. Igaz, ugyanez a helyzet a dogmatikában is, nemcsak az etikában. A keresztény hit igényt tart arra, hogy nemcsak egy kis csoportra érvényes. Érthető, közölhető és elfogadható akar lenni mindenki számára. A teologia fundamentalis, az alapvető teológia arra törekszik, hogy a hitet mint érthető, emberhez méltó rendszert mutassa be. Úgy kínálja fel, mint amelyik az ember legmélyebb értékigényeit betölti. Mindebben azonban megmarad a hivatkozás a kereszténység történelmi kinyilatkoztatására. — A keresztény etikának hasonló módon rá kell mutatnia, hogy értékei és követelményei teljesen megfelelnek az ember lényegének. Ugyanakkor azonban az így feltételezett értéktartalom a keresztény kinyilatkoztatás páratlan történelmiségére is épül¹⁸.

A zsidó és keresztény kinyilatkoztatás teremtetana deszakralizálja és mítosztalanítja a világot. A világ ilyen „világi” értelmezésében rejlik a keresztény világkép közölhetőségének egyik lényeges föltétele. Fölmerül persze a kérdés: vajon lehetséges lenne-e ilyen világszemlélet a bibliai kinyilatkoztatás nélkül is? Ha az ember az abszolútra, az abszolút értékre van utalva, akkor ez lehet a világtól különböző Isten, vagy pedig az abszolútummá tett világ, illetve ennek valamelyik értéke. Az első esetben hittel állunk szemben, amelyik egy — összefüggésünk számára döntő — pontban megegyezik a keresztény kinyilatkozással. A második esetben a mítosztalanítás érvényét veszti. Ha tehát ilyen módon abszolutizáljuk a világot, illetve egyes értékeit, akkor ez olyan következményeket von maga után az erkölcsi életre, amelyekkel a keresztény teológia nem érthet egyet. Elkerülhetetlen lesz, hogy megpróbálja megvitatni a különféle álláspontok teológiai ill. ideológiai előfeltételeit. Ha ezekre nézve nem tudnak megegyezni, az erkölcsi kérdésekben sem juthatnak egyetértésre.

A marxista etikával folytatott dialógust például nem lehet arra leszűkíteni, hogy részletkérdéseket tárgyalunk meg. Szeretnénk egymáshoz közeledni? Akkor meg kell vitatni a mindenkorj világkép alapfeltevéseit is. Ameddig az erkölcsoteológiai párbeszéd a teológiai alapkérdések egységes szemléletét tételezheti fel, addig természetesen nem kell ezeket kifejezett problémaként kezelni. Ilyenkor érvelhetünk pusztán a természetjog és az antropológia alapján. Ha azonban úgy látszik, hogy ezen a szinten az etikai ítéleteknél áthidalhatatlan ellentét merül fel, akkor fel kell vetni a konkrét problémákon túleső kérdéseket is. Gyakran ki fog tűnni, hogy az ellentétek oka az ember- és világkép gyökeres különbsége.

Az etikai álláspontok összefüggésben állnak a világnézeti kérdésekkel. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a morális egyes konkrét kérdéseiben — pl. magántulajdon, igazságosság, nemiség stb. — csak akkor juthatunk meg egyezésre, ha teljesen egyetértünk a teológiai előfeltételekben. E problémák terén nem annyira az a döntő, hogy hány szentséget fogadunk el, milyen állást foglalunk el az egyes Mária-dogmákkal szemben stb. A hitigazságok értékrendjének központi témái azonban döntő jelentőségűek az erkölcsösségnél is. Hogy létezik-e Isten, hogy Isten szereti-e az embert, hogy megbocsátja-e bűneit, hogy örök életet ígér-e neki — mind olyan kérdés, amittől függ a keresztény remény jogosultsága, a szeretet radikalitása és az etika sok más központi problémája.

Kétségtelenül sokan vannak, akiket nem lehet gyakorló kereszténynek tartani, vagy talán maguk sem tekintik kereszténynek magukat, mégis hiszik, hogy létezik valaki, akit Istennek nevezünk, és ez a lény szereti az embert. Főlhígulva, elmosódottan sokakban tovább élhet tehát valami, ami végeredményben a keresztény hitben gyökerezik. Ezek a ködös meggyőződések elegendők lehetnek arra, hogy a megfelelő etikai magatartás alapjául szolgáljanak. Ezért lehet azután megállapítani, hogy sokan, akik nem számítanak kereszténynek, képviselnek bizonyos humanizmust, amelyiknek eredete tagadhatatlanul keresztény hagyomány¹⁹. A vitás itt az, elválasztható-e teljesen ez a humanizmus keresztény alapjától, és nem ölt-e magára egészen új alakot a szétválasztás esetében.

Az az ellenvetés, hogy a hitre épített etika lemondana a mai világ megfelelő megértéséről, nyilvánvaló félreérté-

sen alapszik: félreismeri a keresztény hit egyetemesség-igényét. A hit éppenséggel nem akar zártkörű magánvélemény lenni. A keresztény hiszi, hogy Jézus Krisztus kinyilatkoztatása és ennek a bibliában és a hagyományban nyújtott értelmezése más vallásoknál és világnézeteknél meggyőzőbb feleletet képes adni az emberiség legmélyebb kérdéseire. Az ilyen felelet természetesen megütközést is kelthet. Elutasításban is lehet része annak oldaláról, aki más hit álláspontjához kötötte le magát, vagy akit ilyen egzisztenciális kérdések egyáltalán nem érdekelnek.

Kétségtelenül van közös elem a különböző vallások világképében és etikájában. A keresztény etika azonban nem akar pusztán a humanizmus egyik szószólója lenni a többi között, — olyan értelemben, mintha az igazi emberiséget a kereszténység nélkül is el lehetne képzelni és meg lehetne valósítani. A keresztény hit az igazi emberiséget akarja megalapozni. Az ilyen humanizmusnak természetesen érthetőnek kell lennie mindenki, még a nem keresztények számára is. Meggyőző erővel kell tehát rendelkeznie az etikai előfeltételek terén, minden különbség ellenére.

Az erkölcsi élet nem pusztán értelmi belátás, hanem főként éréktapasztalat. Az őskereszténység missziós tevékenységet végzett, mert a keresztények életformája volt meggyőző erejű. Egy magatartás helyességének pusztán értelmi belátása elégtelen az erkölcsiség megokolására. Különben a görögök és a rómaiak a keresztény tanúságtétel hatása alatt arra szorítkozhattak volna, hogy átvegyék például a keresztény felebaráti szeretet parancsát, Jézus Krisztus követésének, halálának, feltámadásának vagy egyéb keresztény hitigazságoknak elfogadása nélkül. Az ősegyház azonban a magatartásával ténylegesen nemcsak hittől elválasztható etikára, hanem igenis a keresztény hitre toborozta az embereket.

Az erkölcsiség legbensőbb csírájában nem pusztán belátás, hanem telítődés erővel, az értékek, a szeretet és megbocsátás megtapasztalása és a remény alapvetése által. Az ilyen értékmegtapasztalás révén születhetik meg azután a megfelelő magatartás testvéreinkkel szemben.

Az ó- és újszövetség az erkölcsi követelményeket nem egyszerűen az emberi természettel vagy értelmi meglátásokkal okolja meg, hanem azokkal a tapasztalatokkal, amelyek az ember Istentől szerez. A tízparancs a következő

szavakkal kezdődik: „Én vagyok Jahvé, a te Istened, én hoztalak ki Egyiptom földjéről, a rabszolgaság házából” (Kiv 20,2; MTörv 5,6). Csakis Istennek ez a népével szemben tanúsított eljárása okolja meg azokat a követelményeket, amelyeket az embereknek egymással szemben meg kell valósítaniuk.

Az újszövetségi szeretetparancs hasonló összefüggésben áll Isten szeretetének parancsával. „Mint Isten kedves gyermekei, legyetek az ő követői, és éljetekek szeretetben, ahogy Krisztus is szeretett minket, és odaadta magát értünk jó illatú áldozati adományként az Istennek” (Ef 5,1kk). Ezt az utánzást, követést mint igazi oksági összefüggést kell felfogni: „Szeretteim, ha Isten így szeretett minket, nekünk is szeretnünk kell egymást” (1Jn 4,11). Ebből ered a keresztény szeretetparancs radikális jellege is. Magában foglalja még az ellenség szeretetét is, mivel a mennyei Atya kiárasztja napját a jókra és a rosszakra (Mt 5,44kk). Hasonló módon Isten irántunk való irgalma irgalmasságra kötelez felebarátunk iránt (Lk 6,36; Mt 18,23-35). — Az a gondolat, hogy Istenről szerzett tapasztalatunk legyen magatartásunk mértéke embertársunkkal szemben²⁰, kifejeződik a keresztény házasság alaptételeiben is: a férjnek úgy kell szeretnie feleségét, mint ahogy Krisztus szereti egyházát, amelyért odaadta magát (Ef 5,25).

Nem szükséges külön hangsúlyozni, hogy ezt az összefüggést nem mint időbeli egymásutánt kell érteni. Nem úgy van, hogy az ember először Isten szeretetét fogadja be, és azután, valamikor később ezt az értékmegtapasztalást felebaráti szeretetre váltja át. Épp oly kevésbé előzi meg az emberszeretet az Isten szeretetét. Kölcsönösen feltételezik és elősegítik egymást. (L. Mt 25,40; 1Jn 4,20.) A döntő kezdeményezés Isten szeretetéből indul ki; az emberi kezdeményezés már felelet. „Szeretünk, mert ő előbb szeretett minket” (1Jn 4,19).

A keresztény etika sajátosságaihoz tartozik általános érvénye²¹. Csak a keresztény hit, illetve hasonló teológiai és világnézeti feltételek elfogadásával képzelhető el ilyen jellegű egyetemességi igény az etikában. A keresztény hit feltételezi, hogy minden ember hivatott az üdvösségre, és ezért gyökerében mindenkinek egyforma erkölcsi méltósága van. A keresztény etika nem osztályetika, mintha csak az uralkodó osztály tagjai lennének szorosan vett értelem-

ben emberek, – míg a rabszolga, a barbár, a nő nem lenne teljesjogú személy. Nemcsak valamilyen kasztra vagy törzsre érvényes. Emberiességet akar hozni mindenkinek.

A hit végső alapjai és a konkrét cselekvési szabályok azonban nem esnek egybe; több lépcsőnek kell közvetítenie a kettő között. Éppen ezért az Isten megtestesülésébe vetett hitből nem vonhatunk le azonnal pontosan körülhatárolt és az egyes helyzetekre alkalmazható következményeket. A teológiai beállítottságú etika tehát nem lesz átütő erejű, ha érvelése átugorja a közbeeső lépéseket. Könnyen pozitivista vagy parancsszóra épített rendszer benyomását kelthetné. Az ésszerű és belátható érvelés helyett ugyanis egyszerűen az Írásra, a Hagyományra és a Tanítóhivatalra kellene hivatkozni.

Ehhez járul még az is, hogy éppen a külső cselekedetet mindig többféleképpen lehet értelmezni. A külső tett ugyanis mindig csak szimbóluma²² a belső akaratnak és a tulajdonképpen döntő tényezőnek: a magatartásnak. Ugyanannak a belső magatartásnak – a körülményektől függően – különböző külső cselekedetek felelhetnek meg. A külső körülmények figyelembe vétele nélkül tehát nem vezethetjük le – az egyirányú közlekedés mintájára –, milyennek is kell lennie eljárásmodunknak. Hasonlóképpen tekintetbe kell venni a történelmi változásokat is. Változás léphet fel magának a hitnek értelmezésében, vagy pedig a külső konkrét helyzetek megértésében. A hit és az egyes külső cselekedet közötti összefüggést tehát nem szabad túl közvetlenné elgondolni. Ez persze nem jelenti, hogy ez az összefüggés egyáltalában nem létezik.

Az etikai vitákban nem szükséges tehát állandóan a legvégső hittételekről tárgyalni, sem pedig csak tisztán gyakorlati szakkérdésekre szorítkozni. Sokkal inkább megfontolás tárgyává kell tenni az ún. „közbeeső axiomákat”²³. Ezek egyrészt kifejezésre juttatják a keresztény életforma alapfelfogásait, másrészt annyira a cselekvésre irányulnak, hogy a gyakorlati magatartásra vonatkozó következmények világossá válnak. Erre a közvetítő folyamatra főként ott kell gondolni, ahol nemcsak az egyéni élet személyes állásfoglalásáról vagy két személy egymáshoz való viszonyáról van szó, hanem a közösségi és a politikai élet alakításáról. Itt a gazdasági, technikai és szociológiai szakkérdések olyan jelentős szerepet játszanak, hogy esztelenség

lenne platóni értelemben filozófust állítani az államvezetés élére, vagy megpróbálni a társadalmi rendszert közvetlenül a kinyilatkoztatásból levezetni. A különböző szempontokat igenis összeköttetésbe kell hozni egymással²⁴.

Erőtlennek tűnik tehát az a kísérlet, amelyik a hit előfeltételeinek elegendő meggondolása nélkül hitbelileg és világnézetiileg semleges etikát akar felépíteni és hirdetni. Könnyen lehetséges, hogy a beszélőtársak megegyeznek néhány meghatározott etikai követelményre nézve. Ilyesmi történt az ENSZ alapszabályai esetében. Beszélhetünk szabadságról, demokráciáról, igazságosságról és egyéb hasonló ideálokról. De a gyakorlat azt mutatja, hogy ezeknek a fogalmaknak értelmezésénél tág lehetőségek merülnek fel. A fogalmak egysége nem oldotta fel az állásfoglalások különbségét, csak takargatja. Ennek a módszernek is megvan az értéke, hozzájárulhat a problémák lassú megközelítéséhez. Ha azonban mélyebb ellentéteket akarunk áthidalni, akkor nem elégedhetünk meg ilyen megállapodásokkal. Hathatósabb az ellentétes állásfoglalásokat nyíltan megfogalmazni, hogy így a kérdést jobban meg lehessen vitatni és meg is oldani.

II. fejezet

KÖVETKEZMÉNYEK AZ ETIKAI ALAPFOGALMAK ÉRTELMEZÉSE TERÉN

A hit fontos szempont az etikában, segíti az erkölcsi értékek pontosabb megértését és helyes besorolását. A hit szempontja nélkül, az értékek kérdésének eldöntése nélkül az erkölcsi alapfogalmak külsőségesek maradnak, és nem lehet őket a konkrét valóságra alkalmazni. A következő pontokban arra szeretnék rámutatni, milyen következményekkel jár a hit az etika néhány alapfogalmának értelmezésében.

I. Önmegvalósítás az önátadásban

Az emberi magatartás mindig bizonyos értékírányt zár magába, alá- és fölérendelt értékekkel. Ez az értékskála nemcsak a dolgok tárgyi adottságaitól függ, hanem a mi megbecsülésünkől és rájuk vonatkozó személyes döntésünkől is. Amikor ugyanis különféle dolgok közül kell választani, kell lennie egy végső értéknek, amiből kiindulva a többi mint közbeesőt vagy mint a célra vezető eszközt ítéljük meg. Ez a legfőbb érték nem függ semmi mástól, nincs másnak alárendelve, és az ember föltétlenül törekszik elérésére. Nem egyszerűen valami külső tárgyról van itt szó. Inkább az egész élettervről, arról a valóságról, amelyben az ember várakozásainak és reményeinek végső beteljesedését és ezáltal életének értelmét látja¹. Az ember erkölcsi tetteivel tehát olyan célra irányítja életét és olyanra törekszik, amelyiktől élete végső teljességét reméli.

Ezt az értéket többféleképpen lehet felfogni. Lehet olyan célkitűzésben látni, amelyik meghaladja az egyes evilági javakat, és amiktől az ember örök és határtalan beteljesedést vár. Lehet azonban különféle evilági értékekben is keresni.

Sokan az emberi törekvés legfőbb célját az egyén jólétében látják. Ebből kifolyólag a cselekedeteket aszerint kell értékelni, hogy mennyiben hasznosak közvetve vagy közvetlenül. Ez a felfogás ismét több változatot ölthet magára, aszerint, hogy milyen jó forog kockán. Elképzelhető, hogy valaki a boldogságát mindenekelőtt meghatározott anyagi

körülményektől várja. Vagyont akar gyűjteni, takarékoskodni avval, amit megszerzett. Másvalaki hasonló módon érvényesülni akar, hatalomra tör. A hedonista, az élvezetkedő pedig az örömbé és kéjbe helyezi az abszolút életérteket.

Ne siessük el ítéletünket, és ne értelmezzük ezeket az etikai felfogásokat primitív önzésnek, egoizmusnak. A tapasztalat hamar megtanítja az embert, hogy a pusztán öncélú magatartás — hosszú lejáratra — magának a cselekvőnek okoz nem kevés kárt. Elutasítást és elkülönülést szül, és ezzel sok hasznos és gyümölcsöző együttműködés lehetőségének vág elébe. Aki tehát hasznot akar húzni magának, annak törekednie kell arra, hogy jó viszonyban álljon másokkal, és ezért mások előnyére és javára is kell gondolnia. Aki hatalomra törekszik, annak nem szabad másokat már előre bántalmazni, sem pedig elnyomni. Aki örömmre vadászik, annak ügyelnie kell, nehogy mások rosszakarata vagy ellenségeskedése megrontsa örömét. Túl akarunk jutni a legelemibb emberi szükségletek és igények kielégítésén? Akkor az önmegvalósulásnak arra is ügyelnie kell, hogy tekintetbe vegye embertársaink érdekeit is.

A hasznossági, utilitarista felfogásban azonban az ember a többiek javát nem őértük keresi, hanem saját egyéni boldogságának függvényeként. Kész másokon segíteni, mert végeredményben ezzel saját magának biztosít pozitív eredményeket. Kész másokért gondot és lemondást is vállalni, mivel remélheti, hogy tartósan saját magának is előnyt biztosít. Mindenesetre az emberi magatartás végső mércéje itt az önmegvalósulás, nem pedig embertársainak vagy a közösségnek a megvalósulása. Ebben a rendszerben az ember arra építi reményét, hogy embertársainak és a közjónak is azzal teszi a legnagyobb szolgálatot, ha ki-k mindenekelőtt saját magára gondol, és egyéni érdekeinek megvalósításával törődik.

Az etikai alapirányok másik válfaja nem az egyén, hanem a közösség jólétét abszolutizálja. Itt nem az önmegvalósulás az emberi törekvések végső értelme, hanem a közösségi lehetőségek és értékek kifejtése. Az ilyen etikai rendszerben is kell az egyénnek törődnie saját érdekeivel. Azonban már eleve a gépezet kereke, az egésznek függvénye lesz. A közösség csak annyi függetlenséget és az egyéni érdekeknek akkora megvalósítását ismeri el, amenny-

nyi a közjó oldaláról megengedhetőnek és szükségesnek látszik. Az egyéni törekvéseket mindig aszerint kellene megítélni, hogy végeredményben hasznosak vagy károsak-e az embertársaknak és a közösségnek. Mindenesetre az egyéni érdeket fel kellene áldozni az egész javáért, ha a kettő ütközik.

Ezt az etikai elgondolást sem szabad túlságosan leegyszerűsíteni és túl hamar mint primitívet elvetni. A kollektívizmusból is látható, hogy az egyik oldal túlhajtása önmagának ártana. Ha ugyanis a közösség vagy az állam az egyént állandóan az orránál fogva vezetné, végül is a közösségnek ártana. Az egyént serkenteni kell, hogy bevesse magát a közjóért. Az önfejlesztés lehetőségének túlságos csökkentése elveszi tőle ezt a motívumot, serkentő erőt. Ezenfelül önkéntelenül is felmerül a kérdés: mit jelent a közjó, ha ugyanakkor megnyesik az egyén jólétét?

A kollektív irányú etika tehát nem hibázhat egész nyíltan az egyes ember érdekei és méltósága ellen. S ennyiben az individuális és a kollektív irányú etikai rendszerek között az első pillanatra nincs is nagy különbség. De a különbség világossá válik, ha az erkölcsi cselekvés végső és legfőbb ismervének kérdését vetjük fel. Csak ezzel a kérdéssel kerül a középpontba az erkölcsiség tulajdonképpeni lényege, ami éppen nem pusztán alkalmazkodást, vagy célszerűséget és ésszerűséget jelent.

De — kérdezheti valaki — nem lehet egyensúlyba hozni az etikában az individuális és a kollektív kiindulópontot? Nincs lehetőség arra, hogy az egyén és a közösség java kiegyensúlyozott viszonyba kerüljön egymással? Az adózásban pl. megkísérelhetjük a kötelezettségek szintjét úgy megszabni, hogy középutat találjunk az állam és az egyesek érdekei között. Egyéb javak esetében is törekedhetünk olyan kiegyezésre, amelyik sem az egyén, sem az állam érdekeit nem részesíti kifejezetten előnyben. Ez azonban nem lenne etikai közvetítés az individualizmus és a kollektívizmus között. Mert adódhatnak érdekellentétek ezeknél a megoldásoknál, és akkor dől majd el, vajon felülkerekedik-e, felül akar-e kerekedni az állam az egyénen. És az is ki fog tűnni, hogy az egyén csak addig tartja-e ésszerűnek saját magatartását, amíg ez végeredményben neki hasznos, vagy pedig még akkor is kész a közösséget szolgálni, ha evvel saját érdekei kárt szenvednek. Ilyen kiegyen-

lítést nem lehet azzal elérni, hogy az objektív jogokat megfelelően felosztjuk. A cselekvés indítékait és szándékait is úgy kell igazítani, hogy áthidalják a kollektívizmus és az individualizmus ellentétét.

Ilyen irányú kísérlet E. Kant etikai formalizmusa. Feltevését a „kategorikus parancsba” foglalta össze: „Úgy cselekedj, hogy akaratod alapelve bármikor az általános törvényhozás kiindulópontját szolgáltatthassa.” Kant számára ez a tétel közvetlenül nyilvánvaló, és ezt még egy további követelmény egészíti ki: „Úgy cselekedj, hogy mind saját magad, mind mások személyében az emberséget tekintsd mindenkor célnak, és sohase használd eszköznek.”² Amikor azonban megkíséröljük ezeket az alapgondolatokat az etikában gyakorlatilag kifejtteni, akkor mindinkább észrevesszük, hogy külsőségesek és elégtelenek. Evvel együtt felmerül a kérdés is: valóban közvetlenül bizonyosak ezek az elvek, illetve mellettük milyen előfeltételeket kell szükségyszerűen elfogadni? Így vizsgálva Kant véleményét igazat kell adnunk P. Lehmannnak³, aki azt tartja, hogy az ilyen etikának át kell lépnie azt a határt, amely a vallástól és a kereszténységtől elválasztja. Teológiai előfeltételek nélkül Kant etikai alapelvei végső soron tarthatatlanok. Nála a köz- és az egyéni jó összeegyeztetése – ha nem is kifejezetten – a keresztény hit szellemében történik: az embernek van a világ kereteit túlszárnyaló célja.

Az etika keresztény értelmezése a közjó és az egyéni jó összeegyeztetését más szintre helyezi. Eleve azt vallja, hogy az egyén önmegvalósulása csak a mások felé irányuló önátadásban lehetséges. Az egyén önátadása ugyanis nem jelent megsemmisülést; felebarátjának szolgálata vezeti Istenhez és saját üdvösségéhez. A keresztény felfogás szerint az ember életének végső értelmét a szeretetben találja meg. Aki szeret, az nem abszolutizálhatja önmagát, és a szeretett személyt sem tekintheti önnön boldogulása egyszerű eszközének. De az emberi Te-t sem abszolutizálhatja.

Ha elfogadjuk kiindulópontnak, hogy az ember létének végső értelmét a szeretetben valósítja meg, akkor a szeretet célja az lesz, hogy a másikat szeretetre és ezzel életcéljának betöltésére vezesse⁴. Ezért nem szabad úgy szolgálni a másikat, hogy csak önzését erősítsük. Inkább úgy kell vele kapcsolatban lenni, hogy szabadságára hivatkozunk, és a neki ajándékozott szeretet viszonzására serkent-

jük. Érvényre kell juttatnunk jogainkat és követelményeinket a másikkal szemben, és úgy kell viselkednünk, hogy komolyan vehessen, tisztelhesen és mint társat valóban szerethessen bennünket. A szeretet tehát nem jelent rabszolgaságot; öntudatot és önmegbecsülést kíván. Csak az ajándékozhatja magát oda, aki önmagát birtokolja. Csak az képes elfogadni mások szeretetét, aki önmagát elfogadja.

A szeretet nem jelenti mások felsőbbrendűségét énünkkel szemben. Épp oly kevésbé szabad az Ént a Te fölé helyezni. Nyilvánvaló, hogy az itt szóban forgó igények összeegyeztetése nem az anyagi javak szintjét érinti. Ott fölléphetnek olyan érdekellentétek, amelyeknél vagy a saját jólétünk, vagy a másik jóléte részesül előnyben. A tulajdonképpen személyi síkon azonban más a helyzet. Itt éppen azáltal szolgál valaki legjobban a másiknak, ha önmagát egyenjogú társként állítja oda. Az egyének közötti viszony ilyen felfogása azonban végül is csak akkor lehetséges, ha a személyt nem anyagi oldalról, hanem Istenhez és örök boldogságához való viszonyában ragadjuk meg.

Az anyagi javak terén van lehetőség az érdekek kiegyenlítésére, de nincs lehetősége az igazi közvetítésnek ember és embertársa, a személy és a közösség között. Itt áthidalhatatlan egyenlőtlenségekkel, oszthatatlan értékekkel találkozunk, amelyekben nem mindenki részesedik egyformán. Bele kell törődnünk ezekbe az egyenlőtlenségekbe, le kell tudnunk mondani mások javára. Az anyagi javak szemszögéből nem lenne érthető, miért hozna a mások javára történt lemondás elegendő értéket saját énnünknek. Ez nemcsak szélsőséges esetekben válik világossá, amikor valaki életét adja a másikért — mint pl. védelmi háborúban, mentés közben katasztrófánál stb. —, hanem a mindennapi élet tapasztalataiban is. Nem minden lemondás, nem minden engedmény hoz magával — a jó lelkiismeret élményén kívül — anyagi téren is kárpótlást, sőt esetleg előnyt.

Még személyi síkon sem egyeztethető össze teljesen az egyén és az embertárs viszonya, ha mindezt pusztán evilági szempontból nézzük. Mert itt lényegében ugyanazok a kérdések merülnek fel, mint az anyagi javak terén. Barátunk hálája például bizonyára kárpótolhat az érte vállalt lemondásért. Hasonlóképpen törekedhet valaki arra, hogy

embertársai tiszteljék és csodálják a közjó érdekében végzett rendkívüli teljesítményeiért. A jutalomnak ilyen boldogító megtapasztalása azonban nem mindig ér fel azzal, amit mások követelnek tőlünk. Ez főként akkor áll, amikor „jutalomként“ hálátlansággal, hűtlenséggel és igazságtalansággal fizetnek.

A közjó és az egyéni jó igazi összeegyeztetésénél egyik sem eshet áldozatul a másiknak. Ez csak akkor gondolható el, ha a másikért vállalt szolgálat értelme nemcsak evilági, hanem transzcendentális értékekkel kapcsolatban is felmutatható. Meg kell mutatni, hogy föltétlenül ésszerű az az igen, amit embertestvéreinknek az értük vállalt szolgálat és lemondás formáiban fejezünk ki, függetlenül attól, hogy van-e kárpótlás anyagi javakban vagy evilági boldogság-élményben. Ez az ésszerűség azonban csak akkor lesz meg, ha az evilági tapasztalatokon túl létezik beteljesedés az emberi remények és vágyak számára.

Nagyon különböző módon nézhetjük ezt a beteljesedést. A keresztény felfogás az egyéni és a közjó összeegyeztetését az Isten- és az emberszeretet kettős parancsában látja. A testvéri szeretetet nem határozhatjuk meg az evilági javak teljes egyenlőségének valamilyen ideáljával, sem pedig a természetből kiolvasott renddel. A felebaráti szeretetet az Isten iránti szeretet határozza meg; felelet Istennek az emberek iránt tanúsított szeretetére. A felebaráti szeretetben szimbolikusan megvalósul az Isten iránti szeretet is. Az pedig föltétlenül ésszerű; ésszerűségét Isten az ember számára az örök üdvösséggel nyilvánította ki. Ezért a felebaráti szeretet is föltétlenül ésszerű, akkor is, ha áldozattal és veszteséggel jár, amire — evilági szempontból — nincs kárpótlás.

Ez az összeegyeztetés nem pusztán elméleti tákolmány. Az élő keresztény hit és vallás tényleges készség és erő a társadalmi életben is.

