

BODA LÁSZLÓ

**A KERESZTÉNY
ERKÖLCS,
ALAPKÉRDÉSEI**

2. kiadás

BUDAPEST, 1997

Lektorálta:

Dr Beran Ferenc
az Esztergomi R. K. Hittudományi Főiskola
erkölcssteológia-tanára

Nihil obstat!
Dr Ferenc Beran censor
653/1993.

Dr Vilmos Dékány
Episcopus,
Vicarius Generalis Strigoniensis

© Boda László: A keresztény erkölcs alapkérdései

ISBN 963 7872 22 1

Felelős kiadó: Egressy Gábor
a Szent József Kiadó vezetője
1098 Budapest, Ecseri út 4.
Tel.: 177-3178

A szedés a kiadóban készült.
Nyomtatás és kötés: Gellért Nyomda

BEVEZETŐ

Az erkölcssteológia négy részes sorozatának első kötete az erkölcsi élet alapkérdéseivel foglalkozik, s a már megjelent III. és IV.-hez hasonlóan nem csupán a tanítás céljaira, hanem paptestvérek és igényesebb világi hívek érdeklődésére számítva készült.

Az erkölcssteológia kezdetétől külön kötetben kaptak helyet ezek a megalapozó kérdések, ún. „elvek”. Korunkban azonban még fokozottabb jelentősége van az erkölcs alapkérdéseinek. Ennek oka részben az, hogy a tudomány-kritika egyes képviselői (vö. Bécsi iskola) megpróbálta kirekeszteni, mintegy száműzni az erkölcssteológiát s vele az etikát is a tudományok köréből. Másfelől gyakorlati pedagógiai jelentősége van az alapok megvilágításának. Korunkban ugyanis egyre jellemzőbb követelménnyé válik, hogy az erkölcsi normákat értelmesen megindokoljuk, mert csak így számíthatunk arra, hogy elfogadják azokat.

Ezért a keresztény élet normáinak ez a megalapozása nem nélkülözheti az erkölcsfilozófiát, mint ahogy a múltban sem nélkülözte.

A jelen kötet a jóval részletesebb eredetijét vette alapul: A KERESZTÉNY NAGYKORÚSÁG ERKÖLCSTEOLÓGIÁJÁT (1986). Annak lényegre tömörített és némileg átdolgozott második kiadása, amely fokozottabban tekintettel van fogalmazásában és terjedelmében a tanítás követelményeire. Ennek ellenére nem elvont. Figyelembe veszi a Szentírást és az Egyház Tanítóhivatalának iránymutatását (pl. a bűn kérdéseiben). Olyan kérdésekkel foglalkozik, mint az emberi élet célja, a Krisztus-követés értelme, az erkölcsi normák jelentősége s azon belül a lelkiismeret problémája. Alapvető kérdés az ember szabadságának és felelősségének megvilágítása, cselekedeteink, döntéseink megítélése és az emberi élet egészébe, ún. „kontextusába” való beillesztése. Az erények mint személyi értékek újra figyelmet keltenek korunkban, megfogatkozásuk, hiányuk arányában. A bűn iránt erősen lecsökkent, lazaságba süllyedő értékelésmódunk szintén tudatos önvizsgálatra szorul.

Abban a reményben adom közre ezt az erkölcsi életünket megalapozó kötetet, hogy az említett kérdésekben segíti majd a kellő eligazodást, amire nagy szükségünk van.

A szerző

ELSŐ RÉSZ

**AZ ERKÖLCSI ÉLET
MEGALAPOZÁSA**

A KERESZTÉNY ERKÖLCSTAN KIBONTAKOZÁSA

1. Jézus Krisztus és a keresztény erkölcs

Korunk erkölcssteológiai irányzatai megegyeznek abban, hogy Jézus Krisztust tekintik a keresztény erkölcs iránymutatójának. Ezért a történeti fejlődés kiindulásául külön kell foglalkoznunk az ő személyével és tanításával, épp csak a leglényegesebb kérdéseket érintve.

a) Amikor Jézus Krisztus és a keresztény erkölcs mélyebb összefüggését keressük, korunk egzegétái és morálteológusai egyöntetű véleményen vannak. Megállapítják ugyanis M. Hengellel: „Jézus nem az erkölcsstanító vagy a törvényhozó szerepében lépett fel, hanem mint próféta és karizmatikus.”¹ Ebben a minőségében pedig elsősorban Istennek és a valóságnak új megtapasztalását tárta fel különleges szuggesztivitással és meggyőző erővel. Semmiképpen sem indokolt tehát „új Szókratészként” emlegetni, amint az a 19. század szélsőséges racionalizmusában, majd Loisy és Schweitzer felfogásában is kísért.² Az ő megjelenése sokkal nagyobb jelentőségű, mintha néhány maradandó erkölcsi szabályt hagyott volna hátra az emberiségnek. Jézus Krisztus magának az emberi létnek adott új értelmet, új megvilágítást, új perspektívát. Az Isten országa, amit meghirdet, voltaképpen Istennek, az Atyának szeretetben és irgalomban megvalósuló hatalmát jelenti, aminek persze komoly erkölcsi jelentősége is van. Az evangéliumi etika azonban „nem föltétele, hanem következménye Isten országának”.³ Pontosabban szólva: egyetlen

1 M. Hengel: *Leben in der Veränderung. Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt*. EvK, 1970, 647-651. Id. P. Hoffmann-V. Eid: *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, 1975, Herder, 11.

2 Ld. Nyíri T.: *Ki ez az ember?* Bp., 1976, 49.

3 Ld. Nyíri T.: i. m. 50

előzetes feltételt megállapíthatunk, amiről különösen Bernhard Häring erkölcszociológiájában sok szó esik, s ez a megtérés. „Ha nem változtok meg... nem mentek be a mennyek országába” (Mt 18,3).

b) Franz Böckle így fogalmazza meg a szentírástudományban tisztázott megállapítást: „Jézus igehirdetésének magja és középpontja Isten országának meghirdetése”.¹ Ez a gazdag tartalmú fogalom „éppúgy utal Isten jelenvaló uralmára, mint a történelem céljára, amely Isten országának megvalósulása”. Amit Jézus erkölcsi vonatkozásban mond, az csupán „része” ennek az örömhírnék.² A Paul Hoffmann-Volker Eid által közösen írt kötet pedig, amely ebben a vonatkozásban sikeresen valósítja meg az egzisztencia és a morálszociológia együttműködését, egyenesen „a keresztény erkölcsiség nélkülözhetetlen előfeltételének” nevezi az Isten országa meghirdetésére vonatkozó reflexiót.³ Mondanivalója az, hogy részletesen kifejti ezt a tanítást, főleg a hegyi beszédre alapozva, majd a keresztény élet gyakorlatára vonatkozóan levonja néhány lényeges következményét (pl. házasság, ellenségszeretet).

Ismert dolog, hogy már Jézus hírnöke, Keresztelő Szent János erre alapozza igehirdetését: „Tartsatok bűnbánatot, mert közel van a mennyek országa” (Mt 3,2). Jézus maga is ezzel kezdi tanítását: „Térjetelek meg, mert elközelgett a mennyek országa” (Mt 4,17). A megtérés (metanoia) negatív értelemben a bűntől való elfordulást jelenti, pozitív értelemben pedig Istenhez való odafordulásunkat, hogy ezzel megnyílják előttünk a kapu és beléphessünk Krisztus által Isten országába, mely köztünk és bennünk veszi kezdetét (vö. Lk 17,21), amely Jézussal már „elközelgett”, eljött. Knörzer így mondja: „Ahol ő van, ott van Isten országa: szavával, tevékenységével, személyiségével maga jelenti Isten országának eljövételét”.⁴ Ezért joggal következtetünk arra, hogy az Újszövetségben már csak Jézus által lehet Istenhez megtérni. S mindennek kezdete utal a beteljesülésre is. Az „Ország”, amely Krisztusban kezdődött, vele és általa fog eljutni esz-

katologikus befejezéséhez, ahol majd „Isten lesz minden mindenben” (1Kor 15,28).

c) Az Újszövetségnek a keresztény élet és az erkölcszociológia szemszögéből is legtöbbet magyarázott részlete a hegyi beszéd (Mt 5-7. f.).¹ Ez maga is szerves része Isten országa örömhírnék. Könyvtárnyi magyarázata még mindig nem zárult le. Értelmezésének lényege azonban már világossá vált és igazolja, hogy a létforma Jézusban is megelőzi a cselekvést. A látszat ugyan az, hogy benne Jézus kifejezetten erkölcsi útmutatásokat ad. A valóság pedig az, hogy ezek az erkölcsi követelmények nem „előfeltételei” Isten országának, hanem jelei ennek a megújult életformának. „A hegyi beszéd nem erkölcsi törvénykönyv, melynek elfogadása jogosít belépésre a mennyek országába, ...azoknak életformája, akik elfogadták az evangéliumot, és az örömhír hatására gyökeres átalakuláson mentek keresztül”.² A hegyi beszéd a nyolc boldogsággal kezdődik. Ebben pedig nem felszólító kijelentésekkel találkozunk, hanem ténymegállapításokkal („Boldogok vagytok”; Mt 5,11), melyek így utalnak a végső beteljesülésre („majd”), hogy elővételezik azt a jelenben.

d) Mire következtethetünk mindebből? Arra, hogy Jézus alapvető hithorizontot nyitott meg számunkra Isten országával, amely a bele illeszkedő életforma tanúival mindig ihletője marad az erkölcszociológia megújulásának.³

Még korunkban is kísért az a gondolat, amit el kell utasítani. Föléled a Loisy-féle modernizmus, melynek rosszmájú jelmondata ismertté vált: „Jézus meghirdette Isten országát és jött az egyház”. Ennek mintájára lehetne összefoglalni a föl-fölbukkanó gyanút: az egyház hittana dogmatizálta, erkölcsstana moralizálta, jogrendszere pedig juridizálta Jézus tanítását. Jézus meghirdette a hegyi beszédet, az egyház pedig megalkotta a morálszociológiát. A valóság azonban az, hogy bár a gyanú nem alaptalan, mégis igazságtalan. Nem a tudo-

1 Fundamentalmoral, München, 1977, 197.

2 I. h. 198.

3 I. m. 27. Maga a szerzőpár is erre épít.

4 Die Bergpredigt, Stuttgart, 1970, 19.

1 Ennek megfelel Lukácsnál az ún. mezei beszéd (Lk 6,20-26).

2 Ld. Nyíri T.: i. m. 98.

3 Vö. Fundamentalmoral, 197.

mányosan kifejlesztett erkölcssteológiával van baj, hanem inkább azal, hogy az egyház, s vele a teológia magán viseli a történelmi körülmények nyomait. Erkölcsi szemléletén is nyomot hagy ez, ami nem a lényegre, hanem elmúlt korok rétegei miatt igényli a restaurálást.¹ Ki merné hibáztatni a Jézus által elvetett magot, hogy az fává növekedik? Amíg a teológia megőrzi evangéliumi identitását, addig növekedése és korszerű kibontakozása csak javára van.

Korunk megújuló erkölcssteológiájának nem kell folyton Isten országára utalnia ahhoz, hogy annak igényei szerint végezze el a szükséges önkritikát és fogalmazza meg újra az örökérvényű evangéliumi „perspektíva” szellemében a „mit kell tenni?” és a „hogyan kell élni?” nagy kérdéseit. Aki kegyelemmel beoltva csatlakozott Jézushoz, aki sorsközösséget vállalt vele adott lehetőségein belül, az polgárjogot nyert az Isten országában való életformára hitben, reményben és szeretetben, s egyre jobban behatol abba a folyamatos megtérésben.

Jézus Krisztus tehát elsősorban nem az emberiség nagy erkölcs-tanítóinak egyike, mint Renan vallotta. Ő a megváltott lét hivatott tanítómestere, aki az Isten szeretetében beteljesedő üdvösség örömhírét hozza a megváltásban. Úgy tanít, hogy közben egész élete, halála és föltámadása egyúttal tanúságtétel.

2. Az erkölcssteológia kialakulása századunkig

a) *Az apostolok kora* új lépést jelent a keresztény erkölcssteológia kialakulása szempontjából.² Igehirdetésükben, írásaikban következetesen érvényesül a két említett szempont: egyrészt az élő Krisztust hirdetik, mégpedig a Feltámadottat (ApCsel 3,15), nem elvont etikai szabályokat; másrészt a Krisztusban való új létezés elsőbbségét vallják, nem pedig a törvény előírásának megfelelő

különböző cselekedeteket (mint az Ószövetség és annak rabbinista magyarázata). Ilyen értelemben beszél Szent Pál az „új emberről”, az „új teremtményről” (Ef 4,24; 2Kor 5,17), a „Jézus Krisztusban való életéről” (Róm 8,2). Ilyen értelemben mondja a híveknek: „Legyetek követőim” (mint ahogy én Krisztus követője vagyok; 1 Kor 11,1). – Az erkölcssteológia kialakulása szempontjából azonban különös jelentősége van az új szituációnak, amelybe az apostolok kerülnek. Ez a görög-római pogány kultúra környezete. Az evangélium hirdetésének új szituációja egyrészt megtisztítja az evangéliumi erkölcsöt az Ószövetségi szokások elavult rétegeitől, másrészt a pogány etikákban fölfedezett értékek beépítése is kezdetét veszi. Módszertani szempontból ilyen hatásra jelennek meg főként a páli levelekben az erények és bűnök listái, ún. „katalógusai” (pl. Gal 5,19-22), továbbá a római birodalommal való kapcsolat néhány problémája (vö. Róm 15,1). Jelentkezik tehát náluk a krisztusi erkölcs katolikus (= egyetemes) jellege, amely később a pogány etikákban fölfedezett humán-értékek fokozott beépítéséhez vezet, az egyházatyák közvetítésével, Aquinói Szent Tamásig. Az evangéliumi szeretet erkölcssteológiájának alapvonalai János apostolnál találhatók meg. Az új környezetbe való „beilleszkedés” igazi átélője és a keresztény élet számára való megfogalmazója elsősorban Pál apostol. Nincs abban semmi szégyellnivaló, hogy a pogány környezet szinte kikényszeríti annak fokozatos felismerését, mi az, ami ószövetségi, és mi az, ami evangéliumi. Hasonló kényszerhelyzet adódik, amikor a korunkbeli misszionárius az evangéliumot pogány kultúrájú népeknek hirdeti. Számára már nem az ószövetségi hagyatéka a probléma, hanem az európai kultúra keretébe foglalt evangélium (vö. inkulturáció).

Pál apostol – mint azt Böckle hangsúlyozza – Jézus Krisztust tekintti „a keresztény cselekvés élő normájának”.¹ Ezzel a keresztény erkölcs gyökeresen perszonalissá válik, amint azt többek között Schierse is megfogalmazta. Jézus szava és személyes példája a megújult keresztény egzisztencia alapja. Krisztus törvénye elválaszthatatlan Krisztus személyétől, és a páli értelmezésben ez a kifejezés a

1 H. Schürmann ilyen értelemben utal a morálteológiai hermeneutika fontosságára. Ld. Prinzipien chr. Moral, Einsiedeln, 1975, 14. 39.

2 Ld. erről F. Böckle: Fundamentalmoral. Das Ethos der Urkirche, 218-232.; H. Preisker: Das Ethos des Urkristentums, Gütersloh, 1949.

1 Fundamentalmoral, 226.

„mózesi törvénnyel” szemben válik hangsúlyozottá, amint azt Schürmann részletesen kimutatja. A nemzetek apostola saját követésére is úgy buzdít, hogy azzal közvetítőként segíteni kívánja a Krisztus-követést (1Kor 11,1). Mindez pedig nem pusztán külső mintaképet jelent a páli teológiában, hanem Krisztusba oltódást a kegyelem révén.

b) *Az egyházatyák kora* (a 2–6. sz.-ig) azzal viszi előbbre az erkölcssteológia alakulásának ügyét, hogy egyrészt elmélkedő magyarázatokat fűz a Szentíráshoz erkölcsi vonatkozásban is (vö. Origenész és az értelmezés problémája); másrészt a változó történelmi szituációval még tudatosabban szembesíti a keresztény erkölcsi magatartást, hittagadást, színház, öltözködés, katonai szolgálat stb.). Origenész *De principiis* c. munkájának 3. kötete vagy Alexandriai Kelemen († 216) *Paidagogosz* c. könyve – nyilván a görög kultúra hatására – tulajdonképpen már a rendszerezett keresztény erkölcs-tan első kísérletének tekinthető. Egyébként az egyházatyák inkább egyes erkölcsi kérdések részletesebb, ún. monografikus kifejtésével foglalkoznak. Szent Ambrus († 397) a papok kötelességeiről ír a római jogi gondolkodás ismeretében és hatása alatt (*De officiis*). Szent Ágoston († 430) átfogó elmével, termékeny meglátásokkal tárgyal a hitről, reményről és szeretetről, továbbá a házasságról,¹ a szüzességről, a türelemről és a hazugságról. Nagy Szent Gergely († 604) pedig főként lelkipásztori szempontból foglalkozik homiliáiban a keresztény élet egyes erkölcsi kérdéseivel. – Alapgondolatunk szempontjából lényeges annak megállapítása, hogy az egyházatyák korában is eleven még a tanúságtétel eszméje. Elsősorban a vértanúságnak és a szüzességnek van ilyen kiemelt szerepe és különleges tisztelete.

c) *A középkor* jelentősége a fejlődés szempontjából az, hogy létrehozza az első szisztematikus és ugyanakkor részletes erkölcssteológiát, bár még nem önállósított formában. Legjellemzőbb pél-

daja ennek Aquinói Szent Tamás *Summa theologiae* c. hatalmas és magyarázó stílusban megalkotott műve.¹ Ebben az erkölcssteológiai mű (főleg az I-I. és a II-II.-ban) úgy helyezkedik el, mint egy gótikumi katedrális egyik hajója, tehát a teológia épületének szerves részeként.² Tamásnál az erkölcsiség az értelmes teremtmény útja Istenhez (*motus creaturae rationalis ad Deum*). Ő részletesen megvilágítja az emberi élet célját a metafizikai fogalmakkal. Elemzi a készségek (*habitusok*) szerepét. Részletesen szól a szabad akaratról az erkölcsi cselekvésben, valamint akadályairól, a szenvedélyekről (*passiones*), a törvényről és a lelkiismeretről. A három teológiai erényt, a hitet, reményt és szeretetet éppoly részletesen tárgyalja, mint a négy sarkalatos erényt: az okasságot, igazságosságot, lelki erőt, az önmérsékletet, meg a keresztény élet több más erényét és bűnét (II-II.). Mindezt főként Arisztotelész és Szent Ágoston nyomán építi egybe. Aquinói Szent Tamás tudja, hogy az erkölcsi életben milyen fontos irányító szerepe van az okosságnak (*prudentia*), de ugyanakkor ismeri a szeretet középponti jelentőségét és a Szentlélek irányításának kegyelmi útját is.

d) A további kibontakozás néhány fontosabb állomása: *az újkor* (a 16. századtól) létrehozza az önállósult erkölcssteológiát, amely a tudománytörténeti elkülönülés, ún. differenciálódás jellemző példája. Ilyen volt Joannes Azor († 1603) munkája az *„Institutiones morales”*, amely az általános elvek mellett a parancsolatokat, a szentségeket és az állapotbeli kötelességeket tárgyalta a keresztény élettel kapcsolatban. Az elkülönülés következtében azonban az erkölcssteológia mindinkább elszakad a dogmatikától és a Szentírástól.³ A keresztény életforma helyett az egyes tettek mérlegelése kerül előtérbe s vele a kazuista szemlélet. (Egy szélsőséges példa

1 Ld. erről A. Dempf: *Die Ethik des Mittelalters*, München-Berlin, 1927.

2 A *Summa* idézésénél elég utalni római számokkal a megfelelő részekre. Pl. I-II. (= *prima secundae*) azt jelenti: a második főrész első része; II-II. = a második főrész második része.

3 A megmerevedett, történelmietlen szemlélet következtében akadt erkölcsstani munka, amely például érveket keresett a rabszolgaság fenntartására, amikor az már idejétmúlt volt. Ld. B. Häring: *Frei in Christus*, 1979, Herder, I. 63.

erre: több mint 20.000 lelkiismereti probléma oldozgatása egy erkölcsstani könyvben.) Ez a szemlélet logikusan vezetett a lelkiismereti válság jelenségéhez. A 18. századra jellemzők a morális szisztémák elméletei s vele a probabilizmus vitái. Nyomukban megjelent a rigorizmus és a laxizmus két szélsőséges nézete. A rigorizmust, a túlzott erkölcsi szigort különösen a janzenista iskola képviselte. A kazuisztika szélsőséges megnyilvánulásaira egy másik véglettel reagált. A természetfölöttit az emberi realitások rovására hangsúlyozta. Ebben a szellemi válságban különös jelentősége van Liguori Szent Alfonz okos józanságának († 1787). A gyóntatóknak írt könyvei igazi jelentőségében mutatják be a nagy lelkipásztort (a Homo Apostolicus 118 kiadást ért meg).

e) A 19. sz.-ban általános volt még a kazuisztikus¹ és legalista² szemlélet. Ebben a légkörben a mai törekvések jelentős múlt századi előfutárának bizonyulnak: J. M. Sailer és J. B. Hirscher. Utóbbi Isten országának eszméjét helyezi előtérbe és újra fölfedezi a Krisztus-követés fontosságát, de igazi megértésre csak századunkban talált. E két moralista új szemléletet hozó munkásságát főként J. Mausbach, Fr. Tillmann és B. Häring értékelték nagyra. Tillmann szerkesztésében 1933-tól jelent meg egy öt kötetes erkölcssteológia. Ennek jelentősége az, hogy Krisztusban jelöli meg a keresztény erkölcs normáját s vele a Krisztus-követés fontosságát emeli ki. Ebben a szellemen halad tovább Bernhard Häring, aki a II. Vatikánnum előtti időszak visszhangot keltő művét írta meg (Das Gesetz Christi 1954). Termékeny gondolata az, hogy Isten személyesen szólítja az embert és hívja őt az üdvösségre. J. Leclercq a hagyományos legalista morál kritikájával készítette elő a zsinat utáni megújulást. Az igazi fordulatot azonban a II. Vatikáni zsinat jelentette.

3. Az erkölcssteológia feladatai a II. Vatikánnum után

Az Optatum totius zsinati okmány ezt mondja: „Különös gondot kell fordítani az erkölcsstan tökéletesítésére: ennek tudományos kifejtése táplálkozzék jobban a Szentírás tanításából, világítsa meg a hívők magasztos hivatását Krisztusban és mutassa be azt a kötelezettségüket, hogy szeretetből sokat tegyenek a világ életéért.”¹

A zsinati dokumentumot olyan neves moralisták magyarázták, mint Bernhard Häring és Josef Fuchs.² Häring magyarázataiból próféta erővel csendül ki a **keresztény perszonalizmus** szemléletének befogadása mint belső igény, ami nem csupán az időközben megjelent erkölcsstani munkák jelentős részében valósult meg, hanem – ami ennél is fontosabb – II. János Pál pápa körleveleiben. Külön kell értékelni a Szentlélek működése iránti nagyobb nyitottság sürgetését, amely észrevehetően realizálódik az erkölcssteológia törekvéseiben.

Hogyan lehetne tömören összefoglalni a zsinat utáni főbb feladatokat?

a) A **Krisztus-középpontú erkölcssteológiát** illetően Häring leszögezi: „Amit Krisztus hirdet, az nem valami elvont elv, hanem magát személye.”³ – A Krisztus-középpontú teológia eszméje Szent Pálnál található. Egészen alapvető a kolosszei levél megállapítása: „Ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszülöttje... Minden általa és érte van megteremtve” (Kol 1,14-17). Tehát nem csupán „általa”, hanem „érte” is, ami erkölcssteológiailag azt jelzi, hogy Krisztus egyetemes cél, norma, irány a keresztény élet számára,⁴ miközben ő maga egész küldetésével az Atya felé irányul. „Minden a tiétek, ti Krisztusé vagytok, Krisztus pedig Istené” – fejezi ezt ki

1 Optatum totius, 16.

2 Ld. Häring: Moralverkündigung nach dem Konzil, Frankfurt a. M. 1966; J. Fuchs: Moral und Moraltheol. nach dem Konzil, 1967, Herder.