II. Az erkölcsös cselekedet a végső beteljesülés jele

A keresztény reméli az örök életet, amit Isten közösségében nyer el. Istennek ezt a közösséget keresi hitben és szeretetben, életének történetében. Léte értelmét kezdeti állapotban ezen a világon valósítja meg. Itt nyílnak

meg a kegyelemnek és ezáltal az isteni életben való részvételnek. Itt veszi kezdetét Isten uralma és országa.

Ebben a világban azonban nem találja meg az ember a beteljesedést, csak az elévülhetetlen és a világon túli (transzcendentális) üdvösségben. Nem e világ javaitól várja tehát legigazibb beteljesedését és megvalósulását. A keresztény etika egyrészt igennel felel a világra és az emberre, mivel Isten közössége már itt kezdetét veszi. Másrészt azonban ez az etika humanizmusát a természetfölötti üdvösség reményével indokolja. Ebből a megfontolásból a szeretetnek olyan értelmezése adódik, amelyik alapvető az egész keresztény etika megértésére.

1. A szeretet transzcendenciája

Az emberi személyt lényegében mint történelmi létet kell felfogni⁵. Ha valaki szeret egy embert, akkor ez a szeretet nem vonatkozhatik csupán az illető jelenlegi állapotára: át kell fognia múltját és jövőjét is. A szeretet olyan magatartást kíván, amelyik nemcsak a másik pillanatnyi vágyainak akar eleget tenni, hanem segíteni akarja abban is, hogy vállalni tudja múltját és megbirkózzék jövőjével. Előfordulhat az is, hogy a másik vágyaival szemben foglal állást, ha észreveszi, hogy ezek árthatnának jövőjének.

A szeretet felelősségének a jövővel szemben még a halál sem szab határt. Ha egy apa gondját viseli gyermekének, akkor éppen arról az időről akar gondoskodni, amikor ő maga már nem lesz életben. Az erkölcsi felelősség általában megkívánja, hogy a jelen intézkedései ne ártsanak a jövő nemzedék jólétének. A lelkiismereti felelősség nemcsak az egyén élettartamára terjed ki, hanem a távolabbi jövőre is.

A jövő figyelembe vétele a jelen viszonylagossá tételét hozza magával. Az ember tudja, hogy élete és a világ mulandó. Nem kell és nem szabad ragaszkodnia a jelenhez, képesnek kell lennie a lemondásra is. Meg kell tanulnia, hogy úgy tekintse az anyagi javakat és a boldog órákat, mint amit ajándékba kapott, és amit újra el is vehetnek. Bele kell törődnie, hogy mind saját, mind pedig szerettei élete mulandó, és a halállal véget ér.

Többféleképpen próbálhat szembenézni az ember önnel a mulandósággal. Megkísérélheti, hogy jövőjét a fenyegetésekkel szemben anyagi javakkal, gazdagsággal védel-

mezze. Emlékművet emeltethet magának, vagy arra vágyhat, hogy tovább éljen számos leszármazottjában. Ezek és hasonló próbálkozások gazdagíthatják az ember életét, és növelhetik tartamát. Gyökerében azonban nem szüntetik meg a mulandóság tényét.

A mulandóság legyőzésére irányuló törekvések között jelentős szerep jut a személyek közötti kapcsolatnak. Az egyén élete elmúlik, ezt megakadályozni nem lehet. De törekedhetünk arra, hogy mások becsüljenek és szeressenek, és vonzódásuk fennmaradhat halálunk után is. Értelmet lelhet tehát valaki abban, hogy tovább éljen mások emlékezetében. Életének értelmét tehát nem pusztán saját elszigetelt létében találja meg, hanem mások feléje áradó szeretetében is. Ez azt mutatja, hogy a mások iránti szeretetet és felelősséget — amelyik a halálunk utáni időre utal — nem lehet egészen önzetlenül minden egyéni érdektől elválasztani; magában rejtí a törekvést, hogy az élet értelmét saját egyéni sorsunkon túl is megvalósítsuk.

Teljesen önzetlen emberi szeretet nem is lehetséges. Az ember ugyanis annyiban képes szeretni, amennyiben maga is kap szeretetet. Meg kell tapasztalnia saját magán a szeretet ésszerűségét, hogy ereje legyen gyakorlásához⁶.

De van-e igazán értelme az emlékezetben való továbbélésnek, a különböző emlékműveknek és szimbólumoknak, amiket az ember mások emlékének megőrzésére teremt? Vagy mindez csak ámitás? Akkor a kiábrándulás súlyosan befolyásolná a halálunkon túlmutató felelősségvállalás készségét és erejét. Ebben az esetben a halál utáni fennmaradás vágyát talán úgy foghatnánk fel, mint tagadhatatlan emberi igényt, amelyik azonban mások visszaemlékezésében természetszerűen igen gyenge visszhangra talál. Valami értelme ilyen felfogásban is lehetne a „fennmaradásra” való törekvésnek. Azonban inkább mitológiai jellegű lenne, mint valóságos.

Az ember halálon túli jövőjének ilyen bizonytalan és valótlán jellegű felfogása esetén mind fontosabbá lesznek a jelenre vonatkozó evilági élettapasztalatok. Amikor felismeri ennek a ködös jövőért való aggódásnak a lényegét, ez elveszti fontosságát, és erősödik a jelenhez való ragaszkodás.

A keresztény felfogás szerint azonban az emberi élet értelmét nem lehet leszűkíteni a földi élet tartamára. Mér-

téke nemcsak az az élettapasztalat, amit az ember tetteivel közvetlenül földi történetében szerez. Egy cselekedet egyaránt mélyen ésszerű, akár a jelenben, akár a jövőben szolgál a felebarátnak. A cselekvés ilyen jellegű ésszerűsége azonban magának véghezvivőjének is csak az üdvözülés órájában tárul fel egészen⁷.

2. Az erkölcsiségre vonatkozó következtetések

Annak a megértése, hogy az emberi cselekedet a jövőre irányul, komoly következményekkel jár az erkölcsi életre nézve. Az az ember ugyanis, aki gondolatait a jelenre összpontosítja és a halál utáni jövőnek alig tulajdonít nagyobb jelentőséget, arra fog törekedni, hogy a pillanatnyi értékeket valósítsa meg, és lehetőség szerint kerülje mindazt, ami a jelen élet boldogságát és élvezetét csökkenthetné. Ilyen esetben az erkölcsi élet szükségképpen a hedonizmus és a haszonkeresés felé hajlik. A jelenlegi boldogságról való lemondás és a távolabbi jövőről való különösebb gondoskodás értelmetlen lenne.

Ha egy világnézet nem foglal magába olyan elgondolást a jövőről, amelyik szükségszerűnek és mélyértelműnek tünteti fel a távolabbi jövő érdekében folytatott tevékenységet, illetve e jövő figyelembe vételét, akkor az ember mindinkább arra lesz utalva, hogy közvetlen evilági célokat valósítson meg, és fogható eredményeket érjen el cselekedeteivel. Ha az életnek semmi e világon túli célja nincs, akkor minden erővel bizonyos evilági értékek: hatalom, tekintély, birtok, élvezet megszerzésére kell törekednie. Ennél az erkölcsi felfogásnál könnyen lépnek fel fanatikus vonások. Vezethet azonban fatalizmushoz is vagy megadáshoz, amikor inkább az emberi törekvés hiábavalóságának megtapasztalása kerül előtérbe.

Az evilágra irányuló erkölcsi felfogás megnehezíti az embernek a mulandóság és a halál elfogadását is. Aki ugyanis az élet értelmét kizárólag a földi élet keretein belül látja, vagy csak igen halványan gondol az élet értelmének a halálon túlmutató transzcendenciájára, az a mulandósággal az élet értelmét kérdőjelezi meg. Minden erejével védekeznie kell ez ellen, vagy pedig hagyni, hogy mint teljesen érthetetlen dolog zúduljon rá.

Lehet azért pozitív szempontokat is felfedezni az ilyen erkölcsi felfogásban. Az az ember ugyanis, aki vére min-

den cseppjével csüng az életen, olyan erőket mozgat meg a mulandóság elleni harcban, amelyek értékesek önmaga és embertársai számára. Az ilyen bevetés azonban a kétségbeesett küzdelem jegyeit is magán viseli. Az ember ugyanis nem tagadhatja aényt, hogy minden mulandó, és mindenki halandó. Hasonló felfogás nem ad erőt, hogy szembenézzen a halállal, és megbirkózzék vele.

A vallástörténelem több változatot mutat arra, hogyan találhatja meg az ember a mulandóság valamelyes értelmét. Gondoljunk csak az újjászületés tanára és a lélekvándorlásra, az őshöz való visszatérésre stb. De mit jelent a keresztény eszkatológia, azaz a végső értékekről vallott keresztény hit az emberi élet értékének kérdésfelvetésére nézve? A keresztény reménység örök élete nem körvonalak nélküli elsötétülés. Nem is a jelenlegi élet határtalan jövőbe torkolló folytatása. A keresztény üdvösség sokkal inkább annak beteljesedése és kinyilatkoztatása, ami a földi élet legbensőbb magját alkotja. Az ember a fölkínált és neki ajándékozott kegyelem által már a földi élet folyamán részesedik az isteni életben. Ez lesz láthatóvá teljes valóságában az örök életben, és halmozza el az embert végtelen boldogsággal. Ezáltal a földi élet nem válik csupán ideiglenessé és jelentéktelenné, mert már az evilági életben Isten kegyelmeként jelenik meg az, amit az örök életben fogunk megtapasztalni. A földi élet tehát olyan értelmet nyer, amit a jelenben nem tudunk felülvizsgálni, mert egyelőre a hívő remény tárgya marad.

Az élet értelme azonban nem csupán saját létünkben rejlik, hanem kiterjed Isten és az ember szeretetére. Ezért igen nagy az értéke a földi jövőért vállalt, az egyén halálát túlszárnyaló felelősségnek is. Az embertársokról és a jövőről való gondoskodás az Isten akaratára mondott igen szimbóluma és az ő kegyelmének befogadása.

Ebből a felfogásból egyrészt az következik, hogy a földi élet végtelen értékű és végtelenül ésszerű. Másrészt azonban az is, hogy nem ragaszkodhatunk mindenáron ehhez az élethez. Az elmúlás ugyanis nem teszi kérdéssé az élet értelmét, hanem szükséges szempont ennek az értelmenek a megvalósulásához. Az embernek nem kell mindenáron ragaszkodnia a földi élet javaihoz és szép élményeihez, de nem is kell őket lebecsülnie. Hálásan elfogadhatja őket, de le is mondhat róluk. A keresztény felelős-

ségtudat egyaránt felfedezi a jó és rossz órákban Isten megtalálásának lehetőségét és az üdvösség jelét.

Ez nem jelenti, hogy a keresztény könnyedén vállalja a mulandóságot és a halált. Az ember magatartása ugyanis nem pusztán elméleti ismeret gyümölcse. Mindenesetre a keresztény hit az értelmezésnek olyan lehetőségét nyújtja, amely ráüti bélyegét tapasztalatainkra, és segítségünkre van, hogy a mulandósággal boldogulhassunk. Az élet öröme és a lemondás vállalása egybefonódik ebben a felfogásban.

Ennél a magyarázatnál azonban mindig tekintettel kell lenni a személyek közötti viszony kiépítésére. A keresztény felfogás szerint nemcsak arról van szó, hogy az egyén keresse saját üdvösségét, és élete végső értelmét csupán saját igényeinek kielégítésében lássa. Csak akkor találja meg az üdvösséget, ha törekszik felebarátját szeretni. Az élet értelme csak a másik szeretetteljes szolgálatában válik meg.

Ez az alapfelfogás érvényes az embernek Istenhez való viszonyára is. Isten nem pusztán eszköz az ember kibontakozásához és boldogságához. Az ember éppen azáltal éri el üdvösségét, hogy elismeri, tiszteli és szereti az Istent. Ez a szeretet teszi képesebbé, hogy megszabaduljon önzésétől, és nagyobb alázattal tudja vállalni saját létének mulandóságát. Egyszersmind abbéli félelmén is úrrá lehet, hogy elhibázta élete értelmét. A keresztény hit így igazi öröm forrása lesz a világgal való kapcsolatban⁸.

Az ember reménye mindig meghaladja a jelen korlátait, és ezzel a jelenlegi tapasztalatok és értékélmények relativizálását mozditja elő. Ez lehetséges az etika ateista válfajában, az újjászületést valló hitben vagy az ősökben való továbbélés gondolatában is. A keresztény remény és a feláldozásba vetett hit azonban egészen új feladatot ró a földi életre az örök üdvösség szemszögéből. Ennek megfelelő követelményeket támaszt a keresztény világképpel szemben, valamint a felelősség és erkölcsösség értelmezésében is. Különösképpen világossá válik ez a történelem keresztény magyarázatában.

3. A történelem keresztény magyarázata

A keresztény hit szerint a történelem nem ugyanazoknak a jelenségeknek örök megismétlődése⁹. Nem is a vál-

tozatlan és természetes emberi lehetőségek állandó változása. Ellenkezőleg: a keresztény vallja, hogy Isten az ő országát építi fel az ember történelmében. Isten működik Leleke által az emberi történelemben, és olyan lehetőségeket teremt általa, amelyek meghaladják a pusztán emberi lehetőségeket. Istennek ennél a tevékenységénél azonban az ember nem tétlen. Cselekedete — amennyiben megnyitja lelkét az Isten kegyelmének — olyan jelentőségre tesz szert, amelyik meghaladja a pusztán evilágiságot, és utal az örök üdvösségre. Az emberi történelemben tehát arról van szó, hogy a hit által a szeretet és az emberiség mindig új megvalósítását keressük, és ebben Isten jelenlétét elfogadjuk.

A történelem ilyen felfogását lendület és termékenység jellemzi. A keresztény sohasem elégedhetik meg avval, amit megvalósított, vagy amit pillanatnyilag végrehajt. Tudja: cselekedete nem lehet olyan tökéletes vagy végérvényes, hogy a cél ne feküdnék a messze távolban. Tudja: arra hivatott, hogy a természet igába hajtásának és a társadalmi életnek mindig újabb formáit keresse. A mindenkori körülmények között így felel meg helyesen feladatának: hogy építse a jövőt és szeresse felebarátját.

Nem véletlen, hogy éppen a keresztény környezetben jött létre az az egyedülálló fejlődés, amelyik a mai technikához, gazdasági élethez és civilizációhoz vezetett. Nem mintha ez a modern civilizáció az emberiség minden követelményének megfelelné! Nyugat történelmének lendülete mégis világosan mutatja annak tudatát, hogy az ember nem állhat meg a fejlődés valamelyik fokán, nem törődhet bele a nyomorba, sem az ember rabszolgamódra való kiszákmányolásába. Újra meg újra át kell törnie a közösségi élet történelmivé merevedett formáit, hogy újabb és jobb életmódot keressen.

Még ha ez a lendület ma a megélt kereszténységen kívül hat is, az sem jelenti, hogy a történelem ilyen értelmezéséhez a kereszténységnek semmi köze sincs. A marxista és kommunista történelemmagyarázat idevágó mozzanatait is csak keresztény gyökereikből érthetjük meg. S azt is kérdezhetjük: mennyire marad még emberi ez a forradalmi lendület, ha kiszakad a keresztény világfelfogás összképéből?

A történelem keresztény fogalmát továbbá az emberi élet egyszerűségének és komolyságának a megértése is

jellemzi. A történelem nem ugyanannak a folyamatnak egyhangú ismétlése; ellenkezőleg, minden ember csak egyszer él, és döntenie kell örök üdvösségéről. Éppen ezért a keresztény tudatában van annak, hogy elodázhatatlan feladatok várnak rá, visszahozhatatlan lehetőségek merülnek fel. Itt is olyan szempontról van szó, amelyik magától értetődő, és lényegében minden emberi életben fellelhető. De ez a természetes emberi tapasztalat különös mélységet és erőt kap a keresztény hitben. S igen meggyengülne ott, ahol valaki a lélekvándorlásban hisz. A keresztény értelmezés viszont úgy erősít meg bizonyos szempontokat, hogy ezek kihatnak a történelemre.

A történelem magyarázata tehát lényeges mozzanata az erkölcsi értékek pontosabb meghatározásának. Ettől függ, mit szorgalmazunk inkább: a rend és állandósulás erényét, vagy pedig a lendület, a kritika és a jelen viszonylagossá tételének irányzatát. Itt dől el az is, mekkora bevetéssel és milyen komolyan követeljük az élet további emberiesedését, vagy pedig a fatalizmus és beletörődés lép-e előtérbe? Ettől a történelemmagyarázattól függ a valósággal szembeni kritikus magatartás jellege is: inkább azt mutatja, hogy nem tudunk vele megbirkózni, és ezért rombolóvá lesz, vagy pedig építően hat, és ennél fogva mindig új erőket mozgat meg a pozitív kifejlődés érdekében? Ha ezek az alapmagatartások nem is mindig torkollnak konkrét cselekvési szabályokba, jelentőségük mégis igen fontos az erkölcsi életben.

III. A világ mítosztalanítása

Az ószövetségi kinyilatkoztatás egyik legdöntőbb befolyását a keresztény világkép és a keresztény etika kialakulására a világ mítosztalanításának fogalma foglalja össze. A teremtéstörténet leírja, hogyan alkotta Isten a földet és a csillagokat. A nap, a hold és a csillagok tehát nem istenségek, hanem az egyetlen Isten teremtményei. Az ószövetségi hit ezáltal határozottan elvállalja a szomszédos népek vallásaitól. A világnak ez a deszakralizációja (szakrális jellegének levetése¹⁰) még jobban elmélyül az újszövetségben. Az ószövetség Isten közvetlen kegyét látta a gazdagságban, az utódokban és általában azokban a dolgokban, amelyek az emberi jóléthez tartoznak. Isten közel-

sége tehát a külső javakhoz kapcsolódott. Az újszövetség másként értelmezi ezeket a javakat. Krisztus a szegényeknek és kivetetteknek viseli gondját, és az embert nem egyszerűen gazdagsága vagy esetleges tulajdonságai szerint értékeli. Az a döntő számára, mennyire követi az ember az Isten akaratát. Isten nincs jelen minden további nélkül az egyes dolgokban, hanem a hit és a szeretet gyakorlásában.

Az újszövetség mégsem jelenti a világ teljesen profán voltát. Ellenkezőleg: Isten közelsége a szeretet, remény és hit gyakorlásában valósul meg. Isten közel áll az emberhez, amikor gondoskodik embertársáról, amikor beteljesedését nem az élet egyes javaitól, hanem a világot túlszárnyaló örök üdvösségtől reméli, és amikor végül is nem önnönmagát, hanem Isten társaságát keresi.

Isten közelségének hite legjobban a szentségekben jut kifejezésre. A keresztény szentségtan nem visszaesés a természet bálványozásába vagy a tabuk elfogadásába. A szentségeket úgy kell felfogni, mint a keresztény alapmagatartás központi beteljesedését a hívők közösségében. Ezért nem szabad egyszerűen úgy tekinteni őket, mintha elszigetelt és rendkívüli kegyelmi utak lennének. A személyes átélés kiemelkedő és páratlan alkalmai, — annak a személyes átélésnek, amelyik egyébként is Istennel való találkozást jelent¹¹. A szentségtan ennél fogva lehetőséget nyújt arra, hogy az erkölcstan keretében jobban megérthessük az Istennel való találkozás lényegét. Ebben az esetben azonban nem szabad a szentségeket — a pozitivistá elgondolás szerint — az üdvösség különleges intézményeként felfogni. Antropológiai és teológiai előfeltételeik oldaláról kell őket megérteni.

Akkor jutunk el szükségszerűen az anyagi világ deszakralizációjához, ha belátjuk, hogy az Isten közelségének tulajdonképpen közvetítője a hitben és szeretetben megélt emberi szabadság. A testi és anyagi jelleg így olyan térré válik, amelyiken át az emberi szabadság kifejezheti magát, nem pedig valami renddé, amelyiknek magát egyszerűen alávetni tartozik. Az ember a világ urának és a természet uralkodójának van teremtve. Úgy kell bánnia a természettel, ahogy ezt a hit és szeretet megköveteli.

Nem szabad tehát a természet rendjét egyszerűen az isteni akarat megváltoztathatatlan objektíválásának tekinteni, ami szerint az emberi cselekedeteket föltétlenül irányí-

tani kellene. Inkább anyag az, amin keresztül az ember kimondja igenjét Istennek és az embertársaknak. Isten nem mint evilági és alárendelt ok működik, hanem mint transzcendens, azaz a világot meghaladó ok teremtette és tartja fenn a világ egészét. Ennek megfelelően akaratát sem ragadhatjuk meg alárendelten az egyes természettörvényekben. Magától értetődő, hogy a természet rendje fontos az erkölcsi cselekedetek számára. Ugyanis az embernek ezen a síkon kell megvalósítania és kifejezésre juttatnia embertársaihoz való viszonyát, azaz szeretetét. A szeretet megköveteli, hogy magatartásunk a dolgok értelmének megfelelően. De azért nem válik pusztán „dologivá”¹². A természet itt nem a végső kritérium szerepét tölti be, hanem inkább az eszközét vagy a kifejezéshez szükséges anyagát, amit az ember felhasznál. Erkölcsileg a személyes átélés a döntő, amely konkrét cselekedetben valósul meg.

A természetjog elidegeníthetetlen kötelessége arra rámutatni, hogy az ember nem használhatja és értelmezheti kénye-kedve szerint a természetet. A természet rendje bizonyos fokig inkább arra utal, hogy az erkölcsi követelmények nem változtathatók tetszés szerint¹³. Az emberi cselekedet – amennyiben természetes úton fejeződik ki – mindig kivált olyan folyamatokat is, amelyek bizonyos sajátos törvényszerűségnek engedelmeskednek; az ember ezeket nem teheti meg nem törtéنتté tetszése szerint. Innét van az, hogy az ember nem fejezheti ki szeretetét akármilyen külső tettel; meg kell kísérelnie, hogy értelmi képessége és tapasztalata alapján előre lássa, milyen következményekkel fog járni cselekedete. Úgy kell eljárnia, hogy a következményekért valóban felelősséget vállalhasson. Ennyiben kell tehát a természethez és törvényeihez igazodnia. Egyébként az emberi tettnek egyidejűleg többféle következménye lehet. Nem mindig kerülhetjük el a konkrét cselekedeteknél az összes negatív következményt. Gyakran kell olyan cselekedetek között választani, amelyeknek egyidejűleg vannak negatív és pozitív következményei. Ilyen helyzetben csak annyiban fejezhető ki és érdemel hitelt az ember jóakarata, ameddig törekszik a különböző lehetőségeknek megfelelően a nagyobbik jót, illetve a kisebbik rosszat választani.

Az erkölcsiség végső ismervét nem a cselekedet külső következményeiben, hanem a szándékban kell látni, azaz abban az eszméj tartalmában, amit egy tett kifejez. Ennél-

fogva a cselekvés következményei annyiban beszámíthatók, amennyiben előre látottak és szándékoltak, illetve tudatosan számításba vette őket az illető. Csak ilyen módon fejezik ki a szabad döntést. Emellett egyébként azt is tekintetbe kell venni, hogyan értékeli a cselekvő személy az előrelátható következményeket. Tehát az embernek Istenhez való kapcsolatát végül is nem az objektív következményeken kell lemérni, hanem azon, hogy mennyire fejezi ki magatartásában a hitet, reményt és a szeretetet. A természetet – mint kifejező eszközt – alkatával és törvényeivel együtt szintén figyelembe kell venni, s ez az ember erkölcsi magatartásának a „tetszés szerintitől” eltérő jegyet kölcsönöz; a természet azonban önmagában nem „szentségi” (szakrális) valóság, és nem is objektív, tételekbe sorolható kifejezője az isteni akaratnak.

IV. Isten akarata

Az erkölcsi parancs föltétlen jellegét csak akkor értethetjük meg, ha föltétlen, abszolút valóságra, azaz Istenre épül. Amikor azonban mint Isten követelményét próbáljuk magyarázni az erkölcsi parancsot, akkor fölmerül a kérdés: hogyan közli magát ez az isteni követelmény? Hogyan ismeri meg az ember az Isten akaratát? Az erkölcsiség történetére vetett pillantás azt mutatja, hogy nagyon sokféle módon magyarázták az Isten akaratát. Volt, aki a kérlelhetetlen sors beteljesítőjét és az irgalmatlan igazságosság kezesét látta benne. Olyan Istennek lenne ez az akarata, aki a teremtmények végső oka ugyan, azonban deista értelemben¹⁴ mégis megközelíthetetlen messzeségben áll a történelem folyásától, és semmi része sincs benne.

A keresztény etika abból a felfogásból indul ki, hogy Isten nem azért teremtette a világot, hogy magára hagyja, vagy hogy csak ítéletének és bosszújának tárgya lehessen, hanem azért, hogy az embert üdvösségre vezesse. Istennek ilyen felfogása és az etikára ebből származó következmények nem egy változáson mentek keresztül a történelem folyamán. A keresztény morális történelmét nemcsak a gazdasági és társadalmi fejlődés, hanem az istenfogalom és a Krisztus-kép változása is befolyásolta¹⁵.

A keresztény erkölcsoteológiában az Isten akaratának értelmezésére vonatkozó legjelentősebb elgondolást a ter-

mészettörvényről szóló tanban találjuk¹⁶. Eszerint Isten örök akarata (lex aeterna) a természet rendjében fejeződik ki, beleértve ennek törvényeit és célszerű összefüggéseit. Aki tehát a természet törvényeihez tartja magát, ezáltal követi az Isten akaratát. Amíg ez az isteni akarat nem közli magát egy – gyakran inkább pozitivistá módon felfogott – természetfeletti kinyilatkoztatáson keresztül, addig a természet törvény lesz a törvénytábla is; a Teremtő ebbe véste be akaratát.

Elsőnek azt kell megvizsgálni, mi ennek a természetes erkölcsi törvénynek a kötelező tartalma. A keresztény tanítás szerint ugyanis Isten akarta a világot. Akarata teljesült a világ létevel. Isten akarja a teremtmények fennmaradását is, és ez az akarata is állandóan teljeseedik. Az embernek nincs lehetősége arra, hogy ennek az isteni akaratnak ellent mondjon. A világ teremtésére és fennmaradására sem gyakorolt befolyást. Így tehát Isten teremtő akarata semmi igényt nem támasztana az emberrel szemben.

A hagyományos természet törvény-tan egy másik értelemben is az erkölcsi kötelezettségek alapjának tekintette Isten teremtő akaratát: van bizonyos rend ebben a világban, aminek az ember tartozik magát alávetni. Ez a felfogás azonban nem automatikusan következik a teremtés tanából. Sőt föltételezi a teremtés céljának meghatározott magyarázatát¹⁷. Ez a magyarázat elfogadja, hogy Isten a világot nemcsak teremtette és fenntartja, hanem azt is akarja, hogy úgy maradjon, amilyennek teremtette, és rendjét nem szabad megváltoztatni. Emögött a felfogás mögött az a gondolat húzódik meg, hogy a világ úgy jó, amilyennek teremtették. Az ember sem tehet jobbat saját maga és embertársai érdekében, mint hogy tiszteletben tartja a természet törvényeit és rendjét.

Ez a megfontolás már bizonyos elképzelést foglal magában nemcsak arról, hogy mi hasznos az embernek, hanem arról is, hogy mi jó erkölcsileg, és mi az emberi lét végső értelme. A természet rendjének tiszteletben tartását legalábbis össze kell egyeztetni evvel a végső céllal. A természet rendjének megvetése pedig ellentétben áll az élet végső céljával. Arról azonban alig gondolkodnak el mélyebben, hogy közelebbről nézve miben is áll ez a viszony a természet és az emberi élet végső célja között.

A keresztény erkölcssteológiának messzebb menően kell kutatnia ezt a kérdést. A kinyilatkoztatásból ugyanis pon-

tosabb képet kapott az élet értelméről. Az ember az örök üdvösségre van hivatva, és ez az Isten életében való részvétel jelenti. Ezt az üdvösséget nem önjelétől éri el az ember, hanem Isten kegyelméből, amelynek megnyitja lelkét, és Istennek való önátadásából, amiben nemcsak önmagát, hanem Istent keresi. Ennek az Istenhez való viszonynak a megvalósítását a hit, remény és szeretet fogalmával kell kifejezni.