3 Häring: i. m. 32.

4 Fuchs: i. m. 11.

1 Kazuista = esetek sokaságát elemző módszer.
2 Legalista = joghoz kötődő szemlélet.

Szent Pál az első korintusi levélben (1Kor 3,22). – Az Atya hívása Krisztusban a legszemélyesebb szólítás az üdvösségre, s ugyanakkor a hívó ember válasza is Krisztusban kapja meg igazi hitelességét.

b) A *Szentírás* mint az erkölcssteológia „táptalaja” arra utal, hogy alapvető útmutatásait nem csupán idézni kell, hanem asszimilálni, hogy fölszívódjék a keresztény erkölcs egész szemléletébe.¹ Aki azonban komolyan veszi a zsinat üzenetét, az egyre jobban fölismeri, milyen nehéz problémákat rejt az, hogy használjuk jobban a Bibliát.

– A Szentírásból nem annyira a konkrét érvelést meríthetjük, mint inkább az alapvető el irányítást, amit azóta az erkölcsi tájékozódás „perspektívájának”, „modelljének”, neveznek. Ezt azonban a biblia-teológiai értelmezés adja meg.

– A korszerű egzegézis segíthet abban, hogy értelmezéstanilag jobban felismerjük: mi a korhoz kötött előírás a Szentírásban erkölcsi vonatkozásban, s mi az, ami minden korra vonatkozik (pl. a rabszolgaság, továbbá a férfi és nő helyzete jogi vonatkozásban).

– A tízparancs maradandó erkölcsi normáit új megvilágításba helyezi az Újszövetség és tovább értelmezi a különböző korok erkölcssteológiája.

– Häring felhívja a figyelmet a naív biblicizmus tarthatatlanságára, melynek Franciaországban voltak kezdeményezései, s amely teljesen mellőzné az értelem rendszerező munkáját.² Ezen kívül az egyes korok olyan erkölcsi problémákat vetnek föl, melyekre a Szentírásnak nincs direkt utalása.

c) A *világ életéért termékeny szeretet* végül olyan útmutatás, amely összegezi a Krisztus-középpontú és a Szentírás talajából tápláló nedveket fölszívó erkölcssteológia irányvételét. Hiszen Krisztusban az Atya szeretete nyilatkozik meg a világ iránt (Jn 3,16). Jézus pedig nem azért jött erre a világra, hogy elítélje, hanem azért, hogy megváltsa (Jn 12,47). A legközvetlenebb utalás azonban az eukarisztia ígéretével kapcsolatos, melyben kifejezetten szerepel a kitétel: „a világ életéért” (Jn 6,51).

¹ Fuchs: i. m. 33.

² I. m. 21.

Mire figyelmezteti ez korunk morálteológusát? Josef Fuchs szerint nem nézhetjük pusztán egyéni döntéseink szempontjából a keresztény erkölcsöt.¹ Föl kell ismernünk annak szociális dimenzióját, a szociális erények jelentőségét, elsősorban az igazságosság és a szeretetszolgálat korszerűségét, egyúttal pedig a világban élő keresztények sajátos küldetését ebben a tekintetben.

A keresztény ember tehát nem mehet el a világ égető gondjai mellett érzéketlenül. Congar arra figyelmeztet, hogy a világ – olykor súlyos és veszélyes – problémáinak felelős megoldási kísérleteiben a keresztényeknek is ott kell lenniök.²

A fölvázolt és neves morálteológusok által kommentált iránymutatáson túl nem feledkezhetünk meg arról sem, ami II. Vatikáni zsinat egész szellemiségét áthatja. A keresztény nagykorúság tudatára való sajátos ráébredés ez, egyben pedig buzdítás is annak elmélyítésére.³ Nem véletlen, hogy az egyház különös szeretettel és figyelemmel fordul a világi hívek felé, elismerve jogos igényeiket. Ugyanakkor szeretettel és a megértés vágyával kíván párbeszédet folytatni az egyháztól, vallástól elszakadt, felnőtt gyermekeivel.⁴ Maga a zsinat ismeri föl, hogy a szakadás legmélyebb oka az ember „autonómia-igénye”,⁵ mely „az Istentől való függés semmiféle formájával sem férhet össze. A bölcseleti ateizmus szerint a szabadság abban áll, hogy az ember célja maga az ember, saját történetének ő mestere és alakítója”.⁶ Ez a gondolat olyan erősen él korunk tudatában, hogy sokan nem is veszik észre, mi a jogos autonómia, és mi a téves, vagy a következetes gondolkodás számára igazolhatatlan. A tagadás „nagykorúságával” szemben tehát a „nagykorúvá érett hittel” lehet érvelni, melyhez a zsinati dokumentum szerint hozzátartozik a nagykorú keresztény élet tanúságtétele.

¹ Fuchs: i. m. 81.

² Gondolatait „Teológiai kutatás – tegnap és ma” címmel a Mérleg ismerteti (1968/2. sz. 117-126.). „A keresztény ember világnak élő ember.” 121.

³ A II. Vatikánum többször utal a keresztény nagykorúságra. Vö. AA 16.; GE 2.; GS 6.21.77. Mottónk is innen (GS 77.).

⁴ I.d. GS 20. és 21.

⁵ GS 20.

⁶ GS 20.

AZ ERKÖLCSTEOLÓGIA KORSZERŰSÉGE

1. Mi az erkölcssteológia?

Amire az emberi értelem a saját erejéből nem képes, arra a kinyilatkoztatás fényénél keresi a választ, s a „Miért élek?” kérdésének teológiai megvilágítása bizonyos értelemben már magában rejtí a választ arra a kérdésre is: „Hogyan éljek?”

a) Az erkölcssteológia jelentését magából az elnevezésből kiindulva kellene kihámozni. Ez azonban nem lehetséges, mert a szavak csak jelzik a tartalmat, de nem tudják azt kifejezni. Az „erkölcsstan” névben például zavar a „tan”, mert itt többről van szó, mint „tanról”.¹ Az „erkölcsstudomány” sem megfelelő, mert nem jelzi a teológiát. A nyugati világnyelvekben a „morál” szó önmagában is megáll. Ez a latin „mos” (= szokás, erkölcs) szóból ered, és arra utal, hogy az erkölcs bensőséges kapcsolatban van a „szokással” (a konvencionális erkölcs erősen kötődik a megszokotthoz, az elvárt magatartási formákhoz). A „morális” szó csak jelzőként használható. Főnevesített formájában zsargonszó, melyet a Magyar Értelmező Szótár nem ismer és nem fogad el. Igazában tehát az „erkölcssteológia” az a név, amely a leginkább használható.

b) *A katolikus erkölcssteológia az a tudomány, amely Krisztushoz mint középponti normához viszonyítva, a kinyilatkoztatásfényénél vizsgálja az üdvösségre meghívott és az egyház közösségében élő embert.*

– Egy meghatározás többet tud nyújtani, mint az elnevezés, de az sem teljes. Magyarázatra szorul tehát.

¹ Az erkölcssteológia egzisztenciális tudomány, mert benne a hívő ember egész sorsával érintve van, nem úgy, mint például a matematikában.

– *Teológiai tudományról* van szó, ahogyan azt a II. Vatikánum is megkívánja.¹ A hagyományos erkölcsstanhoz viszonyítva a korunkbeli ezt tudatosabban kívánja alkalmazni, hiszen Karl Rahner számunkérte az erkölcsstantól, hogy legyen benne több „teológia”; tudomány voltától pedig azt, hogy korunk szaktudományaival (pszichológia, szociológia) tartson közvetlenebb kapcsolatot. Ehhez járul az a követelmény, hogy érvelését jobban hassa át a teleologikus, vagyis meggyőző jelleg, ugyanakkor pedig kamatoztassa az értelmezéstan (hermeneutika) eredményeit (történetiség; megérteni az egészéből).

– A *Krisztus-norma* a perszonalizmus egyértelmű követelménye, szemben a hagyományos „örök törvény”-hez mért erkölcsiséggel, mely inkább platóni, mint evangéliumi eredetű, s nem tartozik hozzá a kereszténység erkölcsi lényegéhez.

– Az üdvösségre meghívott ember arra utal, hogy bár kifejezetten és elsődlegesen *az egyház közösségében* élőkre van tekintettel a katolikus erkölcssteológia, nem téveszti szem elől, hogy Isten mindenkit meghívott az üdvösségre Jézus Krisztusban, amint azt a Szentírás és az egyház tanítja (hittétel!). Ami pedig a hívő keresztényeket illeti, az ő életük az egyház közösségében azt is jelenti, hogy nagykorú engedelmisséggel elfogadják az egyház erkölcsi útmutatásait, amennyire adott helyzetükben megtehetik. Hiszen az alapvető útmutatást az egyház nem csupán a hitre, hanem az erkölcsre vonatkozólag is megadja.²

2. Az erkölcssteológia mint tudomány

A II. Vatikáni zsinat Optatum totius kezdetű okmánya „az erkölcsstan tökéletesítésével” kapcsolatban annak „tudományos kifejtésére” is utal. Ez azonban igen nehéz kérdéseket vet föl. Nem csupán azzal, hogy „hittudomány”, hanem azzal is, hogy szabad döntésre képes személyekkel foglalkozik; azzal, hogy az élet konkrét cselekvési helyzeteire tekintettel kell lennie; nem utolsósorban pedig azzal, hogy nem ténykérdéseket tárgyal. Sajátos kijelentései tehát

¹ OT 16.

² Ld. LG 25.

nem leíró, vagyis deskriptív jellegűek, hanem inkább parancsoló formában, preszkriptív módon nyernek megfogalmazást (vö. tízparancsolat).

Mi a tudomány? Igazolt ismeretek rendszere. Ez a régi meghatározás mindenképpen kiegészítésre szorul azzal, hogy az adott kor tudatszintjén. Korunkban főként három alapvető nehézséggel kell szembenéznünk.

a) Az első nehézség Gabriel Marcel reflexiói nyomán adódik.¹ Lehet-e tudomány az erkölcssteológia, ha *tárgyai személyek*? Marcel szerint a matematika, a fizika, a biológia stb. „problémákkal” foglalkozik. A fizika helyzete ebből a szempontból könnyű, mert az anyagi világ tárgyait leírhatja, jelenségeit kikísérletezheti, törvényszerűségeit megállapíthatja, sőt matematikai képletben kifejezheti. Ezért a fizika ideális tudománynak számít Kantnál is. De mi van akkor, ha a tudomány tárgya „személy”, akinek mozgása, cselekvése – épp a legsajátosabb témákban – szabad döntésen alapul? Mekkora különbség van ebből a szempontból a fizikai törvény és az erkölcsi törvény között! A személy a maga belső és a kegyelemben fogant szabadságával valóban „misztérium”, de „probléma” is, mint a pszichológiában. Az erkölcssteológia tehát osztozik a tudományokkal abban, hogy meghatároz, feloszt és kategorizál, de közben fenntartja nyitottságát a misztérium felé.

b) A második nehézség abból következik, amit az egzisztencializmus nyomán *élethelyzetnek, szituációnak* mondunk. A fizikai tárgyak ugyanis a legkülönbözőbb helyzetben engedelmeskednek a szabadesés törvényének. Az erkölcsi élet törvényei azonban igen nehéz döntési helyzeteket eredményeznek (pl. dilemma). Sartre etikai nézete szerint tehát: ami egyik szituációban erény, az a másikban bűn. Így az egyetemes érvényű erkölcsi elvek használhatatlannak lennének. Ennek nyomán alakult ki az ún. „szituációs etika”, melyet az egyház elutasít, mert az erkölcsi elvek a konkrét helyzetekre is alkalmazhatók.

c) A harmadik nehézség egészen újkeletű és képviselői azon a címen utasítják el az etika és az erkölcssteológia tudomány jellegét, mivel szerintük a tudomány csupán tényt megállapító, *deskriptív ítéletekkel* fejezhető ki. Ezeknek kapcsoló szócskája pedig a „van”, nem a „kell”. A Bécsi Kör tagjai közül például R. Carnap a „Ne ölj!” parancsát értelmetlen kijelentésnek fogja fel.¹ Az angolszász gondolkodásban különös visszhangra talált ez a kritika, hiszen Hume már észrevette, hogy a „valami így van” kijelentési formával szemben az etika szokatlan módon a „kell” és a „nem szabad” állítási formáit használja. Így alakul ki az ún. „metaetika”, melynek több irányzata van (pl. kognitivist és antikognitivist). Ezek vagy elvetik az erkölcsi normákat, vagy csupán érzelmi-intuitív alapon magyarázzák.

A katolikus erkölcssteológia nem fogadhatja el a metaetika álláspontját. Egy dologban azonban nem vonhatjuk ki magunkat hatása alól. A gyanútlanul kritikátlan magatartás az erkölcsi élet előírásaival kapcsolatban ma már nem tartható.²

d) A tudomány fogalmához tartozik a *korszerű módszer* is. Az etika és vele az erkölcssteológia is *az értelmezéstan* keretébe tartozik. Hermeneutikus tudomány. Ilyen a Szentírás-tudomány, az irodalomtudomány, vagy a jogtudomány. Az erkölcssteológiában a keresztény élet egészének értelmezéséről van szó. Ez magát a cselekvésben kibontakozó életet tekinti egységes szövegnek, melynek kulcsmondait az emberi döntések jelentik. Sajátos jelentősége van ebben a módszerben a történetiségnek, mert a megváltozott életkörülmények és a múlt idő szükségessé teszi az erkölcsi normák értelmező felülvizsgálását és az adott szituációra való alkalmazását.

Gondoljuk csak el: mit jelentett a „világ” Szent Pál idejében? Gyakorlatilag a Római Birodalmat. Mit jelentett a „világ” az Újkorban, miután Kolumbusz újra fölfedezte Amerikát? Az emberi tudat horizontja kitágult. A mi korunkban a „világ” már kozmikus méreteket

1 A Bécsi Kör filozófiája, Bp., 1912, 144-145. Ld. még: Tények és értékek, Bp., 1981. (Gondolat kd.), 13.

2 Ld. Böckle: Fundamentalmoral, 305. A metaetika újabb irodalmával.; B. Schüller: Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf, 1973.

1 Ld. Szabó F.: Az ember és világa, Róma, 1969., 69.

ölt. Lehetetlen, hogy ez ne jelentene értelmezéstani problémát a teológia számára (pl. vannak-e értelmes lények a kozmoszban?).

3. Az erkölcssteológia érvelési módjának belső párbeszéde

A II. Vatikáni zsinat utáni időszak nyitottabb szemlélete elvezetett az erkölcsi normák kritikai felülvizsgálásához. A keresztény hívők részéről is mutatkoztak olyan reagálások, amelyekből az derült ki, hogy a mai embert nem elégíti ki az erkölcsi normák igazolásának az a módja, amely „kötelességre”, vagy „a dolog természetére” hivatkozik. A keresztény nagykorúság fogalma mögött ott van a pedagógia személyiség-képe.¹ A felnövő gyermek már nem elégszik meg a korábbi válaszokkal. A „parancs” mögött az értéket kell felmutatni.

Mi a lényege ennek a két érvelési formának?

a) A *deontologikus érvelés* a tekintélyi érvelés. A szó a görög *to deon* = kötelesség szóból van képezve.² Az értelme pedig az, hogy egy erkölcsi előírást azzal indokolunk meg: „Ez kötelesség!” „Ez parancs!” A legközérthetőbb formája ennek a vissza-visszatérő pedagógiai képlet, amikor a növekedő gyermek rákérdez az erkölcsi tilalomra: „Miért nem szabad ezt tennem?” A tekintélyi válasz: „Mert ez parancs! Mert én így rendelkeztem!” A társadalom életében is vannak hasonló megindokolások, amikor egy rendelkezés adott helyzetben nem tűnik ésszerűnek. Ilyenkor gyakran elhangzik, hogy „A szabály, az szabály!” Pedagógiailag nézve tehát az, aki így érvel, voltaképpen kikerüli az érvelést, amikor magyarázat helyett a tekintélyére hivatkozik. De van egy közvetett formája is a tekintélyi érvelésnek, az, amikor a tekintély megokolja a parancsot, vagy a tilalmat, de nem kielégítően. A szülő például azt válaszolja a felnövekedő és az erkölcsi parancsra, tilalomra rákérdező gyermeknek: „Ezt azért kell megtenni, mert ez jó, mert ez a helyes”. „Azt nem szabad

megtenni, mert az rossz.” Rokon ezzel az érveléssel az is, amikor a családapa így válaszol: „Nálunk ez így szokás. Már nagyapáink is így csinálták.” A pedagógia szakemberei pedig tudják, hogy ezek a válaszok egy bizonyos korban már nem kielégítőek. Voltaképpen elodázzák az erkölcsi parancs vagy tilalom igazi megindokolását.

b) A *teleologikus érvelés* az utóbbit emeli ki (telosz = cél). Az előbbivel szemben inkább a következményekből érvel.¹ A pedagógiai képletben az apa már nem azt mondja felnövekedő fiának: „Ezt azért nem szabad tenni, mert én megtiltottam” (tisztá tekintélyi érv). Azt sem tartja elegendőnek, hogy így válaszoljon: „Ezt ne tedd, mert ez rossz”, vagy „Ne cigarettázz, mert az rossz”. De miért rossz, merül föl a kérdés, s erre mondják a teleologikus érvelés szószólói, hogy ezt igazában a cselekedet következményeiből lehet megmagyarázni. Például azzal, hogy rámutatunk: a cigarettázásnak, ha az mértéktelen, ilyen és ilyen következményei vannak (pl. infarktus). Ezt meggyőző érvelésnek is nevezhetnénk a pusztá tekintélyi érveléssel szemben, pontosabban annak kiegészítőjeként.² Mert az Egyház mindkettőt használja, miként a Szentírás is. Meggyőző érvelés például az, amit maga Jézus alkalmaz a hegyi beszédben. Eszerint: aki sziklára épít, annak nem dől össze a háza, nem úgy, mint azé, aki homokra épít (Mt 7,24-27).

4. Az erkölcssteológia szemléleti jellemzői korunkban

Milyen legyen stílusában a zsinat utáni erkölcsstan? Mik legyenek jellemzői? Az elmondottakon kívül teológiai jellegének elmélyítése, ökumenikus volta, lelkipásztori irányulása és összegező szándéka kíván külön említést.

1 Böckle: i. m. 306.; K. Hörmann: Teleologische und deontologische Begründung. i. h. 24.

2 A Magyar Katolikus Püspöki Kar körlevele a katolikus iskolákról (1980.jan.) egyik mintapéldája a korszerű, teleologikus érvelésnek (a telosz = cél, a keresztény jövő): „Tőlünk függ, milyen lesz egyházunk jövője”. Ha adakozunk erre a célra fontos ügyet támogatunk vele:... „saját jövőnket”.

1 Vö. A II. Vatikáni zsinat tanítása, *Gravissimum educationis*. 187.
2 Ld. Böckle: *Fundamentalmoral*, 315.

a) *Legyen valóban teológia*, ahogyan azt többek között Karl Rahner is szövéttette, utalva a hagyományos skolasztikus erkölcsstan ilyen vonatkozású hiányosságaira. Forrása és normája ugyanis „az a kinyilatkoztatás, amelyet Isten Jézus Krisztusban adott, akiben az ember olyannak jelenik meg, amilyennek lennie kell és akiben Isten saját képét leplezi le”.¹ Alapvető forrásai közösek a dogmatikával. A különbség az, hogy amit a dogmatika létrendi vonatkozásban tanít, az a legalapvetőbb hittételeket tekintve a keresztény cselekvés rendjében gyümölcsozik.² A dogmatika tárja föl azt a létformát, amely a keresztény élet bázisa. A dogmatika világítja meg, mivé lettünk Krisztusban. Az erkölcssteológia pedig levonja annak következményeit a cselekvésre, a keresztény életformára vonatkozólag. (Vö. a Szentháromság szerepe, kegyelemtan, Szentlélek).

b) A zsinat utáni erkölcssteológia mindenképpen *ökumenikus-szemléletű kell legyen*.³ Ez az útmutatás kifejezetten szerepel az ökumenizmusra vonatkozó határozatban. Häring – a zsinat eredményeire visszatekintve – utal arra, hogy a szakadás okai között olyanok is vannak, amelyek kifejezetten erkölcsi szemléletkülönbségre utalnak.⁴ A különvált testvérekkel való párbeszédet tehát a morálteológia részéről is meg kell alapozni.

c) A zsinat utáni erkölcssteológia lelkipásztori vonatkozásai szintén figyelmet érdemelnek. Amennyiben eleget tesz küldetésének és nem elégszik meg „az ismeretek pusztá közlésével”.⁵ Lényegéhez tartozik az is, hogy *segítse a lelkipásztori munkát*, az igehirdetést és a katekézist. Ebben a vonatkozásban közvetítő állomás a dogmatika és a teológia gyakorlati ágai között.

1 Ld. Rahner-Vorgrimler: Teol. kishozár, 182.

2 J. Fuchs: Moral und Moralthologie nach dem Konzil, 55.

3 Vö. UR 10. „Sacrae theologiae tractantur sub aspectu oecumenico”.

4 Ld. Boda L.: Ökumenikus szellemű keresztény élet, Teológia, 1982/4. sz. 212.

5 OT 16. és 17.

3. fejezet

AZ EMBERI ÉLET CÉLJA A TERMÉSZETES ÉRTELEM TÜKRÉBEN

1. Aquinói Szent Tamás tanítása az élet végső céljáról

A hagyományos erkölcsstan századokon keresztül a tamási tanításhoz igazodott, amikor az ember cselekedeteit és életét a végső célhoz viszonyítva vizsgálta. Korunkban már alig van nyoma a szolgálai követésnek. Sokkal inkább úgy tekintjük Szt. Tamás tanítását, mint alapvető útmutatást, amit századunk tudatszintjét vállalva közelítünk meg (vö. Maritain, K. Rahner Tamás-értelmezését).

a) Amit a nagy középkori mester úgy fogalmaz, hogy „minden sajátosan emberi cselekedet célra irányul”, abban nem csupán az arisztotelészi etikára való utalást vesszük észre, hanem korunk antropológiájának előzetesét is. Az ember értelmes voltát épp az jellemzi, az emeli ki őt az állatvilágból, hogy tudatosan irányul a célra. Az ember a tudatos célokat követő lény a világban, míg az állatok más által irányítottak.¹ Ma úgy mondanánk: életformájukban az ösztönök programozottságával és a körülmények kényszere által mozognak, élnek. Még jobban nyomatékozza az ember lényének sajátosságát az, hogy képes a végső cél vonzásában élni és cselekedni. Ez ugyanis szellemiségének alapvető jellemvonása, amely túlmutat az érzékelhető lét keretein, a jövő felé irányul és a közvetlen célokat a végső cél fennhatósága alá vonja.² Ma ezt úgy mondjuk, hogy az élet teljes értelmét keresve részleges céljainkat az „értelmes élet” egészébe foglaljuk.³ Mindez alapvető fontosságú korunk erkölcssteológiájának megértéséhez (vö. az életétség tudatosítása, az életétség

1 I-II. I.q.2.a.

2 I-II. I.q.4.a.

3 Ld. Fundamentalmoral, 29. F. Kambartel és az „objektíven megalapozott értelmes élet”.

intencionális elővételezése az alapvető szándékban). Ami pedig életünk teljes értelmét megadja, az a „legfőbb jó” számunkra, aminek minden más jót érdemes alárendelni, ami a boldogságot is jelenti.

Aquinói Tamás szerint az ember természetében hordja beteljesülésének vágyát (appetitus naturalis), ami azonos a boldogságvágygal.¹ Ebben van adva az ember transzcendens beirányzottsága. Ide nyúlnak vissza korunk transzcendentális tomizmusának gyökei (Mareschall, K. Rahner és mások). S ez alapozza meg azt a megállapítást, hogy Tamás nem eudaimonista etikát vall. Tehát nem a kellemes és emelkedett jóérzés, jó közérzet etikája ez, amint a felületes értelmezés kategorizálja. Az eudaimonizmus ugyanis arra épít, hogy azért kell jónak lenni, mert az jó érzéssel jár (így többek között Shaftesbury is).² Kant joggal emelt vétőt ez ellen. Tamás sokkal inkább korunk perszonalizmusának megalapozója. Eszerint az az erkölcs igazolható, s vele az az életforma, amely a személy beteljesülését biztosítja, amely természetünk legmélyebb igényét, a transzcendens irányulású legbensőbb vágyat viszi a beteljesülés felé. S ezt Tamás szerint földi létünk teremtett javai nem tudják kielégíteni. Nem véletlen, hogy hiányát olykor azok élik át leginkább, akiknek minden földi jó biztosítva van.

b) A boldogságvágy tehát ősi és alapvető igény az emberben, s azonos beteljesülése vágyával. Amikor tehát az ember keresi életének célját és értelmét, szabadsága által ki van szolgáltatva mintegy a részleges életcéloknak. Pedig ezek csupán eszközként hivatottak arra, hogy őt végső célja felé segítsék, s ne szakítsák el a céltól. Sokan ugyanis a birtoklásban, az étel, ital, nemiség gyönyöreiben, vagy a hírnévben vélik életük értelmét megtalálni.³ Tamás sorra elemzi ezeket a tévutakat, amelyek nem elégítik ki transzcendens igényünket. Életcélt csinálnak abból, ami eszköz. Arisztotelész nyomán ezt vallja: a **gazdagság**, a vagyon birtoklásvágyának kielégítésében nem találhatjuk meg a személy beteljesülését.⁴ Ezek eszközjellege ugyanis

nyilvánvaló. A pénz szerzése nem lehet életcél, hiszen azt arra fordítjuk, hogy valami más értéket megszerezzünk általa. A pénz és az anyagi értékek öncélú birtoklásában csak a zsugori, a fősvény leli kedvét, ami a személyiség betegsége, nem pedig beteljesülése.

A **hírnév**, dicsőség sem adhatja meg a boldogságban való beteljesülést, mert vagy méltó rá az ember, vagy nem.¹ Ha az ember belső, vagyis személyi értékei miatt részesül benne, akkor méltó visszhangja lehet. Ha viszont az ember élete végső céljának tekinti a hírnevet és dicsőséget, az „inkább ambíció, mint erény”.² Az igazi erény nem jutalomért, prémiumért törekszik a jóra; maga a személyi beteljesülés a jutalma, állapítja meg Tamás Arisztotelésszel összhangban, elővételezve Kantot.³

A **hatalom** sem merítheti ki az élet értelmét.⁴ Nem adhatja meg a végső célt, sem a boldogságot. Értéke attól függ, mire használja az ember. A kérdés az, hogyan diszponálunk vele (usus potestatis). Ez pedig függ az élet értelmétől, illetve attól, amit a hatalommal bíró személy annak tekint. A hatalom tehát eszköz, nem cél.

A **gyönyörök** az érzékek örömet kínálnak az élet céljául.⁵ Ezek azonban csak kísérői az igazi jó birtoklásának.⁶ Megfigyelhető, mennyire nem testellenes ebben sem Szent Tamás. Tiltakozik az ellen, hogy a boldogságban ki kell kapcsolni testi mivoltunkat.⁷ Emberségünk teljességéhez tartozik ugyanis testi-lelki mivoltunk egysége. A boldogsághoz tehát eszközszerűen, járulékosan, illetve mint a birtokolt jó gyümölcsei a testi élet gyönyörei is hozzájárulhatnak rendeltetésük keretében (étel, ital, nemiség), de sohasem lehetnek öncélúak.

1 Vö. I-II. 1.q.2.a.

2 Ld. Értékezés az erényről és az érdemről, 79.

3 I-II. 1.q.7.a.

4 I-II. 2.q.1.a.

1 I-II. 2.q.2.a.

2 I-II. 2.q.2.a.

3 Kant előtt és a perszonalizmus előtt.

4 I-II. 2.q.4.a.

5 I-II. 3.q.3.a. is erről.

6 I-II. 4.q.5.a.

7 I-II. 4.q.6.a.

c) A tamási végkövetkeztetés: „Az ember boldogsága egyedül Istenben teljesülhet be”.¹ Ezt megelőzően azonban – Arisztotelész nyomán – már azt is megállapítja, amiben egyértelműen a korunkbeli perszonalizmus előfutárává és megalapozójává lesz, hogy a boldogság mennyire személyes. A barátságban ugyanis az a szeretet nyilatkozik meg, ami már cél, nem eszköz. Hiszen barátainkat nem azért szeretjük, hogy hasznunk legyen belőle, sem azért csupán, mert kellemes és jó velük lenni, hanem hogy kölcsönösen jót akarva ajándékozzunk nekik és az elmélyedő ismeretben, szeretetben kapjunk tőlük. A személyes találkozás csúcsát ebben a kijelentésben rögzíti: „az ember Istenben találja meg tökéletessége beteljesülését”.²

2. Az élet értelmének alapvető jelentősége hiányának megtapasztalásában

Korunk erkölcszociológiájára erősen jellemző a megtapasztalás iránti fogékonyság.³ Ez pedig újra fölfedeztet velünk a hiányban való megtapasztalás sajátosan emberi jelenségét. A levegő értékét, vagy a tiszta víz értékét hiányában, illetve megfigyeltetésében érezzük igazán. Sok szó esik napjainkban a negatív teológiáról, Istennek a hiányban való megtapasztalásáról. Még életünk nagy ajándékának, a szeretetnek is egyik legjellemzőbb nyelvi kifejezése ez: „Hiányzol”, vagy „Hiányoztál”.

Ismert és fájdalmas jelenség az öngyilkosok nagy száma a szociológiai fölmérések tükrében. Ennél azonban sokkal nagyobb azoknak a lelkibetegeknek száma, akik az élet értelmetlenségének tudatát neurotikus formában élik át. S hogy az ember az élet értelmére van beirányozva lelki alkatánál fogva, hogy személyes voltunk mélyén a hit mint alapvető létbizalom él, annak épp ez a bizony-

sága. Az élet céltalanságát és értelmetlen voltát csak lelki zavar, valamiféle újszerű tudathasadás, tehát lelki betegség formájában és tüneteivel tudjuk csak hordozni.¹ Lényünk mélyéről tudatunkba törekszik és tudatosításra vár ez a belénk oltott alapvető bizalom, melyet a gyermek még megél. Az ifjúkor és a felnőttek világában azonban az élet súlyos konfliktusai sokaknál belső megrázkódtatáshoz vezetnek. A belülről jövő bizalom a kívül megtapasztalt jelenségek tudatosításával találkozik, és az utóbbiban az emberi szenvedés által nehéz és szívós ellenfele támad a belső bizalomnak. A bizalom és a bizalmatlanság belső ütközete vagy ütközetei súlyos sebesülést, sőt akár halált is okozhatnak. Ennek az ütközetnek a halottai az öngyilkosok, sebesültjei pedig azok, akik ún. „egzisztenciális neurozisan” szenvednek. Ezekkel, és a jelenség által fölvetett kérdéssel foglalkozik Viktor E. Frankl.

Pszichoanalitikai módszerét szaknyelven logoterápiának nevezik.² A „logosz” a dolgok értelmét jelenti. Az elnevezés tehát arra utal, hogy olyan gyógyítási módról van itt szó, amely az értelmetlenség tudat- és lelkizavarában szenvedőt az élet értelmének megtalálásában kívánja segíteni.

Vizsgálatai szerint a fiatalkorúak különösen hajlamosak az ún. „noogén neurozisa”, vagyis az élet értelmetlenség-tudatának lelki betegségére, melynek jellegzetes és figyelmeztető kórképe van: az életunalom, az érdektelenség, a kábítószerek és az öngyilkosság.³

Frankl nagyra értékeli a valláserkölcshöz tartozó szerepét az élet értelmének megtalálásában, ha az bensőséges. A külső előírás, a megtanult, de bensővé nem tett világnézet, vallás és erkölcs inkább neurozishoz vezet, semmint annak feloldója. Felismerésének lényege, hogy minél inkább elveszíti az ember erkölcsi élete bensőségét, annál több szabályra szorul.

1 I-II. 2.q.8.a.

2 I-II. 4.q.5.a.

3 Ld. Christlich lauben und bandeln, Düsseldorf, 1977; Ebben B. Schüller tanulmánya: 261-286.

1 Logotherapie und chr. Glaube, Arzt u. Christ., 1980, 2. számban J. B. Torello tanulmánya (65-71.), 67.

2 Ld. Gyökössy E.: Az egzisztenciális vákuum és a szenvedélybetegségek, Vigilia, 1984, 7. 529.

3 Torello: i. h. 69.

Ez a társadalmi együttélésben egyre több jogi szabály kimondását követeli meg, hogy az emberi együttélést legalább bizonyos szinten biztosítani lehessen. A szeretet-elv érvényesítésének csökkenésével arányosan növekszik a lelki betegségek száma, az ideggyógyintézetek száma, a börtönök száma, az italboltok száma, a válások száma, az öngyilkosságok száma és a boldogtalanok száma. Gyógyítási módszerével segíteni kíván pácienseinek vallásosságuk megtalálásában.

3. Az emberi élet célja a történelmi tapasztalatok tükrében

Arnold Toynbee, a neves angol történész és történetfilozófus nem a kinyilatkoztatásból indul ki az élet értelmének megválaszolásában, hanem az emberiség történelmi tapasztalataiból.¹ Létezésünk legegységesebb és legsajátosabban emberi törekvéseit veszi alapul. A transzcendensre való megnyitottság érvényesül egész szemléletében. Válasza: „az ember éljen azért, hogy szeressen, megértsen és alkosson”.

Első és legalapvetőbb életértéknek a *szeretetet* jelöli meg. Fontos azonban tisztázni, hogy miféle szeretetről van szó. Olyan vágyról és törekvésről, „amely a teremtményt kiemeli önmagából és arra készíti, hogy másoknak adja át magát”. Az önző szeretetben ezzel szemben mindent magunknak akarunk. Ez pedig a fékezetlen birtoklás vágyát eredményezi, és gyűlölethez, meg ellenségeskedéshez vezet. „Az igazi szeretet az az emóció, amely cselekvésben árad ki, felülmúlja az önzést és a másik ember, valamint az énünkön túlmutató célok szolgálatába állít bennünket”. Ez a szeretet eredményezi az igazi beteljesülést, mert „egyesülés a többi embertárral és a vég-

ső szellemi Valósággal”, s „egyedül ez a szeretet teszi lehetővé, sőt elviselhetővé az életet”.¹

Másodikként a *dolgok megismerését* és megértését jelöli meg Toynbee mint alapvető értéket, mely arra is szolgál, hogy „szere-
tetünknek helyes irányt adjunk”. Tudatos énünk alatt ugyanis szinte fölmérhetetlen tudatalatti énünk mélysége. Vágyaink és törekvéseink rászorulnak a tudatosításra, „hogyan eldönthessük, jók-e vagy rosszak, hogy aztán a jót választhassuk és követhessük, elvetve a rosszat”. A történelem az irracionális és racionális hatalmas küzdelmét tanúsítja, de egyben azt a szüntelen erőfeszítést is, hogy ebben a küzdelemben az értelem győzedelmeskedjék.

Harmadikként azt válaszolja: „éljünk azért, hogy *alkossunk*”.² Az ember növényeket nemesít, állatokat szelídít, a tudománnyal és művészettel kultúrát alkot. Az alkotás értelme nem csupán a „hasznosság”. A kultúra kibontakoztatása az alkotás különféle formáiban tehát egyetemes és alapvető feladat, és bensőséges kapcsolatban van az önzetlen szeretet törekvésével, a megismerés és megértés életcéljával.

Aquinói Szent Tamás arisztotelészi alapokról kiinduló etikai elemzésében az emberi élet végső célja Isten. A cél tehát túlmutat földi létünk keretein.³ Viktor E. Frankl mélylélektani szempontból mint az egzisztenciális neurózis feloldási lehetőségét tekinti a vallásos világnézetet. Toynbee a történelmi tapasztalatok felől közelít. Mindhárom nézet találkozik tehát a transzcendensre való nyitottságban, amikor választ keres az élet értelmére.

1 Spengler után nagy visszhangot keltő történelem-filozófiát ír. A study of history London, 1948-54., 12. kötet. 1971-ben kiadott könyvéből az élet céljára vonatkozó fejtegetéseit ld. Mérleg, 1972, 4. sz.

1 Ld. Mérleg: i. h. 339.

2 Mérleg: i. h. 344.

3 Az emberélet céljáról (különböző megvilágításban) 1. Teológia, 1984, 3. sz.

AZ EMBERI ÉLET CÉLJA A KINYILATKOZTATÁS MEGVILÁGÍTÁSÁBAN

A II. Vatikáni Zsinat rámutat az ember aggasztó töprengésére: „van-e értelme egyéni és közösségi erőfeszítéseinek, és egyáltalán, mi a lét és az ember végső célja?”¹ A sorsdöntő válasz keresői között vannak, „akik reménytelenül kételkednek az élet értelmében”.² Ezek úgy gondolják, hogy nekik maguknak kell olyan döntést hozniok, amely értelmet ad az életüknek. Ők azonban nem tudnak mit kezdeni a bűn és a szenvedés miértjével, ami belső meghasonláshoz vezet. Az egyház a kinyilatkoztatás fényénél keresi azt a megoldást, melyet az emberi értelem csak megalapozni tud. S a kinyilatkoztatás válasza nem hagy kétséget afelől, hogy az ember végső célja túlmutat a földi lét határain, a mindent beteljesítő isteni élet boldogságának ígéretében. Isten a megtestesült Igében, Jézus Krisztusban meghívja az embert az üdvösségre, „hogy egész lényével kapcsolódjék őhozzá a romolhatatlan isteni élet közösségében”.³

Ennek következtében a végső cél az üdvösség, amely köztünk és bennünk kezdődik és Krisztus által Istentől kapja beteljesülését. Isten hívása pedig új értelmet ad az ember életének, mert szabadságát révén – akár gondol rá, akár nem – életének most már visszavonhatatlanul válasz-karaktere van: elfogadhatja, de el is utasíthatja a hívást. Döntései üdvösségi döntésekké válnak.

1 GS 3.
2 GS 10.
3 GS 18.

1. A hívás és válasz a keresztény hivatás teológiai alapja

A Szentírás mint a kinyilatkoztatás üzenetének hordozója egyúttal az üdvösség jó hírének könyve is. Benne Karl Rahner szerint Isten közli önmagát az emberrel és hírül adja az emberre vonatkozó üdvösségi tervét.¹ Ezzel a hívó keresztény számára megnyílik létezésé végső értelme: Istenben, Krisztus által, a Szentlélek vezetésével.²

Isten hívása lehetőséget ad a szabad válaszadásra, ugyanakkor nem a hatalom, nem az ellentmondást nem tűrő tekintély nyilatkozik meg benne, hanem a szeretet.³

Ebben a teológiai háttérben világosodik meg a keresztény ember megszólított léte, Krisztus által pedig a méltó válaszadás lehetősége. „Benne Isten végérvényes Igéjével lehetőséget biztosított nekünk arra, hogy hívására választ adhassunk és rátegyük egész életünket” – fogalmazza meg a titok lényegét Bernhard Häring.⁴ Nem véletlen, hogy a II. Vatikánum utáni katolikus erkölcszociológia egyetemesen elfogadott alapállása ez, minthogy feladatul kapta: „Világítsa meg a keresztények Krisztusban gyökerező hivatásának nagyszerűségét”.⁵ Mindez Szent Pál felhívását idézi meg: „Éljetek méltóan ahhoz a hivatáshoz, amelyre meghívást kaptatok” (Ef 4,1). Az egyház szilárd tanítása, hogy Isten minden embert meghív az üdvösségre.⁶ Ő – mint Pál apostol írja – „azt akarja, hogy minden ember üdvözüljön és eljusson az igazság ismeretére” (1 Tim 2,3-4).

A magyar nyelv élénk tárja a „hívás” szó variációit.

a) Isten szólítása elsősorban és alapvetően **meghívás**. A Dei verbum zsinati okmánya szerint a kinyilatkoztatás Isten önmaga-közlésén túl arra is szolgál, hogy benne Isten megszólítsa az embert,

1 GS 18.; AG 3. 13. 38.
2 GS 1.
3 GS 3.
4 Frei in Chr. I. 76.
5 OT 16.
6 GS 18.; DV 2.; SC 5.

„meghívja és befogadja saját közösségébe”.¹ Ez a meghívás „Istennek az emberhez intézett felszólítása: választott vagy, különleges szerepet szántam neked üdvösségi tervemben”.² Az Újszövetségben Krisztus úgy közvetíti az Atya hívását, hogy követésére szólítja fel az üdvösséget kereső embert (vö. Jn 12,24-26; Mk 8,34; Lk 9,23 sm.). Legjellemzőbben utal erre a királyi mennyegzőre való meghívás, melyet a példabeszédben szereplő meghívottakhoz hasonló ürüggyel, világi elfoglaltságukra hivatkozva sokan elutasítanak (vö. Mt 22,1-14). Szent Pál leveleiben a keresztények úgy szerepelnek, mint „meghívott szentek” (Róm 1,7; 1Kor 1,2). Maga az egyház is úgy fogható föl, mint „a meghívottak közössége”.³

b) Isten szólítása azonban *felhívást* is jelent. Aki tehát meghallja a hívó szót és követi, annak számára a Szentírás feltárja azokat a normákat, életszabályokat, melyek az üdvösségre vezető útnak mintegy az útjelzői. Az Ószövetségben a tízparancsolat (Tóra), az Újszövetségben elsősorban már Krisztus személyes példája ez az útmutató. A tízparancsolat nem veszítette el érvényét Krisztus eljövetelel, hanem benne teljesedik be. Ezért mondja Jézus a bibliai fiatalembernek: „Tartsd meg a parancsolatokat és üdvözülj” (Mt 19,17). Aki magasabb tökéletességre vágyódik, annak számára Jézus követése jelenti az üdvösség útját.

c) Isten szólítása azonban *elhívást* is jelent, ennek nyomán pedig esetleg nehéz helyváltoztató mozgást. Ábrahám meghallja a hívó szót, és elindul családjával együtt a bizonytalanba, az ismeretlenbe.⁴ Mózes ehhez hasonlóan vezeti ki népét Egyiptomból, hogy átköltöztesse őket az „ígéret földjére”. A próféták is oda mennek, ahová a belső hang vezérli őket. Az apostolok legtöbbje távoli vidékekre megy hirdetni az evangéliumot. Szent Pál járja be a legnagyobb utakat, mint korunkban a misszionáriusok. A pap vagy a világban élő keresztények közül sokan megtapasztalják a helyváltoztató mozgást,

amely az áthelyezés formájában együtt jár a hivatásként felfogott munkakörrel (vö. tanár, orvos, mérnök).

d) Isten szólítása azonban – különösen bizonyos korokban – *kíhívást* is jelent. Nem a keresztények szánják annak, hanem a szekularizált világ embere tekinti ilyennek. Van, aki nem érti, hogyan lehet időt és energiát pazarolni arra, aki „nincs”, vagy olyanra, ami szerinte nem éri meg a fáradozást. Előfordul ez családi körben is. Erre mondotta Jézus, hogy „Az embernek a tulajdon családja lesz az ellensége” (Mt 10,36). „Mert a hívás rendszerint elkülönít, és idegen-né teszi az elhívottat övéi között” – fogalmazza meg a bibliai események alapján a következményt J. Guillet.¹

Külön hangsúlyt kap a keresztény teológiában, hogy Isten nem csupán egyetemességében hívja meg az emberiséget, vagy az Ószövetségben az ő választott népét az üdvösségre, hanem *egyénileg* is (vö. Ter 15,1; Jer 1,11; Ám 7,8 sm.), a lelkiismeret belső szólításán keresztül. Ez azonban bizonyos esetekben olyan különleges, hallucinatív erejű, mintha külső hangot hallana a megszólított (vö. 1Sám 3. f.). A Szentírás a név kettőzésével még hangsúlyozottabban érzékelteti a személyes megszólítást (vö. „Ábrahám, Ábrahám”, Ter 22,1; „Sámuel, Sámuel”, 1Sám 3,4; „Saul, Saul”, ApCsel 9,4). Isten néven szólítja az embert. Aki tehát meghallja és elfogadja a hívást a maga egészen sajátos élethelyzetében,² legyen az akár a legnehezebb is, az már nem érzi magát feleslegesnek a világban: az tudja, hogy olyan feladatot kapott, amit helyette senki más nem képes elvégezni.

Isten hívására egész életünkkel válaszolunk. Ez nem csupán személyes, hanem kifejezetten üdvösségi döntés is egyben. Az igenlő válasz az alapja a keresztény hivatásnak és felelősségnek. Karl Barth szerint „felelősségünk... válasz Isten szavára”.³

¹ DV 2.

² Biblikus teol. szótár, 519.

³ Biblikus teol. szótár, 522.

⁴ Ld. erről Mihályi Gilbert tanulmányát, Szolgálat, 1974., 21. sz. 5-12.

¹ Ld. Biblikus teol. szótár, 520.

² AG 21.

³ Id. Häring: Frei in Chr. I. 80.

2. Az emberi életcél és a keresztény küldetés bibliai megvilágítása

a) A Teremtés könyve azt tanítja, hogy Isten rábízta a világot az emberre. Rendeltetése, hogy tovább adja az életet és hatalmába vegye a természetet: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsetek be a földet és vonjátok uralmatok alá” (Ter 1,28). Mindebben rejtetten benne van a családalapítás, a tágasabb emberi közösségek megszervezése (a társadalom-formálás) és a természet meghódítása. A „föld” szó azonban nem jelenti azt, hogy az ember világhódító küldetése csak a mi bolygónkra vonatkoztatható. Hiszen a bibliai „ígéret földje” szónak is transzcendens-eszkatologikus értelme van, bár ez csak a későbbiekben világosodik meg. A mi szóhasználatunkban is kétértelmű a „világ”, mely nem csupán földünket, a kozmikus világot is jelöli. S ha az utóbbi meghódítására nincs is kifejezett utalás, ez nem zárja ki a tágasabb értelmezést.¹ Amikor pedig Ádám azt a feladatot kapja – ez is része az ember rendeltetésének –, hogy a világot jelképező Édenkertet „művelje és őrizze” (Ter 2,15), akkor ebből kiolvashatjuk azt a küldetést, amit a „kultúra” fogalma tartalmaz.

A Szentírás említett szempontjai méltán keltenek visszhangot a világ felé forduló és annak formálását feladatának érző ember előtt, mégha az hitközömbös is. De hol van ebben teológiai rendeltetésünk?

b) Az ember meghívása tulajdonképpen a létbehívásával kezdődik. Mert úgy teremtette meg őt Isten, hogy – Szent Ágoston szerint – „magának teremtette”, s az ember mindaddig nyugtalan, amíg ez a legbensőbb vágya be nem teljesül.²

Még inkább kifejező ez abban a mondatban, hogy „Isten saját képmására teremtette az embert” (Ter 9,6; ld. még 1,26; Bölcs 2,23).

Ez ugyan még kijelentő mondat csupán. A Szentírásban mégis ez az ember teológiai rendeltetésének alapja. Tehát nem pusztán tény, hanem erkölcsi normát is jelent.¹ „Legyetek tökéletesek, amint menygyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). „Legyetek irgalmasok, amint Atyátok is irgalmas” (Lk 6,36). Ez az alapja a megszentelt életnek is. Pál apostol azt mondja: „öltsetek magatokra az új embert, aki az Istenhez hasonlóvá alkotott, megigazult és valóban szent teremtmény” (Ef 4,23). Ezt vallják az ó-keresztény kor atyái, az egyházdoktorok, főként Szent Ágoston; Aquinói Szent Tamás hasonlóképpen. A II. Vatikánum dokumentumai is utalnak arra, hogy az ember Isten képmását hordozza.² A keresztény ember teológiai hivatása, tehát hogy személyében és közösségileg is kibontakoztassa Isten képmását.

c) Az áteredő bűn és a hozzá csatlakozó személyes bűnök következtében nem vész el az emberben Isten képmása (vö. 1Móz 5,3; 9,6), de olyanná lesz, mint a megrongált és beszennyezett arckép, ami restaurálásra szorul. Jézus Krisztus a bennünk élő Isten-kép restaurátora. Pontosabb azonban a hasonlat, ha úgy fejezzük ki, hogy életünkben csak formáljuk ezt a képet, befejezni nem tudjuk. Tehát Krisztus számunkra az, aki által a kép befejezése is lehetővé válik. „Ő azért jött, hogy az emberekben helyreállítsa a bűnnel meghurcolt képet” – fogalmazza meg Gál Ferenc, s hozzáteszi: „Az egész üdvrendnek az a célja, hogy a választottakban véglegesen kialakuljon Krisztus képe”.³ Hiszen a római levélben egészen világossá válik ennek küldetés jellege. Isten ugyanis arra rendelte a választottakat, „hogy Fiának képmását öltsek magukra” (Róm 8,29). „A hasonlóság az erények és a kegyelem kibontakozásával állandóan nő és a megdicsőülésben éri el tetőfokát”.⁴

Igazában tehát a föltámadás ragyogtatja fel végérvényesen ezt a bontakozó képet, amikor majd – hitünk szerint – „Krisztus átalakítja gyarló testünket és hasonlóvá teszi megdicsőült testéhez” (Fil 3,21).

¹ A II. Vatikánum már ebben a tágasabb értelemben veszi a technika törekvét; GS 5.