A természet rendjének tiszteletben tartása tehát csak annyiban jelentős az ember végső rendeltetésére nézve, s következésképpen csak annyiban kötelező erkölcsileg, amennyiben ezen keresztül a hit, remény és szeretet fejlődik ki. Isten akarata és igénye az emberrel szemben tehát nem pusztán a természet rendjének külső tiszteletben tartása. Ez ugyanis gyakorlati megfontolásból (pragmatizmus), haszonelvűségből (utilitarizmus), élvezetvágyból (hedonizmus), beletörődésből (rezignáció), kényszerből stb. is származhatna. A keresztény magyarázat szerint Isten akarata csak ott teljesül, ahol az ember szándéka is jó, azaz ahol magába zárja a hit, a remény és a szeretet alapvető magatartását.

Ennek értelmében Isten akarata nem jut egyszerűen és közvetlenül kifejezésre a természet rendjében. Hanem az ember és a természet viszonyában tárul fel. Nem tekinthetjük tehát minden további nélkül Isten akaratának a külső véletlent sem, sem pedig bizonyos adott helyzetet, balesetet vagy katasztrófát stb. Isten akarata elsősorban arra a módra vonatkozik, amelyikkel az ember állást foglal a világgal és az egyes helyzetekkel szemben.

Lényegében tehát Isten működését a világban nem mint kategoriális, azaz a többi tárgyak közé sorolható okságot kell érteni. Isten egészében megteremtette a világot. Ő a természetet túlhaladó, transzcendens ok. Isten igényeit sem lehet tehát az egyes kategoriális, besorolható adottságokkal azonosítani. Akarata sem nyilvánul meg pontosan, adekvát módon a természetben és folyamataiban; nem tárgyiasul, nem objektiválódik egyszerűen az egyes természetes adottságokban. Isten azt akarja, hogy az ember erkölcsileg állást foglaljon életkörülményeiben.

Isten követelményének azonban láthatóvá kell válnia a történelemben, mert csak így tudjuk felismerni, és csak így hathat a világban. Az állásfoglalás a természetes adottságokkal szemben megfelelő felhatalmazást igényel. Az

embernek nem szabad egyszerűen csak „tárgyiasan“ viselkednie. Hinnie kell, hogy az életnek van értelme, remélnie kell minden remény ellenére, szeretnie kell és meg bocsátania. Mindez az élet értelmére vonatkozó döntést kíván az embertől, amit csak Istennek a történelemben, illetve végül is csak Jézus Krisztusban kinyilvánított üdvösség-felkínálása alapoz meg és igazol¹⁸.

Az Isten akaratát nem kemény, objektív „sorsban“ találkozik a kereszténnyel, nem is pusztán természetes dologi adottságokban – ahol különben a természet gyakran kérélnhetetlen és kegyetlen is lehet –, hanem az üdvösség felkínálásában, amely minden elgondolható helyzetben adva van. Az ember akkor fogadja el ezt, ha a helyzeten úgy lesz úrrá, ahogy az élet értelmébe és az Isten szeretetébe vetett hit megköveteli.

Az erkölcsi kötelezettségnek Isten üdvözítő akaratára való alapozása nem vezet erkölcsi pozitívizmushoz¹⁹. Ez csak akkor lépne föl, ha Isten akaratát azonosítanák az egyes alárendelt, kategoriális körülményekkel, amelyek egymásnak ellentmondhatnának, és nem lennének a vizszonszeretetet elváró isteni alaptörvény kibontakozásai. Hasonlóképpen mint pozitívista felfogást kellene elutasítani az olyan magyarázatot, hogy a történelemben megnyilvánuló isteni akarat ellentétben állhatna avval, amit a természet és a társadalom adottságaiból és az ember végső céljából ésszerűnek ismerünk fel. Isten nem mondhat ellen önmagának, teremtő és megváltó akaratában sem.

Isten akaratát nem azonosítható az ember metafizikai természetében megnyilvánuló változatlan igényekkel sem. Isten kegyelme oly mértékben működik az emberben, amennyire az kitárja szabadságát a kegyelem befolyásának. Ehhez hasonlóan Isten akaratát is különböző módon mutatkozik meg az embernél: aszerint, hogy mennyire tárja ki magát az isteni felszólításnak, mennyire futja erkölcsi ereje, és mennyire látja lelkiismeretben kötelezőnek ezt a felszólítást. Ez az értelmezési szemszög igazolja, hogy Isten akaratát a történelmiséggel kapcsolatban kell keresni²⁰.

V. Szándék és lelkiismeret

Az erkölcsiség keresztény magyarázatának vizsgálata szükségképpen a külső tett, illetve az eredmény és a benső szándék közötti viszony sajátos meghatározásához vezet.

Igy kap megfelelő értékelést a lelkiismeret mint az erkölcsi-ség legfőbb szubjektív ismérve²¹.

1. Az eredmény vagy a lelkiismeret etikája

Ha az emberi cselekvés végső célja valami evilági jó, akkor az ember tette annyiban lesz értékes, amennyiben ezt a jót megvalósítja, vagy közelebb visz hozzá. Így az emberi cselekedetet egyéni, közösségi vagy politikai síkon megállapítható evilági eredmény alapján kell lemérni. Az ember tettének sikere azonban nemcsak a szándéktól függ. Egész sereg külső körülmény is belejátszik: természetes adottság, kedvező helyzet, előre nem látott véletlen stb. A cselekedet sikere valójában nemcsak az ember akaratától függ, hanem nagyrészt szabadságától független körülményektől is.

Ha az emberi cselekedetet a külső eredmény szerint ítélnénk meg, akkor a tett erkölcsi értékét nem is tudnánk megállapítani a cselekvés pillanatában. Várni kellene, amíg külső kihatásai áttekinthetők lesznek. Aki a cselekedetet végrehajtja, abban a pillanatban igen gyakran nem is lehetne biztos abban, mit is várnak tőle erkölcsileg. Amíg tettének hatásait világosan fel nem ismerte, nem is tudhatná biztosan, jól jár-e el vagy rosszul. Csak utána alkot-hatna ítéletet tettének erkölcsi jellegéről.

Az ilyen felfogás jelentős következményekkel jár az ember erkölcsi tudatára nézve. Ha ugyanis az emberi cselekedet végső célját egy evilági értékben látjuk, a megfelelő etika a fatalizmus és beletörődés valamilyen formájához, vagy pedig fanatizmushoz fog vezetni. Mert minden attól függ, meg tudjuk-e valósítani a szóban forgó evilági értéket. Ütközés esetében készen kellene állni, hogy feláldozzunk érte minden egyebet. S ilyen ütközés elvileg mindig elképzelhető az evilági javaknál. Ha pedig a kitűzött cél elérhetetlennek látszik, akkor az embernek bele kell törödnie a változtathatatlanba. Mivel pedig az élet értelmének megvalósítása mindig függ a külső körülményektől is, és ezeket az ember nem befolyásolhatja szabad akaratával, a fenti modell a fatalizmust r.ozdítja elő.

Más a helyzet annál az etikánál, amelyik elismeri az életnek világot és történelmet meghaladó értelmét. Itt az emberi cselekedet erkölcsi mércéje nem a véletlentől függő külső eredmény, hanem az, hogy ez a tett mennyiben

jele és elővételező megvalósítója a másvilági üdvösségnek. Itt a cselekedet erkölcsi minősége nem magától a külső hatástól függ. Elsősorban a végső cél és az attól függő személyes szándék a döntő. Az ember akkor erkölcsös, ha legjobb tudása és lelkiismerete szerint cselekszik, ha cselekedete a hit, remény és szeretet kiteljesedése.

Nem az a döntő tehát, mennyire sikeres a külső tett, mennyire kedvezők a helyzet és a cselekvés anyagi körülményei. Az a lényeg, mennyire jószándékú a személy cselekedete. Az emberi cselekedet akkor is jó lehet erkölcsileg, ha külső, előre nem látott körülmények eredménytelenné teszik, vagy ha kezdettől fogva tévesen rossz eszköz használt fel. A cselekedet erkölcsi jellegét nem azok szerint a külső következmények szerint kell értékelni, amelyek valóban bekövetkeznek, hanem azok szerint, amelyeket valaki szándékolt, illetve tudatosan számításba vett. A cselekedet célja itt ugyanis nem egy külső, időben később megvalósított és ennél fogva a helyzet esetlegességétől függő végpont. Történelmet túllépő célról van itt szó, amellyel az ember hite és benső szándéka által van kapcsolatban.

Az erkölcsiség ilyen felfogása kikerüli a fanatizmust és a beletörődést. Az élet ésszerűségének alapvető bizalmát fejleszti, és az ennek megfelelő higgadtságot a külső véletlen esetében. Az élet értelme ugyanis végeredményben saját akarunktól függ, illetve attól, hogy az emberekkel és az Istennel való találkozásnál engedjük magunkat megajándékozni az élet értelmével. Ezen az úton az ember mind jobban távolságot tarthat a külső következményekkel és a sorssal szemben. Bensőleg lesz szabad. Mert a külső értékek se nem biztosítják az üdvösséget, sem elvesztésük nem jelenti az üdvösség hiányát.

A szándék alkotja tehát az emberi magatartás legfelsőbb erkölcsi ismervét, kritériumát. Ez nem jelenti azt, hogy a külső következmények nem fontosak. Embertársunkhoz való viszonyunkban ugyanis a szándék nem közvetlenül közlődik. A szándék tárgyi síkon való felmutatása hozza létre a kapcsolatot. Éppen ezért az ember felelős azokért a következményekért is, amelyeket magatartása felebarátaival és saját magával szemben előidéz. Ennél fogva arra is törekednie kell, hogy tettének pozitív és negatív hatásait összevesse, mérlegelje, és a javak mérlegelésének elve

szerint döntsön. Mindig törekednie kell, hogy a nagyobb jót, illetve a kisebb rosszat válassza, amikor a cselekedetnél többféle lehetőség áll fenn. Ez a célszerűségi szempont azonban csak az egyik, ti. a tárgyi oldalt veszi tekintetbe az emberi cselekedetnél. Ezért nem is lehet egyedüli és legfőbb ismérvnek tekinteni.

Ezért ha téves lelkiismerettel cselekszik valaki, az nem csupán mentőök, amely megszabadít a tétellel különben velejáró felelősségtől. Az ilyen cselekedetnek lehet nagyon is pozitív erkölcsi értéke, amennyiben ebben is megvalósulhat a hit, a remény és a szeretet. Természetesen nem jelentéktelen, hogy ilyen esetben valaki jó cél megvalósítására alkalmatlan eszközt választott, vagy hogy esetleg rossz következmények jelentkeznek. Mindez a baj azonban nem a tulajdonképpeni erkölcsi, hanem a földi javak szintjén mozog.

2. A lelkiismeret teológiájáról

Munkánk keretén belül nem vizsgálhatjuk meg teljes összefüggésében a lelkiismeret szerepét. Arra szeretnénk rámutatni, hogy milyen megvilágosítást nyújt a hit a lelkiismeret magyarázatához. Ebből azután a lelkiismeret alakítására és egyéb idevágó kérdésekre nézve is következtetéseket vonhatunk le.

A keresztény hagyomány szerint a lelkiismeret az Isten szava²². Ma inkább kerülik ezt a kifejezést, vagy legalábbis problematikusnak vagy nehezen érthetőnek tartják. De éppen teológiai szempontból nem egykönnyen lehet tagadni a kifejezésben foglalt tartalmat. Ha ugyanis az ember valami módon észreveheti Isten szavát, akkor első helyen lelkiismeretében. Ha itt tévedhetne Isten szava körül, akkor előfordulhatna, hogy teljes jószándékkal bűnbe esik, illetve minden rossz szándéka ellenére teljesíthetné Isten akaratát, és így kegyelmet nyerhetne el.

Nyilvánvalóan szorosabb viszonynak kell fennállnia Isten akaratának és az erkölcsösség között. Isten akarja, hogy az ember az erkölcsi jót tegye. Ha az ember jó szándékkal cselekszik, evvel erkölcsi jót valósít meg, és Isten akaratának szerint jár el. Ha pedig ellenkezőleg rossz szándékkal tesz valamit, akkor is vétkezik Isten előtt, ha tette véletlenül hasznos volt.

Isten akarata és az erkölcsi jó nyilvánvalóan egybeesik. Ez a feltevés két további kérdést vet fel: Tisztázni kell, milyen viszony áll fenn a cselekedet tárgyi adottságai és Isten akarata között, vagyis milyen értelemben beszélhetünk objektív erkölcsösségről, illetve objektív bűnről. A második kérdés pedig Isten létének és akaratának szerepét vizsgálja a lelkiismeretben. Isten mintegy csak utólag helyesli az ember jószándékú tettét, vagy pedig Isten akarata alkotó eleme az erkölcsi értéknek? A felelet attól függ, mit értünk Istenen és az ő akaratán.

A Szentírás Istent szeretetnek mutatja be (1Jn 4,8). Isten azonban nemcsak pusztá anyagi jót, vagy valami más hasznot akar szeretetével az embernek: önnönmagát akarja vele megosztani, és azt kívánja, hogy az ember ezt fogadja el. Isten nem önkényes parancsokkal tudatja akaratát, hanem kegyelme felkínálásával. Mindaz, amit az embertől elvár, azt célozza, hogy az részesedjék életében, és viszont-szeresse őt. Csak így érthető, hogy az erkölcsi törvények összefoglalása a szeretet parancsa (Róm 13,8; Gal 5,14).

Isten akaratát nem lehet természetes és természetfeletti részre darabolni. Teológiaiilag tarthatatlannak látszik az a felfogás, amelyik Isten akaratát két részre osztja: egyrészt a teremtés metafizikai velejárója, másrészt a kegyelem követelménye. Az üdvösség jelenlegi rendjében Isten csak egyet akar az emberrel: önmagát közölni vele a kegyelemben.

Isten szereti az embert, és az embernek az a végső célja, hogy ezt a szeretet viszonzva közösségre lépjen az Istennel. Ha ezt elfogadjuk kiindulópontnak, akkor az erkölcsi jót is ez a cél határozza meg. Akkor Isten az ember jóakarátát akarja. Ez a jóakarát jelképesen olyan cselekvésben valósul meg, amelyet lelkiismeretében a szeretet kifejezésének fog fel. Hogy Isten szeretete és ennek a szeretetnek a testvéri szeretetben történő szimbolikus megvalósítása, valamint a halál vállalása stb. erkölcsileg jó, — mindez nem magától értetődő, és csak Istennek az ember iránti szeretete alapozza meg. Így Isten akarata valóban alkotó eleme az erkölcsi kötelezettségnek.

3. A lelkiismeret és a valóság igénye

A lelkiismeret élményében különféle szempontokat kell megkülönböztetni. Első a tárgyi valóság. Az ember nem-

csak maga szabja meg tettei mércéjét; a természet és a külső helyzet adottságai is irányítják. Ha ezekre nem ügyelne, cselekedeteinek könnyen negatív következményei is lehetnének. Az elszenvedett kár végül is arra a belátásra bírná, hogy vegye figyelembe a természet adottságait. Az értelem és az élettapasztalat tudatosítja az emberben, hogy tetteit a természet adottságai szerint kell igazítani.

Azonban mégsem ezek a követelmények alkotják magát az erkölcsi igényt. A természet személytelen valóság, ezért nem léphet fel személyes és erkölcsi igényekkel az emberrel szemben. Ezt az igényt az ember oldaláról csak akkor lehetne közvetve megalapozni, ha az ember végső beteljesülését és üdvösségét a természet rendjében találhatná.

Főleg a pszichoanalízis világított rá arra, hogy a lelkiismeret szavában a szülők, valamint egyéb felelős személyek — és rajtuk keresztül végül is a társadalom — követelményei nyilvánulnak meg²³. A gyermek magába építi a szülői akarat megnyilvánulását, és bensőleg elégtételt talál, ha ezeknek az átvett követelményeknek megfelel.

A társadalmi befolyás is fontos szerepet kap a lelkiismereti élményben. De ez sem alkotja a lelkiismeret tulajdonképpeni erkölcsi követelményét. A gyermek még nem cselekszik erkölcsösen, ha a büntetés félelméből vagy a jutalom reményéből engedelmeskedik szüleinek. És még akkor sem éri el az erkölcsi sík indítékait és célkitűzéseit, ha követelményeiknek távollétükben is eleget tesz, hogy dicséretben részesüljön, vagy legalábbis a „jó gyerek” érése melengesse szívé.

A lelkiismeret követelése annyiban erkölcsös jellegű, amennyiben abszolút igényt fejez ki. Vagyis olyan igényt, amely gyökerében alapozza meg az emberi életet, és ennek következtében nem részletcélra vonatkozik, hanem végső és mindent átfogó célra. A lelkiismereti tapasztalat valóban nemcsak az egyes cselekedetek hasznosságát vagy másokhoz, illetve a társadalomhoz való viszonyát foglalja, magába, hanem az egyes alárendelt, kategoriális értékeken túl abszolút célra is utal. Ez az utalás abban nyilvánul meg, hogy az ember nem külső sikerekkel vagy embertársainak elismerésével és jutalmával nyeri el a lelkiismeret benső nyugalomát. Végső fokon csak akkor éri ezt el, amikor cselekedete megfelel az élet legfőbb értelmének, amit hittel vállal, és amit tapasztalataiból is kiérez.

Egyébként le kell szögezni a következőt is: Jóllehet az emberi élet értelmének felfogása nem áll ellentétben az ésszerű belátásokkal és a megisméltatódó tapasztalatokkal, mégsem mindenki és nem is olyan egyszerűen jut el idáig. Az élet értelmének magyarázatát a történelem és az emberi közösség közvetíti. A történelmi tapasztalatból fejlődik ki, valamint abból az értelmezésből, amelyet az egyesek ill. a közösségek ezekből a tapasztalatokból levonnak.

Kiindulópontunk szerint tehát egyrészt minden erkölcsi cselekedet a jövőre vonatkozik, és ennél fogva a még meg nem valósult remény tette, másrészt ennek a reménynek alapra van szüksége, hogy az ember számára mérvadó lehessen. Ennek következtében az erkölcsi cselekedetnél főként azok a történelmi tapasztalatok lesznek mérvadók, amelyek az emberi életcél beteljesedésének, az üdvösségnek reményét alapozzák meg. A legmélyebb ilyen tapasztalatot és ezzel az emberi remény legmélyebb beteljesedését a keresztény Jézus Krisztus történetében és története első tanúinak értelmezésében találja meg. A lelkiismeret ítélete mindig az emberi cselekedet és az emberi élet értelmének bizonyos értelmezését tételezi föl. Ennek az értelmezésnek az alapja a történelmi tapasztalatokban van. Amennyiben tehát a keresztény számára az emberi élet értelmének magyarázatánál Jézus Krisztus történetének tapasztalatai a mérvadók, annyiban a lelkiismeret ítélete is Jézus Krisztus történetére vonatkozik. Ott találja meg alapját a keresztény Isten-magyarázat, a keresztény üdvösség reménye és a keresztény hitből és reményből fakadó, életet átfogó beirányzottság.

Erkölcsi cselekedetet azonban csak annyiban várhatunk el valakitől, amennyiben ereje van hozzá. Hit és remény is csak annyiban kötelezhet erkölcsileg, amennyiben a történelem ezt lehetővé tette és igazolta. Éppen ezért ha a keresztény élet értelmét Krisztusból kiindulva határozzuk meg, ez felhívást jelent. Isten ugyanis Krisztusban adja tudtunkra az emberre mondott igenjét, és ez az igen feleletet követel.

A lelkiismeret teológiaiilag nem pusztán természetes adottság, aminek szerepét Isten azáltal ismeri el, hogy a lelkiismeret szerint végrehajtott cselekvést mint engedelmisséget fogadja el saját akarata iránt. Ellenkezőleg: a lelkiismeret ítélete előzetes döntést tételez fel az élet értel-

mének kérdéséről. Ha tehát a keresztény hiszi, hogy az élet értelmét Jézus Krisztus közvetíti számára, akkor lelkiismeretében is Istennek Jézus Krisztus által közölt igénye nyilatkozik meg. Ez az igény felszólítást tartalmaz a hitre és a reményre, és olyan cselekvésre, amelyben ez a beállítottság kifejezésre jut.

A lelkiismeretet tehát nem abban az értelemben kell Isten szavának tekinteni, mintha rajta keresztül Isten az embernek részletes szakfelvilágosítást adna. Hanem úgy, mint azt a képességet, amelyekkel az ember gyakorlati életében felismeri az Istentől származó, kötelező értelmet. Az ember élete értelmét nem saját természetéből és nem is saját erőfeszítéséből kifolyólag, hanem az Istentől kapott üdvösség vállalásával tudja megvalósítani. Hasonlóképpen a lelkiismeret szavát sem lehet legmélyebb lényegében — mint erkölcsi követelményt — Istenhez és Jézus Krisztushoz való vonatkozás nélkül megérteni.

VI. Igazságosság

Az igazságosság az a magatartás, amelyik mindenkinek megadja az őt megillető jogot (I. Aquinói Szt. Tamás: *Summa Theologiae* II-II q. 58,1)²⁴. Ez a meghatározás egyébként még igen formális, és nem mondja meg, mi az, ami konkrétan megillet valakit. Az egyes jogoknak és a társadalmi igazságosságon alapuló egyensúlynak közelebbi meghatározása — az anyagi feltételek mellett — bizonyos emberképet és meghatározott felfogást tételez fel az emberi élet értelméről, az egyén méltóságáról és a közösséghez való rendeltetéséről. Ezért nem lehet egy határozott világméptől és hitbeli állásponttól függetlenül meghatározni, hogy mit is kíván az igazságosság.

A keresztény emberfelfogás az embernek nemcsak közösségi szerepét, hanem személyiségét és szabadságát is hangsúlyozza. Ezért a keresztény felfogás az igazságosságnál nemcsak a társadalmi rend objektív szerkezetére van tekintettel, hanem figyelembe kell vennie az egyesek személyes magatartását is. Mert a jog és az igazságosság szabad vállalása a társadalmi igazságosság létrejöttének szükséges előfeltétele.

A belső beállítottságot azonban nem szabad tisztán szellemi értelemben felfogni. Nemcsak abban áll, hogy az

ember a külső adottságokat mintegy isteni akaratként engedelmesen elfogadja. Meg kell nyilvánulnia ennek a külső rendben is, és pedig olyan mértékben, amennyiben az ember szabadságától függ, és azt úgy kell alakítania, hogy benne a belső akarat kifejezésre jusson.

A hitnek a szeretet hajtóerejévé kell válnia. Ezért szükséges, hogy az igazságosság közelebbi meghatározása feljeljen meg a szeretet alapformáinak és követelményeinek. Az igazságosságnál tehát nemcsak külső egyenlőség előmozdításáról van szó, amelyet pl. a javak matematikailag egyenlő felosztása jelentene, hanem mindenekelőtt személyes értékekről. A szeretet lehetővé tétele és megvalósítása forog kockán. Természetesen itt a szeretet nem annyira érzelmi viszonyt jelent, hanem az egyes személynek és igényeinek elismerését, a közösség iránti pozitív beállítottságának lehetőségét stb.

Az igazságosság a kölcsönös kapcsolatok folyamatára vonatkozik. Ez pedig nem maradhat a puszta én—te viszony síkján. Magába kell zárnia az egyes személyeknek a közösséghez és viszont, valamint a különböző csoportoknak egymáshoz való kapcsolatát is. Mindezek a kapcsolatok azonban a test és az anyagi javak síkján jönnek létre, ennél fogva a tárgyi adottságok terén is bizonyos rendet követelnek.

Ezeknél a kapcsolatoknál szükségszerűen figyelembe kell venni az időbeliséget is. Azáltal még nem valósult meg az igazságosság, ha egy adott pillanatban elértük az anyagi javak bizonyos felosztását. Az a fontos, hogy az idő dimenziójában eszerint alakuljon ki az egész közösségi folyamat. Mindig újabb célokat kell figyelembe venni, amelyek az egyén méltóságának előmozdítását, közösségi elismerését és személyes beteljesedését szolgálják. Ebből az alapfelfogásból kiindulva különféle részletkérdések merülnek fel az igazságosság teológiai fejtegetésénél.

1. Az igazságosság ajándékjellege

Senki sem tudja életét egyszerűen saját teljesítményeként megteremteni és megvalósítani. Az élet döntő módon ajándék. Kegyelem az üdvösség is, amibe ez az élet kiteljesedik. Aki ezt az ajándékjelleget elismeri, annak készen kell állnia embertársai megajándékozására is. Éppen ezért az igazságosság nemcsak bizonyos jogok megszerzését,

bizonyos értékek jogszerű igénybevételét jelenti, hanem egyidejűleg állandó készség is, hogy másoknak segítséget ajándékozzunk.

Minden emberi teljesítmény sokak együttműködésének gyümölcse, és gyakran beleszól a véletlen is. Csak az alkothat valamit, aki tanult, aki mások gondoskodása révén egészséges, aki másokkal együttműködhet, hisz ez sok esetben nélkülözhetetlen. Ennek következtében teljesítményét sem tulajdoníthatja csupán saját magának, és nem igényelhet jutalmat azért, amit a külső körülmények kedvezésének és mások közreműködésének is köszönhet. Amint saját létét senki meg nem érdemelheti, hanem végső soron csak ajándékként fogadhatja el, éppúgy az emberi teljesítmény sem születik a semmiből: az egyén teremtő szabadságának és erőfeszítésének teljes elismerése mellett magán hordja az ajándék jellegét is.

Valamit létrehozni lényegében meg nem érdemelt szerencse. Ezért hasonló módon kell megértést tanúsítani azokkal szemben is, akik egészségi és egyéb okok következtében képtelenek életüket saját erejükből fenntartani, vagy megfelelőbb életszintet elérni. Az igazságosság tehát nem állhat csak abban, hogy a teljesítmény hősei és hatalmasai maguk között megosztózzanak annak előnyeinek, amit létrehoztak. A keresztény igazságosság éppen azt követeli, hogy ezek a csoportok tudatára ébredjenek felelősségüknek a kisebbségek, a tehetetlenek és a gyengék iránt. Amit ingyen kaptunk, ingyen kell adnunk (Mt 10,8).

Ahogy sok mindent érdemtelenül kaptunk az életben, úgy sok mindent nélkülöznünk is kell. Az ember nem teremtheti meg a valóságot álmai szerint. Minden törekvése ellenére határokba ütközik, amelyeket el kell fogadnia.

Hasonlóképpen a társadalomban is mindig akadnak, akik másokkal szemben hátrányban maradnak, bármennyire is törekedjünk a rendszer megjavítására. Ennek elvi elvetése és az ellene való lázadás ellentmond annak, hogy sok életkörülménnyel és a szerencse fölött nem rendelkezhetünk. Az igazságosságnak teljesen valótlanná fogását árulná el az a hiedelem, hogy ebben a világban minden ember számára biztosítva áll a szerencse, a beteljesülés és az önmegvalósulás.

2. A szabadság tiszteletben tartása

Amint az üdvösséget nem lehet kikényszeríteni, csak mint ajándékot elfogadni — mert gyökere az ajándékozó szabadsága —, éppenúgy a szeretetet sem lehet kioroszakolni: azt is a másik szeretetéből kapjuk. Az igazságosság fogalmába ezt a szempontot is be kell építeni. A keresztény magyarázat szerint az igazságosságot nem lehet egyszerűen kicsikarni: az érdekeltek szabad beleegyezését igényli. Ha lehetséges lenne az érdekeltek nélkül vagy ellenükre kioroszakolni, akkor azoknak ugyan alá kellene vetniök magukat a külső rendelkezéseknek, de újra meg újra keresnék az útját-módját, hogy kijátsszák őket és kivonják magukat következményeik alól. Pusztán külsőleg kicsikart igazságosság nem vezet a társadalom tagjainak szabad közreműködéséhez, hanem a passzív ellenállás különböző formáihoz.

Természetesen alkalomadtán lehetségesek, sőt szükségesek is az ilyen kényszerintézkedések. Nagyobb közösségben még inkább előfordulhat, hogy az egyesek szabadsága nem vezet olyan messzemenő egyetértésre, amely által önként létrejönne a társadalmi rend. A demokráciában is érvényesül a nagy többség akarata a kisebbség ellenállásával szemben. Ez annyiban van rendjén, amennyiben a kisebbség az egész rendszer alapjait elfogadja, és ezért kész a lojalításra. A lojalítás ugyanis az egész rendszer igenlését jelenti és ennek következtében az egyes rendelkezések elfogadását, jóllehet ezek talán ellentmondanak az egyén érdekeinek. Ahol ez az alapbeállítottság hiányzik, ahol elvi ellentét merül fel a rendszerrel szemben, ott bizonyos intézkedések külső rendet vagy egyensúlyt hozhatnak létre az anyagi javak terén, de nem érik el az egyént valóban kielégítő, személyes méltóságának megfelelő igazságosság megvalósítását.

A keresztény szellemű igazságosság megkívánja azt is, hogy az egyesek beleegyezését megnyerjük. Nem lehet minden további nélkül erőszakkal keresztülvinni az igazságosság olyan formáit, amelyek figyelmen kívül hagynak jelentős vagy akár csekély kisebbséget is. Az igazságosság végrehajtásakor olyan rend felállítására kell törekedni, amelyet lehetőleg a legtöbb érdekelt a legmesszebbmennyően helyesel.

Ez a helyeslés fontosabb, mint a tisztán külső egyenlőség kialakítása. Így pl. előfordulhat, hogy az olyan társada-

lom, amelyekben még nagyobb osztálykülönbségek állnak fenn, igazságosabb annál, amelyik bizonyos külsőségekben már átfogó egyenlőséget ért el, — feltéve, hogy az elsőt a társadalmat összetevő csoportok valóban elfogadják, míg a másodikat nagyrészüik elvileg elveti. Az igazságosság ugyanis pontosan nem pusztán külső tárgyi rendezettséget kíván; a döntő rend törvényesítése a társadalom szabad beleegyezése által. Csak ott tapasztalható meg a társadalmi viszonyok és az egyes személyek létének észszerűsége, ahol adva van ez a beleegyezés. A csak anyagi síkon elért rend nem teremti meg a személy boldogságát, sem az élet értelmének élményét.

A földi igazságosságnak a kölcsönös megbecsülés és szeretet kifejezőjének és — keresztény értelemben — a végső és örök igazságosság szimbólumának kell lennie. Éppen ezért a keresztény sohasem lehet közönyös az igazságtalansággal szemben. Mindig törekednie kell, hogy erejéből telhetően minél teljesebb igazságosságot teremtsen.

3. Megbocsátás

Földi életünkben sohasem jutunk el teljes igazságos-ságra. Még ha léteznék is egy tárgyilag igazságos rendszer, a társadalom egyes tagjai irigységből vagy elégedetlenségből igazságtalannak tarthatnák.

Előfordul, hogy az emberek egyetértenek az igazságtalanság elítélésében, és együtt törekszenek nagyobb igazságosságra. Gyakran azonban ellentétes vélemények uralkodnak egy rendszer igazságosságáról, illetve igazságtalanságáról. Egyik párt talán győzedelmeskedik, mert nagyobb hatalmi eszközöket mozgósíthat. A másik csoport alulmarad, bár az a meggyőződése, hogy igazságtalanság történt. Ha mindkét oldal ragaszkodik igaznak tartott véleményéhez, és ismételten, hatalmi eszközök bevetésével ennek keresztülvitelére törekszik, állandó összeütközés léphet fel, amely az egész közösség számára kárt okozhat. Semmi esetre sem keltheti azt a benyomást, hogy a társadalom megvalósította az igazságosságot.

Amíg tehát nincs megegyezés a különböző jogokra nézve, addig vagy állandó konfliktus lesz észlelhető, vagy pedig a megbocsátásnak kell helyt adni. Az utóbbi az igazságosság keresztény felfogásának szükségszerű mozza-

nata. Nem keresztény Michael Kohlhaas²⁵ magatartása, aki tüzzel-vassal akar jogainak érvényt szerezni. A keresztény tudja, hogy bűn mindig lesz a világon, és az ember mindig rászorul a megbocsátásra. Amint neki szüksége van Isten bocsánatára, úgy kell neki is megbocsátania embertársainak. Ez nemcsak azt jelenti, hogy igyekszik elfelejteni a múlt egyes tetteit. Abban az esetben is készen kell állnia a megbocsátásra, amikor olyan rendszerrel találja magát szembe, amelyet ugyan igazságtalannak érez, de pillanatnyilag nem képes erkölcsileg elfogadható módon megváltoztatni.

Az ilyen megbocsátás nem jelenti saját jogigényeinek és nézeteinek tagadását. Beláttatja azonban, hogy sokszor a legjobb akarat sem szünteti meg a véleménykülönbséget, sem pedig az erőszak a rosszat. El kell tudni fogadni bizonyos tényeket, és ennek ellenére megőrizni a belső békét. A megváltoztathatatlan igazságtalan körülmények nem szentesítik a gyűlöletet. Mindenek ellenére jóindulatot követelnek azokkal szemben, akik az igazságtalanságért felelősek.

4. Az igazságosság dinamikus jellege

A keresztény felfogás szerint az igazságosságot nem lehet maradéktalanul megvalósítani. Nem állhat pusztán egy eszményi külső társadalmi rendben, hanem mindig új meg új szociális folyamatokkal kell érte megküzdeni. A társadalomban állandóan merülnek fel új ellentétek, részben külső változások, részben személyes vélemények következtében. Tehát szünet nélkül új eszközöket is kell keresni ezeknek az ellentéteknek megoldására. A keresztény igazságosság fogalma nem elégszik meg tehát a múltra, a jogosan megszerett előnyökre, a „status quo”-ra való hivatkozással. A teljesebb igazságosság megvalósításának készségéről kell tanúskodnia.

Az igazságosságot sohasem lehet tökéletesen megvalósítani; végső soron az eszkatológiához, a végső beteljesüléshez tartozik, amire teljes erőből törekedni kell. Feladatáról van szó: tanuljuk meg mindinkább felfedezni az igazságtalanságot, és pedig nem is annyira mások vélt igazságtalanságát, hanem saját magunk helytelen beállítottságát embertársainkkal szemben, saját érdekeink másoknak kárt okozó, másokat eltipró érvényesítését. Csak embertársaink

és a társadalom iránti helyes belső beállítottságból és az ebből származó külső magatartásból születhetik meg az igazságosság. Akkor mozdítjuk elő az igazságosságot, ha személy szerint őszintén megtérésre törekszünk.

5. Igazságosság és tárgyiasság

Az igazságosság mint erkölcsi érték nem azonosítható egyértelműen a tárgyi adottságoknak egy bizonyos rendjével. A tárgyi adottságok és törvények azonban alkalmat szolgáltatnak az igazságosság kifejezésére és megvalósítására. Nem dolgozik tehát az igazságosságért az, aki ugyan jóindulatú szeretet érez a másikkal szemben, de a tárgyi törvényszerűségeken túlteszi magát. Inkább törekedni kell a külső helyzetek és tárgyi adottságaik olyan alakítására, amelyek eleget tesznek a tárgyi törvényeknek. Úgy kell tehát viselkedni, hogy a tapasztalat révén felismert és kívánatos kihatásokat valóban remélni is lehessen. De hogy mi a kívánatos, azt a keresztény értékítéletnek kell megállapítania.

VII. Vétek és megbocsátás

A vétek erkölcsi magyarázatához is lényegében a hit vezet el. Ez akkor lesz világos, ha felvetjük a kérdést: tárgyi, objektív vagy személyi, szubjektív valóság-e a vétek? inkább az egyénhez illetve a közösséghez, vagy pedig az Istenhez való viszonyból kell-e magyarázni? mennyiben nyerhet bocsánatot, és milyen a kapcsolata a büntetéssel? Ezek a kérdések ismét a hit alapigazságaira irányítják a figyelmet.

1. A vétek teológiai magyarázata

A vétek tényénél különféle szempontok lépnek fel, és ezeket fogalmának magyarázatánál különböző módon emelhetjük ki. Így pl. azt mondjuk: vétkes, hibás volt ebben az esetben, jóllehet nem tehet róla. A hiba itt okságot jelent. Máskor pénzbeli tartozásról beszélünk. (A németben „Schuld” adósságot, tartozást is jelent. Ford.) Itt egyszerűen a jogi kötelezettségre gondolunk. Végül beszélhetünk hibáról erkölcsi értelemben. És itt megint különféle értelmezési lehetőségek adódnak.

A vétek fogalmának ezek a tulajdonképpen nem erkölcsi jellegű értelmezési lehetőségei nem csupán onnét származnak, hogy ugyanazt a szót több különböző tartalomra alkalmazzuk, — ami másképpen is lehetne. Ellenkezőleg: a jelentések bizonyos összefüggésben állnak egymással. Az anyagi szinten kifejeződő emberi magatartás ugyanis olyan folyamatokat is elindít, amelyek meghaladják az alanyi szándékot, és bizonyos fokig saját törvényszerűségüket követik. Az ember szabad és felelősségteljes viselkedés végül is oka nem szándékos és szabad akarata által már nem irányítható eseményeknek is. — Ugyanígy kaphat az emberi cselekedet mások értelmezésében olyan jelentést, amely nem azonos a cselekvő szándékával. A cselekedetet a többiek saját egyéni mércéjük szerint értelmezik. Lehetett jószándékú, és mégis részesülhet rossz fogadtatásban.

Ezek a szempontok erkölcsileg nem jelentéktelenek. Ha az ember felelősséggel akar eljárni, nagyon is törekednie kell arra, hogy tetteinek nem szándékolt következményeit is előre lássa, és tudatos terveibe beépítse. Azt a kérdést is fel kell vetnie: hogyan értelmezik majd eljárását embertársai, — hiszen ettől is függ cselekedetének „sikere”. Egyetlen erkölcsi tettet sem lehet elvonatkoztatni olyan következményektől, amelyek befolyásolása nem áll hatalmunkban. Ezért pl. lehetséges, hogy kártérítést kell fizetnünk valamiért, amit akaratlanul követtünk el. Az is előfordul, hogy nem tudjuk visszautasítani mások félreértésből támasztott követelését, mert különben mi sértenénk meg őket.

A pillanatnyilag nem teljes szabadsággal és felelősséggel véghezvitt cselekedeteknek is van jelentősége az ember erkölcsi magatartására nézve. Egy adott percben elkövethet valaki valamit tudatlanságból vagy hiányos önuralomból, s ennek következtében közvetlenül nem lesz felelős tettéért. Miután azonban megtette, és ezzel bizonyos következményeknek lett oka, magával a tettel szemben is állást kell foglalnia. Utólag vagy jóváhagyja és szabadon magáénak tulajdonítja, s így vállalja, vagy pedig megbánja, és ezzel távol akarja magát tartani attól az erkölcsi magatartástól, amelyre a szóban forgó tett — szabadon végrehajtva — világosan utalna. Az eredetileg nem beszámítható cselekedetről hozott utólagos döntésnek maradandó erkölcsi jelentősége van a személy további életében.

Mindezek a természetes, közösségi és egyéni életünket érintő szempontok szerepet játszanak az emberi cselekvésben, és ezzel a vétekben is. A bűn szabatos megértése azonban attól függ: melyik szempont a döntő, melyik a bűn tulajdonképpeni mércéje, kritériuma. A rosszat filozófiailag úgy határozták meg, mint a „nem létezőt”. Eszerint az erkölcsi hiba is a szükségesnek a hiánya lenne. Kétségtelen, hogy ennek a meghatározásnak van mélyenszántó teológiai és filozófiai értelme. Elégtelen lenne azonban a bűnt egy tárgyi valóság vagy egy meghatározott és kategoriális érték hiányaként felfogni.

A pusztán emberek közötti viszony szempontja sem ragadja meg az erkölcsi rossz lényegét. Említettük a lehetőségét, hogy egy magatartást – jó vagy rossz irányban – félre lehet érteni, és ennek megfelelő hatások illetve visszahatások léphetnek fel. Azonnal felmerül a kérdés: mi a döntő a cselekvés erkölcsi értékelésénél? A társadalmi kapcsolatra gyakorolt tényleges hatás, vagy pedig a személytől szándékolt, illetve elvárt hatás? A tényleges hatásokat fogadjuk el kiindulópontnak? Akkor az erkölcsi vétek fogalmában helyet kellene adni a véletlennek is, azaz egy olyan mozzanatnak, amely nem hozható egy tető alá a személyes szabadsággal és felelősséggel. A cselekvő szándékát tekintjük mércének? Akkor már eltávolodtunk az emberek közötti viszonytól, mert hiszen ez a másik állásfoglalásától is függ.

A vétek helyes erkölcsi magyarázata ismét az élet értelmének kérdésével függ össze. Ha az emberi lét értelme a természettel való összhangban, vagy pedig az emberi kapcsolatok meghatározott jellegében állna, akkor hibát kellene megállapítanunk egy-egy cselekedetnek akaratunktól független következményeiben is. Evvel a bűn fatalisztikus értelmet kap. — A keresztény felfogás szerint akkor követ el az ember bűnt erkölcsileg, amikor szándékosan, illetve lelkiismeretében megtagadja Isten parancsának teljesítését. Az erkölcsi vétek végső mércéje tehát nem a cselekedet külső következménye, nem is társadalmi hatása, hanem a lelkiismeret szándéka. Az erkölcsi rossz lényegében ballépés a hit, a remény és a szeretet ellen. S amennyiben ez Istenhez való viszonyunkat érinti, teológiaiilag bűnnek nevezzük²⁶.

A bűn keresztény felfogása a külső hatásokat bizonyos fokig viszonylagosabbá teszi. Az ember tudatában van,

hogy cselekedete függhet a véletlentől, a körülmények adottságaitól; de annak is, hogy üdvössége nem függ a körülményektől. Ha kudarcot vall, ha akaratlanul kárt okozott, nem kell kétségbeesnie, mert evvel életének igazi értelme még nem vált kéteessé. A keresztény bünfelfogás megkönynyíti az élet külső csapásainak elviselését. Reményt ébreszt minden „reménytelenség” ellenére. Ennek a magyarázatnak a jelentősége azonban főként akkor tűnik ki, amikor arról van szó: megbocsátható-e a bűn.

2. A bűn megbocsátása

Az etika nemcsak az emberek jó cselekedeteivel foglalkozik, hanem a rossz tényével is. Éppen ezért egyik alapvető kérdése a bűnön való felülkerekedés. Miben áll ez? A cselekedet külső következményeit nem mindig lehet meg nem történtté tenni. Bizonyos értékeken, főleg a személyek közti viszonyon akkora sérelem is eshetett, hogy a kárt talán pótolhatjuk, de igazán jóvá nem tehetjük. A bűnbocsánat új kezdetnek, a múlton való igazi felülkerekedésnek a lehetőségét jelenti.

Új kezdet lehetséges a kölcsönös embertársi megbocsátás által. Igaz, hogy a másik megbocsátási készségével nem rendelkezhetünk. Kívánhatjuk a kiengesztelődést és az újrakezdést, de a másik megtagadhatja. Ha a bűn mércejét a személyek közötti viszony alkotná, akkor az ember a bűn legyőzésében teljesen embertársai megbocsátó készségétől és képességétől függne. Főleg ott volna lehetetlen a bűn eltörlése, ahol az érdekelt fél nem elérhető.

A keresztény a bűnt és a megbocsátást másként értelmezi. Hisz Isten irgalmában, aki mindent megbocsát, amit az ember megbán. Az élet értelmét, ami ellen a bűn vét, újra meg lehet találni, ha az ember hívő bánattal visszatér Istenhez. Ez az úton a bűn elvileg mindig bocsánatot nyerhet az ember életében. S ebben ismét előnyösen nyilvánul meg az optimista, reményteljes életfelfogás, — legyőzve a pusztán emberi teljesítmény utáni törtetést, félreállítva a fatalizmust és a pesszimizmust.

A bűn megbocsátása a bűntől lerombolt valóság helyreállítását jelenti. Az embertársi kapcsolat esetében ez annyiban lehetséges, amennyiben a felek között — szabad döntésükből — a megbocsátásban ismét az a pozitív viszony jön létre, amely az igazságtalanság előtt fennállt. Az em-

ber azonban saját múltjából is táplálkozik, ez pedig megzavarodott a bűn következtében. Ennélfogva az ilyen megbocsátásnak aligha lesz elég ereje ahhoz, hogy a bűn nyomait teljesen eltörölje. Ennek ellenére az őszinte bocsánatkérés az egymás iránti jóakarát és szeretet elmélyüléséhez vezethet.

Hasonló meggondolás érvényes az Isten és ember közötti viszonyra is. Azáltal, hogy Isten megbocsátja a bűnt, még nem szünteti meg a cselekedet külső következményeit. Azonban amilyen mértékben az ember bánattal és megtéréssel ismét megnyitja szívét Istennek, annyiban győzedelmeskedik Isten a bűn végső és döntő kihatása fölött, azaz a hozzá való viszonyunkban beállott zavar s ennek következtében a kegyelem visszautasítása és az üdvösség kockáztatása fölött. Az isteni megbocsátás hatalmasabb és gyökeresebb az emberinél. Hiszen az ember éppen megbocsátásának ajándékozásában tapasztalja meg, hogy a múlttal való megbirkózásra csak korlátolt szabadsága és képessége van.

3. Az üdvösség elvesztése

A bűn keresztyén felfogásában különös jelentősége van az Isten ítéletébe vetett hitnek és ebből kifolyólag az örök üdvösség reménysége mellett annak a tudatnak, hogy örök büntetés is lehetséges²⁷. Ez a gondolat az Újszövetségben olyan világos és központi, hogy lehetetlen jelentéktelennek és meghaladottnak tekinteni²⁸. A keresztyén istenfogalomnak ellentmondana az a magyarázat, amely szerint a kárhozat lehetősége az isteni bosszúvágy jele. Világosabban kitűnik, hogy miről van itt szó, ha a kérdést antropológiai oldalról közelítjük meg.

Az ember csak akkor találhatja meg üdvösségét, ha egy Te, – végeredményben az isteni Te felé fordul. Ennek a hozzáfordulásnak csak Isten üdvözítő akaratára adott felelet formájában van értelme. Az az emberi lét értelme, hogy szabadságában igent mond Istennek, és ezáltal nyeri el üdvösségét. Az embernek azonban szabad döntésével kell üdvösségét vállalnia. Ezért ha Isten kegyelme elől elzárkózik, az üdvösségének elvesztéséhez vezet. Az ítéletben és a kárhozatban megnyilvánul, mivé tette magát saját bűnével az ember. Az üdvösség elvesztése annak a szeretetnek végérvényes elvesztését jelenti, amelyben az ember egyedül találhatja meg boldogságát.

A pokol tehát nem olyan tárgyi valóság, amit Isten egyéb teremtményei mellett véletlenül alkotott, hanem magával az emberi szabadsággal velejáró lehetőség, amit az ember csak saját bűnével tehet magának valósággá. Hogy ez az állapot kinek az esetében vált csakugyan valóra, arról a kinyilatkoztatás és az egyház nem beszél. Az idevágó bibliai kijelentések nem ilyen megállapítást tartalmaznak, hanem egy tényleges lehetőségre való fenyegető utalást.

Az örök kárhozat témájának pozitív szerepe van a keresztény kinyilatkoztatásban. Nem olyan fenyegetésről van szó, amelynek a célja az ember reményének korlátozása és a jóra való készségének bénítása. Ellenkezőleg: éppen ennek a szempontnak hozzá kell segítenie őt az élet keresztény kialakításához és nehézségeinek leküzdéséhez. Az ember úgy érzi, hogy életének értelmét állandóan fenyegeti a mulandóság és végesség, a meg nem érdemelt szenvedés és a vétkes mulasztások.

Az élet értelmetlenségétől való félelem és a bizalom elvesztésének kísértése minden élettapasztalat többé-kevésbé érezhető összetevője. A keresztény hit nem azáltal fojtja el ezt a félelmet, hogy a mulandóságot és a rosszat pusztán látszatnak tekinti, hanem az ítéletről és a kárhozatról szóló tanításban szolgáltat neki tájékozódási pontot. Az üdvösség elvesztése nem szükségszerűen megvalósuló tény; az üdvözülésbe vetett hittel és a szeretettel győzedelmeskedni lehet rajta. Azért az emberi lét szorongását a kereszténység nem tekinti egyszerűen látszatnak, de vallja, hogy Istenhez fordulva ki lehet bírni és úrrá lehet lenni rajta. Az élet értelmetlenségétől való félelmen nem azáltal diadalmaskodhatik az ember, hogy tagadja a bűnt, a mulandóságot és a halált, nem is azzal, hogy fatalista módon egyszerűen beletörődik az emberi létnek ezekbe a korlátaiba, és a szorongást mint jogosulatlan érzést próbálja elfojtani.

Az ítéletről, az örök üdvösségről és az örök kárhozatról szóló tanításnak meghatározott szerepet kell betöltenie a keresztény életalakításban. Az embernek Istent nemcsak annyiban kell kívánnia, amennyiben valami jót jelent saját magának, hanem komolyan is kell vennie. Tudatában kell lennie, hogy életének értelme nem merül ki saját jólétében, hanem éppen akkor éri el üdvösségét, ha Istent elismeri és szereti.

Világos, hogy az ember beállítottságát önmaga, embertársai, a világ és Isten iránt egy alapvető hitbeli döntés határozza meg. De a lelkiismeret, a véték és a megbocsátás mélyebb magyarázata is teológiai szemléletmódot kíván. Ahol ezeket a szempontokat figyelembe veszik, ott a lelkiismeret megértésének és értékelésének keresztény sajátossága is előtérbe kerül. Felmerül azonban a kérdés: vajon ezek a teológiai szempontok hatással vannak-e az erkölcsi követelmények konkrét kialakulására is, vagyis a részletes erkölcsstanra és ennek egyes normáira?

III. fejezet

A SAJÁTOSAN KERESZTÉNY JELLEG A RÉSZLETES ERKÖLCSTANBAN

Ha a hit és erkölcs olyan szorosan összefügg, hogy egyiket a másik nélkül nem lehet megérteni, akkor ennek az összefüggésnek éppen a konkrét erkölcsstani kérdésekben kell megnyilatkoznia. Láthatóvá kell válnia, hogy ezeket a konkrét problémákat nem lehet tisztán tárgyi alapon kezelni és megoldani, hanem mindig jelentős szerepe van bennük a világképnek és a teológiának. De a hit nem lehet versenyre a tapasztalati adottságokkal. Amennyiben egy erkölcsi követelménynek dologi mozzanatai vannak, nem lehet egyszerűen a hit oldaláról megokolni és megmagyarázni. Amennyiben azonban személyi dimenziót is felmutat, megalapozásához és megértéséhez a tisztán természettudományos módszer sem elegendő. Konkrét erkölcsi kérdések vizsgálatánál tűnik ki a legjobban, milyen mértékben befolyásolják egymást ezek az ellentétes szempontok.

Ha azt vitatjuk, hogy van-e sajátosan keresztény erkölcsi szabály, norma, akkor mindenekelőtt a norma szerkezetét kell figyelembe venni. Amennyiben egy normában a természeti és dologi adottságok domborodnak ki, annyiban a hittől függetlennek kell tekinteni. Amennyiben azonban döntést, valamint adott világnézetet tételez fel meghatározott értékekről, amennyiben határozott elképzelést tartalmaz az emberi élet értelméről, annyiban szükség-szerűen függ a hitbeli döntéstől, illetve a kinyilatkoztatástól. A részletes erkölcsstan kérdéseinél tehát főként arra kell ügyelni, milyen következményeket hoz magával a teológiai összetevő.

I. Élet és halál

Ha a hit lényegesen befolyásolja beállítottságunkat embertársaink és saját magunk iránt, akkor ennek hatással kell lennie az életről szóló erkölcsi kérdésekre. Az emberi életről rendelkező normáknak tehát egy előzetes döntés veretét kell magukon viselniük, amely meghatározott értéket tulajdonít az emberi létnek, és mérvadó lesz az élet és egyéb értékek (pl. egészség, jólét) mérlegelésénél.

Természetesen az emberi élet fenntartásával és elpusztításával kapcsolatban számtalan probléma merül fel, amelyekkel a tapasztalati tudományoknak kell foglalkozniuk. Ezek mellett azonban mindig szó van alapvető teológiai döntésről is. Mindenekelőtt az a kérdés: van-e rendelkezési joga az embernek léte fölött, és mi az értelme és értéke az emberi életnek? Ha ezeket a kérdéseket tisztáztuk, akkor tehetünk erkölcsileg megalapozott kijelentéseket a gyilkosságról, a halálbüntetésről és háborúról, az öngyilkosságról, az eutanáziáról és a magzatelhajtásról.

1. Öngyilkosság

Az ember különböző okokból lehet öngyilkos. De fő oknak a társadalmi kapcsolatok kudarcát és a túlságos elszigetelődést kell tekinteni. Az élet értelmének elegendő megtapasztalására van szükség ahhoz, hogy az ember vállalhassa és elviselhesse életét. Ennek közvetítésében pedig lényeges szerepet játszanak a kielégítő társadalmi kapcsolatok. Ha az ember úgy érzi, hogy mások keményen elutasítják és így elszigetelődött, akkor felülkerekedhet benne az az érzés, hogy az élet terhének viselése meghaladja erejét.

Ezek a lélektani szempontok azonban nem elegendők az öngyilkosság erkölcsi megítéléséhez. Mert az a ténymegállapítás, hogy a társadalmilag jobban beilleszkedett ember kevésbé hajlik az öngyilkosságra, mint az elszigetelt, még nem dönti el a kérdést: meg kell-e mindent tenni önmagunk és mások esetében, hogy az öngyilkosságot megakadályozzuk, vagy pedig ezt a tettet a keserves élethelyzetből levont bátor következtetésnek kell-e tekinteni? Éppen ezért nincs egyértelmű felfogás az öngyilkosság megítéléséről az idevágó etikai irodalomban. Egyes vallások és filozófiai iskolák — mint pl. a sztoicizmus és egyes korunkbeli szerzők — az öngyilkosságot mindenképpen jogosnak akarják elismerni a társadalmi megbecsülés elvesztésének vagy túlságosan nagy testi fájdalmaknak esetében. Itt tehát ismét olyan problémáról van szó, amelyet igen különböző módon lehet megítélni — a hitbeli álláspont szerint.

Az erkölcszteológiai hagyomány azzal érvelt, hogy az ember az életét csak „bizományba” kapta, és nincs felette teljes rendelkezési joga. Megengedett, hogy egyes esetekben döntsön élete alakításáról, és állandóan felszólítást is

kap ilyen irányú elhatározásokra; de saját magától nem vethet véget a bizományba kapott emberi életnek, se le nem rázhatja ezt a feladatot.

Nyilvánvaló, hogy az ilyen érvelés csak a hívőt győzheti meg. Ha az ember semmi fensőbb valóságot nem ismer el maga fölött, akkor végeredményben csak magának felelős. Talán meghallgatja, amikor arról beszélnek neki, hogy ilyen vagy olyan módon teljesebb boldogságot és értelmet találhat életében, de e döntés jogát a lehetőségek fölött mégis csak magának követeli. És ilyen előfeltételek mellett következetes, ha szabadon véget akar vetni életének.

Természetesen az ember mint közösségi lény nem határozhatja meg felelősségét csak az egyén szemszögéből; tekintetbe kell vennie embertársaihoz és a társadalomhoz való kapcsolatát is. De ha az egyén nem pusztán a közösség érdekeinek függvénye, ha tisztelik szabadságát, akkor a társadalom nem vonhatja meg tőle azt a jogot, hogy végső soron ő rendelkezék élete fölött.

Azt sem tagadhatjuk azonban, hogy az egyes ember döntéseiben ma sokszorosan függ a társadalomtól. Ha azt hiszi, hogy rendelkezhet élete fölött, ebben a meggyőződésében környezete és a társadalom megerősíti vagy gátolja. Az embertársak értékítélete megkönnyíti, illetve megnehezíti az egyéni élet értékskálájának megvalósítását. Megfordítva is áll: nézeteivel és döntéseivel az egyes ember is állandóan befolyást gyakorol a csoport, illetve a társadalom erkölcsi értékmegvalósulásának lehetőségeire és hatáira.

A keresztény hagyomány megítélése szerint az embernek erkölcsileg nincs joga, hogy élete fölött tetszése szerint rendelkezék. Ennek egyik oka a teremő Istenbe vetett hit. Az ember nincs minden további nélkül önnönmagáért a világon; van kötelessége az Istennel szemben is. Ma talán mítikusan vagy legalábbis pozitivisztikusan hangozhatnak az a megfogalmazás, hogy csakis Isten rendelkezik teljes joggal az emberi élet fölött, az ember csak gondnoka életének. Miért ne ajándékozta volna oda Isten az embernek a szabadsággal a teljes önrendelkezés jogát is? Miért ne lenne szabad a beleegyezése nélkül életre hívott embernek az élet színpadáról lelépni, amikor akar?