² Conf. 1. I.c.1. PL 32, 661.

¹ Lexikon der chr. Moral, 120.

² AG 7.: GS 12., 29.

³ A teremtett és megváltott ember, Bp., 1970, 103.

⁴ Gál F.: i. m. 104.

3. A Szentháromság képe a keresztény küldetésben

A Szentháromság belső élete nem csupán az üdvösségtörténetre vetül ki a teremtő Atya, a megváltó Fiú és a megszentelő Lélek hatásában, hanem a keresztény életre is.

a) Az Atya a „teremtő”. Az ember tehát az ő képét bontakoztatja ki sajátosan mint a Teremtő munkatársa (1Kor 3,9).¹ Kifejezetten érvényesül ez a felelős életadásban (szülők). Az Atya felé száll a keresztény ima, különösen a Miatyánk, amire Jézus tanította meg apostolait és minket is.

b) A Fiú a „megváltó”, egyben mint Ige (Logosz) a teremtés értelme. „Minden általa és benne lett megteremtve” (Kol 1,17). „Ő a láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15).² Ezt úgy kell érteni, hogy a Teremtő „tudatában” rangban megelőzi az embert (Ádámot) és a világot. Az ember léte és a világ léte, keletkezésében és célhoz érésében egyaránt Krisztusban kapja meg teljes teológiai értelmét. Krisztus tehát a keresztény hit „logoterápiája”, az a gyökeres gyógy-mód a hit által, amely létezésünk végső értelmét nyilatkoztatja ki számunkra. Az ő képmása nyomán alakítjuk ki Isten képmását magunkban, s az egyház közösségében.

c) A Szentlélek a „megszentelő”. Általa, kegyelmében válik megszenteltté a keresztény élet, hogy Isten szent voltában részesüljön (liturgia, szentségek). A Szentlélek a „kezdetek Lelke”, akinek jelenlétét a teremtés kezdetén éppúgy jelzi a Szentírás, mint a megváltás kezdetén, vagy a pünkösdi eseményben az egyház kezdetén (ld. Ter 1,2; Lk 1,35; ApCsel 2,1-4). Ő a kegyelemben való „újászületés” Lelke, akiben „új teremtményekké” válunk (2Kor 3,17). Minden üdvösség-irányú kreativitás Lelke³ tehát, melynek ihletője a szeretet (2Kor

6,6; 2Tim 1,7; Gal 5,22). Ő a lelki ajándékok és karizmák Lelke (Iz 11,2; 1Kor 12,1-11).¹

4. Istenképmás és Krisztus követése

Az a keresztény, aki Isten képmására formált lényét kibontakoztatni törekszik, Jézus Krisztushoz igazodik. Így megoldódik az a probléma amely a „láthatatlan Isten” látható képmásának kialakításában jelentkezett. Ez nem okozott nehézséget az ókori görögöknek, akik emberi formában képzeltek el még főistenüket is, Zeuszt. Számunkra Krisztus a „láthatatlan Isten képmása” (Kol 1,15). A keresztény élettől elválaszthatatlan a Krisztus-követés. De milyen értelemben?

a) A Krisztus-követés eredeti bibliai értelme az, amely az apostolok és az őt személyesen ismerő tanítványok számára volt egyedül lehetséges. Ez lényegében a mester-tanítvány kapcsolata, amely alig különbözik attól a kapcsolattól, ami Platón vagy Gamaliel rabbi tanítványait mesterükhöz fűzte. Különösen Keresztelő Szent János és tanítványai, vagy a Jézus korabeli rabbik és tanítványaik között alakult ki hasonló emberi kapcsolat. A „mester” személyével és tanításával mintegy követendő példaképet állít tanítványai elé, akikkel gyakran van együtt, gyakran elbeszélget. Jézus tanítása azért olyan megragadó, mert nem hasonlít a katedráról való oktatásra. A természetben, az emberek között járva-kelve hangzanak el gyakran a Mester ajkáról olyan tanítások, amelyek egészen közvetlenül kapcsolódnak az élet sokszínűségéhez és megnyilvánulásaihoz, a természet képeihez (példabeszédek).

A tanítványoknak azonban lassan meg kell tanulniok, hogy ők nem egy bölcs Mestert követnek, nem is valami új prófétát, hanem azt, akiben beteljesültek az Írások (Kinek tartják az Emberfiát? Lk 9,18). A keret azonban nem különbözik lényegesen az akkor ismert formáktól. Jézus követésre szólítja fel a kiválasztottakat (Mk 1,17

¹ AA 16.

² GS 22.

³ Ld. J. Kremer – W. Kasper: Alkotó, életadó, megszentelő, Bécs, 1983, 89. (Kasper).

¹ Ld. J. Suenens: Új Pünkösöd? Eisenstadt, 1976, 28-31.

sm.). Ennek visszhangja az evangéliumi mondat: „És azok követték őt”, „csatlakoztak hozzá”. Ez a követési mód csak a kereszthalálig tartott.¹

b) A Krisztus-követés új szakaszba lépett az őskeresztény korban és az egyház életében. Krisztus az apostolok és tanítványok számára láthatóvá tette az Atyát (vö. Jn 12,45; 14,9), mint az Atya képmását hordozó Fiú. Föltámadásával azonban újabb probléma jelentkezett: Jézust már csak az evangéliumok szövegei, ill. az egyház áthagyományozott Krisztus-képe alapján lehet követni. Jézus szava általános érvényű: „Példát adtam nektek, hogy amint én cselekedtem, ti is úgy cselekedjetek” (Jn 13,15). Ennek mintegy igazolása az, amit az első Péter-levélben olvasunk arra vonatkozóan, hogy Jézus példáját azoknak is követni kell, akik őt már nem láthatták: „mert Krisztus szenvedett értetek, példát hagyva nektek, hogy nyomdokaiba lépjete” (2,21). Ezt azonban csak élő Krisztus-mások képviselhetik. Ilyen értelemben meri mondani Pál apostol a korintusi híveknek: „Legyetek követőim” (ti. mint ahogy ő Krisztusé; 1Kor 4,16).

Ennek az üdvösségtörténeti Krisztus-követésnek különféle kísérletei voltak és vannak. Akadtak olyanok is, akik a külső utánzást tartották fontosnak (haj, szakáll, ruha stb.). Pál apostol azonban a lényegre hívja föl a figyelmet: „ugyanaz a lelkiület”, „érzület” legyen meg bennünk, mint Krisztusban (Fil 2,5). Ez pedig kizárja a Krisztus követés eszméjéből a merőben utánzó, „imitáló”, „kopírozó” életformát, ami a történelmi helyzetek változása következtében, valamint a nemek és életkorok figyelembevételével amúgy is lehetetlen.²

c) Korunk jellemzője a Krisztus-követés eszméjével kapcsolatban annak teológiai reflexiók útján való tisztázása, egyben pedig a Krisztus-kép konkrét jelentésének felkutatása. Reding elsősorban az er-

kölcsi eszményképet látja Krisztusban s a példaképetika szemléletével közelít hozzá.¹ Hasonlóképpen Gobry is, aki a keresztény szeretet és erkölcsi magatartás külső mintáját, követendő „modelljét” állítja elének Krisztusban.

Häring már tudatosan hangsúlyozza a páli teológia tanulságát. A keresztény élet eszerint nem merül ki a példaképre tekintő Krisztus-követésben. A keresztény élet voltaképpen Krisztusba oltott létezés, amelynek már nincs párja az etika történetében.

Igazzá akkor válhatunk tehát, ha Krisztus „bennünk van” (Róm 8,10). Krisztust nem csupán „követni” kell hanem „magunkra öltetni” (Róm 13,14), „amíg Krisztus ki nem alakul” bennünk (Gal 4,19). Ennek betetőzése az, ahogyan önmagáról vall: „Élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20). Erről olvashatunk János apostolnál (17,21), vagy az első Péter-levélben is „Kegyelem mindnyájatokkal, akik Krisztusban vagytok” (1Pét 5,14). – Mindez az egyház szentségi életébe bekapcsolódva valhatik valósággá.

d) Mi az, ami Krisztus személyében és tanításában Isten képét közvetítve számunkra jelent? (vö. 2Kor 4,4; Kol 1,15; Fil 2,6). Ludwig Berg messzemenően kiemeli a szeretetet, amely nem csupán a keresztény élet titka, hanem egyúttal „a humanizáció ősi erőforrása” is.

„Isten a szeretet” – mondja János apostol (1Jn 4,16). Ebből pedig az következik, hogy a Krisztus-követésnek is elsősorban ebben kell realizálódnia. Krisztus ugyanis Isten szeretetét jeleníti meg közöttünk (vö. Jn 3,16). Aki ebben a szeretetben marad, „Istenben marad és Isten őbenne marad” (1Jn 4,16). A szeretet Krisztus tanításában a keresztény erkölcs alapkövetelménye: „Ez az én parancsolatom: szeressétek egymást” Jn 15,17). Ezt követeli meg Szent Pál szerint Jézus példája: „Törekedjék mindegyikünk embertársa javára és épülésére. Hisz Krisztus sem a maga javát kereste” (Róm 15,2).

Erről ír az apostol az efezusiaknak is: „Mint Isten kedves gyermekei legyetek az ő követői és éljete szeretőben, ahogy Krisztus is szeretett minket” (5,1).

1 Die ethische Bedeutung des Vorbildes nach Aristoteles und Thomas von Aquin, ThQ, 1951, 53-60.

1 Id. A. Schulz: Nachfolgen und Nachahmen, München, 1962.

2 Vö. A. Klingl: Nachfolge Christi – ein moraltheologischer Begriff? (in.: Christlich glauben und handeln, 82.)

A keresztény élet azzal nyer sajátos rendeltetést, hogy Isten képeének kiformálása Jézus Krisztus mintájára kell történjék: „amíg Krisztus ki nem alakul bennetek” (Gal 4,19). A II. Vatikáni zsinat úgy utal Jézus Krisztusra, mint aki „ősmintája a megújított embernek”. Azt is mondja: „mindenki rászorul Krisztusra, mint példaképre, mesterre, szabadítóra, üdvözítőre”. Ő számunkra a Valóság Titkának hiteles képmása.

5. A végső cél összegező szempontjai

Mi tehát az ember célja a földön?

A Krisztusba oltott keresztény létezés nem hagy kétséget afelől, hogy a világ és benne az ember kibontakozása egyúttal Isten dicsőségére is szolgál. Erre az őszövetségi zsoltárokon vagy a Jelenések könyvén túl elsősorban Jézus példája utal. Főpapi imájában ezt mondja az Atyának: „Én megdicsőítettelek a földön” (Jn 17,4). A II. Vatikánum is többször utal rá.¹ Mit jelent ez teológiaiilag?

a) Aquinói Szent Tamásnál és a hagyományos erkölcsstanban szerepel a kettős Isten-dicséret. Az ember mint teremtmény *puszta létével* is dicsérheti Alkotóját, személyes volta kibontakoztatásával és alkotásaival, mintegy a létezés síkján. Az imádó tisztelet kultuszában, *a liturgiában* azonban a teremtmény kifejezett, tudatos hálája és Isten-dicsérete tör fel. A „dicsőítés” szó idegen a mi korunk emberétől. A régi királyi udvarok képét idézi föl. Jól ismert viszont a lelkes ünneplés egy közkedvelt vezető vagy művész személyével kapcsolatban, amikor az üdvözlés ujjongásban, szóban, énekben, tisztelgő felállásban vagy tömeges megmozdulásban jelentkezik. Az Őszövetségen végigvonul ez az Isten-dicséret, amely vallomás arra vonatkozólag, hogy milyen nagy az Isten.² Ez a zsoltárok alaphangja (vö. pl. Zs 22,23; 57,8; 108, 146,2 sm.). Az Újszövetségben is visszhangot kap ez és folytatódik. Isten dicsérete „nagyságának állandó,

ünneplés és nyilvános hirdetésében áll”¹ (vö. Mt 9,31; Lk 2,3; Róm 15,9 sm.). Ennek minte betetőzése Jézus főpapi imája, amely arra is válasz, hogy Isten megdicsőítése mennyire nem „tömjénezés”. „Ín megdicsőítettelek a földön: a feladatot, amelynek elvégzésére rám bízta, elvégeztem” (Jn 17,4).

b) De van az ember teológiai rendeltetésének egy másik megközelítési módja is. Ez azt jelenti, hogy *az emberből kiindulva*, emberlét lehetőségét és kérdőjelét alapul véve keressük a teológiai megoldást. Az élet értelme itt úgy fogalmazódik meg, hogy az embernek éppúgy ki kell bontakoztatnia önmagát – egyéni és közös létezési dimenzióban –, mint ahogyan az élővilágban például a búzából kibontakozik a búzacakász. Ez az ember „önmegvalósításának” alapgondolata. De épp erre nem tud kielégítő választ adni a humánétika. Mert a kérdés pontosan az: kicsoda voltaképpen az ember? És miféle kibontakozásra van esélye? Vajon megoldódik-e a kérdés azzal, hogy az ember biológiailag fölnövekszik, mint a búza, átadja az életet, mint a többi élőlény és elpusztul, mint a többi élőlény? S kielégítő-e az, hogy tudatával kultúrát teremt, amely nem vele pusztul? Nem több-e az ember? Jézus is említi a búzaszemet, amelyből az „elhaló” mag új életre támadása (Jn 12,24) nem csupán jelzi, hogy a halál a termékenység ára, hanem azt is, hogy a halál nem végleges. Ebben az „alulról kiinduló” szemléletben az élet értelme, célja, a „mivégett vagyunk” válasza az emberlét kibontakoztatása és megvalósulása Krisztusban. Ezért nagy jelentőségű a Rahner krisztológiai szemlélete, mely szerint Krisztus válasz emelkedünk kérdőjelére.²

1 AA 16.; LG 40.; D 3025.
2 Biblikus teol. szótár, 225.

1 Uo. 226.

2 Ld. P. Szabó Ferenc: Karl Rahner Róma 1981, 108-109. Ő „egyedül képes a telmet adni az emberi létezésnek” (109.); „Nélküle az ember nem teljes igazában, kicsoda” (131.).

MÁSODIK RÉSZ

**A VÁLASZTÁSTÓL
A DÖNTÉSIG**

AZ ERKÖLCSI CSELEKVÉS JELLEMZÉSE

1. Az erkölcsi cselekvés fogalma

Ha az erkölcsi cselekvés alaptermészetét akarjuk megérteni, vissza kell mennünk Aquinói Szent Tamás szövegeihez, melyekben korunkban is jól használható, iránymutató gondolatokat találunk.¹

Ő a szavakból kiindulva jut el az erkölcsi cselekvés sajátos természetének megfogalmazásához. A latin nyelvben a „facere” (= teni, csinálni) és az „agere” (= cselekedni) szavakban a gyakorlati tevékenység két sajátos formája nyer megfogalmazást.² A „csinálni” szó a művészet és a mesterségek gyakorlati tevékenységére utal. A „cselekedni” viszont az erkölcsi tevékenységet fejezi ki. Az előbbihez hű maradt a mai szóhasználat is: például „asztalt csinálni”, „szobrot csinálni”, „filmet csinálni”. Az utóbbi az ilyen kifejezésekben kap szerepet: „jót cselekedni” vagy: „Ezt cselekedjétek az én emlékezetemre” (Lk 22,19).

Aquinói Szent Tamás azonban még egy fontos megállapítást tesz a két tevékenységi terület világos elkülönítésére. Arisztotelész nyomán az esztétika számára is jól felhasználhatóan fogalmazza meg, hogy amíg a művészet és a mesterség területén a „mű” a fontos (opus bonum), addig az erkölcs világában a cselekvő személyen van a hangsúly.³ Miközben az erkölcsi személy jót tesz másokkal, maga válik jóvá cselekedetei által, éppen mert tevékenysége jó

1 Ld. I-II. 57.q. 3.4.5.a.

2 „Az alany öntökéletesülésére irányuló „cselekvés” (agibile) adja az erkölcs világát, az anyagot alakító „alkotás” (factibile) pedig a művészetét; ld. Kecskés P.: A bölcsélet története, 277.

3 Szent Tamás ezzel örökérvényű gondolatot fogalmaz meg: a művészetben az az elsődlegesen fontos, hogy a mű jó legyen (in se bonum). „Mert nem az válik a művész dicséretére, hogy milyen szándékkal alkotott, hanem hogy milyen a mű maga, amit megalkotott” I-II. 57.q.3.a. resp.

szándékból fakad (bonum facit habentem). Az esztétika világában viszont előfordul, hogy a mű ára esetleg a személy erkölcsi mivoltának lealacsonyodása (Verlaine nagy költő, de erkölcsi roncs). S az esztétika területén megmosolyognák azt, aki a rossz művet, a „csinálmányt” alkotói jó szándékával próbálná elfogadtatni.

A II. Vatikánum utáni teológiai nyelvben (a zsinat nyelvhasználatában is) egyre jobban megfigyelhető a keresztény perszonalizmus hatása. Ennek indítására ajánlható a sajátosan emberi cselekedetek jelölésére a „személyes cselekedet”¹ is, amely tudatos és szabad elhatározáson alapuló, tehát szándékos tettet, illetve állásfoglalást jelent, adott helyzetben.

Ebben a meghatározásban a tudatosság a cselekvés emberi jelének lényeges feltétele. Még nagyobb nyomatékot kap azonban a „szándékos” jelző, mert ha a „tudatos” teszi a cselekedetet emberivé, a szándékos teszi erkölcsivé. A tudatosság még nem jelent egyben szándékosságot is. Sok minden van magunkban is, és a világban is, amiről tudunk, de amit nem akarunk.

Az sem mellékes dolog, hogy a „tettek” mellett az „állásfoglalás” is szerepel a meghatározásban. Ez arra utal, hogy cselekedeteink már akkor erkölcsivé válnak, amikor még csak belső elhatározás formájában vannak meg, mielőtt még tettekben kivitelezzük azokat. Így gyilkosság elhatározott szándéka már akkor is bűn, ha külső okok megakadályozzák a tettet. Az ember felelős érte lelkiismeretben. S ez ismét olyan szempont, ami az erkölcsi döntést világosan megkülönbözteti, most már nem csupán a művészi alkotástól, hanem a jogilag közvetlenül beszámítható tettektől is. A törvény előtt ugyanis csupán az „elkövetett” büntett jöhet számításba; az, ami meg történt, ami „faktum”.² Legfeljebb annak minősítésénél lehet a szándékra hivatkozni. – Végül az adott helyzet, a szituáció is lényeges mozzanata az erkölcsi cselekedeteknek, mert jelentősen is képes

1 A II. Vatikánum is hangsúlyozza, hogy az ember tudatosan cselekedjék, „személyes módjára”. Az ember „személyes cselekvése” már Van Kol erősen skolasztikus szemléletű erkölcsoteológiájában is szerepel; vö. i. m. I. 17.

2 Ld. erről Boda L.: Jog, igazságosság, szeretet, Vigilia, 1977, júl. 438.

módosítani döntéseink erkölcsi jellegét, jó vagy rossz voltát (vö. enyhítő vagy súlyosbító körülmény).

d) Az erkölcsi cselekvés természetét kutatva végül eljutunk oda, hogy az erkölcsi jó és az erkölcsi rossz világa ismer-e más lehetőséget, másfajta alternatívát? Ismertebb formában: vannak-e közömbös cselekedetek? Erre a katolikus erkölcsoteológia határozott nemmel válaszol.¹ Pontosabban: közömbös cselekedetek csak papíron vannak. Ilyen például az „ölni”, illetve „gyógyítani” igékkel szemben a „sétálni”. A példában az „ölni” olyan emberi tevékenységet fejez ki, amely a maga tényi mivoltában (objektíve) mint erkölcsi rossz minősíthető (az „életet kioltani” már nem ilyen egyértelműen!). A „gyógyítani” szóban viszont valami objektív erkölcsi érték fogalmazódik meg. A „sétálni” szó semlegesnek tűnik, de épp a személyiség-egészben és az élet-egészben, az alapvető szándék körzetében és az adott szituációban erkölcsileg vagy jóvá, vagy pedig rosszá válik. Az, hogy a jóbarátok vagy házastársak együtt sétálnak, egyáltalán nem közömbös dolog. – Az erkölcs világa tehát éppúgy nem ismer „semleges területeket”, „el nem kötelezett országokat”, mint a pedagógia. Ehhez kapcsolódik a nem-cselekvés, a mulasztás is, amennyiben az lelkiismeretben kötelező dolgokra vonatkozik.² A „jó elmulasztása” jogi és erkölcsi vonatkozásban igen súlyos felelősséget is maga után vonhat, aszerint, hogy milyen tudatossággal és szándékossággal történt, illetve milyen súlyos következményekhez vezetett (vö. szülői nemtörődömség és a gyermek halála; vonatszerencsétlenség felelőtlenség következtében stb.). S a vétkesek közt – mint Babits írja – „cinkos, aki néma”, aki nem emeli föl tiltakozó szavát.

2. Az erkölcsi cselekvés tudatossága

A cselekvést, az emberi életforma szándékosságát megelőzi a tudatosság. Ami szándékos, az tudatos is egyúttal, de nem megfordít-

va. Jogos tehát a megkülönböztetés: „tudva és akarva” cselekedni, vagy csupán „tudva, de nem akarva”.

Mit jelent az emberi cselekvés tudatossága? Nem elég az, hogy életünk konkrét cselekvéseiben, döntéseiben tudjuk, mit teszünk. Létezésünk egészét, életünk alapvető célját kell fokozatosan tisztáznunk ahhoz, hogy tevékenységünket ebbe a horizontba állítsuk.

a) Létezésünk teológiai megvilágítása a hit által történik. Bultmann talán legmélyebb és legmaradandóbb felismerése, hogy a keresztény hit Krisztusban olyan megvilágítást ad az emberi létnek,¹ amely cselekvésünket is határozott cél irányába tájoltja be. Heideggernél és Jaspersnél egyaránt alapvető fontossága van az emberi egzisztencia megvilágításának (Existenzerhellung),² Jaspers „filozófiai lilién” túlemelkedve a keresztény hit a kinyilatkoztatás megvilágításában és Krisztus fényében értelmezi létezésünk horizontját.

Az erkölcsi cselekvés tudatosítása így létezésünk tudatosításával kezdődik. Ezt hivatott elmélyíteni a meditáció és a lelkigyakorlat. A Szentírásban az Ószövetség az ember teremtett voltát hangsúlyozza. A hegyi beszéd Isten országának létformájában vázolja föl a keresztény cselekvés alapvonalait. Szent Pálnál pedig a Krisztusba oltott egzisztencia az, amihez a cselekvésnek igazodnia kell.

b) A hit folyamatos elmélyítése tehát a keresztény cselekvés alapja. Benne világosodik meg a cél és létezésünk értelme.³ Mindez nem öncélű fölöslegessé, inkább sürgeti a kifejezetten erkölcsi ismeretek elmulasztását és személyes voltunkba fogadását, bensővé tételét. A hit horizontja szabja meg a tettek horizontját. A katolikus egyház nem csupán a Szentírás avatott értelmezője számunkra, hanem az erkölcsi élet alapvető útmutatásait is megadja (vö. tanítóhivatal).⁴ S ebben a legfoghatóbb teológiai igazolás épp az, hogy a hitből fakadó, a hittel bensőséges kapcsolatban lévő tettek kérdéséről van szó. Az erkölcsi cselekvés tudatosítása szempontjából tehát a megfelelő álla-

¹ Ld. G. Stachel: Die neue Hermeneutik, 1968. Kösel, 49.

² Ld. Kecskés P.: A bölcsélet története, 555.

³ Fundamentalmoral, 294.; Auer: Autonomie Moral und chr. Glaube, 177.

⁴ Auer: i. m. 191. Ld. LG 57.

¹ Vö. I-II. 18.q.9.a.

² Ld. Frei in Chr. I. 383.

mi és egyházi törvényeket is meg kell ismerni, mégpedig hivatásunk és emberi nagykorúságunk szintjének megfelelően. Egy pap számára mindez nem csupán a saját életformája alakítása szempontjából, hanem mások lelki irányítása miatt is fontos (gyóntatás, lelkivezetés). Magának a szakmai hivatásnak is megvannak a követelményei ebben a tekintetben. A kellő önismeret és a munkatársak megismerése, illetve a kellő helyzetismeret a konkrét erkölcsi döntéseket is jó irányba tereli.