Ezek az ellenvetések csak erősödnek, ha meggondoljuk a következőket: Az erkölcsoteológiai hagyomány ugyan

elvitatja az egyéntől a jogot, hogy ő maga szabadon véget vessen életének, — viszont a közösségnek, illetve jogos vezetőinek megengedi, hogy súlyos kihágások esetén halálos ítéletet hozhasson. Hasonló kérdés merül fel a hagyományos etika esetében a háborúra vonatkozólag¹. Ha a közösségnek joga van rendelkezni az egyén élete fölött, miért ne tehetné meg ezt ő maga?

Ha valaki kitart amellett, hogy az embernek azért nem szabad saját élete fölött rendelkeznie, mert Isten tiltja, akkor felmerül a kérdés: miért állította fel Isten ezt a tilalmat? Mert ha Isten akarata nem pusztá önkény, akkor azért tilt meg valamit, mert az különben az üdvösség elvesztésére vezetne. Az öngyilkosságnak és az eutanáziának tehát olyasminak kell lennie, ami ellentmond az Istentől az ember számára rendelt végső célnak, annak a célnak, amely az erkölcsi érték alapja.

Az emberi lét értelme az, hogy közösségre lépjen Istennel. Az Isten iránti szeretet magában foglalja az ember készségét, hogy életét az Istennel való találkozás helyének tekintse. Ha tehát valaki önhatalmúlag akar véget vetni életének, evvel azt juttatja kifejezésre, hogy nem hajlandó Istent továbbra is keresni, akaratát teljesíteni és kegyelmét befogadni. Ezért annak a hite, hogy az élet értelme az Istennel való találkozás és akaratának érvényre juttatása e világban, megtiltja az élet önkényes befejezését.

Az öngyilkosság nemcsak az Istenbe vetett hitnek, hanem a keresztény reménynek is ellentmond. Kétségtelenül adódhat olyan helyzet az életben, amikor evilági szempontból talán nincs másra kilátás, mint rövid ideig tartó súlyos szenvedésre. Ebben az esetben nem lenne jobb az ilyen életet önként megrövidíteni? A keresztény remény tiltakozik ez ellen a kiút ellen, mert tétellel a szenvedés értelmetlensége mellett tanúskodnék, azt bizonyítaná: nem hiszi, hogy ebből a szenvedésből valami jó is származhatik. A keresztény hit értelmében az élet mindaddig értékes, amíg az ember szereti az Istent, mivel az ilyen élet közelebb viszi üdvösségéhez és Istenéhez.

Hasonló módon szolgáltathatja a szeretet az öngyilkosság megítélésének mércéjét. Adódhatnak ugyan olyan helyzetek, amelyekben az ember életét tudatosan feláldozza a másikért, az áldozatot erkölcsileg vállalhatja, és ezt el is lehet fogadni. Ez áll fenn, amikor valaki saját életét teszi kockára, hogy a másikat megmentse. A szeretet keresz-

tény felfogása azonban nem engedi meg, hogy az ember azért vessen véget életének, hogy ezzel megszabadítson másokat az anyagi megterheléstől, ápolási költségektől és egyéb kiadásoktól. A szeretet keresztény magyarázata megköveteli nemcsak mások szolgálatát, hanem saját személyi méltóságunk elismerését is. Az édesanya nem teljesítheti kicsinyének minden kívánságát, különben önzésre nevelné. Éppen úgy nem veheti le környezetét a gondot és a gondozás terhét egy súlyos beteg öngyilkossággal vagy eutanáziával, mert ezzel a legsúlyosabb terhet rakná lelkiismeretükre. Feltételeznék, hogy hozzátartozói a terhekre vált gondozás miatt tudatosan siettetni akarják halálát.

Ellenkezőleg: a beteg azzal járul hozzá a szeretet gyakorlásához, hogy hisz saját életének értelmében. Ha szenvedését türelemmel viseli, tanúskodik amellett, hogy az emberi életnek nemcsak szerencsés körülmények között van értelme és hogy csak az odaadással vállalt élet válik teljesértékűvé, befejezetté. Természetesen a szeretet ilyen felfogása ismét feltételezi, hogy az ember a halállal nem semmisül meg, hanem örök boldogságot talál.

Az Istennel és az örök üdvösséggel való kapcsolat minden egyes ember életének hihetetlen megbecsülését eredményezi, és ezzel elvileg kizárja az öngyilkosságot.

Kíváncsi lenne ennek a megbecsülésnek részleteire antropológiailag rámutatni. Ki kellene emelni, mennyiben őrzi meg az emberi élet az értékét a szenvedésben és külső csődben is, és mennyiben tapasztalható meg az élet értelme a gyakorlatban úgy, hogy az öngyilkosság kibúvóját kizárjuk. Csak így lesz meggyőző erejük a teológiai érveknek. Ebben az összefüggésben rá kellene mutatni, hogy az öngyilkosság elsősorban a természetes életösztönnek mond ellent. Utalni kellene arra, hogy az ember szükségét érzi a beteljesedésnek. A halállal e beteljesedés minden további lehetőségét kizárná. Mindenekelőtt pedig azt kell megfontolni, hogy az embernek tekintettel kell lennie embertársaira. Nemcsak magáért, hanem a többiekért is létezik. Ezért nem vonhatja ki magát körükből csak úgy egyszerűen a halál által. Felebarátait még akkor is köteles szeretni, ha már csak a türelem és a megadás tanúságával teheti ezt. A halál kizárná a szeretet további bizonyítékait².

Mindezeket a szempontokat még jobban ki kellene fejteni és át kellene gondolni. De mindamelllett megmarad a kérdés: milyen mértékben köteleznek erkölcsileg? Miért nem állhat ellen az ember természetes ösztönének, miért nem mondhat le szabadon az élet értelmének további valóra váltásáról és a szeretet további gyakorlásáról? Ezeknek a szempontoknak kötelező erejét csak akkor tudjuk megokolni, ha az élet abszolút értelmét – a keresztény felfogásnak megfelelően – Istenben látjuk.

2. Eutanázia

Az eutanáziánál – mint az öngyilkosságnál is – első helyen a lélektani indítékok kérdése merül fel. Kitűnt, hogy rendszerint éppen a súlyos betegek egyáltalában nem követelik illetve kívánják, hogy a halál közeledtét szándékosan előmozdítsuk. Ha ezt egyes esetekben mégis megteszik, akkor – mint számos öngyilkossági kísérletnél – annak a jele, hogy emberileg elhagyottnak és elszigeteltnek érzik magukat. Ha ilyen betegekkel kellően törődünk, eutanázia-vágyukkal ismét felhagynak.

Elsősorban lélektanilag magyarázható az is, ha egyébként egészséges és társadalmilag jól beilleszkedett személyek törnek lándzsát az eutanázia mellett. Nyilvánvaló, hogy a szenvedéstől való félelem jut így kifejeződésre, és a lélektani elfojtásnak egyik tünetével állunk szemben. Ma sokan kívánnak gyors, sőt hirtelen halált. Félnék a szenvedéstől, és irtóznak attól, hogy tudatosan és hosszantartóan szembenézzenek a halállal. De rendes körülmények között amikor ők maguk kerülnek közelébe, küzdenek a halál kitoldásáért és életük meghosszabbításáért.

Az erkölcssteológia az aktív eutanáziát, azaz a kívánságra végrehajtott közvetlen és szándékos ölést éppen úgy ítéli meg, mint az öngyilkosságot. A kettő közt csak az a különbség, hogy itt a személy nem „sajátkezűleg”, hanem mások közreműködésével vet véget életének. Felmérések mutatják³, hogy a mai társadalom meglepő gyorsasággal és messzemenően kész az eutanázia elfogadására.

Korunk embere nyilvánvalóan nagyon fél a szenvedéstől. Valószínűleg nem tévedünk, ha ezt a beállítottságot az élet értelmének kérdésessé válásával és a hit válságával hozzuk összefüggésbe.

3. Magzatelhajtás

Minden kultúrában vannak gyilkosságot tiltó törvények⁴. Enélkül nincs meg a kölcsönös érintkezéshez és a társadalmi kapcsolatokhoz szükséges biztonság. Ezek a szabályok minden erkölcsi megfontolástól eltekintve nélkülözhetetlenek. Ezért figyelhetünk meg hasonló magatartást már az állatvilágban: gátlás mutatkozik, hogy saját fajtájukbelit megöljenek.

De a gyilkosság tilalma alól gyakran kivesszik a még meg nem született életet és az újszülött csecsemőt. Különböző kultúrák nem nyújtanak teljes védelmet az életnek ezekben az első szakaszaiban⁵. A meg nem született magzatot és az újszülöttet nem tekintik a társadalom teljes jogú tagjának; ennél fogva ezek kárt szenvedhetnek anélkül, hogy ezáltal a társadalmi kapcsolatok folyamata lehetlenné válnék. Ennek a jelenségnek a megítéléséhez elégtelen pusztán a társadalmi struktúrák törvényszerűségeiből kiindulni; fel kell vetnünk az egyszeri és személyes élet méltóságának kérdését. Ez a szempont világít rá, hogy miért értékelhetik a magzatelhajtást etikailag ennyire különbözően.

A magzatelhajtás vitája főként Európában gyakran új törvényes intézkedésekhez és az ölés ilyen formájának megengedéséhez vezetett. Legtöbb esetben nem is vitatják, hogy az emberi, személyes élet a fogamzással kezdődik, és hogy a terhesség megszakításánál valóban egy kezdődő élet megöléséről van szó. A keresztény felfogás pedig éppen ezt emeli ki, és ennek az életnek a méltóságát veszi figyelembe. Ennek következtében a magzatelhajtással kapcsolatban etikai szempontból legfőljebb csak ott bocsátkozhat vitába, ahol konkrét és bonyolult esetek gyakorlati megoldásánál különféle súlyos érveket lehet felsorakoztatni. Ilyen összefüggésben történik említés a különböző orvosi „indikációkról”, javaslatokról. A megoldást „a javak mérlegelése” alapján keresik. Nem lehet azonban elfelejteni, hogy az ember számára a legfőbb jó Istennel való kapcsolata: végeredményben tőle függ, és feléje tart. Nem rendelkezhetik tehát tőle függetlenül sem más élete, sem a sajátja fölött. A „javak mérlegelése” alapján tehát a magzatelhajtás legvégső esetben csak akkor lehetne megengedhető erkölcsileg, ha evvel a beavatkozással egy nagyobb, vagy legalábbis egyenlő értéket védelmeznénk, il-

letve nagyobb rosszat kerülnénk el. Ha tehát valaki hiszi, hogy a magzatelhajtás egyes indikációk esetében jogosult, akkor evvel azt is állítja, hogy az indikációnál fennálló értékeket legalább annyira becsüli, mint a gyermek életét.

Elképzelhetők olyan esetek, amikor a terhesség megszakítása kioltja a gyermek életét, de cserébe megmenti az anyáét. Itt az igazolást bizonyos fokig kereshetnénk „a javak mérlegelésében“, főként azokban az esetekben, ahol egyébként — beavatkozás nélkül — mind az anya, mind a gyermek életét vesztené. Kérdés azonban, hogy az ilyen „mérlegelés“ az Istennel való kapcsolat és az előtte fennálló felelősség javát is kellően értékelte-e.

Egyéb esetekben még nehezebb „a javak mérlegeléséről“ beszélni, mert a szóban forgó értékek egészen különböző síkokon fekszenek; azaz ezeknél a döntéseknél szükségképpen fel kell, hogy merüljön az emberi élet értékének s evvel az erkölcsiségnek végső kritériuma, — a végső kritérium pedig nem eshetik „mérlegelés“ alá. A társadalmi indikáció mindenekelőtt az anya gazdasági lehetőségeit veszi tekintetbe: képes-e gyermekét fölnevelni. Az ún. etikai indikáció a gyermek fogamzásának becstelen körülményeire vonatkozik: pl. az anya erőszakot szenvedett. Az „egészségügyi indikáció“ pedig a gyermek előrelátható egészségére gondol. Mindezeknél az indikációknál lényegében az anya, illetve a szülők és hozzátartozók beállítottságáról van szó: ragaszkodnak-e a gyermekhez és vállalják-e az esetleges áldozatot, vagy pedig az anyagi „státus“, a társadalmi megbecsülés makulátlansága, illetve az utód föltételezett egészsége annyira fontos-e, hogy kioltják az életet, ha ez az említett értékeket veszélyezteti.

Bármilyen súlyos legyen is az áldozat, amit a gyermek kihordása és fölnevelése kíván, mégsem lehet azt mondani, hogy az emberi élet értéke ne lenne sokkal több, mint azoké a javaké, amelyekre az indikációk hivatkoznak. A választás végül is attól függ, miben látja az anya életének célját: abban-e, hogy kedvező életkörülményeket teremtsen magának, vagy pedig abban, hogy életét a szeretet és a szolgálat feladatának tekinti, ami magában foglalja a megfelelő áldozatvállalás készségét is.

Ez a világnézeti dimenzióba vágó megfontolás és a helyes döntés természetesen nemcsak magára az anyára vonatkozik, akinek döntenie kell méhe gyümölcséről, hanem

környezetére, sőt magára az államra is. Az államnak döntenie kell: mennyiben nyújt törvényhozásával segítséget az anyának, illetve mennyire akarja megkönnyíteni pénzügyi és szociális intézkedései által, hogy magzatát elhajtassa. Természetesen főleg a pénzügyi segítség terén az állam lehetőségei is korlátoltak. Rendelkezéseinek hangsúlya mégis csak elárulja, hogy milyen előzetes világnézeti döntések irányítják mindenben. Éppen így nem lehet elszigetelten megítélni az anya erkölcsi magatartását; ez mindig többszörös viszonyban áll a gyermek atyjának beállított-ságával és a közeli környezetben adott, illetve a társadalmi és törvényes lehetőségekkel.

II. Nemiség

A teológia különösképpen foglalkozik az élet értelmének kérdésével. Ez a kérdés felmerül a halállal, a szenvedéssel, a lemondással, de kétségtelenül az emberi boldogsággal kapcsolatban is. Mit jelent ez a boldogság? Az emberi élet legmagasabb és legvégső célját alkotja-e, vagy pedig az „utolsóelőtti dolgokhoz“ (Bonhoeffer) tartozik, amelyek ugyan utalnak a végső üdvösségre, de mégis különböznek tőle? Hasonló kérdések merülnek fel főként a nemiséggel kapcsolatban. Mert ennek különös jelentősége van az ember boldogságára nézve.

Nem találhatunk átfogó magyarázatot a nemiségre, ha csak pusztán természeti adottságnak tekintjük, és csak a tapasztalati tudományok módszereivel kutatjuk. Az állattól eltérően az ember nemisége nincs ösztönszerűen szabályozva: alakítható és művelhető. Ha azt kívánjuk, hogy az emberi együttélés emberies maradjon, olyan összefüggésbe kell beállítani a nemiséget, amelyet nem a természetből olvastunk ki, hanem a világnézetből kiindulva tervezünk meg, és cselekedeteinkben próbálunk megvalósítani. Innét magyarázható, miért építette ki mindegyik kultúra a saját etikáját és a saját nemi erkölcsét. Ez mindig szoros összefüggésben áll az Istenről alkotott képpel, illetve az ember végső céljáról alkotott fogalommal.

1. Nemiség és Isten-kép

Különböző vallások az isteneket rendszerint nemi lényeknek fogták fel. Ezt a szempontot különösen a régebbi

kultúrák hangsúlyozták. Okát abban a bűvöletben kereshetjük, amelyekkel a nemiség az embert hatalmába kerítheti. Ezeket a tapasztalatokat az ún. természeti vallások rendszerint az istenek jelenlétével, működésével és megfelelő tulajdonságaival értelmezték.

A nemiség teológiai értelmezése avval is összefügghet, hogy a gyermek nemzése éppen a régebbi társadalmakban alapvetően fontos volt a fajfenntartás, a közéleti hatalom és a gazdasági biztonság elérésére. Imádkoztak az istenekhez, mint a termékenység forrásaihoz, és a nemiség megfelelő tulajdonságaival látták el őket.

Sokszor a természet szimbolikus szemlélete határozta meg, hogy melyik istenség milyen nemet kapott. Így lett a hatalmas, fenséges, titokzatos és egyszersmind megtermékenyítő ég gyakran hímnemű, a lent fekvő, befogadó és termékeny föld pedig nőnemű⁶. Természetesen változások és ellentmondások is léphettek föl ezekben az elgondolásokban. A történelem folyamán egy „semleges nemű” istenkép is kialakulhatott: ez minden elgondolható jót magában foglalt, és kizárt minden rosszat. Ahol pedig Isten egyszerűen őserő, „motor immobilis” (mozdulatlan mozgató) vagy „a” jóság lett, ott kevés lehetősége maradt, hogy személynek foghassák fel, imádkozhassanak hozzá vagy létfontosságú kapcsolatot építsenek ki vele. Ennek az istennek megmaradt ugyan a jelentősége a világ megértésére vonatkozóan, de nem szerepelt úgy, mint „Te”, akit szeretni és imádni lehet.

Az egyes vallások nemcsak Isten-képükben, hanem teljes felépítésükben is kidomborítanak nemi szempontokat. Anyai vagy apai istenségek állhatnak az előtérben. Az első esetben inkább mágikus és érzelmi vonásokat lehet megfigyelni; a másodikban pedig erősebb a transzcendencia.

—A világkép is magán viseli a nemiséget. Ezt láthatjuk pl. a nyelvénél, amely a tárgyakat nemük szerint sorolja be: hímnemű, nőnemű és semleges nemű csoportba; az utóbbiba azokat, amelyek nem tartoznak az első kettőbe. Mindebben a tárgyakhoz való viszonyunk nem annyira érzelmi, mint inkább érzelmi alapja van. Amikor korunk fokozatosan ki kapcsolja ezt a nemi összetevőt, akkor a nemi ellentétek elfojtásának tünetét mutatja. Ez a fejlődés súlyos problémákat hoz magával érzelmi szempontból⁷.

Az erkölcsiségben sohasem pusztán az ésszerűről van szó, hanem az érzelmiről is. Az erkölcsi cselekvés érzelmi

kapcsolatot tételez fel. Vonzódást érezhetünk valaki iránt, mert oltalmát keressük a veszélyben, vagy pedig mert szépek találjuk és csodáljuk. Az „erosz”-nak vagy legalábbis közösségi ösztönnek nevezhető adottságunk is összefűzi az embereket. Ahol ez vagy ehhez hasonló indulat nem működik, ott alig sikerül a másikkal érzelmi kapcsolatba lépni. Mindenesetre a tisztán értelmi kapcsolat nem szolgáltat egyenértékű indítékot a magatartásnak.

Ha tehát Isten gondolatának kell indítania az embert magatartásában, akkor a különböző érzelmi hűroknak is meg kell pendülniök, mint pl. az ember biztonságigényének, esztétikai érzékének, valamint tágabb értelemben vett „erotikus adottságának”. Ezek az emberi természettel velejáró igények az ember „potentia oboedientialis”-át, „kiaknázható képességét” alkotják az Istenhez fűző érzelmi kapcsolatban. Az érzelmi kapcsolatok egyébként feltételezik, hogy Isten is birtokolja a megfelelő tulajdonságokat. A félelem- és biztonságérzet Istennel szemben feltételezi, hogy ő hatalmas. Isten csodálata pedig csak akkor lehetséges, ha szépek képzeljük el. Hasonlóképpen csak akkor szerezhetjük a gyakorlatban Istent, ha olyan tulajdonságokat ismerünk el benne, mint amilyeneket az erosz terén tapasztalunk. Különös súlyt kap ez a szempont a különféle érzelmi kifejezéseknél, mert az erosz természetes föltétele annak, hogy egyik ember a másikhoz vonzódjék, és vele egyesülni akarjon⁸.

Az Isten-kép nemi oldalát nem kapcsolhatjuk ki egyszerűen azzal, hogy jogtalan antropomorfizmus. Az ember az evilági sík közvetítése és az azon való felülemelkedés révén léphet kapcsolatba Istennel. A transzcendencia egyik központi szimbóluma pedig éppen az emberek egymáshoz való viszonya, amelyre a nemiség ráüti a bélyegét. Ha tehát az embertársi szeretet út az Isten megtapasztalására, akkor az Istenről alkotott képnek és a nemiségnek valami köze lesz egymáshoz. A nemi kapcsolatnak valami-képpen meg kell sejtetnie, milyen az Isten. A nemj kötelék annak az Isten és ember közti személyes közlésfolyamatnak a szimbóluma, amelyiktől a keresztény üdvösségét reméli.

Ha ma az élet vallásos értelmezése vesztett meggyőző erejéből, akkor felmerül a kérdés: mi szerint igazodik a nemi erkölcs, és milyen helyet foglal el az emberi életben a

nemi tapasztalat. A nemiség lényegében kultúrjelenség, és kiértékelésénél döntő a mindenkori kultúra célkitűzése. Ha tehát a mai társadalmat elsősorban a fogyasztás jellemzi, ha az emberi lét értelmét nem annyira természetfölötti értékek szabják meg, hanem az élet élvezete és a jólét emelése, akkor a szexualitást is mindinkább a fogyasztás oldaláról értelmezik. A nemi eksztázist az ember többé nem mágiikus erők feltöréseként vagy a transzcendens üdvösségre való utalásként tapasztalja meg, nem is így értelmezi, hanem élvezeti cikként, amire éppen úgy joga van, mint a többi fogyasztási javakra.

Persze nem hozhatjuk egyetlen közös nevezőre a mai társadalom életélményét és az emberi létre vonatkozó értelmezését. Pluralizmus uralkodik a szempontokban, s hatást gyakorolnak rájuk még különféle hagyományok is. Ennyiben még a nemiséget sem fogják fel kizárólag profán módon; kiértékelésénél különféle tényezők érvényesülnek. Mindenesetre az említett felfogás befolyása tagadhatatlan.

2. A nemiség etikája a Szentírásban

Nem vizsgálhatjuk meg részletesen a Szentírás felfogását a nemiségről és a házasságról⁹. Mégis néhány alaponalat fel akarunk vázolni, hogy az újszövetségi megvilágítás sajátosságát szemléltethessük.

Az ember mindig vágyott az igazságosságra. A jó jutalmat, a rossz büntetést érdemel. Ahol a túlvilág értelmezése még nem alakult ki, és még nem fejlődött ki világosan a feltámadásba vetett hit, ott az ember elvárja, hogy az igazságosság e világban valósuljon meg. A jó evilági jutalmat vár, a rossznak itt a földön kell megbűnhődnie. Ha ugyanakkor az ember hisz Istenben, akkor ezenfelül elvárja, hogy ő kezeskedjék az igazságosságról, vagyis ő jutalmazza meg, illetve büntesse az embert, magatartásának megfelelően – ebben a világban. Ez a várakozás az ószövetségben még elég kézzelfogható.

A birtok mellett főként a népes ivadékot tekintik az igaz számára Isten jutalmának és áldásának. A gyermektelen házasság szerencsétlenség; gyakran Isten büntetésének tekintik. A férj jogot tartott arra, hogy elválják a meddő asszonytól, vagy pedig mellékfeleséget vett magának, hogy így utódot biztosítson. Ebből a háttérből bizonyos lebecsülés származott az asszonyra. Még ha nem is tekintették a

gyermeknemzés pusztá eszközének, az irány az volt, hogy a személyes kapcsolatot és a társas viszonyt a gyermeknemzésnek rendeljék alá, sőt ezért fel is áldozzák, és az asszonyt a férfi tulajdonának fogják fel.

Az újszövetségben, főként a feltámadásba vetett hittel és a végső beteljesedéssel kapcsolatban, a házasság és a nemiség új értékelésével találkozunk. A nőtlenség, a szüzesség megbecsült lehetőséggé válik, ha valaki „a menynek országáért” (Mt 19,12) választja. Maga a házasság felbonthatatlan, és így természetsszerűen érvényes akkor is, ha gyermektelen maradt. Ugyanebből az okból többé nem engedhető meg a többnejűség. A házasság felbonthatatlansága Krisztusnak Egyháza iránti szeretetét példázza (Ef 5, 21-30). Ahogy az embernek szüksége van Isten hűségére, és hinnie kell benne, úgy kell neki is megajándékoznia házastársát ezzel a felbonthatatlan hűséggel.

Az újszövetség, ellentétben az óval, a nőt jelentős megbecsülésben részesíti. Ez végeredményben azon alapszik, hogy a nőt nem valami evilági mérce szerint értékeli – mint pl. termékenység, fizikai erő vagy társadalmi egyenjogúság –, hanem azért, mert az örök életre hivatott, éppen úgy, mint a férfi. A nő egyenértékűségét az újszövetség – magától értetődően – nem az ember, illetve a férfi vagy a nő metafizikai lényegének filozófiai megfontolásával fejezi ki. Az alap az istengyermekség, és ennek következtében az örök életre való elhivatottság (Gal 3,26-29).

3. Teológia és nemi tapasztalat

A nemi élményt mindig aszerint fogjuk értékelni, hogy mit tartunk a legfőbb értéknek, és hogy ez konkrétan mennyiben „kemény valutája” a többi értéknek. A keresztyén az Istennel való kapcsolatot tekinti legmélyebb beteljesedésének, ami megmutatkozik embertársaihoz fűződő kapcsolatában, valamint állásfoglalásában a világgal és az élettel szemben. Az Istenhez fűző kapcsolatnak két szempontja van. Amennyiben az ember Istenhez fordul, „Isten tiszteletéről” beszélünk (hála, dicséret, imádás, odaadás, engedelmesség). Amennyiben pedig ezzel az Istenhez fordulással saját beteljesülését éri el, „üdvösségről” van szó (az emberi remény beteljesedése, kegyelmi megajándékozottság, bűnbocsánat, felülkerekedés minden korláton és ideiglelenségen). Ez a két dimenzió kölcsönösen feltételezi egy-

mást, és egyiket nem lehet visszavezetni a másikra. Az ember éppen azáltal találja meg üdvösségét, hogy igent mond Istennek, és viszont csak azért képes Istent szeretni, mert ő már előbb igent mondott az emberre.

Milyen kapcsolatban áll a nemi tapasztalat az életnek ezzel a legfőbb céljával? Abban, hogy a nemi tapasztalat ebből valamit megvalósít. Itt nyilvánvalóan a szexualitásnak nemcsak természetes szempontjáról van szó. Nem minden nemi gyönyör utal azonnal az emberi élet végső céljára. Ellenkezőleg: az embernek szabadon és felelősségteljesen kell nemi találkozását kialakítania, és pedig oly módon, amelyik megfelel az üdvösségről alkotott elképzelésének. Nem pusztán élvezetet vagy az utód nemzését kell keresnie, hanem ennek a találkozásnak ténylegesen szimbólum-má kell válnia: az élet végső értelme, az Isten felé irányuló önátadás, az üdvösség elfogadása szimbólumának. Ez pedig egész sor megfontolást hoz magával.

a) Az ember saját magát a másiknak („Te”) ajándékozza

Az emberi szabadság nem mindig képes egyformán dönteni, sem pedig teljesen bevetni magát egy cselekedetbe. Megfelelő lélektani feltételekre és egyéb eleve meglevő adottságokra van szüksége, hogy önmagát teljesen és gyökeresen megvalósíthassa. Kétségtelen, hogy a nemi egyesülés a szabadság kifejezésének egyik legmélyebb lehetősége, mivel a másik igenlését jelenti. Ez az önmagából való eksztatikus kilépés¹⁰ és a társnak való teljes önajándékozás annyira megkívánja a személy teljes bevetését, hogy ez az önátadás nemcsak közvetlenül a másik személlyel kapcsolja össze, hanem a személy alapvető döntésévé is válik: nem ragaszkodik sajátmagához, hanem odaajándékozza önmagát. Az ilyen döntés alapja azonban végül is nem lehet csak egy emberi személy: feltételezi a szeretet abszolút értelmébe vetett hitet. Ez pedig végeredményben csak az Istennek mondott igenre alapulhat. Isten szeretete és az emberszeretet végső fokon egységet alkot. Áll ez az emberszeretnek a nemi egyesülésben megvalósuló kifejezésére is. Nemcsak az embertárs, hanem az Isten iránti igenről is van szó.

A lenyűgözöttség megtapasztalása, a bűvölet, ami a nemi találkozás egyik velejárója, tudatosítja az emberben, hogy a szabadságnak ez a megvalósulása nem egyszerűen az ő tette. A társi közösségnek önmagán túlmutató, valami

nagyobbra utaló titka tette lehetővé és hordozza. Amennyiben tehát a nemi egyesülés és élmény nem marad pusztán mágikus bűvölet, hanem eszköze lesz ennek a szerető önátadásnak, annyiban ezt is Isten Lelkének hatása hordozza.

b) Üdvösségélmény

A kölcsönös nemi önátadás kölcsönös vállalás is. Annak az élménye, hogy szeretnek, az élet értékének olyan megtapasztalását jelenti, amely valamiképpen az eszkatológikus üdvösség elővételezése. Ez az örök életre irányuló szimbolikus utalás a jelen boldog örömet nem csorbítja, inkább elmélyíti. Ez az élmény arra az önbizalomra képesít, ami viszont az önátadás előfeltétele. Növekszik a jó miatt érzett öröm és a szeretetlenség, a rossz legyőzésére képesítő erő. De mindez nem saját erőlködésünk eredménye; mástól eredő felhatalmazást tételez fel.