Az **erkölcsi tudatosság** a kellő ismeretek hiányában nem képes kibontakozni és áthatni a cselekvést. Ez azonban már egészen konkrétan veti föl, mennyiben felelős az ember – a keresztény is – tetteiért, döntéseiért, ha hiányzik ezekhez a megkívánt tudatosság? Jól ismerjük ugyanis a mentekezést, amely ebben a kijelentésben fogalmazódik meg: „Nem tehetek róla. Nem tudtam”. Mikor vétlen az ember erkölcsi ismereteinek hiányában, és mikor vétkes? Ezt a kérdést a hagyományos erkölcsstan részletesen vizsgálta, de még a jogi megítélés szellemében, főként a törvény nem tudására (ignorantia legis) és a törvénynek az adott helyzetben való kötelező ereje (ignorantia facti) szempontjából.¹ Előbbire példa: kötelező-e vasárnap részt venni a szentmisén? Utóbbira példa: ebben a konkrét helyzetben kötelező-e számomra részt venni a szentmisén (nincs templom a közelben)? – Mindez korunkban sem vált időszerűtlenné, mégis az **erkölcsi tudatlanság** radikálisabb veszélyével kell számolnunk. Erkölcsi tudatlanságon olyan alapvető ismeretek hiányát értjük, amelyeknek a cselekvő személyben keresztény hitének, emberi nagykorúságának és saját hivatásának megfelelően meg kellene lenniük. Egy hívő kereszténynek például ismernie kell a tízparancsolatot. Felnőttként nem elégedhetik meg a gyermekkori katekézis ismereteivel. A keresztény házasság alapvető erkölcsi kérdései sem maradhatnak előtte ismeretlenek, ha abban él. Tisztában kell lennie saját hivatásának alapvető erkölcsi követelményeivel is (pl. titoktartás, kollegialitás stb.). A **vétkes tudatlanság** ugyanis nem mentesít

az erkölcsi felelősségtől, csupán a vétlen. Az egyház elismeri a **vétlen tudatlanság** mentségét.¹ De hol van a határ? S mit lehet tenni ellene? Hiszen korunkban olyan jelenségek sem ritkák, hogy jogilag nagykorúnak számító személyek még a természetes erkölcsi törvény bizonyos alapkövetelményeivel sincsenek tisztában (pl. amit elvársz mástól, add meg te is másnak).

Aligha lehet kétséges, hogy az evangelizációnak az erkölcsi kérdésekre is ki kell terjednie. „A katekézis igazi célja nem egyszerűen tudás közvetítése, hanem a keresztény életre való rávezetés” – fogalmazza meg a Hirdessétek az Evangéliumot c. körlevél.² A legalapvetőbb feladata a keresztény embernek az, hogy az egyház élő közösségében részt vegyen. Ez leginkább segíti a hitbeli és erkölcsi ismeretek megszerzését, s vele a megfelelő tudatosságot a keresztény életben.

3. Az erkölcsi cselekvés szándékossága

A mindennapi életben gyakran halljuk: „Nem akartam”. Az akart, vagyis szándékolt cselekedet az erkölcsi élet lelke. Magába foglalja azonban egész személyes törekvésünket, egy élet sajátos beirányzottságát is, ami az alapvető szándék fogalmához vezet. Az alapkérdés ez: mennyiben történnek cselekedeteink és általuk hogyan bontakozik ki életformánk, magatartásunk személynél voltunk belső hozzájárulásával? A cselekvés tudatosságát tehát akartsága, szándékossága teszi valóban személyessé. Mindez pedig egyúttal szabadságunkat is föltételezi, hisz a „szabad cselekvéssel” épp a tudatos és szándékos emberi tevékenységet jelöljük.

a) A szándékosság **személyes állásfoglaláson alapuló kényszermentes cselekvést jelent.**³ Ez pedig arra a belső képességre vezethető vissza, amit ősidők óta „akaratnak” nevezünk, s ami a

1 Ld. Frümmer: Manuale th. moralis. I. 34-39.

1 VIII. Sándor pápa elítélte a janzenisták rigorizmusát, mely tagadta a vétlen tudatlanság fölmentő jellegét. DS 2302.

2 Ld. Evangelii nuntiandi, 44.

3 Arisztotelész: Nikomakhoszi etika, 3,1.

„megérteni” és „tudatosítani” szavakkal szemben valami mást, valami sajátosat jelez. Hiszen a megismerésben mindegy tudatomban ragadom a dolgokat, az akarásban viszont a bennem megfogant szándékot törekszem kivitelezni, akár alkotásban, akár erkölcsi tettben. Ez pedig belülről kifelé ható folyamat, amint arra már Szent Tamás utalt.¹ Az „akarni” szó valami egészen elemi fogalmat jelez: a megvalósítás törekvését. Analóg fogalom, hiszen az emberi akarat mellett Isten akaratáról is beszélünk („Legyen meg a te akaratod”. Mt 6,9). Az ember akarata azonban személyi fejlődésének kezdeti megnyilvánulásaitól a teljes személyi kibontakozásig fejlődésen megy keresztül. Mekkora a különbség a kisgyermek másként önmegjelenése, „akaratosága” és egy vértanú halálraadási akarat elhatározása között. Mennyire más: akarni egy sétát és akarni az üdvösséget.

b) A hagyományos fogalmi megkülönböztetésekből korunkban már csak a jól használható, életszerű akarat megnyilvánulásokat érdemes figyelembe venni. Ilyen a tényleges szándék és a lappangó szándék különbsége, amit a modern lélektan és a mindennapi tapasztalat egyaránt alátámaszt. Van például, amit tudatban énünkkel akarunk, tudatalatti énünkkel pedig nem. Az ún. „elzárkózásban” ez lepleződik le (pl. „Jó a férjemnek. Mindig azt tenzi, amit akarok.”)

Az Egyház használja a virtuális szándék fogalmát is. Így intenciósisorozatnak például elég az elején felindítani a szándékát.

Igen fontos megkülönböztetés: a kifejezetten, direkte szándékolt és a nem kifejezetten, mintegy csatoltan, indirekte szándékolt cselekvés,² amely különösen a kettős hatású emberi tevékenység helyzeteiben, a kényes dilemma-szituációkban segít megoldani a nehezen kibogozható eseteket. Például kifejezett szándékom, hogy megnézzek egy filmet és közben kénytelen vagyok megnézni a kísérő műsort is, amit nem akarnék, vagy kénytelen vagyok olyan valaki mellé ülni, amit szintén nem akarnék.

Korunkban különös jelentősége van az ún. alapvető szándéknak (optio fundamentalis) Ez voltaképpen megfelel az „alapvető tudatos-

ságnak”. Olyan szándékról van itt szó, amely az akarati állásfoglalást személyes voltunk egészének beirányításában fejezi ki, melyben a személyes törekvés nem egy bizonyos cselekedetre, hanem életünk egészére irányul.

c) Ha cselekvésünk, döntéseink, életformánk irracionális énünk által motivált, ösztönös vágy, szimpátia és antipátia határozza meg a cselekvést. Erős tudatalatti kötődés vagy a gyűlöletig menő belső ellenszenv a személyiség etikailag még nem humanizált állásfoglalását annyira képes motiválni, hogy az nem jut el az erkölcsi motiváció tudatosságáig. Előfordul, hogy az erkölcsi motívum csak máza a cselekvésnek. Az etikai farizeizmus lényege, hogy az önző és ösztönös indíték (pl. elfojtott birtoklási, hatalmi, érvényesülési vágy) nemes motívumok álarcát ölti fel. Ezt álmutivációnak nevezhetjük. Jellemző ezzel kapcsolatban az emberi tudat palástolási igyekezete. Hiszen még a kifejezetten bűnös cselekedeteket is igyekszünk enyhíteni, vagy egyenesen nemes motívumokba csomagolni (vö. „Nem loptam a lovat, csak elkötöttem”). A legveszélyesebb, amikor Istennek tett szolgálat címén követ el az ember súlyosan embertelent (vö. Szt. Johanna pere).

A főmotívum mellett lehetnek mellékmotívumok is. Pl. templomot építeni Isten dicsőségére, de emberi hiúságból egyúttal („A miénk a szebb, a nagyobb”).

4. Az erkölcsi cselekvés természete és a kettős hatás elve

Aquinói Szent Tamás már részletesen kidolgozta, hogy az erkölcsi élet különböző választásaiban akaratunk az értelem által fölismert jó különböző formáival találkozik.¹ Amíg akaratunk egyértelműen meghatározott, világosan felismerhető erkölcsi jóval, vagy rosszal találkozik, az még csupán az erkölcsi választás gyermeki tudatszintje. Erkölcsi életünk akkor válik fokozatosan nagykorúvá,

¹ Ld. I-II. 6.q.1.a.

² Ld. I-II. 6.q.3.a.; Prümmer: i. m. I. 44.

¹ Ld. I-II. 18-20. q.

amikor fölismerjük, hogy a jót és a rosszat nem mindig lehet ilyen könnyen elválasztani egymástól. Az erkölcsi jó választását beárnyékolják a nem-kívánt mellékhatások. Amikor a jót választjuk, valami rossz mindig tapad hozzá. S vannak esetek, amelyek drámai, sőt tragikus következményekben mutatják meg erkölcsi döntéseink sajátos választútját.

Az emberi életnek ezeket a nehéz erkölcsi döntéseit konfliktusszituációknak mondjuk.¹ Ezekre fölfokozottan jellemző a jó és a rossz keveredése. De hogyan lehet okosan és lelkiismeretesen dönteni olyan helyzetben, amit dilemmának nevezünk? Hiszen abban a kívánt jó elérése érdekében valami nem kívánt nagy rosszat is vállalni kell?

a) Aquinói Szent Tamás nyomán a hagyományos katolikus erkölcs ilyen nehéz döntési helyzetek megoldására dolgozta ki a kettős hatás elvét.² Ez az elv az erkölcsi szándékkal kapcsolatos két lényeges fogalom segítségével keresi a kiutat. A kifejezetten szándékolt, direkt módon akart fogalma mellett ugyanis szerepet kap a nem-kifejezetten szándékolt, indirekt módon akart fogalma is. A kettős hatás (duplex effectus) elve ma is használható. Legegyszerűsítve így fogalmazhatjuk meg: *az erkölcsi állásfoglalás nehéz helyzeteiben akkor vállalhatjuk a döntés kockázatát, ha cselekedetünk tényi mivoltában (objektíve) a jóra irányul, személyes szándékunk is jó, és arányos ok is van arra, hogy döntést hozzunk, vállalva annak nem kívánatos mellékhatásait.* – Egyszerű példa erre a gyógyszer bevétele, bár még nem kifejezetten erkölcsi vonatkozásban.³ A gyógyszernek általában nem kívánt mellékhatásai is vannak, ami gondos mérlegelést igényel.

Az elvben a cselekedet objektív célja nem engedi, hogy a pusztán jó szándék szubjektivizmusba tévedjen. S mivel a személyes szándék direkt célkitűzéséhez viszonyítva a cselekedet objektív célja általá-

ban eszközt jelent (pl. a gyógyításnál az operáció), ebben az összefüggésben értjük meg, miért nem szentesíti a cél az eszközt, pontosabban: a kifejezetten bűnös eszközt.

Pál apostolt azzal rágalmazták meg ellenségei, hogy ilyen nézetet vall: „Miért ne tennénk rosszat, hogy jó származzék belőle?” (Róm 7,8). Ő azonban határozottan visszautasítja ezt a rágalmat. – A személyes jó szándék ettől függetlenül lényeges a kettős hatású döntések esetében.

Igen fontos továbbá a megfelelő ok is, amelynek eldöntésére szükség lehet a fokozott okosságra. Az arisztotelészi szemléletet tükröző „arányos ok” fogalma azonban az igazi konfliktusos helyzetekben a „kellően súlyos ok” fogalmává alakul. Ilyen például a halálveszéllyel járó operáció esete, amelyben a nagyon súlyos mellékhatás bekövetkeztének esélyét tekintve is kellő indokolás az, hogy a beteg a műtétet visszautasítva is meghalna.

b) Az **erkölcsi dilemma** a kettős hatás fölfokozott esete, súlyos következményekkel mindkét oldalon. Jellemző kérdése: vajon lehet-e a dilemma-szituációkból bűn nélkül kikerülni, ha a döntés csak olyan alternatívákat kínál, amelyekben mindkét oldalon halálos következményekkel kell számolni. Megölheti-e a terrorista csoport által elfogott fiú az apját, anyját vagy egyik testvérét, hogy a többi megmeneküljön, ha elfogóiknak ez a feltétele? A hagyományos megoldás itt is az: senkit sem szabad direkte megölni, hogy ezzel mások életben maradhassanak, mert így a cél szentesítené a bűnös eszközt. S ilyen esetben a „kisebb rosszat választani” elve nem alkalmazható. Ilyen igaz, de nem kielégítő. Hiányzik a teleologikus megindokolás. Ez a következményeket is figyelembe veszi, ami egy új mozzanat fölisméréséhez vezet. Ezt úgy lehetne megfogalmazni, hogy nem szabad belemerülni a zsarnok játékszabályába. Hisz mindkét említett példában a következmények figyelembevétele adja meg a teljesebb megoldást. A zsarnok „kegyetlen kegyelmet” gyakorol, melynek célja, hogy erkölcsileg is megtörje azt, akit büntetni akar. S itt mutatkozik meg a hagyományos szemlélet korlátai. Igen jól lehet alkalmazni ugyanis a kettős hatás elvét egy bányamentési akciónál, ahol a mentés direkt szándéka indirekte életek föláldozásába kerül. Ez

1 Vö. Wörterbuch chr. Ethik; Konflikt (D. Mieth.), 162-164. F. Scholz: Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie, München, 1976.

2 Ld. Häring: Das Gesetz Christi, 312-314.

3 F. Scholz: Wege, Umwege... i. m. 67. Scholz a skolasztika tankönyveinek jellemző példáit is analizálja; i. m. 81-111.

ugyanis kényszerhelyzet. Az említett dilemma-szituáció ezzel szemben mesterségesen kitervelt. Célja, hogy lelkileg tönkretegyje azt, akire még irgalmával is lesújt. – Ettől függetlenül nem lehet kizárni annak esélyét, hogy a dilemmából bűn nélkül többféleképpen is kikerülhessen, aki a döntést hozza, mert „Lehetetlenre senki sem kötelezhető”.

c) Korunk erkölcssteológiai szemlélete jelentőset lépett előre, amikor a kettős hatás elve nyomán eljutunk annak felismeréséig, hogy *a kompromisszum az erkölcsi cselekvés természetéhez tartozik*. S itt nem bűnös megalkuvásról van szó, hanem a döntés kényszerhelyzeteinek tudomásulvételéről.¹ Pontosabban szólva: van bűnös kompromisszum, és van olyan, amely az adott kényszerhelyzetben az optimális megoldás képtelenségéből fakad. Kompromisszum az is, hogy a világban a jónak egvűtt kell növekednie a rosszal, amint azt Jézus a búza és a konkoly példabeszédében mondja (Mt 13,24-30). Még inkább tükröződik ez az erkölcsi élet konkrét döntéseiben, a dilemma-szituációkban, amikor a „lehető legjobb” helyébe a „lehető legkevésbé rossz” fogalma kerül. Az emberi élet hamis kompromisszuma az, ha elveket adunk fel. Az erkölcsi elvek radikalizmusával szemben azonban ott van a konkrét helyzetben való alkalmazás nem ritkán elkerülhetetlen kompromisszuma. Ezt Karl Hörmann szerint tudomásul kell venni, mert „az ember az erkölcsi értékeket (az ideált)... csak részleteiben éri el”.² Tehát a „Mindent, vagy semmit!” elve csak ritkán alkalmazható. Aki általános elvet kíván csinálni belőle, félreismeri az erkölcsi cselekvés természetét.³

1 Vö. Kecskés P.: Az erkölcsi élet alapjai, 135.

2 K. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 902.

3 Hörmann: i. m. 906.

AZ ERKÖLCSI CSELEKVÉS ALANYA ÉS TÁRGYA

1. Az erkölcsi cselekvés hiteles alanya: a nagykorú erkölcsi személy

Az erkölcsi személy a jóra, az értékre irányul. Az erkölcsi „személyiség” az, akiben ez a feladat bizonyos szinten már realizálódik, tehát az önálló döntésekre képes, önmagát közösségi relációban felelősen kibontakoztató ember. Az emberi személy „öncélúsága” félreértésre adhat okot. Ez nem jelent önző elszigeteltséget (Istentől vagy az embertársaktól). Az „öncélúság”, az arisztotelészi „entelektika” csak azt jelenti, hogy az emberi személy kibontakozása az ember megvalósulására irányul.¹

Az erkölcsi személyiség alapvonásai közül külön jellemzést érdemel a céltudatosság, az integráltság, a döntenitűdás és a kreativitás, valamint a szolgálatvállalás.

a) A *céltudatosság* fokozatos kibontakozása alapvető jellemvonás (vö. szentek és nagy jellemek). Azt jelenti, hogy az általános emberi léten belül a saját létem és saját küldetésem, életfeladatom egyre tisztábban rajzolódik ki. Ehhez kapcsolódik a felelősségtudat is. A kialakulatlan személyiség esetében ugyanis megfigyelhető, milyen spontán módon kész a felelősséget másra hárítani („Nem én voltam”, „Ő a hibás!”). Szemléletesen ábrázolja ezt Ádám és Éva magatartásában a Teremtés könyve (3. f). Akiben viszont nagykorú erkölcsi felelősségtudat van, az vállalja, amit elkövetett.

1 Ld. Nyíri T.: A filozófiai gondolkodás fejlődése, 101-103.

2 Fokozódik az önrendelkezés igénye az egész világon, és vele együtt a felelősségérzet; ez roppant sokat jelent az emberiség szellemi és erkölcsi érlettsége szempontjából” GS 55.

b) A **dönteni tudás** az erkölcsi személyiség megbetűnő jele. Az etikailag kialakulatlan ember tettei telve vannak bizonytalansággal, határozatlansággal, kapkodással. Amíg a kiskorú személy nem képes önállóan dönteni, mások irányítása alatt él és erősen befolyásalható, addig az erkölcsi személyiséget jellemzi a határozatlanság. Nem csupán egyes esetekben dönt önállóan, hanem képpen egész életét meggyőződése szerint elkötelezni¹ (hűségen házasság, hűség a hivatásban). Az erkölcsi személy állóképességének három próbatétele: az alkalom, a kísértés és a dilemma.

- Az **alkalom** olyan helyzetet, körülményt jelent, amely csábít a rosszra, például a lopásra (vö. „Alkalom szűlt a tolvaj”).
- A **kísértés** a személy bűnös kezdeményezése, amikor valakit bűnre csábít (vö. Putifárné és József).
- A **dilemma** az erkölcsi döntés kiélezett helyzete, melyben az erkölcsi személyiség hősi tanúságtételét a vértanúság jelenti, míg negatív végétét az árulók.

c) A **kreativitás** az erkölcsi döntés leleményszerűsége utal, arra, hogy feltaláljuk magunkat a különböző élethelyzetekben. A kicsinyes és folyton óvakodó keresztény életszemlélet számára előtt a világ csupa bűnalkalom és kísértés. Az erkölcsi tudatban uralkodó szempont a bűntől való állandó félelem. A félreértett gyermeki engedelmisség itt voltaképpen menekülés a felelősségtől. – A hiteles erkölcsi ideál a világban való léte bátran vállaló, öntevékeny, kezdeményező keresztény élet, amelyben a hívő ember munkakörét a veszélyek miatt nem elhagyni kívánja, hanem hivatásá emeli azt.

d) A **közösségi életre és szolgálatra felkészült személy** az emberi nagykorúságnak szintén jellemző vonása. Nagykorú ezek szerint az, akinek „érettsége a saját életformájáért vállalt felelősségben és a közösségi életre való alkalmasságban mutatkozik meg” (Hauser, M. Schmied).² Ez a keresztény erkölcs szemszögéből egyértelműen a szolgálatvállalás alázatával függ össze.

2. Az erkölcsi cselekvés tárgya: a „jó”

Aquinói Szent Tamás tanítása szerint minden létező jó. Ez meg egyezik a Szentírás tanításával. A Teremtés könyve azt mondja: Isten „látta, hogy jó” mindaz, amit teremtett. Az antropomorf (= emberléptékű) kifejezés arra utal, hogy Isten mindent jónak teremtett.

Pál apostol is megerősíti ezt: „Isten minden teremtménye jó” (1 Tim 4,4). A dolgok létrendileg valamire valók, valamilyen rendeltetést betöltenek. De hogyan lesz a létrendi jóból erkölcsi jó? Mi az, amit modernebb szóval „erkölcsi értéknek” nevezünk?

Az alapvető elv az, **hogyan diszponálunk a javakkal**, mire fordítjuk azokat, mire használjuk föl? A víz létrendi jó. Erkölcsi jó akkor lesz belőle, ha szomjunkat oltjuk vagy méginkább, ha a szomjazónak italt adunk. Rosszul használjuk viszont akkor, ha magunk és mások kárára fordítjuk (pl. a nyitva felejtett vízcsap; a tűz jó, de a gyújtogató bűnös módon visszaél vele és rosszra használja). Az emberi élet fizikai (létrendi) jó. Erkölcsi jó és erkölcsi rossz akkor lesz belőle, ha jó célra vagy rossz célra használjuk föl. Jézus tanítása szerint nagyobb szeretete senkinek sincs, mint annak, „aki életét adja barátaiért” (Jn 15,13). Aki viszont könnyelműen eldobja életét, az rosszul használja a teremtés ajándékát, bűnös módon diszponál vele.

De hogyan ismerjük meg, mikor használjuk jól a teremtés javait, vagy az ember által alkotott javakat? Aki almát lop, azzal védekezhetne, hogy ő jót akart, mert az alma jó. Csakhogy nem jól akarta, mert a másét akarta elvenni. Ezért **nem elég akarni a jót, jól is kell akarni a jót**. Hogy mi ez a „jól akarni”, arra adnak választ az erkölcsi normák (norma = a helyes cselekvés szabálya, iránymutatója). Milyen alapvető normák találhatók arra vonatkozóan, hogyan használjuk az élet és a teremtés javait, hogy a személy és a közösség erkölcsi értékekben bontakozhassék ki? Mi az az alapvető jó, aminek más javakat alá kell rendelni?

A különféle etikai tanítások lényegében erre keresik a választ. S erre válaszol az Evangélium is.

1 Vö. Szentmártoni M.: i. m. 66.

2 Ld. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 367-370.; GS 31.

a) Van olyan etika, mely szerint a dolgok természete és az ember értelmes természete megadja ezt az alapvető normát. *Használjuk a dolgokat aszerint, amire valók.* Arisztotelész, a stoikusok, Aquinói Szent Tamás és a skolasztika alkalmazta ezt a normát, s ma sem mellőzhetjük. Nem szabad azonban túl sokat várni ettől, mert a dolgok „természete” csak az erkölcsi cselekvés körvonalait képes fölvezetni. Általánosan megalapoz, de nem ad konkrét útmutatást. Hume példája jól megvilágítja ezt. Az ajtó „természete” az, hogy becsukható és kinyitható bejáratot biztosítson a szobába. De ezzel még nem tudtuk meg, mikor „kell” az ajtót becsukni, vagy kinyitni.

b) Az „*emberi természet*” mint norma azért is nehezen megfogható, mert egyrészt általános, másrészt könnyen félreérthető. Ha a bűnös emberi természetet vesszük cselekvési normának, akkor eltávolodunk. Nem lehet az erkölcsöt elintézni azzal, hogy „ilyen a természetem”. Nem hagyatkozhatunk életvitelünkben bűnre hajló természetünkre. Mégis hivatkozunk rá, de csak nagy vonalakban (pl. „természetellenes”).

c) Az alapvető jó kérdésében az emberi tapasztalat és az etika története egyaránt *három jellegzetes motívációt* állít elénk. Ezek akár lépcsőzetesen is értelmezhetők, és Arisztotelész, valamint Aquinói Szent Tamás nyomán három latin szóhoz kapcsolódnak: *delectabile*, *utile*, *honestum*.

– A „*delectabile*” az érzékek kínálta gyönyört jelenti, melyhez a hedonista etika kapcsolódik. Bár a gyönyörnek vannak humanizáltabb formái is, és a hedonizmus ezt próbálja segíteni (pl. az önmérséklet alkalmazásával), ez az életforma korunkban sem tud felülemelkedni azon az alapnormán, mely – bár kulturáltabb formában – a kellemes életet keresi. A jót a kellemessel, a gyönyört adóval, a rosszat a kellemetlennel azonosítja (vö. „Hogyan lehet bűn, ami jól esik az embernek?”).