Igazi kielégülést hozó nemi kapcsolatnál az ember érzi, hogy ajándékot kapott. Ez a tény pedig arra utal, hogy üdvösségét nem valósíthatja meg önerejéből, hanem csak Isten kegyelméből. A szeretet találkozása egyszerre adás és kapás, passzivitás és aktivitás. Az élet értelmének olyan megtapasztalása, amely nem önelégültséghez és büszke teljesítménytudathoz, hanem hálához és hűséghez vezet.

c) A megbocsátás élménye

Az ember üdvösségét csak Isten irgalmában bízva remélheti. Tudja, hogy mindig lemarad Isten elkötelező felszólítása mögött, és csak akkor nyerheti el üdvösségét, ha Isten megbocsátja vétkei. A nemi kapcsolatnál ez a szempont is jelentősen kidomborodik. Az itt megvalósított kölcsönös szeretet kifejezése ugyanis egy fenntartás nélküli igennek a közvetítése a másik felé, és ezért összeférhetetlen a másik tartós visszautasításával és elítélésével. Elfogadjuk a másikat mint személyt, beleértve azt is, hogy ne és meghatározott múltja van. Ez csak akkor lehetséges, ha szembenézünk a kettőnk között megtörtént hibákkal is, és ezeket megbocsátjuk; egyben tudatában vagyunk, hogy mi is rászorulunk a másik megbocsátására. Csak akkor vagyunk képesek önmagunkat teljes bizalommal átadni a másiknak, ha ezt a megbocsátást elnyertük, vagy legalábbis feltételezhetjük.

Amennyiben az ember társának megbocsát és megbocsátását elnyeri, Isten részéről is remélheti vétkeinek bo-

csánatát. Mivel tehát a nemi érintkezés sajátos módon kölcsönös megbocsátást foglal magába, és erre rendkívüli alkalmat nyújt, ismét különös jelentősége van az embernek Istenhez való viszonyában. A társak megbocsátó, hűséges szeretete Isten kegyelmét közvetíti. Ezáltal lesz a házasság szeretetközössége Isten üdvösségének jele, szentségi jeget visel.

d) Az ideiglenesség megtapasztalása

Az emberi élet eszkatológikus, azaz a végső kiteljesedés várásának jegyében folyik le. Az üdvösség, amit a keresztény remél, már jelen van, és ugyanakkor késlekedik is. Az élet boldogságélményei is szimbólum-jelleget hordoznak: egyrészt már sejtetik és éreztetik az üdvösséget, másrészt mégsem mutatják teljességét. Így a nemi élményt sem lehet egyszerűen az emberi élet értelmével azonosítani; csak ideiglenes szimbóluma a teljességnek, amely még várat magára.

Ez a szemlélet nem értékeli le a nemiséget. Mert éppen akkor fájdalmasabb a csalódás, amikor túl sokat várunk valamitől, amikor a nemi egyesülés boldogságától várjuk reményünk végső beteljesedését. Ha azonban komolyan vesszük a nemi egyesülés ideiglenes, de egyúttal az örök üdvösséget megsejtető jellegét, akkor meg fogjuk találni ebben az élményben — nem ugyan a végtelen boldogságot, de az üdvösség reményének elmélyülését. Éppen akkor nem ábrándítja ki a nemiség az embert, hanem még mélyebben boldogítja, ha egy nagyobb boldogság szimbólumának fogjuk fel.

A nemi tapasztalat szükségszerűen ambivalenciát, ketősséget tartalmaz. Utal egy nagyobb jóra, de ezzel egyidejűleg azt is világossá teszi, hogy jelenleg még csak korlátozottan éljük meg az élet értelmét. Éppen ezért a szerelem, azaz az érzéki élmények legkiemelkedőbb csúcspontja, különös kapcsolatban áll a mulandósággal és a halállal. Az embernek meg kell tanulnia igent mondani a földi élet hatáira és mulandóságára. El kell fogadnia, hogy társát nem teheti olyan boldoggá, mint szeretné, és hogy az sem töltheti be a boldogság utáni minden vágyát.

Mindez olyan beállítottságot kíván a nemiséggel szemben, ami a természetben nincs előre megadva. Az ember nem kereshet csupán vak élvezetet a nemi élményben. De manicheista módjára sem szabad kezelnie, vagyis mintha

a gonosz teremtetten volna. A hitnek kell erőt adni, hogy mind boldogságára, mind pedig a boldogság mulandóságára igent mondjon.

4. A nemi etikára vonatkozó néhány gyakorlati következmény

Az eddigi fejtegetések vázolták a keresztény hittől megkövetelt alapbeállítottságot a nemiség terén. Ebből nem következik, hogy azonnal konkrét szabályokat is le tudunk vonni. Mert az emberi cselekedetnél mindig szintézisről van szó: a természeti s ezért nem tetszés szerinti, a kulturális és ezért változó, a világnézeti és ezért végül is teológiai mozzanatok szintéziséről. Ezért a hitet nem lehet tisztán tetszés szerinti és egyes kultúrákba talán nagyon is begyökerezett normák szerint felvázolni. A hit indításokat ad, amelyeknek a mindenkori civilizációban érvényre kell jutniuk.

a) Irány a társ

A nemi kapcsolatnak nemcsak az egyén saját vágyait és szükségleteit kell kielégítenie, hanem a társ igénylésének is kell lennie. Ehhez nem elegendő az, hogy valaki adott esetben törekszik egy meghatározott társsal szeretetben találkozni. A nemiségnek az egyén fejlődése folyamán úgy kell beirányozódnia, hogy képes legyen a társsal való helyes találkozásra. A nemi adottság olyan központi hatást gyakorol az emberre és magatartására, hogy nem lehet egyik alkalommal csak úgy önzően kiélni, máskor pedig a társat éretten és önzetlenül szeretni.

Ez az oka, miért utasítja el az Egyház az önkielégítést: az a nemiséget nem a Te-re, hanem saját énjére irányítja. Az önkielégítés melegágy, ahol az én elszigeteltsége és a társi kapcsolatra való képtelenség erősödhet. — Egyébként az önkielégítés konkrét aktusa lélektanilag és személyileg igen kértéltelmű lehet: kifejezhet szabad döntést, de lehet pszichikus túlterheltség tünete is.

A serdülőkorban a tizenéves a nemi erők ébredésével egyidejűleg éli át társas kapcsolatainak válságát, s ezzel együtt sokszor lelki elszigeteltséget is, amit nehezen képes elviselni. Így gyakran keres megkönnyebbülést az önkielégítésben, mert a nemi izgalom mintegy pótolja a szemében a sikeres társi kapcsolatot. Természetesen ez a pótlék vég-

eredményben kiábrándító, mert nem nyújtja azt, amit benne keresett. De ilyen válság idején talán képtelen felhagyni ezekkel a pótlást kereső cselekedetekkel.

A problémára való különleges szellemi összpontosulás még csak erősítheti a belső szükségét és ezzel a pótlás sürgetését. A serdülő így sokszor már nincs abban a helyzetben, hogy nemi magatartását életének abba az alapbeállítottságába építse be, amit maga is jónak tart. Az ilyen magatartást tehát „elnézően” kell megítélni. Ami nem azt jelenti, hogy elvileg közömbös, vagy éppen erkölcsileg jó.

Ugyanez érvényes a homoszexualitásra¹¹. A homoszexuális kapcsolat alapjában véve – vagyis ami a személyes találkozás és a kölcsönös gazdagítás lehetőségét illeti – nem egyenértékű a házassági viszonnal. Már a gyermeknemzés lehetetlensége elárulja az egyneműek közti viszony lényeges fogyatékosságát. A kölcsönös szeretet beérése és elmélyülése nem lehetséges olyan mértékben, mint a férfi és a nő házassági közösségében. Ezenfelül a homoszexuális viszony különféle problémákat szül, amelyek a legtöbb esetben hamarosan felbomlásához vezetnek. Tehát a férfi és a nő szeretetére jellemző hűség nem érvényesülhet itt igazán.

Ez azonban nem jelenti a homoszexuális személy elítélését. Amennyiben veleszületett vagy saját bűne nélkül szerzett hajlamról van szó, ez nem érinti az illető erkölcsi felelősségét. Mindenesetre a társadalom és a nevelők feladata, hogy – tekintettel a hátrányokra – ezt a hajlamot ne növeljék, és legalábbis a fiatalok elcsábítását megakadályozzák.

Az embernek nincs hatalmában, hogy minden időben és minden hajlamot illetően tetszés szerint rendelkezék nemisége felett. A homoszexuális tetteket ennél fogva nem lehet egyszerűen konkrét sajátosságuk szerint megítélni; meg kell vizsgálni azt is, mi a szerepük a cselekvő alapbeállítottságára nézve, és hogy milyen célokat lenne képes elérni az illető a szexualitás terén, mert ami elérhető számára, az kötelezi is.

Hasonló szempontok merülnek fel egy másik példa, a pornográfia esetében is. Itt is kísérletről van szó, hogy a nemi izgalom olyan kényérzetet idézzon elő, amely nincs beépítve társai kapcsolatba. Az olvasó vagy a szemlélő erotikus följajzását célzó ábrázolások előmozdítják, hogy a ne-

miség az egyén gyönyörélvezetére, nem pedig a társ felé való nyíltságra irányul. Evvel kifejezetten ellentétbe kerül a keresztény nemj erkölcs kötelező eszményével.

b) A hűség követelménye

Amint Isten határtalan szeretetével ajándékozza meg az embereket, úgy kell nekik is egymást korlátlan hűséggel megajándékozni. Ha az ember közösségi szinten nem állna készen ilyen alapvető hűségre, akkor alig lenne képes hinni Isten hűségében, és így megőrizni a bűnbocsánatba és az üdvösségbe vetett reményét.

Magában véve már minden barátság is hűséget követel. De különösen kitűnik kötelező jellege a házassági életközösségben. A házasság felbonthatatlanságának parancsa az újszövetség legvilágosabban igazolt követelményei közé tartozik. Mindamellett természetesen különbséget kell tenni egyrészt az egyértelműen fogalmazott és kötelező ideál, másrészt a bonyolult esetek konkrét rendezése között. A házasság felbonthatatlanságának törvénye elsősorban a házastársak szeretetét követeli meg egymás iránt. Ez az évek folyamán változik, de soha meg nem szűnhet.

A házasság jogi intézményére vár ennek a szeretetnek a megőrzése és erősítése. A jogi jelleg azonban más szinten foglal helyet. Ezért azok a házastársak, akik egymást nem szeretik, legalábbis részben már megszegik a házasság felbonthatatlanságának kötelezettségét, akkor is, ha külsőleg még megőrzik az életközösséget. A személyes szeretet és az együttélés jogi intézménye nem egy és ugyanaz¹². Innét érthető, hogy az újszövetség a házasság felbonthatatlanságát követeli, másrészt azonban bizonyos ellentétekkel terhes esetekben megengedi a házastársak szétválását (1Kor 7,11), sőt újraházasodását (1Kor 7,15: „privilegium Paulinum“). A törvény személyes értelmét itt sem lehet teljes egyértelműséggel átültetni külső magatartási normákba.

A házasság felbonthatatlanságából következik a házasságon kívüli nemi érintkezés elvetése. A nemj egyesülés ugyanis jelképesen a másiknak való teljes önátadást fejezi ki. Ahol ezt az egységet ugyan jelezzük, de anélkül, hogy felbonthatatlan hűségben kitartanánk, vagyis ahol valamire elkötelezzük magunkat, amit később nem tartunk meg, ott megsértjük a kölcsönös bizalmat. Ezáltal az Isten szeretetébe vetett hitet és a hozzá vezető irányvonalat gyengítjük.

Aki hűtlenséget tapasztal vagy követ el, az nem könnyen hisz Isten hűségében.

A hűség szempontjával áll összefüggésben a házasság előtti nemi önmegtartóztatás előírása is¹³. Ez a norma azt akarja biztosítani, hogy ne jöjjenek létre olyan nemi kapcsolatok, amelyek fokozott érzelmi kötöttséget okoznak, de ezek később ismét felbomlanak, vagy talán házassághoz vezetnek, jóllehet a pár nem illik egymáshoz, s emiatt a házasság később zátonyra fut. Nem kell megrövidíteni a folyamatot, amely az egymáshoz való közeledést, egymás jellemének megismerését s ugyanakkor a szabad döntés lehetőségét biztosítja. Egy jól sikerült házasság előkészítéséhez éppen annak a megtapasztalása fontos, hogy a másikat nem akarjuk magunkhoz láncolni, hanem a szabadságot kölcsönösen tiszteletben tartjuk, és nem befolyásoljuk mindaddig, amíg a közös életút megkezdése tekintetében tisztázatlan kérdések állnak fenn. Igen értékes a későbbi életre az a tapasztalat is, hogy megbízhatunk egymásban, és hogy a másik lemondani is képes. A házassági előkészületben a lehető legátfogóbban kell érdeklődni a másik életkörülményei felől. A figyelmet közvetlenül nem annyira a nemi területre kell leszűkíteni, mert az ilyen jellegű, természetszerűen boldogító élmények elkápráztatnak, s észre sem vesszük, hogy egyébként igen kevés mondani-valónk van egymásnak. Ezzel veszélyeztetnénk a szublimáció folyamatát is, amelyben a kölcsönös vonzódás a másik életének legkülönbözőbb összetevői és szempontjai iránti érdeklődéssé forr ki.

c) A nemi élmény ideiglenessége

Az emberi élet értelmét elsősorban az Istennel való kapcsolat alkotja, és mindenekelőtt a személyes szeretetben találja meg evilági szimbólumát. Ennek a személyes viszonynak vannak alárendelve a többi értékek és velük a nemi élmény is. Innen érthető, hogy a nemi kiteljesedés követelményét, „a gyönyör jogát” nem lehet úgy érvényesíteni, hogy mások jogával ellentétbe kerüljön. A túl hosszú-nyúló kiképzés következtében sok fiatal csak későn gondolhat házasságkötésre. Aki azonban ezt a tényt mint nemi kényszerhelyzetet fogja fel, és ebből a házasságon kívüli nemi érintkezés jogát következteti, az kifejezetten ellentmond a keresztény meggyőződésnek. Szükséges, hogy a nemi beteljesedés megfeleljen a személyes viszony méltó-

ságának és igényeinek, és senki sem keresheti ezt mások jogainak figyelembevétele nélkül.

Magára a házasság életre nézve is fontos a nemi tapasztalat bizonyos viszonylagossá tétele. Az, akit csak az erotikus érzések fokozása és a nemi kényeztetés csúcspontja érdekel, aki az együttélés boldogságát lényegében a szexuális tevékenységtől és a nemi egyesülés raffinált módokaitól akarja függővé tenni, nagyon is problematikusá teszi az együttélést. Ez a beállítottság könnyen csalódásra vezet, főként ha zavarok lépnek fel, vagy lemondásra van szükség.

A keresztény hagyomány a nőtlenséget ill. a házasság nélküli életet is az egyik lehetséges életformának tekinti. Világos, hogy ezzel nem értékeli le a házasságot. A nőtlenség ésszerű értelmezése sokkal inkább fontos hozzájárulás az emberszerethez. Sok ember nem köt házasságot: egyesek szabadon, mások kényszerből. Nem egy civilizációban kívülállónak tekintik az ilyeneket, és megvetik őket. A keresztény hit lehetőséget nyújt arra, hogy ezt az életformát ésszerűnek foghassuk fel.

Ebben az összefüggésben főleg a celibátusra, az egyházban intézményesített életformára gondolunk. Kétségtelen, hogy ez az intézmény nem szükségszerűen következik a nemiség keresztény értékeléséből. Annyiban van fontos szerepe, amennyiben szembeötlően mutatja, hogy a keresztény élet értelmét végeredményben nem a földi boldogságban, hanem az örök életre megígért üdvösségben kell keresni. A celibátusban kifejeződik az együttérzés azokkal a „szegényekkel” is, akik akaratuk ellenére kényszerültek a házasságról lemondani. Szemléletesen kell ki-rajzolódnia, hogy az Egyház megbízottja teljesen ember-társai rendelkezésére akar állni, anélkül, hogy egy emberi társ ugyanilyen teljességgel érte élne. Ez az életforma igazolni akarja, hogy Isten is a kölcsönösség feltétele nélkül szereti az embert, és mértéke nem függ az ember ellenszolgáltatásától.

III. A tulajdon

A tulajdon területén első pillanatra különösen nehéznek tűnik sajátosan keresztényit kiemelni. A tulajdont érintő etikának sokféle formája van, és az egyes kultúrákban min-

dig bonyolult összefüggésben áll a gazdasági adottságokkal. Nem kellene tehát a tulajdonra vonatkozó keresztény tant és gyakorlatot is a gazdasági adottságok oldaláról értelmezni?

A tulajdon intézményénél különösképpen világos, hogy az erkölcsi normák szerkezete igen különböző dimenziókat mutathat fel. Nyilvánvaló, hogy a gazdasági, társadalmi és politikai adottságok alapvető jelentőségűek a tulajdonjog megértéséhez. Éppen úgy tagadhatatlan azonban a teológiai szempont is ennél a kérdésnél. Már a bibliára és a keresztény történelemre vetett rövid pillantás is igazolja ezt.

1. A tulajdon a bibliában és a hagyományban

Az ószövetség a tulajdont Isten adományának tekinti. Ennek a magyarázatnak az az alapja, hogy Isten az ígért földjét ajándékozza népének (Ter 11,1kk). A föld Jahvé tulajdona marad, mint ahogy maga Izrael népe is Isten tulajdona. A tulajdonjogot tehát elsődlegesen nem az emberi teljesítmény alapozza meg, hanem Isten jósága.

Amint a birtokot Isten ajándékozza az embernek, úgy kell őneki is bőkezűnek és nagylelkűnek lennie embertársaihoz (2Kor 8,6-9). A magántulajdon jogát a zsidók nem abszolutizálták, nem korlátlanul állt az egyesek rendelkezésére; mindig összefüggésben maradt a szövetségi közösséggel.

A magántulajdon értelmezése jelentős fejlődésen és többrendbeli szétágazáson megy keresztül. Főleg az első időkben arra hajlik az ószövetség, hogy a külső birtoklást a kegyelem jelének és az emberi igazságosság isteni jutalmának tekintse. Ez a hajlam az ószövetségi világképpel áll összefüggésben. Amíg a feltámadásba vetett hit kifejezetten nem fejlődött ki, addig az igazságosság igénye és az Istenbe mint az igazságosság kezesébe vetett hit könnyen azt a meggyőződést keltette, hogy az istenes élet evilági értékekben és javakban nyeri el jutalmát. Mindazonáltal a tapasztalat azt mutatta, hogy a külső jólét nem mindig felelt meg az ember erkölcsi magatartásának. Jób könyve tárgyalja a problémát: hogyan szenvedhet szükségét az igaz, aki Isten áldását várhatná? Ez a kérdés a száműzetés idején felvetődött az egész nép számára. Ebből a szegények újfajta értékelése származik a zsidók között. Nem tekintik őket már pusztán olyanoknak, akiket Isten megbün-

tetett; ellenkezőleg, Jahvé barátai és szolgálói lesznek (Zsolt 86,1kk), „Jahvé szegényei“ (Zsolt 74,19; 149,4kk), akiket ő jóakarató szeretetével ajándékoz meg (Iz 49,13; 66,2). Mindenesetre a szegénység és a szegények mérsékeltebb lebecsülése szoros összefüggésben áll az Istenbe vetett hittel és avval a meggyőződéssel, hogy fontosabb Istennek tetsző életet élni, mint külső jólétet élvezni.

Az újszövetségben mindenekelőtt Jézus kemény bírálata tűnik fel a gazdagokkal szemben. A gazdagság kifejezetten akadály Isten országában (Mt 13,22; Lk 16,3 stb.). Ez a kritika nem dualizmusból ered, amely elvileg veti el az anyagiakat. Mert Jézusnak kifejezetten van érzéke a gazdasági szükségletek iránt (1Jn 13,29), elfogadja a tehetősök meghívását és megvendéglését (Mt 9,10; Lk 7,36). Éppoly kevésbé foghatjuk fel ezt a bírálatot csupán úgy, mint a társadalmi igazságtalanság helytelenítését. Mindenesetre az evangélium idevágó helyei nem nyújtanak elegendő támpontot ehhez; sokkal inkább sugalmazzák a kijelentések kifejezetten vallásos értelmezését.

Valószínűbb tehát, hogy Jézus éppenséggel kora tulajdonfelfogásának vallási hátterét vitatja. Tiltakozik az ellen a felfogás ellen, amely a vagyont közvetlenül Isten kegyelmének jeleként fogja fel, és ezzel vallásos önteltséghez és a teljesítmény öngazolásához vezet. Jézus megkívánja, hogy a hívő ne a mammonban bízzék, hanem az égi kincsekben, amit a rozsda és a moly meg nem rág (Mt 6,19-22). Az embernek csakis Isten kegyelméből kell várnia üdvösségét, ne kísérelje meg földi javak gyűjtése által biztosítani. Ne kösse szívét az evilági javakhoz, hanem bízzék Istenben: „Nem szolgálhattok az Istennek és a mamonnak“ (Lk 16,13).

Igy érthető az is, hogy Jézus a birtokról való lemondást teszi követésének egyik feltételévé, ezt várja el tanítványaitól (Lk 12,32kk; 14,33). Ha a tanítványok feladata új evangéliumot hirdetni, amelyik az emberi remény beteljesedését az örök életben látja, akkor teljes határozottsággal tanúsítani kell, hogy az evilági birtok nem lehet tárgya ennek a reménynek.

A tulajdon bibliai értelmezésének fejlődése magyarázható a deszakralizáció szemszögéből is. Ez sem szünteti meg, csak azt kívánja, hogy magasabb értékek szolgálatába állítsuk. A javakat „hálaadással kell élvezni“ (1 Tim

4,4kk), és arra használni, hogy másokat segítsünk (1Tim 6,17-19).

Nem részletezhetjük itt a tulajdon értelmezésének fejlődését a Szentírás elkészültét követő korokban. Erre – az objektív adottságok mellett – újra meg újra különböző teológiai szempontok is befolyást gyakoroltak. Volt, amikor merev apokaliptikus szemszögből vitatták a tulajdont, máskor pedig aszketikus motívumokkal támadták¹⁴. Ugyanakkor azonban a szeretet indítéka is hatékony volt. A keresztény bőkezűség fontos eleme volt a küldetéstudatnak már a görög-római kultúrkörben. Mély benyomást tett a pogány környezetre, mivel a keresztények nemcsak szükségét szenvedő szegény hittestvéreiket támogatták, hanem a nem keresztényeket is¹⁵.

Különösen a keresztény szerzetesrendek történetében vált jelentőssé a tulajdon és a szegénység teológiai szemlélete. Bár itt is szerepet vittek a különféle gazdasági, sőt politikai adottságok, a szegénység evangéliumi tanácsának változatos kialakulását végeredményben mégis csak teológiaiailag lehet megmagyarázni.

A tulajdon keresztény magyarázatával vívódott jelentős mértékben a reformáció is. A reformátorok bírálták a szerzetesrendek szegénységét, mert ezt állítólag az „érdem” gondolata vezeti¹⁶. A kálvinizmus kiemelten sürgette, hogy a jólétre törekedni kell, mivel ez a hatékony keresztény szeretet előfeltétele. De ezzel egyúttal kialakul a modern kapitalizmus egyik gyökere is.

A tulajdon értelmezésének további fejlődését elsősorban a mélyreható társadalmi és szellemtörténeti változások jellemzik. A bölcsélet megpróbálja a hittől függetlenül tisztán racionálisan megalapozni, és mindinkább elválasztja a keresztény gondolatvilág összefüggésétől, a jótékonyaságtól és felelősségtől. Végül a marxizmus a tulajdon igazságos elosztását forradalommal akarja elérni, és ezzel elvi ellentétbe kerül a keresztény felfogással. Az egyháznak a szociális igazságosságról szóló tanítása elismeri a társadalmi reform szükségességét, de ugyanakkor meg akarja őrizni az ember szabadságát.

2. A tulajdon teológiája

Ha vázolni akarjuk a tulajdon értelmezésének sajátosan keresztényi jellegét, akkor ismét az élet értelmének és az

üdvösségnek keresztény magyarázatából kell kiindulnunk. Az ember azért él, hogy Istennel közösségre lépjen. Ezt a kapcsolatot, amely az örök élet velejét alkotja, az emberek egymás közötti viszonyában kell jelszerűen megvalósítani. A tulajdonnak az ilyen közösség előmozdítását, létrejöttét kell szolgálnia. A tulajdonjog gyakorlásának módjából kell kitűnnie, mi az ember végső reménysége. Ebből az alapgondolatból azután különböző részletmegfontolások származnak.

a) A tulajdon és a másikhoz való viszony

A tulajdon nem zavarhatja a viszonyt az emberek között; mások szolgálatába, a közösség szolgálatába is kell állítani. A tulajdon különös felelősségre kötelez embertársaink iránt. Amint az ember általában nemcsak magáért létezik, hanem felebarátját is kell szeretnie és szolgálnia, éppen így tulajdonát is be kell vetnie a másikért, és szükségében – amennyire csak képes – segítenie kell rajta. A keresztény értelmezés kizárja azt a felfogást, hogy a tulajdonos vagyonával teljesen önkényesen rendelkezhet, tekintet nélkül arra, mire kötelezné szenvedő embertársaival szemben.

A tulajdon igazságos elosztása azonban nemcsak az egyéni jóakarat kérdése, hanem társadalmi feladat is. Ennek kell olyan rendszert és intézményeket létesítenie, amelyek megbirkóznak az elviselhetetlen ellentétekkel, és a tulajdon igazságos elosztásához vezetnek. Ezt a célt szolgálhatja bizonyos körülmények között a magántulajdon mellett a köztulajdon, vagy pedig a pusztá haszonélvezeti jog engedélyezése.

b) A tulajdon és önmagunk megvalósítása

Az üdvösség nemcsak az Istennek való önátadást jelent, hanem az ember kiteljesedését is, ezért a tulajdon használatának az ember önmegvalósulását is kell szolgálnia. A tulajdon biztosítja az alapvető szükségletek kielégítésének lehetőségét, és a személy kifejlődésében is jelentős tényező¹⁷. Mindazonáltal az ember csak akkor éri el élete teljességét, ha embertársait is elismeri, és nekik is szolgál. Ezért nem szabad önzően használni a tulajdont, hanem mások őszinte elismerésének eszközévé kell tenni, nem pedig az irigység és a viszály tárgyává. A tulajdon erkölcsös használatának nagyon könnyen velejárója lesz az önértékelés

élménye, az öröm és a hála; de ez megköveteli a tulajdon igazságos rendszerét is.

c) Tulajdon és megbocsátás

Az üdvösség keresztény felfogása a megbocsátás mozzanatát is mindig magában foglalja. Ebből a tulajdonjogra nézve az következik, hogy csak erőszakos úton nem lehet és nem szabad igazságosságot teremteni. Az emberek közötti egyenlőtlenségeket sohasem lehet teljesen kiküszöbölni. Áll ez már minden birtok alapmodelljére, az emberi testre is, valamint velejáróira: az egészségre, szépségre, tehetségre stb. Érvényes azonban a családi viszonyokra is: az egyik szeretetteljes gondoskodást tapasztalhat a családban, a másik pedig elhagyatottságot. És érvényes az egyes országokra is, amelyek különböznek éghajlatukban, természeti kincseikben stb.

Ezek mellett a természettől adott s ezért soha teljesen ki nem küszöbölhető egyenlőtlenségek mellett vannak azonban olyan különbségek is, amelyek emberi – egyéni és állami – mulasztások és vétkek következtében jönnek létre. Amint az ember nem kényszerítheti ki Istentől saját megigazulását, rászorul az ő megbocsátó irgalmára, éppen úgy kell neki is gyakorolnia a megértést és a megbocsátást embertársi szinten. Törekednie kell igazságosabb társadalmi rend megvalósítására, és hozzá kell járulnia az egyéni jogok érvényesüléséhez is. De készen kell állnia a korlátok, egyenlőtlenségek és hátrányok elfogadására is, amikor a változás pillanatnyilag lehetetlen, vagy magasabb érdekeket veszélyeztetne.

d) A tulajdon viszonylagossága

A tulajdon, a többi földi értékhez hasonlóan, a végső, eszkatológikus beteljesedés erőterében áll. Egyrészt igazán emberi meggazdagodásra nyújt lehetőséget, s ezzel a remélt üdvösség megsejtését közvetíti. Másrészt mégis csak az „utolsóelőtti javakhoz” tartozik. Ezért a keresztény hit benső távolságot kíván a vagyontól; olyan magatartást, amely tisztában van vele, hogy az ilyen javak mulandók és viszonylagosak, és végső reményét az örök üdvösségbe veti.

A kereszténynek törekednie kell, hogy az örök üdvösségből valamit már ebben a világban szemléltetően kifejezésre juttasson. Ez a tulajdonra nézve azt jelenti, hogy tö-

rekednie kell az egyes személyek elegendő ellátására, kedvező életkörülményekre, a hiányok kiküszöbölésére, a javak igazságos elosztására. De a keresztény hit a lemondás készségét is megköveteli. Az embernek a hit által benső szabadságra kell jutnia, és nem szabad a földi javak rabjává válnia.

Hogy ezeket a szempontokat hogyan kell egy adott tulajdonjogi rendszerben konkrétan megvalósítani, az a teológiai szempontokon kívül messzemenően függ a közgazdasági, társadalmi adottságoktól és a műveltség színvonalától is. Mindenesetre a fennálló tulajdonjog és az ezzel összefüggő politika esetében mindig fel kell vetni a kérdést: mennyiben veszi számításba a személy méltóságát, a minél békésebb együttélést, a gazdasági termelés követelményeit és a nyomor megszüntetését az emberek között.

EREDMÉNY ÉS KITEKINTÉS

A keresztény erkölcsiség sajátosságának kérdése attól függ, hogyan értelmezzük az erkölcsiséget. Mi arra törekedtünk, hogy az erkölcsi cselekedetet a szeretet, a remény és a hit kifejezésének szimbólumaként fogjuk fel. A sajátosan keresztényit elsősorban a hit személyes megvalósításában kell látni, amennyiben ez Krisztusra és a tőle feltárt jövőre vonatkozik. A konkrét külső cselekedet jelként kifejezi ezt az erkölcsi értéket abban a viszonyban, amely a cselekvő személyt embertársához, önmagához és az egész valósághoz fűzi, de mint jel mégis csak különbözik a jelzett erkölcsi értéktől. Ez a kiindulás részleteiben a következő megfontolásokra vezet:

1. Az ember cselekedete annyiban erkölcsös, amennyiben megfelel az emberi lét végső céljának. Ez a végső cél nem pusztán a természettel való összhang vagy valami természetes boldogság. Sokkal inkább alapul Isten szabad és üdvözítő akaratán és az embernek Istennel való közösségén. Ez a cél mint igazi jövő még várat magára, ennél fogva a remény tárgyát alkotja. Az embernek mintegy elővételezve kell értelmeznie, s így mindig hitbeli, nem pedig tapasztalati természettudományos ismeret.

2. Az Istentől az embernek kiválasztott és föl kínált célt nem lehet Isten természetéből szükségszerűen levezetni: Istennek az ember iránti szabad szeretetén alapszik. Szeretetét a történelem folyamán közölte, és ez a szeretet Jézus Krisztusban találta meg felülmúlhatatlan kifejezését.

3. Isten szeretete — amely az ember végső célját határozza meg — képezi az erkölcsi követelmény alapját is. Az embernek viszonznia kell ezt a szeretetet, ezáltal találja meg üdvösségét. Ez a követelmény fenntartás nélküli, mert Isten az abszolút valóság, és mert az embernél minden az erre a követelményre adott helyes felelettől függ. Isten nem közvetlenül a természet egyes törvényszerűségeiben, hanem az üdvösség történetében nyilatkoztatja ki szeretetét, s ezzel a vízonszeretetre való felhívást.

4. Minden embert szeret az Isten, és mindenki hivatott az üdvösségre. De ez a meghívás csak olyan mértékben lesz hatékony és kötelező, amennyiben az ember tudomást szerez róla, és megfelelően értelmezi. Mivel minden kultúrában hallja lelkiismeretének szavát, és ezzel Isten üdvözi-

tő akaratát is megtapasztalja, a kulturális különbségek ellenére mégis vannak analógiák az erkölcsi életben – az ilyen tapasztalat értelmezésének megfelelően. Főleg pedig az erkölcsi normák tárgyi tartalma egyezik meg, mert ezek nem pusztán erkölcsi értékeket vetítenek elénk, hanem az emberi lét életbevágó és közösségi szükségleteit is kifejezik.

5. Lehetetlen ténylegesen megkülönböztetni az erkölcsi követelmény eredetét és érvényét. Ugyanis ez az igény Isten üdvözítő akaratának kinyilatkoztatásán és a végső üdvösségen nyugszik, amelyre Isten az embert hívja. A keresztény erkölcsi élet eredetét nem lehet megérteni Jézus Krisztus értékalkotó élettörténete nélkül; ez Krisztus követésének és annak a reménynek az erkölcsé, amely Krisztusba és az ő feltámadásába vetett hiten alapszik.

6. A keresztény hit a végső emberi célt az embernek az Istennel a végső időkben beteljesülő kapcsolataként fogja fel. Az emberi cselekedet tehát annyiban erkölcsös, amennyiben erre a kapcsolatra utal, és ezt elővételezve szimbolikusan megvalósítja.

7. Az emberi élet végső céljának keresztény értelmezéséből adódnak azután az erkölcsi magatartás egyes mércei. Az emberi cselekedet erkölcsös, amennyiben a végső beteljesülés kapcsolatának szempontjait szemléletében megvalósítja. Ilyen szempontok elsősorban a szabad önátadás, az ennek erejében megvalósuló önkiteljesedés és a megbocsátás. Az üdvösségnek a végső időkre vonatkozó jellegéből következik még az evilági értékek viszonylagossága és a világ deszakralizációja is.

8. Az ember a hit, a remény és a szeretet megvalósításával irányítja életét a végső célra. Ennek azonban a külső magatartásban is ki kell fejeződnie. De az emberi cselekedet konkrét, tapasztalható megnyilvánulásából nem lehet minden további nélkül levonni az erkölcsi értelmet. Mivel a konkrét magatartás az erkölcsnek csak külső oldalát szemlélteti, és így többfélét jelenthet, nem értelmezhetjük a keresztény erkölcs sajátosságaként¹. Teljes értelemben sajátosan keresztényi tehát csak a hit, remény és szeretet Krisztusra épült megvalósítása, ami egyébként szimbolikusan is kifejeződik konkrét, külső cselekedetekben².

9. A keresztény hit alapja bizonyos értékeléseknek, amelyek normákban fejeződnek ki, és ezeket fémjelzik.

Ezért a normák kialakulását és értelmezését is befolyásolja. Ez kitűnik a keresztény erkölcsi élet egész megnyilvánulásából. Nagyon fejlettek benne olyan értékek, mint: szabadság, szeretet, engedelmesség, áldozatvállalás az embertársakért stb. A hit befolyását a részletes erkölccstanra és ennek normáira az élet, a nemiség és a tulajdon etikájának példáiban szemléltettük. Rá akartunk mutatni, hogy az emberi élet keresztény értékelése³, a nemiség személyre irányított felfogása és a tulajdon beágyazása a kölcsönös szeretet és felelősség gondolatkörébe⁴ alakító befolyást gyakorol az egyes normákra. Fejtegetéseinkben a morálisnak ezekről a kérdéseiről többek között empirikus szempontból is szándékoztunk tárgyalni.

10. Amikor azt kérdezzük: léteznek-e sajátosan keresztény erkölcsi normák, akkor a normákat nem szabad a szellemtudományok értelmében pusztán a társadalmi magatartás szabályozóinak tekinteni; végső erkölcsi értelmüket is kutatni kell. Csak ott tárul fel az erkölcsi élet igazi sajátossága, ahol a konkrét magatartást a végső értékek szimbólumaként fogjuk fel. Annál világosabb ez, minél inkább tekintetbe vesszünk nagyobb összefüggéseket, teljes normarendszereket és nemcsak egyes elszigetelt szabályokat. Végül is csak úgy tudjuk mindenestül megérteni egy erkölccstan sajátosságát, ha nem szakítjuk ki a megfelelő kultúra világképéből, hanem figyelembe vesszük e világkép egyéb mozzanataihoz való viszonyát is. Ha az erkölcsi aktus és a hit valóra váltása legmélyebb gyökerében egységet alkot, akkor az erkölcsiséget nem tudjuk megítélni a hittől elszakítva.

11. Ha az erkölcsi cselekvést a hit, remény és szeretet szimbolikus szemléltetésének fogjuk fel, akkor ennek következményei lesznek az erkölccstanj érvelésre és ismeretelméletre nézve is. Ebben az esetben egy etikai érv nem öltheti magára csupán az egyértelműen igazolható tényeken és evidens előzményeken alapuló szükségszerű levezés formáját; hanem inkább az értéktartalom felmutatásával és az illető erkölcsi norma megfelelő voltának igazolásával érvelhetünk. Benső készség és kellő hitbeli magatartás szükséges ahhoz, hogy az ilyen jellegű érvek valóban meggyőző erővel hathassanak. Ahol ezek a föltételek hiányoznak, ott az érveléssel talán elérhetünk bizonyos meggyezést a norma tárgyi és társadalmi célszerűségére vonatkozóan, de mélyebb erkölcsi értelmét illetően nem.

Ezt az eredményt több irányban kellene még kiegészíteni és továbbvinni. Kimerítőbben kellene tárgyalni az etikai élet közösségi vonatkozásairól általában, jelesen pedig az egyháziasságnak a keresztény erkölcsösségre vonatkozó jelentőségéről. Szólni kellene a hagyomány és az egyházi tanítóhivatal szerepéről⁵. Ezenfelül a teológiatörténeti kiindulásnál — ez fejtegetéseink alapja — szükségszerűen az erkölcsoteológia egyéb fogalmait is meg kellene vizsgálni történelmi jelentőségükben⁶. Mert csakis ezeknek az egyes fogalmaknak történeti magyarázata teszi lehetővé, hogy teológiai következményeiket és a keresztény etikában vitt szerepüket világosan megérthessük. — Mindez a jelen összefüggésben túl messzire vezetne, és nem is szükséges kitűzött célunkhoz. Nem akartunk ugyanis teljes erkölcsoteológiát kidolgozni, hanem csak a keresztény sajátosság kérdésének tisztázásához hozzájárulni.

Mégis rá akarunk mutatni egy feladatra, amit itt alig tudtunk érinteni: a végső teológiai elvek meg a konkrét tapasztalati struktúrák és cselekvések összekapcsolására. A „közbeeső axiomák” jelentőségére, az antropológiai szimbolizmusnak az emberi magatartás és cselekvés egyes részletterületein való szemléltetésére. A teológiai érvek ma messzemenően hatástalanok maradnak, hacsak kielégítően közvetlen lépésekkel nem tisztázzuk jelentőségüket a konkrét helyzetekre vonatkozóan. De megfordítva is végzetes lenne, ha az egyes részletkérdéseket mindig csak elszigetelten és felszínesen, a végső, alapvető igazságok összefüggéséből kiszakítva vetnénk fel.

Mindenesetre korunkban a keresztény etika csak akkor tud meggyőző jellegzetességet felmutatni, ha legmélyebb forrásából merít, ha abból indul ki, aki az út, az igazság és az élet (Jn 14).

JEGYZETEK

Bevezetés

¹ Az irodalomban árnyalati különbségeket találhatunk az „erkölcsiség”, „erkölcsösség”, „erkölcs”, „etika” és „ethosz” fogalma között. Az ethosz elsősorban átélt erkölcsösséget, erkölcsi életet jelent, míg az etika erkölcsstani rendszert. Sokszor szerepel az etika a filozófia egyik ágaként, mintegy ellentétben az erkölcssteológiával (theologia moralis). A protestáns hagyomány azonban etikának hívja magát a teológiai erkölcsstani is. Könyvünkben nem fektetünk nagyobb hangsúlyt ezekre a megkülönböztetésekre.

A könyvünk végén felsorolt irodalmat a jegyzetekben a szerzőt és munkáját megelőző szám, ill. (ha ugyanattól a szerzőtől több mű szerepel) szám és betű jelzi. Pl.: „I. 4; 104d” = „lásd Berger, P. L.: Welt der Reichen — Welt der Armen, München 1976, valamint Schürmann, H., Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg 1975.”

² „Gyakorlati okokból nem szüntethetjük meg a teológia felosztását dogmatikára és erkölcssteológiára, ami a középkorban — mondhatnánk: szerencsésen — még ismeretlen volt. Ismertek ennek a felosztásnak elkerülhető, bár legtöbbször el nem került következményei. A dogmatika könnyen titokzatos tudománnyá válik, amelynek jelentősége a keresztény életre nézve igen homályos és kevésbé tudatos. Az erkölcssteológiát pedig az a veszély fenyegeti, hogy a filozófia, a természet-törvény, az egyházjogi pozitívizmus és a kazuisztika különleges keveréke lesz, amelyben a (pozitív és spekulatív értelemben vett) teológiaián csak halvány emléke marad. Az ilyen, szokott módon kidolgozott erkölcssteológiánál egyszer már azt kell megvizsgálni és a Szentírásból kiindulva azt a kérdést felvetni: mit és hogyan is kellene tárgyalni az erkölcssteológiában, hogy az erkölcsstan kissé több teológiát tartalmazzon.” K. Rahner, Schriften zur Theologie I., Einsiedeln 1967, 25. o.

³ L. 4. Ez a munka hatásosan szemlélteti a „mítikus” elemek és a modern ipari társadalom közti összefüggést. A szerző véleménye szerint azért nem lehet átültetni a fejlődő országokba a gazdasági fejlődés és a revolúció „mítoszait”, mert ott más mítoszok uralkodnak.

⁴ Néhány példa a kiterjedt irodalomból: K. Deschner (szerk.), Das Christentum im Urteil seiner Gegner, 2 k., Wiesbaden 1969 és 1971; B. Russell, Warum Ich kein Christ bin, München 1963; J. Kahl, Das Elend des Christentums oder Plädoyer für eine Humanität ohne Gott, Reinbek bei Hamburg 1968.

⁵ Az utóbbi években számtalan tanulmány tárgyalt erről a kérdésről. Főleg a következő könyvek és cikkek adhatnak idevágó irányítást: I. 1c; 2; 3; 9a; 9c; 13; 16ab; 23; 24; 30; 31ab; 48; 50; 60ab; 69; 71; 75; 76; 78a; 92a; 94b; 109; 115ab; 117; 120.

I. fejezet

¹ A vallásszociológia és a kultúrantropológia számos részletes kutatása mellett főleg R. Mohr, Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie (Handbuch der Moraltheologie, 4), München 1954 c. könyvét kell megemlíteni. — A szociológia az egyes keresztény egyházak magatartás-

beli különbségét is kutatja; I. M. Weber, *Die protestantische Ethik*, 2 k., München 1969 és 1968; G. Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken, Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern und München 1973.

² L. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, in: F. X. Arnold u. a. (szerk.), *Handbuch der Pastoraltheologie* II/1, Freiburg, 1966, 277—343.

³ L. 18; 31c; 94c; 111.

⁴ Az „analitikus etika” nem annyira gyakorlati cselekvéseméletet, mint formális „metaetikát” akar kidolgozni. Ez is feltételez azonban egy sarkalatos tételt: a jót kell tenni. Ezt a feltételt nem lehet magának az analitikus etikának a módszereivel igazolni. Olyan mozzanatot is tartalmaz, amely már nem pusztán empirikus vagy filozófiai, hanem teológiai természetű.

⁵ „Bármilyen jellegű legyen is az ún. „filozófiai, végsőkéig menő végig-gondolás”, ha erkölcsi kötelezettségeket akar megalapozni, akkor átfogó tartalmában nem lesz egyéb, mint burkolt kölcsön a hitnek értéktételekben gazdag és elkötelezettségre irányt mutató világából” — I. 70. — Minden etikának el kell fogadnia valami felsőbb értéket, és ennek mibenlététől nem lehet elvonatkoztatnia. Az abszolút érték felállítása azonban mindig döntés a hitről is, I. 26.

⁶ L. 22.

⁷ L. 90.

⁸ K. Rahner, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, in: *Schriften* 1, 323—346; I. még 82.

⁹ A szabadság és az erkölcsiség dialektikus értelmezéséről I. 94a.

¹⁰ A teremtés fogalma önmagában még arról sem mond semmit, vajon Isten akarata-e az, hogy a természet annyira változatlan maradjon, hogy az ember köteles ezt a rendet tiszteletben tartani, vagy pedig Isten a teremtéssel inkább átadta-e az embernek a jogot, hogy képességeit felhasználhassa a természet tetszés szerinti megváltoztatására, — beleértve ebbe az esetleg egészen természetellenes magatartást is?

¹¹ Nyilvánvalóan erről van szó ott, ahol az egyházi tanítóhivatal elismeri a természetes erkölcsi felismerés lehetőségét. A „természetes” itt az Ige kinyilatkoztatását megelőzőt ill. attól függetlent jelent. DS 2812, 2853, 3892.

¹² L. K. Rahner, *Über die Erfahrung der Gnade*, in: *Schriften* 3, 105—109; *Gnadenerfahrung*, in: *LThK* 1001; I. még 22.

¹³ Jellemző, hogyan próbálta az ősegyház is megoldani a vitás erkölcsi kérdéseket: I. 29.

¹⁴ Oly számos és olyan központi helyen tesz a Szentírás kijelentést az erkölcsi étellel kapcsolatban a Jézusban kapott új létről, Isten uralmának felvirradásáról, jézusi életre való meghívásról és Jézus követéséről stb., hogy mindezt nem lehet egyszerűen félretolni, még kevésbé észre sem venni; I. 38; 83; 104 a, b, c, d; 105.

¹⁵ Arról a problémáról van szó, amit Rahner a „névtelen keresztények” elméletében tárgyal: *Schriften* 6, 545—554; 8, 187—212; 9, 498—515; 10, 531—546. továbbá: A. Röper, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963; E. Klinger (szerk.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Freiburg i. Br. 1976.

¹⁶ Böckle: *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?* c. cikkének 152. oldalán mondja: „Ami a kereszténységet megkülönbözteti, az kinyilatkoztatott tényen alapszik, és éppen ezért végeredményben csak

hittel érhető el. Annak az egyedülálló és megismételhetetlen történelmi eseménynek a hite, hogy Isten az ő Fiában, Jézus Krisztusban örökre szeretetébe zárta az embert és az emberiséget. Ebben áll az Írás tanúságtételének összefoglalása is... Ezt az állítást — hogy a szeretet Istentől ered, és mi tulajdonképpen csak tőle tudjuk mi a szeretet; és hogy ez a szeretet látható módon és örökre, mint az emberiség megváltása, belépett az emberi világba — természetesen nem lehet bizonyítani. A hit ismeri fel.” L. még 9c és Kasper (49a), 208. o.: „Jézus az az ismérv, amelyiken le kell mérni mindazt, ami keresztény akar lenni... Csak az lehet keresztény, aki szemtől szemben áll Jézus Krisztussal. Kereszténynek lenni egyenlő Jézus követésével.” — A hit és a történelem viszonyáról l. 22.

¹⁷ L. 49b; 77abc.

¹⁸ L. 88.

¹⁹ Jó áttekintést és további irodalmi tájékoztatást nyújt K. Hecker, Humanismus, in: SM II, 761—769.

²⁰ H. Thielicke állapítja meg: „A keresztény szeretetparancs lényege szerint kötve van a felkínálkozó isteni szeretethez... Isten hozzám való viszonya pontos hasonmása annak, amely engem kapcsol össze felebaráttal. Ahogy Isten nekem megbocsát, úgy kell nekem is megbocsátani az ellenem vétőknek... Ahogy Isten szolgál nekem, úgy kell nekem is szolgálni felebaráttal. Ahogy Isten szeretetével legyőz engem, bár ellensége vagyok, úgy kell nekem is saját ellenségeimen győzelmet aratni...” L. 120 és 102b.

²¹ L. 1b; 20a; 38; 110; 129.

²² R. Ginters (l. 33) kimutatja, hogy a cselekvés következményei mellett a tett pozitív ill. negatív kifejezésformája is mérvadó erkölcsiség. Nekünk egyébként az a véleményünk, hogy ebben az esetben nem beszélhetünk az erkölcsi cselekedetek külön osztályáról; minden erkölcsi tett a kifejezési forma pecsétjét is magán viseli, hiszen a szeretet, a remény és a hit gyümölcse. — L. továbbá 94a; 102a.

²³ L. 106a.

²⁴ L. 106b.

II. fejezet

¹ Az élet értelmének problémájáról és további irodalomról jó áttekintést nyújt J. Splett, Sinn c. tanulmánya, in: SM IV, 546—556.

² E. Coreth, Ethik, in: LThK 3, 1127 k(1122—1130).

³ L. 62.

⁴ L. 94a.

⁵ L. 94d.

⁶ A jutalomra épített etikát akkor kell elutasítani, ha az emberi cselekvés végső céljának erkölcstelen értéket tűz ki. A jutalmat képviselő azonban annak az értéknek a megtapasztalása is, amelyik az erkölcsösség alapját alkotja, azaz az Istennel való kapcsolat. Hasonlóképpen a büntetés is lehet ennek a kapcsolatnak a tagadásából származó meghiúsultság élménye. Az ilyen „jutalom-etikát” nemcsak filozófiailag lehet igazolni, hanem megfelel a biblikus felfogásnak is. Erről írja Goppelt (l. 38): „A jutalom és a viszonzás említése megütöztetést kelt. Ugyanis Platónnál Kantig a filozófia azt a véleményt hirdeti, hogy az igazságosság már önmagában jutalom, és a jót önmagáért kell megtenni. Ennek a véleménynek a háttere az ember autonómiájá-

ról alkotott felfogás. Az ember ezzel egy általános erkölcsi törvényt vagy erkölcsi elvet sajátít ki magának, hogy ezáltal önmagát valósíthassa meg. A bibliai gondolkodás számára azonban az embernek ez az önmagára épített autonómiája öncsalás. Az ember félreismeri, hogy kezdettől fogva kapcsolatban áll Teremtőjével és embertársaival.⁷

⁷ A keresztény üdvösség reménységének magyarázatáról I. G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*. Essen 1969 (főleg 379—399); G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*. Zürich 1965; W. Kreck, *Die Zukunft des Gekommenen. Grundprobleme der Eschatologie*, München 1966.

⁸ L. 1a; 36.

⁹ L. 19; 28, és P. Hünermann, *Geschichtsphilosophie*, in: SM II, 317—324; W. Kasper, *Geschichtstheologie*, in: SM II, 324—332.

¹⁰ R. Maré, *Entmythologisierung*, in: SM I, 1051—1057; H. Mühlén, *Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der Kirchen*, Paderborn 1971.

¹¹ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1961; I. 97.

¹² A tárgyiaság, „dologiság” (Sachlichkeit) fogalma azt jelenti, hogy az ember magatartásában a tárgy adottságaival lehet meghatározni. Evvel ellentétben a szeretet olyan magatartást követel, amelyik számításba veszi az időbeli dimenziót is, azaz a múltat és a jövőt. Ez pedig reményt, hűséget, teremtkészséget, megbocsátást stb. is követel. L. 22.

¹³ Ezt a szempontot főleg E. Bloch (I. 8) dolgozta ki.

¹⁴ A deista a deizmus követője. A deizmus a felvilágosodás korában kialakult felfogás. Eszerint a világot ugyan Isten teremtette, de sorsára semmiféle további befolyást nem gyakorol, csodák és kinyilatkoztatás által sem.

¹⁵ L. 79.

¹⁶ L. J. Messner, *Naturrecht*, in: LchM 1152—1173.

¹⁷ A pusztá filozófiai érvelés határaitól, illetve hol nem tudja már igazolni a filozófia az ésszerű erkölcsi állítások előfeltételeit I. 32c.

¹⁸ Hogy mit követel Isten az embertől, és hogy milyen az ember viszonya Istenhez, azt is az üdvösségtörténet tanúsítja: „Jézus nem akár-hogyan küzdött az Istenhez való nagykorú viszonyért; cselekvése a végső értékekre irányuló tett volt; ez alapozta meg és tette lehetővé az új kapcsolatot Istennel.” L. 110. — Az ember csak Isten és Jézus Krisztus szemszögéből értheti meg önmagát. L. 80.

¹⁹ Az erkölcspozitivizmus kérdéséről I. 9c; 102b.

²⁰ Van, aki ellenveti: csak akkor érthetjük meg a kinyilatkoztatott Isteni akaratot, ha logikailag már megelőzően tudjuk, mi a jó és a rossz. Ez az ellenvetés azonban a dialektikus és történelmi gondolkodás esetén elveszti erejét. Ha ugyanis az erkölcsösség elsősorban nem logi, hanem értéktartalmi elkötelezettséget jelent, akkor egy új értéktartalom felkínálásából új kötelezettségeknek kell fakadniuk, amelyek ennek az értéknek fölkinálásával lesznek felismerhetők. A keresztény kinyilatkoztatás Isten szeretetének, szentségének és az ember üdvösségének új és mély megértése. Akkor pedig ebből erkölcsi követelmény is származik, amit — ilyen módon — az ember nem ismerhet meg a kinyilatkoztatást megelőzően. Az ebből az értékfelkínálásból eredő erkölcsi következmények nemcsak az indítékokra, a motivációra vonatkoznak. Kihatnak a tartalmi síkra is, mert megváltoztatják az

értékek hierarchiáját és a cselekvés jelentését. Ezért nem elég a bibliai kinyilatkoztatást csak a természetes erkölcsi törvények betöltésére és beteljesítésére szolgáló indítéknak, motivációnak tekinteni. L. 45; 75; 78a; 94d.

²¹ L. 37.

²² Erről a két kérdésről I. A. Neuhausler, *Phänomenologie des Gewissens*, in: O. Engelmayer u. a., *Gewissen und Gewissensbildung*, Donauwörth 1968; J. Miller, *Gewissensbildung*, Innsbruck 1960; J. G. Ziegler, *Vom Gesetz zum Gewissen*, Freiburg 1968.

²³ L. 25, valamint E. Spengler, *Das Gewissen bei Freud und Jung*, Zürich 1964.

²⁴ L. 66; 121; 124 és a teológiai lexikonokon kívül R. Hauser, H. K. Kohlenberger, F. Loos/H. L. Schreiber/H. Welzel, *Gerechtigkeit*, in: HWP 3, 329—338.

²⁵ Heinrich v. Kleist (1777—1811) hasonló című novellájában megörökített és a németeknél általánosan ismert jellem. A hős semmitől sem riad vissza, hogy jogának érvényt szerezzen, bár ezzel végül is magát teszi tönkre.

²⁶ A bűnről rövid morálteológiai összefoglalást és gazdag irodalmat nyújt K. Hörmann, *LchM* 1529—1547.

²⁷ L. K. Rahner, Hölle, in: SM II, 735—739. J. Ratzinger (LThK 5, 448) a pokol dogmájának értelmét főleg a léthez való kapcsolatában jelöli meg: „Nem feladata a teológiának, hogy részletes felvilágosítással szolgáljon a másvilágot illetően (pl. a kárhozottak száma, kíniaik borzalma stb.); viszont feladata marad, hogy a pokol dogmájának valóságához szigorúan ragaszkodjék. Enélkül nem töltheti be kinyilatkoztatás szerinti szerepét, vagyis nem segítheti az embereket abban, hogy életfeladatukat az örökké megmásíthatatlan kudarc valóságos lehetőségének szemmel tartásával valósítsák meg, és a kinyilatkoztatást mint a végsőig menő komolyságra való felhívást értelmezzék.”

²⁸ L. 38: „Jézus is várt egy végítéletre, amely summázza a történelmi életet. Hangsúlyozza, hogy ott komolyan fogják venni az emberi életet, egészen a legapróbb részletekig. Számot kell adni minden haszontalan szóról (Mt 12,36kk), de arról a pohár vízről sem fognak megfélemezni, amit magától értetődően nyújtott valaki egy szomjazónak” (I. k. 172).

III. fejezet

¹ A halálbüntetést erkölcsileg végül is csak az elégtétel gondolatából lehet megmagyarázni. A háborúban, mint az önvédelemnél, olyan összeközörségről van szó, ahol élet élettel áll szemben. Egyik problémáról sem tárgyalhatunk itt részletesebben. Mindenesetre az egyháznak a háborúról és a halálbüntetésről alkotott felfogása nem ellenkezik az emberi élet értékéről itt kifejezett megfontolásokkal.