– Az „*utile*” a hasznosban látja az alapvető jót. Erre épít az utilitarizmus etikája. A hasznosság jelképe pedig a pénz. A római előkelő például ezen okulva fogadta el az erkölcsi elvet: bánj jól rabszolgáiddal, mert akkor jobban dolgoznak és több hasznot hajtanak

neked. Korunk „konzumhedonizmusa” szövetkezik a profit-termelés törekvésével. Eszerint jó az, ami hasznot hoz, ami anyagi javak megszerzését eredményezi, amit aztán a kívánt gyönyörökre is föl lehet váltani (jelszó: „Pénzért mindent meg lehet kapni”).

– A „*honestum*” tisztességet, becsületet jelent. Ez arra utal, hogy az ember személyi értékei fontosabbak az élvezeteknél és a hasznnál. A személy értéke, becsülete, tisztessége fontosabb irányító norma kincsnél és gyönyörnél. Erre alapoz korunkban a perszonalizmus filozófiája és etikája. Az emberi személyt tisztelni kell, vallja Kant, nem szabad azt pusztán eszköznek tekinteni sem az érzékek gyönyörében, sem az anyagi haszon szerzésében. Mert ez a kettő eszköz, a személy viszont cél.

Az általános emberi értékirányulás és motiváció keretén belül a konkrétabb erkölcsi normák adják meg azt az etikai iránymutatót, melynek nyomán eligazodhatunk a javak és az értékek választásában.

3. A fejlődő személy és a jó

A perszonalizmus indítására és a konkrét élettapasztalatok sürgetésére az erkölcsi jó kérdését a fejlődő személyiség szemszögéből is érdemes megvilágítani.

a) A *gyermek* számára a „jó” fogalmának tapasztalati kialakításában részben az érzékletes, főként az ízlelés érzékéhez kapcsolódó dolgoknak van szerepe (pl. az édességnek; a csecsemő mindent a szájába vesz); részben a szülői szeretetnek. Jellemző, hogy a természetfölötti jó fogalmának kialakításában mindkettő fontos lehet (pl. a mennyország elképzelése; Isten jóságának a szülői szereteten keresztül való analóg megtapasztalása).

b) A *fiatalkor* éveiben jellemző a „jónak” a szerelem megtapasztalásához való kapcsolódása, mely a nyelvi kifejezésekben is megnyilvánul (pl. „Légy jó hozzám”). Jellemző továbbá az egyéniség kiforrásával a jó fogalmának kritikája, majd a hivatás és a házaság kérdésében megnyilvánuló döntés. Ennek motivációja együt-

tal színvallás arról is, mit tart a fejlődő személy erkölcsileg jónak, ill. rossznak (pl. a „jó állás” az, amelyben jól lehet keresni és ugyanakkor kényelmes?). Jellemző kísértése a fiataloknál a „jó” megítélésében a látszatérték, a külső, az anyagilag birtokolható érték és a pillanat élvezetét kínáló javak. Pozitív jellege pedig a hősi életforma vonzása, az idealizmus.

c) A *felnőtt kor* embere a házasságban, ill. a hivatás vállalása keretében találkozhat a felelősséggel. Megtapasztalja az örömek mellett a másokért vállalt élet áldozatait is. S ez tapasztalatilag megérleli az etikai nagykorúság iránti fogékonyságot, megteremti az alapot a szeretetben való felelős szolgálat megértéséhez. Ugyanakkor a kultúrában való elmélyülés megnyitja annak lehetőségét, hogy az ember fölismerje az igazi értéket a látszatértékkel szemben. (pl. Mi a „jó” könyv? Ki a „jó” házastárs?) – Az ember belső fejlődése a jó megítélésében is tükröződik. Az Evangélium a legfontosabb jót az üdvösségben jelöli meg, amely a személy beteljesülését ígéri.

4. Az erkölcsi jó és az egyházi tanítóhivatal

Mivel az erkölcsi jó kérdését Krisztus szavaiból és a Szentírás tanításából még mindig nem lehet teljességében megfogalmazni az üdvösség horizontján, a Katolikus Egyház a pápa és a zsinatok hivatalos állásfoglalásában, ill. a tanítóhivatal útján adja meg hit és erkölcs dolgában azt a tanítást, amely az egyes korok igényei, vagy tévedései folytán szükségessé válik. Az „üdvösség java” tehát az egyház tanításában konkretizálódik és nyer hivatott értelmezést. Amikor az egyház hivatalosan tanít valamit erkölcsi elvekre vonatkozóan, ebben sem lehet kitéve a tévedésnek.¹ Ebben szerepet kap a szent hagyomány is, amely a Szentírás értelmezésének biztonságot adó bázisa az erkölcsi törvények konkrét alkalmazásánál.

Az egyház önértelmezése szempontjából különleges jelentősége van a zsinatoknak. Így a II. Vatikánum – főként a *Gaudium et spes*

1 Ha valóban a Szentlélek vezeti.

25. pontjában – félreérthetetlenül leszögezi, hogy az egyház döntéseihez „hívő engedelmességgel kell ragaszkodni...”, valahányszor a pápa „végérvényesen meghatároz és kihirdet egy hittani vagy erkölcsstani igazságot”. A szekularizált világban élő hívő emberek közül azonban sokan már nem elégednek meg a tiszta tekintélyi érveléssel. Egyre inkább igénylik a meggyőző érvelést, ami egy erkölcsi szabály vagy magatartásforma értékét illeti.

Aki azonban belsőleg elfogadta az általa is fölismert jót, az egyház útmutatásának követésében való életértéket, az megérti, hogy a nagykorú engedelmisség nem kevesebbet, hanem többet jelent, mert „bensővé tett engedelmisség”.

Amikor a teológus vagy a mai hívő engedelmisségének kérdéseit olyan nagy tekintélyű szakemberek vizsgálják és tárják föl, mint például Karl Rahner, akkor ennek is az a célja, hogy nagykorú keresztények módján nézzünk szembe azokkal a problémákkal, melyek e tekintetben világviszhangot keltenek az egyházban, akár hittani, akár erkölcsi vonatkozásúak (pl. a *Humanae vitae*-vel kapcsolatos viták).¹

A teológusnak azonban bizonyos kérdésekben vállalnia kell a felderítő szerepét, ami tagadhatatlanul kockázattal jár. Karl Rahner úgy fogalmazza meg feladatukat, hogy az nem merül ki a tanítóhivatal rendelkezéseinek egyszerű ismertetésében, mert akkor „hogyan jöhet létre haladás a megismerés terén”.² „Ezt a feladatot azonban – mondja – csak az egyházi tanítóhivatallal való alapvető egyetértésben tudjuk ellátni.”³

5. Az „önmagában rossz” kérdése

A mai erkölcssteológia egyik kulcsfontosságú feladata, hogy megértsük az erkölcsi értékelés nyitottabb jellegét. Ezzel együtt döntéseink megokolása, igazolhatósága is új megvilágításba kerül.

1 A teológia és a tanítóhivatal, Vigilia, 1980, 729.

2 Vö. Rahner: i. h. 736.

3 Vö. Rahner: i. h. 734.

A hagyományos erkölcsan hangsúlyozottan objektívisztikus jellege nyilatkozott meg az emberi cselekedetek egyenlőségének erkölcsi megítélésében, amikor bizonyos cselekedeteket „önmagukban jóknak”, másokat „önmagukban rosszaknak” minősítettek az elmúlt korok moralistái.

Döntéseink erkölcsi megítélésénél azonban figyelembe kell venni azok hatásait, eredményeit is. Elsősorban az ember személyi kapcsolatait, közösségi irányulása az a szempont, mely ebben a tekintetben különös figyelmet érdemel (B. Schüller). Ha azonban egy cselekedetet eleve rossznak mondunk, akkor ez a következményekre figyelő értékelési mód feleslegesnek tűnhetik. Korunkban ez sok vitára adott okot. (vö. deontologikus és teleologikus érvelés).

A választ Josef Fuchs vezetésével keressük.¹

a) Az „önmagában rossz” eredetileg egy sajátos fogalmi megkülönböztetéshez kapcsolódik. A „Jobbra hajt, balra előzz!” közlekedési szabálya nem tartalmaz olyan erkölcsi értéket, amely „önmagában jó”. Megsértése sem jelent olyan tettet, amely „önmagában rossz”. A szabálysértés azért rossz, mert tilalmas. Ezzel szemben a „Ne lopj!” nem olyan erkölcsi szabály, melyet Angliában az ellenkezőjére lehetne fordítani (mint a jobbkez-szabályt). A lopás „önmagában rossz”.² Ezért tiltott, ezért bűncselekmény. Mind jobban kialakult azonban egy olyan erkölcsani szemlélet, amely már nem ebben a vonatkozásban beszélt az „önmagában rossz” fogalmáról. „Az élet kioltása”, vagy a „hazugság” ebben a szemléletben mint „önmagában rossz” a szándéktól, körülményektől és a következményektől függetlenül, a maga tényi mivoltában, objektív jellegében kapott erkölcsi minősítést.³ A hagyományos erkölcsan képviselői tehát nagyobb figyelmet fordítottak a dolog természetére, főként az arisztotelészi etika alapján.

Az újabb erkölcsoteológiai vizsgálódások azonban azt javasolják,

hogy ne szakítsuk el az erkölcsi döntést a szándéktól, körülményektől és következményektől sem. A perszonális szempont kiemelése azt is jelenti, hogy az erkölcsi minősítésben az embertársi vonatkozás kap hangsúlyt: mennyiben sérti az én-te kapcsolatot, s a közösségi életet.

Fuchs rámutat a hagyományos szemlélet korlátaira. A dolog önmagában való minősítése ugyanis a dolgok természetével való érveléshez vezet.¹ A dolgok természete s ezzel objektív jellege azonban csak megalapozni tudja az erkölcsi normát, megadni nem. Az emberi beszéd „természete” például nem teszi lehetővé, hogy belőle egyenesen kikövetkeztessük a „Ne hazudj!” parancsát.

Milyen gyakorlati következtetést vonhatunk le az „önmagában rossz” kérdését felülvizsgáló mai erkölcsoteológusok reflexióiból?

a) Nem logikus az az álláspont, amely ezen a címen tetteink, döntéseink hatásának, következményeinek kiiktatását kívánná, mondván: ha egyszer a cselekedet önmagában rossz, fölösleges keresni, hogy milyen hatással van elkövetőjére és másokra.² A dolgok természete azonban hatásaikban nyilvánul meg és hatásaiból ismerhető fel. A Szentírásban maga Jézus mondja ki világosan, hogy „A jó fa jó gyümölcsöt terem, a rossz fa pedig rossz gyümölcsöt. Nem hozhat a jó fa rossz gyümölcsöt, sem a rossz fa jó gyümölcsöt” (Mt 7,17-18). A megoldás kulcsát ez adja a kezünkbe. Az egyoldalúan objektív szemlélet rossznak mondja a fát, mielőtt gyümölcseit megismerte volna. Az egyoldalúan célirányos szemlélet viszont tövisbokról akar szőőt szüretelni, mert csak a hatást nézi (pl. a házasságtörés akkor sem erkölcsi jó, ha megihlet egy zeneszerzőt).

b) Az önmagában rossz kérdésének megítélése kétségtelenül szembesíti a konzervatív és a haladó szemléletet. Az előbbi képviselői közül többen azzal érvelnek, hogy a hatások, következmények

1 „Intrinsece malum” (in: Sittliche Normen, Düsseldorf 1982), 74-91.

2 Vö. Suarez: „a törvény... annyiban tilalmaz, amennyiben föltételezi, hogy amit tilt, az önmagában rossz” (De legibus II. 16. c.)

3 Fuchs i. m. 76.

1 Ld. J. Fuchs: i. m. 79.; F. Scholz: Wege, Umwege und Auswege der Mor. theol. 76.

2 A Szostek lengyel moráleteológus fölveti ezzel kapcsolatban a „teleologikus perszonalizmus” fogalmát. (in: J. Piegsa – H. Zeimentz: Person im Kontext des Sittlehen, Düsseldorf, 1979, 86-88.)

túlhangsúlyozása utilitarizmushoz vezet, a szembekerül az egyház álláspontjával. Az egyház azonban ebben is az egésségen összegezés, a szintézis útját járja, amikor *mindkét érvelést formát alkalmazza*. A perszonalizmus és az Evangélium mutatja meg az utat a helyesen értelmezett célirányossági szemlélet felé. Nem véletlen, hogy a pápai és püspöki körlevelekben egyre inkább a meggyőző érvelés kerül előtérbe, amit a nagykorú keresztények igényelnek is. Jellemzők erre a Magyar Püspöki Kar körlevelei a katolikus iskolák támogatásának ügyében, melyek a következményekre utalnak.

c) Egy konkrét példán kísérhetjük meg annak érzékeltetését, mit jelent ez az újabb, a keresztény nagykorúságot jobban tükröző szemlélet a gyakorlati erkölcsi megítélésben. Régebben azt emelték ki a moralisták, hogy a „hazugság” azért erkölcsi rossz, mert „önmagában rossz”. Ellene mond ugyanis a beszéd „természetének”. Ma jobban kiemeljük: mennyiben sérti a másikat (vö. becsapni valakit), illetve mennyire hat kártékonyan az emberi kapcsolatokra (vö. a bizalom légkörének megrontása).¹ Ez kétségtelenül meggyőzőbb a mai ember számára, ha az megkérdezi, miért rossz a hazugság. S ez egyúttal a perszonalizmus következetes alkalmazása.

6. Az erkölcsi cselekvés minősítése

Az erkölcssteológia szemléleti fejlődését már azon is lemérhetjük, hogy erkölcsi cselekedeteink, illetve emberi magatartásunk, életvitelünk minősítésének három klasszikus tényezőjét vizsgálva nem az objektív jelleget, hanem a személyes szándékot tesszük első helyre. Ezt követelik meg az alapvető szándékkal kapcsolatos erkölcsi kutatások eredményei.²

1 F. Scholz i. m. 49.

2 Ld. H. Reiners: Grundintention und sittliches Tun, Freiburg i. Br. 1966.

a) A *szándék elsődlegességét* egyaránt alátámasztja korunk bibliateológiája és etikai értékelése, sőt még egy elfogulatlan Szent Tamás-értelmezésnek sem kell mesterkéltni belemagyarázáshoz folyamodnia.

– Ami a Szentírást illeti, abban egyértelmű a személyes odafordulás, a „szív” alapvető fontossága.¹ Sámuel első könyvében ez van írva: „Az ember a külsőt nézi, az Úr azonban a szívet” (1Sám 16,7). Izajás pedig ezt mondja: „Ez a nép... csak ajkával dicsőít, a szíve azonban távol van tőlem” (Iz 29,13). A megtérés a szívben való megújulás (Ez 18,31). A szívből jönnek a gonosz gondolatok és tettek (Mt 15,19-20). A „szívbeli hit” pedig megigazulásra szolgál (Róm 10,9).

– Aquinói Szent Tamás is azt tanítja, hogy az erkölcsi cselekedet lényegét, „lelkét” az akarat célirányulása jelenti, a külső cselekedet erkölcsisége pedig attól függ, mennyiben van kapcsolatban a szándékossággal.² Egyébként már Szent Ágoston világosan megmondta, hogy nem az számít elsődlegesen „amit az ember tesz, hanem az, hogy milyen szándékkal teszi”.³

A cselekvő személy alapvető szándékból kiinduló konkrét szándéka azonban valamilyen egyedi célra összpontosul. Általában úgy értelmezhetjük, hogy az alapvető szándék az életcélra irányul, a konkrét szándék pedig a konkrét célokra, amelyek a végső és összegező célnak vannak alárendelve. Ez egyúttal a cselekvés motivációját is jelenti.⁴

– A szándék tehát kölcsönös kapcsolatban van a céllal. S az erkölcsi minősítés elsődleges és leglényegesebb tényezője így: az élet egészére, a végső célra irányuló alapvető szándék, azon belül pedig a konkrét szándék.

1 Biblikus teol. szótár, 1214-1217.

2 I-II 18 q 6 a.

3 De serm. Dni in monte, II. 13, 45, PL 32, 1289.

4 Ld. H. Thomae: Die Motivation menschl. Handelns, Köln, 1965.

b) Az emberi cselekvés, illetve életforma erkölcsi minősítéséhez hozzátartozik a cselekedet objektív jellegének figyelembe vétele is, bár az erkölcsi objektivizmus eltúlozza a tényi jelleg szerepét.¹ Legvégletesebb formái a primitív kultúra keretében tartoznak. Ojdipusz mondaköre az anya és fia szándékon kívüli házasságában olyan bűnt tart végzetesen súlyosnak, amely a személyes szándék ellenére történt meg.² Mai képviselője az az idős asszony, aki a vásárnapi misemulasztás objektív tényét érzi bűnnek (holott a mulasztás nemhogy rossz akaratból történt, hanem egyenesen fájta, hogy nem mehetett el). – Az objektivizmus ellentéte egy másik véglet: az erkölcsi szubjektivizmus, mely csak a szándékra, „érzületre” alapoz. A szándék azonban önmagában nem üdvözíti a tettet. Szükség van tehát az objektív értékszempont ellenőrző szerepére. Izzel kapcsolatban elég a páli levelek erény- és bűnlistáira utalni (vö. pl. Ef 5,5). Ezekben például a „tisztátalanság” vagy a „kapzsiság” (Ef 5,3) a cselekedet tényi jellegére utal. – A cselekedet nem nélkülözheti tehát az objektív megalapozást. Mindez nem jelenti azt, hogy a személyes szándék és a cselekedet, a döntés objektív szempontja nem kerülhet konfliktusba. A szolidaritás erény, de nem mindegy, hogy milyen a tartalma. Ha egy házastárs iszákossá válik a másik kedvéért, együttérző szándéka nem emeli erkölcsi rangra cselekedetét.

c) Az erkölcsi minősítés harmadik tényezője a döntés vagy egy adott életforma körülménye, szituációja.³ Ez úgy értelmezhető, mint tér-időbeli létünk cselekvési kerete. A körülmények adják meg alapvető döntésünk vezérdallamának kísérő motívumait, mivel cselekvésünket konkrét helyhez, időhöz, vonatkozásokhoz kapcsolják.⁴ Annyira, hogy az ember meghatározásához oda kívánczik: testből, lélekből és körülményekből álló lény. Melyek ezek közül a legjellegzetesebbek?

1 Ld. A. Röper: Objektive und subjektive Moral. Ein Gespräch mit K. Rahner, Wien, 1971.

2 Szofoklész utolsó művében, az Ojdipusz Kolonoszban c. drámában vívódik ezzel.

3 Lexikon der chr. Moral, 1350.

4 I-II 7 q 1 a; ld. AA 13. 29.

– A hely kategóriája filozófiailag járulékos, de az emberi élet különböző lehetőségei szempontjából nem az. Az emberi döntések erkölcsi minősítése tekintetében is jelentős szerepe lehet (pl. templomban kereskedni; vö. Mt 21,13).

– Az idő sajátos kerete is lehet enyhítő vagy súlyosbító. A fiatalok bűncselekményeit enyhébben ítélik meg, mint azokét, akik felnőtteknek számítanak. A pénteki bűjt megszegése nagypénteken súlyosbító körülmény.

– A mód is motiválja a cselekedetet, mégpedig a jog és erkölcs előtt egyaránt. Különös szeretettel ápolni, vagy kegyetlenül kínozni és meggyilkolni valakit, azt jelenti, hogy az előbbi értékében növeli a cselekedetet, utóbbi pedig súlyosbítja a bűnt.

Összegezve: cselekedeteink erkölcsi minősítésénél három tényezőt kell figyelembe venni (pl. gyónásnál vagy gyóntatásnál). Életünk alapvető szándékát állandóan érlelnünk kell. Annak valóra váltásában azonban hivatásunk sajátos élethelyzetbe állítja cselekedeteinket. A hivatás életkerete tehát a legjellemzőbb és legtartósabb élethelyzet, mely sajátos erények és bűnök lehetőségét kínálja. Egy törvényszéki bíró esetében az igazságosság vagy a megvesztegethetőség a hivatás adta körülmény jellegéből következik. Egy államfőnél a szolgálat és az uralkodás közötti döntés az, mely az életkörülményből, a hivatásból adódik. A cselekedet objektív minősítése azonban a keresztény erkölcsöt megóvjá mind az érzelmi (szándék) etika, mind a szituációs etika egyoldalúságaitól.

AZ EMBERI SZABADSÁG ÉRTELMEZÉSE

A szabadság szónak hatalmas visszhangja van az emberiség tudatában. Olyan szó ez, melynek jelentését különböző oldalról lehet megközelíteni.¹ Filozófiai-etikai, pszichológiai, pedagógiai, politikai-társadalmi értelmezése nem teszi azonban fölöslegessé, sőt kifejezetten megkívánja a szó erkölcssteológiai jelentésének föltárását. Emberi létünk, egzisztenciánk lényege van érintve ebben a szóban, s magának az erkölcsi cselekvésnek lehetősége is.

1. A szabad döntés fogalma

A szabadság szónak nagy és maradandó emberi visszhangja nem zárja ki azt, hogy az önmaga létre reflektáló ember ne alkotott volna különféle elméleteket, melyek lényének szabad voltát kétségbe vonják, illetőleg túlságosan leszűkítik.

A Katolikus Egyház tanítása a Szentírásra alapozva minden időben és egyértelműen vallja, hogy az ember nem csupán értelemmel, de szabad akaratral is rendelkező lény. Az egyházatyák főképpen arra mutatnak rá, hogy enélkül nem volna értelme a jutalomnak és büntetésnek. A trienti zsinat szerint a szabad akarat meggyöngült ugyan az ősbűn következtében, de nem szűnt meg.²

A II. Vatikáni zsinat üzenete értelmében személyes voltunk méltósága kívánja meg, hogy az ember „tudatosan és szabad választás szerint cselekedjék, vagyis személy módjára, azaz belső meggyőződésből indítva, ne pedig vak ösztönét követve vagy merő külső kényszer hatására”.³

1 Vö. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 479-494.

2 DS 1521.

3 GS 17; Ev nuntiandi 80.

Az egyház azonban nem ad részletes tanítást. Az emberi szabadság nehéz kérdését a teológiai gondolkodásnak kell részleteiben megvilágítania.

a) A tamási és a hagyományos skolasztikus képletben a „szabad akarat” szó szerepel, tehát az emberi természet szellemi cselekvőképessége. Az értelem fölfogja a különféle motívumokat, melyek olykor ellentétesek, az akarat pedig „választ”. Az embernek hatalmában van valamit megtenni, vagy meg-nem-tenni, és képes arra, hogy – ha cselekszik, – ezt vagy azt tegye, így vagy úgy tegye. Akaratunk azonban csak akkor képes „választani”, ha külső vagy belső tényezők nem kényszerítik. Ilyen kényszerítő lehet a fizikai erőszak (pl. fegyverrel) vagy a belső, pszichikai kényszer (vö. kényszerképzetek, ösztönkényszer). A szabadság mint kényszermentes cselekvés lehetősége lényeges szempont, de kiegészítésre szorul, elsősorban a külső és belső szabadság oldaláról.

b) A *külső szabadság* általános fogalma úgy él a köztudatban, hogy vágyaink és törekvéseink nem ütköznek akadályokba, hogy „azt teszek, amit akarok”. Ennek kísértése különösen a fiatalok gondolkodásában és nagykorúsodása során jelentkezik. A külső szabadság mély emberi vágya tör fel a népek szabadságmozgalmaiban, amikor az elnyomás ellen küzdenek. Ez világossá teszi, hogy szabadságunk kibontakozásához talajra, cselekvési térre van szükség. Ugyanakkor pedig lenyesegetni képes az „azt csinállok, amit akarok” individualista szertelenségeit. Már Simone de Beauvoir rámutatott arra, hogy szabadságunk csak a másik szabadságának tiszteletben tartásával – tehát közösségi dimenzióban – válhatik pozitív értéké.¹

c) A *belső szabadság* ösztönös, érzelmi énkényszerhatásaitól, kártékony szenvedélyeink elnyomásától való mentesség, amit a görög etikusok különösen fontosnak tartottak, s amely a keresztény aszkézisben is nagy szerepet kap. A belső szabadság megteremtéséhez azonban nem elég az elfojtás negatívuma. Ösztön-

1 Vö. Frei in Christus, I. 312-313; Pour une morale de l'ambiguïté, Paris, 1946, 75.

világunk humanizálása és a szeretetben való integrálása fontosabb ennél. Itt értjük meg, hogyan bontakozik ki belső szabadságunk a szeretetben. Ennek híján a külső szabadság csak ártalmas lehet, mert az ösztönök és szenvedélyek szabad kiéléséhez vezet, mások rovására. Ha ez az egyensúly veszélyesen fölbomlik, *ha a külső szabadság a belső rovására érvényesül, az a pusztulás szabadságához vezet. Ezért pedagógiailag az volna az ideális, ha a külső szabadság a belső kibontakozásával arányosan kapna teret.*

2. A szituált szabadság

A sartrai felfogás a totális szabadság illúziója, a teljes emberi autonómia igénye, amelyben „az ember csak önmagának tartozik felelősséggel”.¹ Létezésünk azonban a „világban” bontakozik ki, meghatározott térbeli és időbeli szituációban, ami „az emberi állapot” sajátosságát jelzi. Ez a tágas, szinte korlátatlannak tűnő szabadság viszont a konkrét és meghatározott emberi közösségben végül is a személyes elkötelezettségbe torkollik. A szabadság belülről jövő lehetőségei s jövőbe mutató életterve szemben találja magát a cselekvési tér olykor szűkre szabott szituációjával. Az ember korlátozott lény, mivel „testben, időben, konkrét történelmi és társadalmi adottság között él”,² ami a „világban való lét” velejárója.

Szabadságunk ezért „szituált szabadság”. Ennek keretében változhat föl az üdvösség szabadsága, vagyis egy olyan életterv megvalósításának belső képessége, amelyben Isten hívására az üdvösségi döntéseken keresztül adunk verbális és reális választ.

A szabadság fogalma gazdagodott az egzisztencializmus és personalizmus gondolataival történt szembesítésben. Ez nyelvi szempontból is újítást eredményezett. A „szabad akarat” fogalmához

1 Ld. Az egzisztencializmus, Bp, 1965, 213, 217.; P. Szabó F.: Az ember és világ, 163-172.

2 P. Szabó F.: i. m. 168.; GS 10.

egyre általánosabb használatban a „szabad, személyes döntés” fogalma csatlakozott. A „döntés” szóban erőteljesebb hangsúlyt kap az ember személyes volta.¹ Az egzisztencializmussal szembesítve derül ki szabadságunk teológiai sajátossága, nevezetesen az, hogy benne nem sartrai értelemben vett „létadottságról” van szó, hanem a teremtő Isten ajándékáról. Ajándékról, amely egyszerre kötelezi a teremtményt hálára, és figyelmezteti őt Isten előtti felelősségére.

Nem csupán egyes cselekedeteinkért vagyunk felelősek, hanem egész életünkért is, és létünk közösségi dimenzióját tekintetbe véve mások életéért is. Ez teszi világossá, hogy a „választás” még nem feltétlenül „döntés”. Ez olyan személyes állásfoglalást jelent, amelynek tudatossága és szándékossága túlhaladja hétköznapi választásaink és jogilag felelősségre vonható tetteink átlagos tudatosság-szintjét. *Döntésről akkor beszélhetünk, ha a választás erkölcsi énünket, személyes voltunk fejlődését, életutunkat, sorsunkat meghatározó módon befolyásolja, s annak elkötelező jellegét, stílust ad.*² Más dolog a fölkínált kártyalapok közül megfontoltan „választani” és más dolog a házasságban, hivatásban s emborsorsokat érintő kérdésekben „választani”. Ez utóbbi jóval nagyobb mérlegelést igényel, erkölcsi voltunk nagyobb latbavetését, mélyebből jövő igent vagy nemet. Az állásfoglalás igényesebb formája ez, amelyet így megokoltan nevezhetünk „döntésnek”. Ennek sajátos teológiai formája üdvösségünket érinti.

3. Ösztönalkatunk kérdőjele: bűnözési hajlam, vagy ihlet-forrás?

Az emberi szabadságot negatív oldalról kényszermentes cselekvésként lehet meghatározni. A kényszer gátolja az embert sza-

1 A Gaudium et Spes zsinati dokumentum is úgy fogalmaz, hogy a hit „személyes döntés” legyen (7.)

2 Vö. F. Furger: Vorentscheidung, Vorsatz, Wollen, 114. H. Thomae: Der Mensch in der Entscheidung, München, 1960. A „választás” és a „döntés” különbségére mutat rá Persönlichkeit c. munkájában (Bonn, 1955), 198.

bad döntéseiben és személyes volta szabad kibontakoztatásában. A kívülről jövő kényszerhatások fizikai és pszichikai nyomása bizonyos helyzetekhez kapcsolódik (pl. a reklám manipuláló hatása).¹ Személyes voltunkban hordozzuk viszont azokat a pszichikai erőket, melyek lényünk ösztönös-érzelmi, ún. irracionális rétegéből, a tudattalanból törnek fel, s cselekedeteinkben olykor végletes formában gátolják a szabad, személyes döntést. Ezek az irracionális erők egyrészt képesek áttörni tudatos énkünk gátjait, másrészt – ennek ellenkezőjeként – gátolhatók a cselekvő személyt. Előbbire az agresszió és a szenvedélyek (pl. bosszúállásra készítő indulatok), utóbbira a félelmek tekinthetők jellemző példának.

a) Az ösztönös-érzelmi, ún. *irracionális én* személyes voltunk szerves része. S az erkölcselológia nem csupán az irracionálisan erősen motivált cselekedetek felelősségét illetően érdekelt ebben, hanem azt is megkérdezi: mennyiben integrálhatók ezek a pszichikai erők személyes voltunkba?

A mélylélektani és karakterológiai kutatás korunkban már kidolgozott teszt-rendszerek segítségével azt is igyekszik megállapítani, hogy az egyes emberre milyen uralkodó (domináns) ösztön a jellemző.²

Maga a „patologikus” szó a görög „pathosz”, ill. a „patetikus” szavakkal együtt voltaképpen kóros formában jelentkező szenvedélyre, indulatra utal, míg a szenvedélymentes személyiséget az „apatikus” jelzővel jellemezzük. Az „ösztönkarakter” fölmérése szempontjából a testalkati sajátosságok is fontos kiindulópontot jelenthetnek (vö. Kretschmer testalkati jellemtípusai: ciklotim és szkizotim típus),³ éppúgy mint az asszociációk; vagy a szimpátia- antipátia Szondi tesztjében.

b) A pszichológia megkülönbözteti a kifejezetten ösztönbeteg lelki megnyilvánulásokat a viszonylagos normalitás állapotától, vala-

mint az uralkodó ösztöntendencia zseniális megnyilatkozásaitól. A hisztériás idegbeteg klinikai eset, a hisztteroid karakter nem az. Ehhez hasonlóan beszélünk paranoiás betegről és paranoid lelkialkatú személyről. Megkülönböztetjük továbbá az említett ösztöntendenciák lappangó állapotát (latencia) és feltörését, amely olykor megszállott lelkiállapotban jelentkezik (manifesztáció).¹ Előfordulhat az is, hogy ugyanaz az irracionális erő személyiség-romboló tényezőként és nagy alkotások ihletőjeként szerepel, esetleg egy és ugyanazon személyben.

Az sem ritka, hogy különböző ösztöntörékvések ötvöződnek. Ebből a mélylélektani kiindulásból lehet igazában megérteni több fontos fogalmat. Azt például, hogy mit jelent az „ihlet”, vagy mi az ösztönös „szimpátia”, ill. „antipátia”. Az ihlet manifesztált ösztöntörékvés szublimált-humanizált formában. Ebből világos, hogy a nyers irracionális energiákból is válhat igen értékes lelki erőforrás, mely éppoly lényeges feltétele a nagy alkotásoknak, mint a nagy egyéniségeknek. S a szellemi kultúra részeként a valláserkölcsei műveltség is hatásos segítséget nyújthat abban, hogy a tudattalanba gyökerező nyers ösztönökből ihlet váljék. Ez az ösztönök megnemesítésének, szublimálásának, humanizálásának, kiművelésének széleskörű, egyetemes emberi feladatot jelentő küldetése, amelynek az erkölcsi nevelésben fontos szerepe van.

c) Az erkölcsi értelmezés szempontjából a szenvedélyek általános megítélése ma sem mellőzhető. A „szenvedély” (a latin passio) a Magyar Értelmező Kéziszótár szerint „sodró erejű érzelem, ösztönző vágy, erős, önkéntelen törekvés” a rokonszenv, ill. ellenszenv szavakban is szerepel.² A fölfokozott rokonszenv a szerelmi szenvedélyben, a fölfokozott ellenszenv a gyűlöletben jut – nem egyszer tragikus végű – kifejezésre. Közismert a féltékenység szenvedélye vagy a játékszenvedély, amely – ha uralkodó tényezővé válik – akár súlyosan is képes veszélyeztetni a személyi kibontakozás szabad-

1 Frei in Chr. II. 170.

2 Vö. Nyíró Gy.: Psychiatria, Bp. 1967, 25.

3 Körperbau und Charakter, Berlin, 1951.

1 Ld. Zemlén Gy.: Az irracionálé szerepe az erkölcsi személyiség kialakulásában: Sors és jellem (tanulmányi jegyzet, 163.)

2 Ld 1273.

ságát. A szenvedélyekkel kapcsolatos erkölcsi felelősség a tudatosság és szándékosság fokától függ. Így az akaratlanul, tehát spontán módon támadt szenvedély csökkenti a felelősséget, a tudatosan és rosszindulatúan fölidézett szenvedély viszont növeli a felelősséget. A kevésbé önálló embertípus egyénileg és közösségben is könnyen áldozata lehet a bűnös szenvedélyeket tudatosan felkeltő szuggesztív manipulációnak (vö. demagógia)

Mindez azonban alig haladja meg a jogi felelősség fogalmát. Az erkölcssteológia felhívja a figyelmet arra, amit a szenvedélyek előéletének nevezhetnénk. Ez azt jelenti, hogy ami az adott helyzetben spontán, annak előzményei vannak. Előfordulhat tehát, hogy valaki nem felelős egy bizonyos konkrét cselekedetért, melyet föllobbanó szenvedélyének hatására követett el, felelős viszont személyisége alakulásáért. Olyanféle ez, mint amikor az ember nem felelős ugyan azért, amit ittas állapotban tett, de felelős azért, mert ittas állapotba került. – Aki tehát ráhagyja magát szenvedélyeire, „természetére”, és semmit nem tesz azért, hogy azokat termékeny energiákká alakítva integrálja személyiségébe, erkölcsileg már akkor felelős, amikor indulati megszállottság állapotában a bűnös cselekedet még el sem követte. Maguk a szenvedélyek erkölcsi értékeket is hordozhatnak, attól függően, hogyan diszponálunk velük, mire használjuk azokat. A próféták indulata „szent harag”. Nem keresztény dolog tehát az, hogy az érzelmeket és indulatokat magukat tekintsük rossznak. Jézus ostort ragadó indulata ismert (vö. Mt 21,12). Ezért már Szent Tamás szerint sem szabad „a szenvedélyek tudatos kiirtására törekedni”.¹ Nem kiirtani kell azokat, hanem megnemesíteni és építő lelki energiákká alakítani.

1 Vö. Rahner-Vorglimler: Teol. kisszótár, 674.

4. A félelem és az agresszió

Ösztönös-érzelmi énkünk, irracionális világunk egyik jellemző megnyilvánulása a *félelem*¹, mely nem csupán az egyes „szabad akarati” cselekvéseket veszélyezteti, hanem magát a fejlődő embert.

a) Mi tulajdonképpen a félelem? Belső világunk védekezési reflexe, melynek általánosan ismert megnyilvánulásait az állatok magatartásában is tanulmányozni lehet. A külső veszélyre futással reagálnak, vagy mozdulatlaná válnak, mint a nyúl a reflektorfényben. Az ember félelme messze túlmutat a környezet külső hatásai által kiváltott spontán lelki reakción. Sajátosan emberi jelenség a tisztelet félelme, amely a magasabb tekintéllyel való találkozásban megtapasztalt lelki élmény.² A Szentírás többször is említi ezt. Innen van a jellemző kifejezés: „Isten-félelem” (vö. Ter 22,12; Lk 18,4 sm.). a feltámadt Krisztus megjelenése is erre utal, aki azt mondja apostolainak: „Ne féljete” (Mt 28,10 sm.). A tisztelet félelmével állítja szembe a hagyományos szóhasználat a szolgálai félelmet.

A félelemből fakadó cselekedetek és magatartás erkölcsi megítélésénél nem feledkezhetünk meg a megújuló morálteológia nagy felismeréséről, hogy *feladata inkább a gyógyítás, mint az ítélkezés*. Az erkölcssteológusnak ennek következtében nem csupán bírónak, de orvosnak is kell lennie, abban az értelemben, hogy a maga eszközeivel az ember lelki gyógyulását segítse. A lélektani ismeretek mélyülésével mindenesetre átfogóbb képet kapunk énkünk irracionális rétegéről, s ez sok tekintetben jobban felismerhetővé teszi a félelemben elkövetett cselekedetek enyhítő körülményeit, ezzel kapcsolatban pedig a félbenmaradt emberi nagykorúságot is. Hárdi István így fogalmazza meg ezt: „A szorongás primitívebb személyiségi megnyilvánulásokhoz – regresszióhoz – vezethet. Felnőtt emberek gyermek módra viselkednek, vagy gyermekek életko-

1 Ld. Gyökössy E.: i. m. 20-40.

2 Lexikon der chr. Moral, 518. (vö. Fil 3,12.) Ennek jellemző formája a fiúi tisztelet félelme (timor filialis).

ruknál alacsonyabb magatartási szintre eshetnek vissza”.¹ Ez csökkenti a felelősséget, de nem szünteti meg, eltekintve a kivételes esetektől. Az evangéliumi példabeszéd szolgálja sem mentesült a felelősségtől azzal, hogy félelmére hivatkozott és elrejtette a kapott talentumot, ahelyett hogy kamatoztatta volna (vö. Mt 25,25). A szülőktől való félelem nem indokolja, hogy valaki ettől vezetve vállalja a házasság nagy horderejű döntését. A hivatásbeli kötelesség alól sem lehet kibújni azon a címen, hogy „Félek”. Ez a kiskorú mentekézése. Kivételes esetekben az emberi és a keresztény erkölcs joggal várhat el még hősiességet is az átlagembertől. Ilyen a honvédő háború és ilyen a hittagadás, vagy vértanúság alternatívája. Mindkettő a döntés kényszerhelyzete.

Az Evangélium üzenete nagyon jelentős ebből a szempontból, mert a legmélyebb emberi félelmek feloldására irányul. Isten országa az igazságosságban és a szeretetben valósul meg. A szeretetben pedig „nincs félelem” (1 Jn 4,18). „A tökéletes szeretet kizárja a félelmet, mert a félelem büntetés. Aki tehát fél, abban tökéletlen a szeretet” (uo.). Nem a szolgaság lelkét kaptuk ugyanis, hogy félelemben éljünk, – mondja Pál apostol (Róm 8,15). Isten Szent Leke föloldja bennünk a létezés félelmét, a halálfélelmet, ami a keresztény szabadság és nagykorúság követelménye. A hegyi beszéd egyik alapvető tanítása is az, hogy „Ne aggódjatok” (Mt 6,25-37).

b) Az *agresszió*, ill. agresszivitás ösztönös-érzelmi lényünk másik jellemző megnyilvánulása, amely igényli az erkölcssteológia külön figyelmét.² Korunkban ugyanis nagyon időszerűvé vált ez a probléma. A gyermekkor és ifjúkor növekvő agresszivitása, a terrorhullám és a tömegkommunikációs eszközök ilyen irányú eltolódása (vö. film és agresszivitás) komoly pedagógiai problémaként jelentkezik. – Az „erőszak” a magyar nyelvben az „erő” szó eltorzult megnyilvánulására utal (latinul violentia, németül Gewalt, Zwang). Jelentését tekintve pedig olyan egyéni vagy közösségi megnyilvánulás,

amelyben az ember irracionális énje felülkerekedik értelmes voltán, annyira, hogy kellő indok nélkül, *a személyi méltóság meggyalázása árán is rá akarja kényszeríteni másokra a saját bűnös akaratát*. Ennek különböző formái vannak: az erőszakos bűncselekmények, köztük a nemi erőszak, a politikai zsarnokság, a terrorakciók, népi támadások.

Honnan van az emberben ez a súlyos erkölcsi deformáltságot és károkat előidéző romboló erő, amely egyrészt ellentéte a félelemnek, másrészt furcsa módon kapcsolatban van azzal? A félelem ugyanis felidézheti az agresszivitást. A gyökerek kétségtelenül az ember ön- és fajfenntartásának ősi ösztöntörvényeire vezethetnek. K. Lorenz és Portmann az ősi önvédelmi reflexben keresi az eredetét.¹ A kutya agresszívvá válik, ha el akarják venni tőle a csontot. Egy munkára fogott elefánt a házáig kergette és ott agyontaposta azt a hajtót, aki rendszeresen ellopkodta tőle élelmét, hogy saját elefántjának adja. Ember és állat agresszivitása föléled, ha támadják. Az adleri mélypszichológia szemléletében az önérzeten ejtett sérelem különösen akkor válik felgyülemelő agresszivitássá, ha elfojtott állapotba kerül.² Az állatvilággal szemben az emberben tehát sajátosan jelenik meg az agresszivitás, mely inkább szerzett tulajdonság, mint velünk született. Hiszen van olyan nép, amelynél az asszonyok a rámenősebbek. A következmények súlyosak is lehetnek. A háborúk és a gyilkosságok jelentős részénél a felgyülemlett indulat játszik főszerepet. A nemi ösztön szadista hajlamú agresszivitása pedig a kéjgyilkosságig fajulhat.³

Az erkölcsi elbírálás itt is többirányú. A hagyományos erkölcssteológia inkább a kényszerített személy felelősségét kutatta, mint a kényszerítőét.⁴ Ebben a tekintetben pedig már Szent Ágoston óta köztudott, hogy a kényszerített személy nem bűnös azért, amit fizi-

1 Hárdi I.: i. m. 118.

2 Ld. Gyökössi E.: i. m. 41; F. Hacker: Agression, Die Brutalisierung der modernen Welt, Molden, 1971.

1 Ld. Mörleg, 1966/4. sz. 315-316. K. Lorenz híres könyve a Das sogenannte Böse 1963.

2 Ld. K. Horney: Unsere inneren Konflikte, München 1973, 23.

3 Vö. Szekeres K.: Az ösztönök támadása Bp. 1972. A szadista hajlamú fiatal ember véresre veri partnerét s úgy teszi magáévá.

4 Ld. pl. I-II 6 q 5 a

kai kényszer hatására inkább elszenved, mint cselekszik (vö. nemi erőszak). Az ellenállás azért szükséges, hogy ezzel is nyilvánvalóvá váljék az erőszakos cselekedet, melyet a szenvedő fél akarata ellenére kénytelen elviselni.

Gandhi, vagy Martin Luther King erőszakmentes ellenállása is evangéliumi magatartás, de ezt sem lehet mindenhol és mindenkor alkalmazni, mert az tarthatatlan következményekhez vezetne. Amikor például nőket, gyermekeket kell megvédeni, más a helyzet. Ennél különösen félrevezető a fogalmazás, ha valaki a jogos védelmet így állítja be: erőszakot alkalmazni az erőszakkal szemben.

Erkölcsei szempontból jóval súlyosabb az **erőszakot alkalmazó** felelőssége. Hisz egyszerre vét a szeretet ellen és az emberi szabadság ellen.¹ Mindkettő által az Isten képére formált embert gyalázza meg. A veszélyes kimenetelű erőszak így merénylet az emberi méltóság ellen. Nehéz volna itt mentséget találni, még ha enyhítő körülmények vannak is (pl. pszichopata alkat). A „Tiszteld a személyt!” elvét ugyanis a természetes erkölcsi törvényben megtalálhatjuk, amely a kanti etika ismert alapelve is. Márpedig korunk erkölcsi talajcsuszamlásának egyik jellemzője épp az, ahogyan a terrorizmus például a legkérlelhetetlenebbül eszköznek használja az embert.

Ha a megelőzés kérdése fölmerül, abból kell kiindulni, hogy az emberi agresszivitás jelentős mértékben „szerzett tulajdonság”. Igen nagy szerepe van tehát a nevelésnek, egyben korunkban meg tapasztalható súlyos gondjai is (vö. film, színház, televízió és az agresszív cselekedetek ábrázolásának gátszakadása). A nemiség területén újra időszerűvé vált a lovagiasságra nevelés, mely a „gyöngébb nem” védelmét szolgálja. A fékevesztett agresszivitás egyre nyitabb jelentkezése tehát a legkülönbözőbb világnézetek képviselőiben meg kell érlelje a humánus értékeinek közös védelmét.²

1 Vö. La Violenza, 47.

2 Vö. E. Fromm: Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart, 1974.

A SZABAD DÖNTÉS ÉS AZ ÜDVÖSSÉG

3. Az üdvösségi döntés fogalma és lehetősége

Az erkölcssteológia az ember cselekedeteivel kapcsolatban első sorban az **üdvösségi döntésekkel** foglalkozik. Amiket jogi elbírálhatósággal teszünk, azok gyakorlati keresztény életünk átlagtudatossággal és szándékossággal végbevitt cselekedetei, melyek szintén hozzájárulhatnak üdvösségünkhöz, illetve gátolhatják a személyben és a közösségben kibontakozó üdvösséget, a köztünk és bennünk megkezdődött Isten országát. Mégis kiemelt szerepet kell kapjanak azok a választások, amelyekben személyes önmagunkat mondjuk ki, amelyek embervoltunk belső magjából, a szívből jönnek és magát az életelhatározást erősítik vagy gyöngítik, esetleg más irányba fordítják. Häring meggyőzően mutatja ki, hogy ma már csak ebben a fogalmi megvilágításban érthetjük meg a megtérés vagy a halálos bűn jelentését. Karl Rahner szerint: „Az ember szabad döntésében határoz... szabadon beleegyezhet abba, hogy megváltott legyen, avagy visszautasítsa Isten szeretetét.”¹

De képes-e az ember egyáltalán az „üdvösségi döntésre”? – A válasz a Szentírás és az egyház tanításának egyértelmű állásfoglalását tekintve a határozott igen.² Ennek azonban **feltételei** vannak:

a) Az üdvösségi döntéshez **a személyi fejlődés bizonyos szintje** szükséges. Ezt a szintet régebben általában jóval korábbra tették, mint korunkban. Ma már elfogadott nézet, hogy a hétévesek elsőáldozását megelőző gyónás nem a halálos bűn eltörlésére szolgál, hanem a bűnbánat első gyakorlata. Elvileg persze nem lehet

1 Vö. P. Szabó F.: Karl Rahner, 79.

2 „Isten szándékosan hagyta az embert a saját döntésére, hogy így a maga elhatározásából keresse Teremtőjét, és... szabadon jusson el a boldog tökéletességre” GS 17.

kizárni az erkölcsi döntés tekintetében esetlegesen jelentkező korárettséget, de ez csak kivételes eset.

b) Ami az átlagember üdvösségi döntéseit illeti, ez sem mentes a problémáktól. A mindennapok élethelyzeteinek sodrában az ember szabadsága veszélyeztetetté válik. A civilizált társadalmakban a tömegkommunikációs eszközök (újság, rádió, TV, reklám, film stb.) szinte motivációs ostromállapotban tartják az embert. A konkrét életnek ebben a sajátos terében sokan ritkábban képesek eljutni igazi erkölcsi döntésig. Mindezt figyelembe véve fokozott jelentőséget kell tulajdonítanunk az emberi élet olyan feszült helyzeteinek, amelyek akarva-akaratlan döntés elé állítják a személyt. A *feszült élethelyzetek* legjellemzőbb típusait nevezzük Jaspers nyomán „határhelyzeteknek”. Ilyen például a hivatás-választás vagy a halálveszély. Különösen az utóbbiban figyelhető meg, hogy a döntést hozó ember igazi énje mennyire a felszínre jut, és mennyire lepattogzik róla az etikett, a mesterségesen fölvetett magatartásforma. A süllyedő hajón a jellegtelen átlagember is képes hőssé válni, miközben az addig kifogástalannak mutakozó „úriember” esetleg nőket és gyermekeket letaposva törtet a mentőcsónak felé. Ilyen jellegű azonban a *komoly kísértés* is. Ezekben a jellegzetes élethelyzetekben az ember képes önmaga fölé emelkedni és eljutni a választástól a döntésig.

c) Egyértelműen elfogadottá válik a mai erkölcssteológiában, amit a korunkbeli antropológiai ismeretek megérlelnek, hogy ti. az ember előkészületek nélkül is tud megfontoltan választani, de *az igazán jelentős döntéseket meg kell érlelni*.¹ Teológiailag ezt támasztja alá az angyali döntés és az emberi döntés összehasonlítása. Az angyal ugyanis képes egyetlen pillanatban teljes tudatossággal és felelősséggel „kimondani” az igent vagy a nemet (tehát nem lehet a cselekvés tökéletlensége folytán „bocsánatos bűne”). Ezt tük-

1 A keresztesítés hitbéli, tehát üdvösségi döntés, ezért a nem gyakorlóan vallásos szülők „fokozatos beavatása a kereszténységbe” igen ajánlatos, vö. Babos I.: Szentségek, 138-144.

rözi a Boldogságos Szűz igentmondása is (Lukács evangéliumának leírásában; 1,26-37.). Idő kell, amíg kimondja a „Legyent”. Erre valának a leírás szavai: „meghökken”, „gondolkozni kezdett rajta”, zavartan kérdezi: „Hogyan válik ez valóra?” (Lk 1,34). Az emberi élet nagy elkötelezettségei: a házasság vagy a papi, szerzetesi hivatás egészen különleges előkészületet tesznek szükségessé: az igentmondás megérlelését.

d) Végül az „üdvösségi döntéshez” szükség van *a kegyelemre*. Ha az üdvösség útján Jézus kegyelme nélkül „semmit sem tehetünk”, még kevésbé vagyunk képesek a kegyelem nélkül meghívott létünk legjellemzőbb döntéseire.