² L. erről a kérdésről: E. Ringel/K. Hörmann, *Selbsttötung*, in: *LchM* 1419—1428.

³ L. 118.

⁴ L. R. Mohr, *die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, München 1954.

⁵ L. 128.

⁶ Ilyen a nyelv szerkezete a legtöbb indoeurópai eredetű népnél.

⁷ L. 113.

⁸ L. 64.

⁹ L. 96; ezenfelül: P. Grelot, *Mann und Frau nach der Heiligen Schrift*, Mainz 1964; R. Schnackenburg, *Die Ehe nach dem NT*, in: H. Greeven u. a., *Theologie der Ehe*, Regensburg—Göttingen, 1969.

¹⁰ A nemiség extatikus jellegéről l.: W. Schubert, *Religion und Eros* (szerk. Fr. Seifert), München 1966; J. Guitton, *Vom Wesen der Liebe zwischen Mann und Frau*, Freiburg 1960; G. Scherer, *Ehe im Horizont des Seins. Zu einem neuen Verständnis der Sexualität*, Essen 1965.

¹¹ L. főleg *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei: Declaratio de quibusdam quaestionibus ad sexualem ethicam spectantibus*, in: AAS 68, 1976, 77—96. (A Hittani Kongregáció nyilatkozata a neml erkölcs néhány kérdéséről.) Továbbá K. Hörmann, *Selbstbefriedigung*, in: LchM 1413—1417.

¹² Elővigyázattal kell kezelni a szeretet és az intézmény köztli megkülönböztetést, mert — bár a kettő nem ugyanaz — szükségszerűen összefügg egymással. L. Chr. Duquoc, *Die Ehe heute, Liebe und Institution*, in: J. David/F. Schmalz (szerk.), *Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation*. Aschaffenburg 1969.

¹³ L. 10; 26; 122.

¹⁴ L. 27; 44; 53; 68.

¹⁵ L. 42; 63; G. Kretschmar, *Das christliche Leben und Mission in der früheren Kirche*, in: H. Frohnes/U. W. Knorr (szerk.), *Kirchengeschichte als Missiongeschichte I. Die alte Kirche*, München 1974.

¹⁶ L. L. Hardick, *Armut* — kirchengeschichtlich, in: RGG I, 626kk.

¹⁷ Értékes utalásokat találunk a következő munkákban: E. H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt 1966; E. H. Erikson, *Kindheit und Gesellschaft*, Stuttgart 1971; W. J. Revers, *Frustrierte Jugend I., Fälle und Situationen*, Salzburg 1969; H. Zulliger, *Helfen statt Strafen bei jugendlichen Dieben*, Stuttgart 1956; E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974; A. Schrader, *Die soziale Bedeutung des Besitzes in der modernen Konsumgesellschaft. Folgerungen aus einer empirischen Untersuchung in Westdeutschland*, Köln 1966.

Eredmény és kitekintés

¹ „Nincsenek sajátosan keresztény normák és magatartási minták, mert azok csak a morális külső oldalát állítják elénk, az pedig mindig többféle módon értelmezhető.” L. 75, 22. o.

² L. 38; a szerző igen találóan beszél „kapcsolatetikáról”. Ha azt az elvet keressük, amiből az etikai magatartás részleteiben adódik, akkor azt az eljárásmodot, ahogyan Jézus adta utasításait, „kapcsolatetikának” nevezhetjük. Példaképpen meghatározott „én—te” kapcsolatokra utal, amelyek a mindenkor helyzetben felhívást jelentenek az ember számára. Ezeknél jelentősége van a kapcsolatnak magával Krisztussal és az Atyával.

³ L. 115a. Ő a keresztény etikai élet sajátosságát minden egyes emberi élet tiszteletben tartásában látja. — L. még 57. A szerző könyvének 78. oldalán írja: „Az Isten szeretetébe vetett hit szükségképpen magába foglalja az ember hitét a másik emberben is. S éppen ebben a hitben találja meg minden emberi cselekedet végső erkölcsi mércéjét. Ebben és csakis ebben áll a keresztény etika sajátossága és jellegzetessége.”

⁴ L. 98a. Schmitz a keresztény erkölcsi életet teljesen a szegénység elvéből jellemzi. Ebben, valamint az emberi lét tiszteletben tartásában kétségtelenül a sajátosan keresztényi jelleg egyik fontos szempontját érintjük. Ezek a szempontok azonban további kérdések felvetésére vezetnek, és egy még mélyrehatóbb elv — amit mi a keresztény hitben látunk — szükséges az igazolásukhoz.

⁵ L. 94d.

⁶ L. 115c.

- 1a Auer A., Weltoffener Christ, Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit, Düsseldorf 1960.
- b — Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.
- c — Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: J. Gründel u. a. (Hg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen (Richard Egenter zum siebzigsten Geburtstag), Düsseldorf 1972, 47—65.
- d — Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: „Autonome Moral“, in: A. Auer u. a. (Hg.), Moralerziehung im Religionsunterricht, Freiburg i. Br. 1975, 27—57.
- e — Die ethische Relevanz der Botschaft Jesu, in: A. Auer u. a. (Hg.), Moralerziehung im Religionsunterricht, Freiburg i. Br. 1975, 58—90.
- 2 Berg L., Zur theologischen Bestimmung des Humanum, in: Die Kirche im Wandel der Zeiten. Festgabe J. Kard. Höffner zur Vollendung des 65. Lebensjahres, Köln 1971, 435—452.
- 3 Berge R. van den, Bestaat er een specifiek christelijke moraal en levenshouding?, in: Collationes 1973, 166—175.
- 4 Berger P. L., Welt der Reichen — Welt der Armen, München 1976.
- 5 Bertholet A., Das Geschlecht der Gottheit, Tübingen 1934.
- 6 Bischofberger E., Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik John Henry Newmans. Mit einem Vorwort von Heinrich Fries, Mainz 1974.
- 7 Blank J., Zum Problem ethischer Normen im Neuen Testament, in: G. Teichtweier/W. Dreier (Hg.), Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, Würzburg 1971, 172—183.
- 8 Bloch E., Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961.
- 9a Böckle F., Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?, in: ZEE 11 (1967) 148—159.
- b — Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: J. Gründel u. a. (Hg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen (Richard Egenter zum siebzigsten Geburtstag), Düsseldorf 1972, 17—46.
- c — Unfehlbare Normen?, in: H. Küng (Hg.), Fehlbar? Eine Bilanz, Einsiedeln 1973, 280—304.
- 10 Böckle F./Köhne J., Geschlechtliche Beziehungen vor der Ehe. Die Lage bei der studentischen Jugend, Mainz 1967.
- 11 Böckmann A., Die Armut in der innerkirchlichen Diskussion heute. Ein Beitrag zu einem Neuverständnis der Ordensarmut, Münster-schwarzach 1973.
- 12 Bonhoeffer D., Ethik (hg. v. E. Bethge), München 1963.
- 13 Bourgeault G., La spécificité de la morale chrétienne selon les Pères des deux premiers siècles, in: Sciences Ecclesiastiques — Science et Esprit (Montreal) 23 (1971) 137—152.
- 14 Brandt R., Eigentumstheorien von Grotius bis Kant, Stuttgart 1974.
- 15 Callies R.-P., Eigentum als Institution. Eine Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts, München 1962.
- 16a Compagnoni F., Esiste una morale propriamente cristiana?, in: Rivista di Teologia morale 8 (1970) 101—126.
- b — La specificità della morale cristiana, Bologna 1972.
- 17 Curran Ch. E., Is there a distinctively christian ethics?, in: Catholic moral theology in dialogue, Notre Dame, Ind., 1972, 1—23.

- 18 Czuma H., Autonomie. Ein hypothetische Konstruktion praktischer Vernunft, Freiburg i. Br. 1974.
- 19 Darlap A./Splitt J., Geschichte und Geschichtlichkeit, in: SM II, 290—303.
- 20a Deissler A., Biblisches Ethos I, in: WchE 36—39.
- b — Die Grundbotschaft des Alten Testaments. Ein theologischer Durchblick, Freiburg i. Br. 1973.
- 21 Delhaye Ph., La mise en cause de la spécificité de la morale chrétienne, in: Revue Théologique de Louvain 4 (1973) 308—339.
- 22 Demmer K., Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendental-philosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufbau der Fundamentalmoral, Paderborn 1971.
- 23 Dumas A., La loi naturelle et Irruption évangélique, in: Vie Spirituelle, Le Supplément (Paris), mai 1967.
- 24 Ellul J., Impossibilité et nécessité d'une éthique chrétienne dans le vouloir et la faire. Recherches éthiques pour les chrétiens, Genève 1964, 165—218.
- 25 Engelmayer O., Die Frage des Gewissens in psychologischer Sicht, in: O. Engelmayer u. a., Gewissen und Gewissensbildung, Donauwörth 1968, 109—149.
- 26 Elsässer A., Die sittliche Ordnung des Geschlechtlichen, Aschaffenburg 1973.
- 27 Felix L., Entwicklungsgeschichte des Eigentums unter kulturgeschichtlichem und wirtschaftlichem Gesichtspunkt III. Der Einfluß der Religion auf die Entwicklung des Eigentums, Leipzig 1889, Neudruck Aalen 1964.
- 28 Fischer H., Christlicher Glaube und Geschichte. Voraussetzungen und Folgen der Theologie F. Gogartens, Gütersloh 1967.
- 29 Fraling B., Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: ThGl 63 (1973) 81—105.
- 30 Fritzsche H. G., Das Besondere christlicher Ethik und ethischer Verantwortung des Theologen heute, in: Bericht von der Theologie. Resultate, Probleme, Konzepte, Berlin 1971, 150—182.
- 31a Fuchs J., Gibt es eine spezifisch christliche Moral?, in: StZ 188 (1970) 99—112.
- b — Esiste una morale non-cristiana?, in: Rassegna di Teologia 14 (1973) 361—373.
- c — Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955.
- 32a Furger F., Anspruch Christi und Handeln des Menschen, Freiburg i. Ue. 1972.
- b — Zur Begründung eines christlichen Ethos. Forschungstendenzen in der katholischen Moraltheologie, in: J. Pfammatter/F. Furger (Hg.), Theologische Berichte 4, Einsiedeln 1974, 11—87.
- c — Grenzen sozial-ethischer Argumentation — Eine Problemskizze, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 17, Münster 1976, 31—49.
- 33 Ginters R., Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit (Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung 4), Düsseldorf 1976.
- 34 Gladigow B. (Hg.), Religion und Moral, Düsseldorf 1976.
- 35 Gobry I., Als besäße man nicht. Der Christ und die Güter dieser Welt, Düsseldorf 1968.
- 36 Görres I. F., Weltfrömmigkeit (aus dem Nachlaß hg. v. B. Klaiber), Frankfurt a. M. 1975.

- 37 Golser K., Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie (Wiener Beiträge zur Theologie), Wien 1975.
- 38 Goppelt L., Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., Göttingen 1975 und 1976.
- 39 Grundwerte in Staat und Gesellschaft. Stellungnahmen von Helmut Schmidt, Helmut Kohl und Werner Maihofer, in: HerKorr 30 (1976) 356—360.
- 40 Haag H., Der Dekalog, in: J. Stelzenberger (Hg.), Moraltheologie und Bibel, Paderborn 1964, 9—38.
- 41 Hammer F., Selbsttötung philosophisch gesehen, Düsseldorf 1975.
- 42 Harnack A. v., Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I. Die Mission in Wort und Tat, Leipzig 1906.
- 43 Hempel J., Das Ethos des Alten Testaments, Berlin ²1964.
- 44 Hengel M., Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte, Stuttgart 1973.
- 45 Herr Th., Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments (Abhandlungen zur Sozialethik 11), Paderborn 1976.
- 46 Hirschbrich E., Die Entwicklung der Moraltheologie im deutschen Sprachgebiet seit der Jahrhundertwende, Klosterneuburg 1959.
- 47 Hörmann K., Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern, Wien 1952.
- 48 Joly R., L'originalité de la morale chrétienne selon les apologistes du 2ème siècle, Réseaux 1972.
- 49a Kasper W., Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1970.
b — Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielheit, München 1967.
- 50 Kehrher G., Wie christlich ist die christliche Ethik? Oder: Auf der Suche nach dem Proprium, in: ZEE 16 (1972) 1—14.
- 51 Kerstiens F., Die Hoffungsstruktur des Glaubens, Mainz 1969.
- 52 Klinger E. (Hg.), Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche, Freiburg i. Br. 1976.
- 53 Klüber F., Katholische Eigentumslehre, Osnabrück 1968.
- 54 Klug O., Katholizismus und Protestantismus zur Eigentumsfrage. Eine gesellschaftspolitische Analyse, Reinbek 1966.
- 55 Kluxen W., Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964.
- 56 Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärungen zu einigen Fragen der Sexualethik, Linz 1976.
- 57 Korff W., Theologische Ethik, Freiburg i. Br. 1975.
- 58 Küng H. (Hg.), Fehlbar? Eine Bilanz, Einsiedeln 1973.
- 59 Kühn U., Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1976.
- 60a Laun A., Eigenart der christlichen Moral, in: LchM 320—323.
b — Zur Frage nach einer spezifisch-christlichen Ethik, in: Spiritualität in Moral. Festschrift für Karl Hörmann zum 60. Geburtstag, Wien 1975, 35—58.
- 61a Leeuw G. van der, Einführung in die Phänomenologie der Religion, Gütersloh ²1961.
b — Phänomenologie der Religion, Tübingen ³1970.
- 62 Lehmann K., Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966.
- 63 Leipoldt J., Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche, Leipzig 1952.
- 64 Lepp I., Psychoanalyse der Liebe, Würzburg ²1961.

- 65 L'Hour J., Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament (Stuttgarter Bibelstudien 14), Stuttgart 1967.
- 66 Limbeck M., Von der Ohnmacht des Rechts. Untersuchungen zur Gesetzeskritik des Neuen Testaments, Düsseldorf 1972.
- 67a Locher G. W., Eigentum II, in: RGG³ II, 365—370.
 - b — Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie, Zürich 1962.
- 68 Locher R., Die Bibelauslegung in der Moraltheologie Fritz Tillmanns. Diss. Innsbruck 1974 (Masch.schr.).
- 69 Logstrup K., Das Proprium des christlichen Ethos, in: ZEE 11 (1967) 135—147.
- 70 Lottmann W., Psychologische Menschenführung und die Unverletzlichkeit der Person. Das ethische Problem der angewandten Psychologie, in: F. Karrenberg/W. Schweitzer (Hg.), Spannungsfelder der evangelischen Soziallehre. Aufgaben und Fragen vom Dienst der Kirche an der heutigen Gesellschaft, Hamburg 1960, 58—71.
- 71 McCormick R., Specificity of christian morality, in: Tendencies in theological ethics, in: Theological Studies 32 (1971) 71—78.
- 72 Manek J., The character of New Testament eschatology as norm, in: Communio Viatorum (Praha) 7 (1964) 255—260.
- 73a Mausbach J., Die Ethik des heiligen Augustinus, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1929.
 - b — Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben, Köln 1901.
 - c — Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik, in: ThRv 1 (1902) 1—8, 41—46.
- 74 Mausbach J./Ermecke G., Katholische Moraltheologie, 3 Bde., Münster I 1959, II 1960, III 1961.
- 75 Mayer R., Moral und christliche Ethik, Stuttgart 1976.
- 76 Mehl R., Éthique catholique et éthique protestante, Neuchâtel 1970.
- 77a Metz J. B., Freiheit in Gesellschaft. Thesen: J. B. Metz, Stellungnahmen: R. Pesch, E. Kogon, A. Exeler, Freiburg 1971.
 - b — Befreiendes Gedächtnis Jesu Christi, Mainz 1970.
 - c — „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Diskussion zur „Politischen Theologie“ (hg. v. H. Peukert), Mainz/München 1969, 267—301.
- 78a Mieth D., Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: Orientierung 40 (1976) 31—34.
 - b — Narrative Ethik, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 22 (1975) 297—326.
- 79 Moingt J., Le Dieu de la morale chrétienne, in: Morale de mutation. Recherches de science religieuse 62 (1974) 631—654.
- 80 Moltmann J., Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart, Stuttgart 1971.
- 81 Mühlen H., Entsakralisierung. Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung für die Zukunft der Kirchen, Paderborn 1971.
- 82 Muschalek G., Tat Gottes und Selbstverwirklichung des Menschen. Empfangen und tätig sein als Fähigkeit christlichen Glaubens, Freiburg 1974.
- 83 Neuhäusler E., Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung, Düsseldorf 1962.

- 84 Noonan J. T., Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969.
- 85 Normann F., Christos Didaskalos. Die Vorstellung von Christus als Lehrer in der christlichen Literatur des ersten und zweiten Jahrhunderts (Münsterische Beiträge zur Theologie 32), Münster 1967.
- 86 Ouwerkerk C. van, Säkularität und christliche Ethik. Typen und Symptome, in: Concilium 3 (1967) 397—416.
- 87 Oyen H. van, Ethik des Alten Testaments, Gütersloh 1967.
- 88 Pannenberg W., Geschichtstatsachen und christliche Ethik. Zur Relevanz geschichtlich-politischer Sachfragen für die christliche Ethik, in: H. Peukert (Hg.), Diskussion zur „Politischen Theologie“, Mainz/München 1969, 231—246.
- 89 Pfahl R. D., Haftung ohne Verschulden als sittliche Pflicht, Düsseldorf 1974.
- 90 Pöhlmann H. G., Rechtfertigung. Die gegenwärtige kontroverstheologische Problematik der Rechtfertigungslehre zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, Gütersloh 1971.
- 91a Rahner K., Kirche und Sakramente, Freiburg 1961.
 - b — Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage/K. Rahner, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1965, 55—84.
 - c — Schriften zur Theologie, 12 Bde., Einsiedeln 1956—75.
- 92a Ratzinger J., Prinzipien christlicher Moral, unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs v. Balthasar, Einsiedeln 1975.
 - b — Theologie und Ethos, in: K. Ulmer (Hg.), Die Verantwortung der Wissenschaft, Bonn 1975, 46—61.
 - c — Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: Kl. v. Bismarck und W. Dirks (Hg.), Christlicher Glaube und Ideologie, Stuttgart/Berlin/Mainz 1964, 24—30.
- 93 Rief J., Zum theologischen Charakter der Moraltheologie, in: Theologie im Wandel (Tübinger Theol. Reihe 1), München 1967, 518—542.
- 94a Rotter H., Strukturen sittlichen Handelns. Liebe als Prinzip der Moral (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 32), Innsbruck 1970.
 - b — Die Eigenart der christlichen Ethik, in: StZ 191 (1973) 407—416.
 - c — Kann das Naturrecht die Moraltheologie entbehren?, in: ZKTh 96 (1974) 76—96.
 - d — Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975.
- 95 Scheikle K. H., Theologie des Neuen Testaments III, Ethos (Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament), Düsseldorf 1970.
- 96 Schillebeeckx E., Le Mariage. Réalité terrestre et mystère de salut, Paris 1966.
- 97 Schlette H. R., Kommunikation und Sakrament, Freiburg 1959.
- 98a Schmitz Ph., Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialethik, Frankfurt a. M. 1973.
 - b — Die Wirklichkeit fassen. Zur „induktiven“ Normenfassung einer „Neuen Moral“ (Frankfurter Theologische Studien 8), Frankfurt 1972.
- 99 Schnackenburg R., Die neutestamentliche Sittenlehre in ihrer Eigenart im Vergleich zu einer natürlichen Ethik, in: J. Stelzenberger (Hg.), Moraltheologie und Bibel, Paderborn 1964, 39—69.

- 100 Schneider C., *Geistesgeschichte der christlichen Antike*, München 1970.
- 101 Schreiner J., Die bleibende Bedeutung der sittlichen Forderung des Alten Testaments, in: G. Teichtweier/W. Dreier (Hg.), *Herausforderung und Kritik der Moraltheologie*, Würzburg 1971, 151—171.
- 102a Schüller B., *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973.
 - b — Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, in: *ThPh* 51 (1976) 321—343.
- 103 Schüngel H. P., Die bleibende Verbindlichkeit des Dekalogs, in: *Orientierung* 37 (1973) 229—231.
- 104a Schürmann H., Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theologie im gegenseitigen Verhältnis, in: *Gott in Welt I. Festgabe für Karl Rahner*, Freiburg 1964, 579—607.
 - b — Die Freiheitsbotschaft des Paulus — Mitte des Evangeliums?, in: *Catholica* 25 (1971) 22—62.
 - c — Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen, in: J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral*, unter Mitarbeit von Heinz Schürmann und Hans Urs v. Balthasar, Einsiedeln 1975, 9—39.
 - d — Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick, Freiburg 1975.
- 105 Schulz A., *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, München 1962.
- 106a Schulze H., *Ethik im Dialog. Kommentar zur Denkschrift der EKD „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“*, Gütersloh 1972.
 - b — Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung. Untersuchungen zur Prinzipienlehre der Gesellschaftstheologie, München 1968.
- 107 Schwanz P., Von den Voraussetzungen einer christlichen Ethik, in: *Kant-Studien* 66 (1975) 181—200.
- 108 Schweitzer W., Glaube und Ethos im Neuen und Alten Testament. Ein Beitrag zum Problem der biblischen Begründung der christlichen Ethik, in: *ZEE* 5 (1961) 129—149.
- 109 Simon R., Spécificité de l'éthique chrétienne, in: *Le Supplément* 92 (1970) 74—104.
- 110 Smitmans A., *Vom unterscheidend Christlichen. Grundhaltungen nach dem Neuen Testament*, Stuttgart 1968.
- 111 Specht R., Über philosophische und theologische Voraussetzungen der scholastischen Naturrechtslehre, in: F. Böckle/E. W. Böckenförde (Hg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973, 39—60.
- 112 Steinmetz F.-J., *Befreit aus Enge und Zwang. Jesu Moral für den Menschen*, Stuttgart 1974.
- 113 Stern K., *Die Flucht vor dem Weib. Zur Pathologie des Zeitgeistes*, Salzburg 1968.
- 114a Stockmeier P., Die Begegnung des frühen Christentums mit dem antiken Humanismus, in: P. Stockmeier u. a., *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus* (Münchener Akademie-Schriften 56), München 1970, 13—39.
 - b — Christlicher Glaube und antikes Ethos, in: M. Seckler u. a. (Hg.), *Begegnung. Beiträge zur Hermeneutik des theologischen Gesprächs*, Graz 1973, 433—446.

- c — Glaube und Paideia. Zur Begegnung von Christentum und Antike, in: ThQ 147 (1967) 432—452.
- d — Glaube und Religion in der frühen Kirche, Freiburg i. Br. 1973.
- e — Geschichtliche Implikationen des christlichen Ethos, in: F. Rauh/Ch. Hörgl (Hg.), Die Grenzen des menschlichen Ethos, Düsseldorf 1975, 11—28.
- 115a Stoeckle B., Grenzen der autonomen Moral, München 1974.
 - b — Autonome Moral. Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen, in: StZ 191 (1973) 723—736.
 - c — Verabredung mit der Zeit. Einige Überlegungen zu der Frage nach der sittlichen Bedeutsamkeit der Zeitperspektiven und des Zeitverhaltens, in: J. Gründel u. a. (Hg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, 249—263.
- 116 Stricker G., Handlungsorientierter Glaube. Vorstudien zu einer Ethik des Neuen Testaments, Stuttgart 1972.
- 117 Styczen T., Autonome und christliche Ethik als methodologisches Problem, in: ThGl 66 (1976) 211—219.
- 118 Tennstädt Fr., Euthanasie im Urteil der öffentlichen Meinung. Zu einer Umfrage des Allensbacher Instituts, in: HerKorr 28 (1974) 175—178.
- 119 Theiner J., Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 17), Regensburg 1970.
- 120 Thielicke H., Einleitung, in: Glaube und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik. Texte aus der evangelischen Ethik der Gegenwart, ausgew. v. H. H. Schrey mit einer Einleitung von H. Thielicke, Bremen 1956, IX—LVI.
- 121 Tomandl Th. (Hg.), Der Einfluß des katholischen Denkens auf das positive Recht, Wien 1970.
- 122 Trillhaas W., Sexualethik, Göttingen 1969.
- 123 Wagenhammer H., Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1972.
- 124 Waltz H. H./Schrey H. H., Gerechtigkeit in biblischer Sicht. Eine ökumenische Studie zur Rechtstheologie, Zürich 1955.
- 125 Weber H., Um das Proprium christlicher Ethik. Das Beispiel der kath. Gesellschaftslehre, in: Trierer theologische Zeitschrift 81 (1972) 257—275.
- 126 Wendland H.-D., Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen 1970.
- 127 Westermarck E., The Origin and Development of the Moral Ideas, 2 Bde., New York 1971.
- 128 Wickler W., Biologie der Zehn Gebote, München 1971.
- 129 Wiesnet E., Säkularisierung Pro und Contra. Ihre Diagnose, Interpretation und Wertungsimplikationen in der heutigen Religionssoziologie, Innsbruck 1973.
- 130 Ziegler J. G., Vom Gesetz zum Gewissen, Freiburg 1968.

ROVIDÍTÉSEK

DS	H. Denzinger/A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum Barcelona/Freiburg, ³⁵ 1973
HerKorr	Herder-Korrespondenz, Freiburg i. Br. 1946—
HThG	Handbuch Theologischer Grundbegriffe (szerk. H. Fries) 2 k. München 1962/63
HWP	Historisches Wörterbuch der Philosophie (szerk. J. Ritter), Basel 1971—
LchM	Lexikon der christlichen Moral (szerk. K. Hörmann), Innsbruck/ Wien/München 1976
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche (szerk. J. Höfer/K. Rahner), 2. kiadás, 10 k. Freiburg i. Br. 1957—67
RGG ³	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (szerk. K. Gallig), 3. kiad. 6 k. Tübingen 1957—65
SM	Sacramentum Mundi (szerk. K. Rahner/A. Darlap) 4. k. Frei- burg i. Br. 1967—69
StZ	Stimmen der Zeit, Freiburg i. Br. 1871—
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn 1909—
ThPh	Theologie und Philosophie, Freiburg i. Br. 1926— (1966 elött „Scholastik“)
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819—, Stuttgart 1946—
ThRv	Theologische Revue, Münster 1902—
WchE	Wörterbuch christlicher Ethik (szerk. B. Stoeckle), Freiburg i. Br. 1975
ZEE	Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh 1957—
ZKTh	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck), Wien 1877—

TARTALOMJEGYZÉK

<i>Bevezetés</i>	3
<i>I. A hit mint az erkölcsiség alapelve</i>	7
I. A hit és az erkölcs viszonya	11
II. A teológia és az erkölcs területe	12
III. Az etika történelmi megalapozása	16
IV. Az etika hitbeli megalapozása és egyetemes jellege	20
<i>II. Következmények az etikai alapfogalmak értelmezése terén</i>	27
I. Önmegvalósítás az önátadásban	27
II. Az erkölcsös cselekedet a végső beteljesülés jele	32
1. A szeretet transzcendenciája	33
2. Az erkölcsiségre vonatkozó következtetések	35
3. A történelem keresztény magyarázata	37
III. A világ mítoszتانítás	39
IV. Isten akarata	42
V. Szándék és lelkiismeret	45
1. Az eredmény vagy a lelkiismeret etikája	46
2. A lelkiismeret teológiájáról	48
3. A lelkiismeret és a valóság igénye	49
VI. Igazságosság	52
1. Az igazságosság ajándékjellege	53
2. A szabadság tiszteletben tartása	55
3. Megbocsátás	56
4. Az igazságosság dinamikus jellege	57
5. Igazságosság és tárgyiasság	58
VII. Vétek és megbocsátás	58
1. A vétek teológiai magyarázata	58
2. A bűn megbocsátása	61
3. Az üdvösség elvesztése	62
	111

III. A sajátosan keresztény jelleg a részletes erkölcs- tanban	65
I. Élet és halál	65
1. Öngyilkosság	66
2. Eutanázia	70
3. Magzatelhajtás	71
II. Nemiség	73
1. Nemiség és Isten-kép	73
2. A nemiség etikája a Szentírásban	76
3. Teológiai és nemi tapasztalat	77
4. A nemi etikára vonatkozó néhány gyakorlati következmény	81
III. A tulajdon	85
1. A tulajdon a bibliában és a hagyományban	86
2. A tulajdon teológiája	88
Eredmény és kitekintés	92
Jegyzetek	96
Irodalom	103
Rövidítések	110