2. Az alapvető szándék és az üdvösségi döntés

Az erkölcssteológia fejlődését jelzi, hogy az egyes cselekedetek atomizált szemlélete helyébe fokozatosan a cselekvő személyiség egésze lép, amikor erkölcsi döntéseinket egy alapvető szándékból kiindulva életünk szövegének kontextusában vizsgáljuk.

A fordulat elindítója Jacques Maritain, a neves francia katolikus gondolkodó.¹ Ő Aquinói Szent Tamás szövegei nyomán elemzi az emberi cselekvést, és fölveti a kérdést: mikor jut el a gyermek az első erkölcsi állásfoglalásig? Mikor választja először tudatosan a jót és fordul el a rossztól? Szent Tamás ugyanis megkülönbözteti az erkölcsi jó részleges és általános fogalmát (*bonum in communi*).² Ebből az következne, hogy az ember nem csupán egyes konkrét cselekedeteiben fordulhat el a rossztól és választhatja a jót, hanem személyes elhatározással úgy fordulhat „a jó” felé, hogy az még nincs meghatározva. Ez fejeződik ki a szülői intelemenben: „Légy jó!” Az erkölcssteológia kideríti, hogy fontosabb az ember ráhangoltsága az általános jóra, mint az egyes konkrét jócselekedetekre.

1 *Raison et raisons*, Párizs, 1947

2 I-II „*bonum in communi, in quod voluntas tendit*” 10.q 1.a.

Fölmerül azonban: milyen értelemben használhatjuk az olyan szavakat, mint „alapvető szándék”, „alapvető elhatározás”, „alapvető döntés”, „elkötelezettség”? stb. A „szándék” még általános és bizonytalan, az „elhatározás” már jóval határozottabb állásfoglalásra utal, a „döntés” pedig konkrét és határozott valami.

A katolikus erkölcsoteológia megújulásának munkálói szinte kivétel nélkül érzékenyen reagálnak a lényeges kérdés további reflexióira, és az alapvető szándék, ill. alapvető döntés fogalma fokozatosan, egyre tudatosabban integrálódik a keresztény élet értelmezésébe. Franz Böckle azonban figyelmeztet: „Az alapvető szándék (Grundoption) fogalmát félreértenénk, ha azt úgy fognánk föl, mint teljesen tudatos és meghatározott aktust életünk egyes cselekedetei mellett. Sokkal inkább úgy kell azt érteni, mint életünk radikális és dinamikus beirányozottságát, amely az egyes cselekedetekben realizálódik”.¹ Ha viszont bűnös állapotról van szó, azt voltaképpen az alapvető erkölcsi szándék eltérítéseként lehet értelmezni. Häring pedig azt mondja: „az alapvető személyes döntésnek szüksége van arra, hogy megszilárduljon és az időben kibontakozzék.”² Joggal következtetünk arra, hogy a kezdetben még nagyon általános jószándék teljességében a halálban való végső döntéssel zárul le. Az alapvető szándék (optio fundamentalis) nyers vázlatához hasonlít, melyen a vázlat kidolgozása jelentősen módosíthat, ez pedig az egyes cselekedetekkel, a konkrét döntésekkel valósul meg.

Mit tanít erről a Szentírás? Az erkölcsi személy alapvető belső irányulására vonatkozik, amit Jézus a bűnös tettek eredetéről mond: „A szívből törnek elő a gonosz gondolatok, a gyilkosság, a házasságtörés... a káromlás” (Mt 15,19). Mindez igazolja J. de Fraine megállapítását: „A Biblia antropológiájában az ember szíve tudatos, értelmes és szabad személyiségének a forrása, döntő választásainak helye”.³ – Ezen túl azonban a belülről fakadó alapmagatartásra utal a bibliai „igaz” fogalma (pl. Lk 1,17), és a „jóakarátú” emberé (pl. Lk

2,14). – Jézusban az alapvető szándékot nem lehet elválasztani az alapvető döntéstől úgy, mint a legtöbb emberben. Az Atyához való viszonyát fejezi ki a mondat: „Megyek, hogy teljesítem akaratomat” (Zsid 10,7). János evangéliumában hasonlóképpen: „Az én eledelem, hogy annak akarát teljesítem, aki küldött, s elvégezzem, amit rám bízott” (Jn 4,34).

Az alapvető erkölcsi elhatározás további kérdése: hogyan tükröződik az a nagy jellemek életében? Szent Ágoston írásaiban a „jó akarat” egyértelműen alapvető jószándéokra utal. A szentek életében a legismertebb jelmondat Loyolai Szent Ignácé: „Mindent Isten nagyobb dicsőségére”.¹ De Paul Szent Vince jelmondatában Isten szeretete és az embertársak szolgálata együttesen szerepel.² – Ugyanez humánetikai síkon többek között az író Németh Lászlónál is megfigyelhető. Az ő – írói hivatásához kapcsolódó – jelmondata: „A jó ügyet szolgálni”.

3. Az üdvösségi döntés és a szentségek

Häring az alapvető elhatározással hozza lényegi kapcsolatba „életfontosságú döntéseinket”, melyek megerősíthetik vagy gyengíthetik az életelhatározást, s amennyiben az értékekben, a „jóban” vernek gyökeret, a személyes kapcsolatok hűségét alapozzák meg.³ Életünkben ez különösképpen érinti a házasságot és a hivatásválasztást, általában az üdvösség melletti döntést. Hiszen szabadságunk legkimagaslóbb értelme a szó teológiai jelentésében az, tudunk-e valóban igent vagy nemet mondani üdvösségünkre.⁴

Häring eljutott a lényeg felismeréséig, amikor a teológiai értelmezésben rejtvénytyszerű szentségtan kulcsát kezünkbe adja: a szentségekben megszentelt keresztény élet nagyjelentőségű döntéseit állítja elénk.

1 F. Furger: Sittliche Praxis, Augsburg, 1973, 35.

2 „Életünk árán kell szeretnünk Istent és szolgálnunk felebarátainkat” (Rónay Gy.: Szentek, írók, irányok, Bp 1970, 39.)

3 Frei in Christus, I. 196-199.

4 Vö. Boda L.: Erkölcsoteológia I. 43.; Teológia, 1985. 14. sz. 198-201.

1 Fundamentalmoral 144-145.

2 I. m. 174.

3 Vö. Biblikus teol. szótár, 1214.

hogy miért van szükség a döntés megérlelésére és a megfelelő előkészületre.

f) Végül a *szentkenet* kegyelmi hatása az ember végső döntését hivatott megerősíteni, amikor az egyház közösségében, annak vigasztaló jelenlétében elfogadja a szenvedés értelmét, benne is sorsközösséget vállalva Krisztussal. Amennyiben pedig a halál előtt részesedik valaki a kenet szentségében, amely a legjellemzőbb határhelyzet, a végső igentmondást készíti elő.¹

A szentségekben a „karizmatikus egyház” jelenlétét tapasztaljuk meg, mely a Szentlélek kegyelmével vértetzi föl a döntést hozó embert, és a szeretet legalapvetőbb jeleivel ajándékozza meg: „befogadás”, „megerősítés”, „megbocsátás”, „étel és ital”, „szolgálatba állítás”, „végső útravaló”. A hetes szám persze nem merítheti ki a Szentléleknek az emberi döntés határhelyzeteiben való különleges kegyelmi segítségét.

HARMADIK RÉSZ

AZ ERKÖLCSI NORMÁK

¹ Vö. Babos megállapítását: a súlyos betegség „rákényszeríti az embert arra, hogy szembenézzon a végső kérdésekkel” (A betegek kenete, 80.); s a szentkenet új lehetőséget ad az üdvösségi döntésre, 94.

AZ ERKÖLCSI NORMÁK JELENTŐSÉGE

1. Az erkölcsi normák fogalma

J. T. Ramsey szerint a latin „norma” szó eredetileg szögletmérőt jelent.¹ Ebből lett átvitt értelemben a „mérce”, amihez az emberi magatartásnak igazodnia kell. A kánonjog kódexében általános el-irányítást jelent (vö. „normae generales”). Aquinói Szent Tamás az alapvető magatartási elv (princípium) vagy a regula szót használja ebben az értelemben, és persze a törvény szót (lex). A norma szóból származik a „normális”, „abnormis” jelző. A „normális ember” kifejezésben a normalitás mértéke a valósághoz és a logikai elvekhez alkalmazkodó gondolkodás és beszédmód. – A normák lehetnek általános elvi iránymutatások, mint például a szeretet parancsa, a személy tiszteletének erkölcsi elve, és lehetnek konkrét életszabályok, melyeket az egyházi és állami törvények fogalmaznak meg számunkra. Az írásba foglalt vagy íratlan normákkal szemben sajátos többlete és jelentősége van a személynek mint normának. Ilyen értelemben *középponti normája a keresztény cselekvésnek és életformának Jézus Krisztus*.²

A „törvény”, „norma”, „szabály”, „rendelet”, „parancs”, vagy „előírás” szavak *ellenszenvet ébresztenek* az emberben, amíg rendeltetésüket meg nem értjük. Az ember a szabadságát és életének kötetlen alakítását érzi veszélyeztetve általa.³ Személyes voltunk elnyomóját, lényünkre rakott ígát, elviselhetetlen korlátot vélünk a törvényekben, akár jogi, akár erkölcsi rendeltetésűek legyenek azok.

Ki tagadhatná, hogy voltak és vannak rossz törvények, és igaz-

1 L. Moralth. Probleme in der Discussion, 91.

2 Vö. Ratzinger: Prinzipien chr. Moral, c. kötetben H.U. von Balthasar: Chr. als die konkrete Norm. 71-75.

3 Ld. Gründel: Aktuelle Themen der Moraltheologie, 159.

ságtalan szabályok, elavult normák? De ez a negatív oldal. A „szabály”, „életszabály” szavak arra utalnak, hogy a törvény rendezni akarja a rendezetlent, mégpedig létünk korlátait figyelembe véve; arra való tekintettel, hogy ebben a világban vagyunk, emberi közösségben élünk és fejlődő lényekként létezünk a változó időben.¹

A törvény, szabály, norma eredendően pozitív értékét hasonlatokkal lehet megvilágítani. Ha életünket úthoz hasonlítjuk (vö. „életút”), a törvények az útszéli korlátok és az útjelzőtáblák. Ezek irányt mutatnak a cél felé, de tilalmaznak is. Az útmenti korlát határok közé kényszeríti az autóst, de ezzel egyúttal védi is. A tilos fölfokozott formája az „életveszélyes”. Aki áttöri a korlátokat, esetleg szakadékba zuhanhat. A kép azt is megérteti, hogy sem az útjelző, sem a korlát nem visz senkit a célba, de segít a célhozjutásban. A törvény nem üdvözít, de segít az üdvösség útján. Modernebb hasonlattal játékszabálynak lehet azt tekinteni. A jól átgondolt játékszabályok nem teszik tönkre a játék szépségét és felszabadult örömét, hanem éppen biztosítják. Ezzel szemben az alattomos szabálytalanság veszélyezteti a játékot. Az autóvezetésre készülő nehéz próbákon megy keresztül, sok szabályt kell megtanulnia, méghozzá egyre spontánabban. De amikor eredményesen letette a vizsgát és a közlekedési szabályokat jól ismeri, biztonságosan és könnyedén haladhat célja felé, még a forgalmas úton is, mert a másokra, a szemben jövőkre szintén vonatkoznak a szabályok.

Az erkölcsi törvény mint norma olyan életszabály, amely a közösségben élő ember magatartását, életstílusát kötelező erővel irányítja, hogy célját elérhesse. – A társadalmi együttélést biztosítják a társadalmi törvények, rendeletek, rendszabályok. Az értelmes törvény a közös élet javát szolgálja. S hogy ez mennyire szükséges, azt írók és jogászok tanulságos hasonlattal világítják meg. Ha – tegyük fel – a társadalmi törvényektől szabadulni kívánó fiatalok egy csoportja lakatlan szigetre költözne, az értelmes és em-

berséges együttélés célja érdekében kénytelenek lennének előbb-utóbb maguk is megalkotni a közös élet szabályait.¹

A törvényekkel és normákkal kapcsolatban külön is választ kell adni arra, hogy *mennyiben veszélyeztetik ezek az ember szabadságát.*² A törvény rendeltetését megvilágító hasonlatok már eloszlatták az alapvető gyanút. De ez nem elég. Hiszen a hagyományos erkölcsstan is jól ismerte a „vagy törvény, vagy szabadság” kiélezett szembeállításából adódó nehézségeket. Csakhogy ez a szembeállítás hamis. A törvényt nem a szabadsággal, hanem a szabaddal lehet csak szembeállítani. Az értelmes törvények és normák ti. ugyanarra irányulnak, mint a szabadság: az ember céljának elérésére. A Krisztusban kapott szabadság a Szentlélek által az üdvösség megvalósítását szolgálja. S ugyanezt kívánják segíteni a „parancsolatok”, az egyház törvényei és az erkölcssteológia keretében részletesen értelmezett életszabályok is.

2. Az erkölcsi személyiség fejlődése és a normák

A pszichológiai személyiségfejlődés erkölcsi vonatkozásainak kutatásában Kohlberg a konvencionális erkölcsi magatartást veszi alapul. Hiszen az emberek jelentős többsége ahhoz a típushoz tartozik, amelyik a környezeti elvárások, a társadalomban s más közösségekben kiosztott szerepek szerint alakítja életét – legalábbis kifelé –, és ennek normáit követve irányozza be alapmagatartását, cselekvési motivációját. Ehhez viszonyítva beszél a szokásokat megelőző, azokat követő vagy felülmúló erkölcsi szemléletről, ill. magatartásról.

1 Ld. Petrik J.: Perben a joggal, 333.

2 Ld. B. Häring: Norm und Freiheit: in : Christlich glauben und handeln, 171-195.

1 Boda L.: Erkölcssteológia I. 70. – A konkrét normákat mindig konkrét közösség fogalmazza meg (pl. az egyház).

a) A gyermeki tudatszintre általában a **prekonvencionális** erkölcsiség jellemző.¹ A jó és rossz magatartásszabályait a szülői tekintély szabja meg. A szülők és nevelők figyelmeztetései egyben erkölcsi normákat is jelentenek. „Hogy mi a jogos, a tekintély és engedelmesség határozzák meg” – mondja Szentmártoni Mihály.² A gyermeki tudatszinten a jutalom és a büntetés motivációja kap fontos szerepet. S ennek legkezdetlegesebb fokán kifejezetten a büntetés a fő motívum, ami megindokolja, hogy ezt vagy azt miért nem szabad tenni. „Ezt ne csináld, mert kikapsz.” „Ha elmulasztod a vasárnapi misén való részvételt, megbüntet az Isten”. Ám a büntető Isten képe valláserkölcsi vonatkozásban éppúgy nem nyomhatja el Isten szeretetének elsődleges motívumát a normák elfogadásában, mint a szülői nevelésben.

b) A **konvencionális**, vagyis szokáserkölcsmotivációját a hagyomány, a környezeti elvárások, a társadalmi szerep határozza meg, amikor bizonyos normákat követ. Kohlberg felmérései szerint „a felnőttek kétharmada nem lépi túl ezt a szintet”.³ Hogy ez mennyire nem nagykorú erkölcsi szemlélet még, azt jól érzékelteti az amerikai erkölcsszociológia elnevezésmódja, amit erre a magatartásra alkalmaz: „jó fiú – jó kislány”-erkölcsiség. A normákhoz való igazodás ebben a tekintetben az adott közösség írott vagy íratlan elvárásainak követését jelenti, akkor is, ha az ellenkezik a lelkiismerettel, vagy ha ésszerűtlen, illetve ártalmas. Például ebben a környezetben „illik” nagy tételekben játszani, „illik” együtt inni a többiekkel, egészen az ittasságig, mert ez így szokás.

A konvencionális erkölcsiségben tehát fontos motivációs szerepe van a **szokásoknak** és a **hagyományoknak**. Egy adott közösség szokáserkölcse alapján véve értéket jelent. A szociológus fölismeri ennek pozitívumát, amikor rámutat egy lényeges dologra: a tradíciókon alapuló erkölcsi normák jelentős segítséget nyújtanak abban,

hogy az egyén beilleszkedjék a közösségbe (az egyház és a társadalom egészébe, illetve kisebb közösségeibe). Enélkül az erkölcsi magatartás kialakítása olyan nagyfokú kreativitást igényelne, ami egyszerűen megoldhatatlan feladat. Ugyanakkor viszont a tradíción alapuló erkölcsi szokások komoly problémát is jelentenek, ha megcsontosodnak és ellenállnak a fejlődésnek. Nem lehet tehát kritikátlanul kezelni a hagyományt. Jézus szemrebbenés nélkül törte meg a zsidó hagyomány elvárásait, amikor „vámossokkal és bűnösökkel” szóba állt, a samaritánust erkölcsi mintaképnek állította oda egyik példabeszédében (Lk 10,30-37; Lk 17,16) s az Ószövetség 613 szabályával szembehelyezte az „egy szükségeset” (Mt 6,33).

Amikor tehát a konvencionális erkölcsiség értékelése fölmerül, ezt a kettősséget kell figyelembe vennünk. A hagyomány, az ún. tradíció lehet biztonságot adó és generációk élettapasztalatát hordozó maradandó érték, és ugyanakkor lehet az erkölcsi haladás, az elmélyültebb és személyesebb erkölcsi magatartás nagykorúságának kerékkötője.

c) A **posztkonvencionális** erkölcsiség túlhaladja a gyermeki tudatra jellemző tekintélyi szemléletet, illetve a jutalom-büntetés motivációjának hangsúlyozott szerepét. Túlhaladja azonban a „mit szólnak hozzá?” szempontjainak konvencionális motívumait is. Hiszen egy közösség elvárásainak erkölcsi szemlélete azzal jelzi helytelenítését, hogy az így elfogadott normák áthágóit „megszólják” (vö. egy falu valláserkölcsei közössége). Egy monarchiabeli tiszt klubból kizárták azt, aki magasabb erkölcsi megfontolásból nem volt hajlandó párbajozni, amikor „illetl”. Az erkölcsi nagykorúság tehát két vonatkozásban is szembekerülhet a hagyományos és szokásokon alapuló erkölcsi normáival: egyrészt azzal, hogy kritikusan felülvizsgálja a normákat, másfelől a felülvizsgált erkölcsi normákat bensővé teszi.¹ Ebben jól felismerhetők az erkölcsi autonómia jelei. Kantnál az etikai idegentörvényűség, a heteronómia elutasításában jut kifejezésre a posztkonvencionális erkölcsiség. Az erkölcsi jót nem a jutalomért,

1 F. Scholz: Das Gewissen: in: Herausforderung und Kritik der Moraltheologie, 33-35.

2 A személyi érettség felé, 58.

3 Szentmártoni M.: 72.

1 Frei in Christus, I. 299.

vagy a büntetés elkerüléséért kell megvalósítani, hanem magáért a jóért. S természetesen nem azért, mert ezt a más szemszögből ítélők helyeslik, vagy helytelenítik. A keresztény erkölcs posztkonvencionális, amennyiben a büntetés félelmét és a jutalomváras gyermeki motivációját túlhaladva eljut az evangéliumi szeretet motivációjáig.¹

A konvenciókon túlemelkedő erkölcsi magatartás jellemzi például a szenteket és a karizmatikus egyéniségeket, akik új stílust honosítanak meg az egyházban (vö. Asszisi Szt. Ferenc, Lisieuxi Szt. Teréz).

A hiteles erkölcsi nagykorúság tehát nem csupán a közösséghez való alkalmazkodni tudásban nyilatkozhatik meg, hanem a nem-alkalmazkodásban is, mikor az lelkiismeretben indokolt, amikor az új stílus, a kezdeményezés, a prófétai ellentmondás jelenti az erkölcsi jó igazi szolgálatát.² Amikor pedig a hagyománytisztelő a múlt értékei felé fordul, nem nézheti gyanakodva azokat, akik az erkölcsi normák kritikus átgondolásával a jelen és a jövő felé fordítják tekintetüket. „A keresztény ember sohasem áldozhatja föl a jelent és a jövőt a múlt képződményeinek kedvéért” – mondja Häring.

3. Változnak-e az erkölcsi normák?

Milyen értelemben beszélhetünk az erkölcsi normák maradandó érvényességéről és változásairól?

Richard A. McCormick foglalja össze a kérdéssel kapcsolatos legfontosabb szempontokat.³ Megkülönbözteti az elvi jellegű ún. formai normákat a tartalmi jellegű s ezzel konkrétabb iránymutatást adó normáktól. A formai jellegű normák egyetemes elvei az erkölcsi cselekvésnek. Tehát alaptételként kimondható, hogy „minél inkább formai jellegű a norma, annál inkább maradandó érvényű”, vagyis annál kevésbé van kitéve a változásnak. Ilyen a szeretet evangéliumi

parancsa. Ilyen a „Tiszteld az emberi személyt” erkölcsi elve mint a természetes erkölcsi törvény egyik alapszabálya. S vannak erkölcsi normák, amelyek első fokú, tehát közvetlen rokonsági kapcsolatban vannak a legalapvetőbb formai elvekkel. Így osztoznak azok maradandó érvényességében. Ilyen például Jézus kijelentése: „Senki sem szeret jobban, mint aki életét adja barátaiért” (Jn 15,13).

McCormick világosan megmutatja, hogy változásról a konkrétabb tartalmi normákkal kapcsolatban beszélünk. Nem tartoznak ide azok a normák, amelyek lényeges kapcsolatban vannak az egyház közösségéhez való tartozással. A pénteki böjt előírásai változhatnak (vö. az új böjti szabályok). A szentségekkel kapcsolatos egyházi törvények is változnak az egyház előírásai szerint.¹

De vajon mik ezek a sajátos körülmények? McCormick a kulturális környezetet, a történelmi időszakot, az egyéni életkörülményt és az értékkonfliktust jelöli meg.

a) A *kulturális körülmények* arról tanúskodnak, hogy a nemi erkölcs minden népnél elvi fontosságot kapott, és konkrét normákkal volt védelmezően körülvéve. A konkrét tartalmi normák azonban lényeges különbségeket mutatnak a kultúra érettségi fokától függően (monogámia, poligámia, poliandria; válás és újráházasodás; házasság előtti nemi kapcsolat és termékenység stb.).² Az erkölcs fejlődése és változása ebből a szempontból nemhogy kétségbevonható lenne, hanem egyenesen nélkülözhetetlen.

b) A *történelmi korok* és az emberi tudat nagykorúsodása is magával hozza a tartalmi vonatkozású erkölcsi normák fejlődését és változását. Például a humanizálódás egyetemes folyamatában a büntetések embertelen formái jelentősen változtak. Az egyház életében a kamatszédés tilalma tipikusan olyan történelmi-társadalmi-gazdasági időszakot idéző konkrét erkölcsi norma, amely elveszítette érvényességét a történelmi fejlődés következtében.³ Megmaradt

1 Id. Das Ende des konventionellen Christentums, Freiburg, 1967.

2 Vö. A nagykorú személyiség jegyeit 60-61. o.

3 Sittliche Normen Düsseldorf, 1982. kötetében: Neuere Überlegungen zur Unveränderlichkeit Sittlicher Normen, 46-58.

1 Sittliche Normen, 48.

2 Sittliche Normen, 49.

3 Vö. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 1750.

azonban annyiban, amennyiben az igazságosságot érinti (Ne szedj uszorázó kamatot!).

c) A sajátos *életkörülmények* az erkölcsi normák konkrét alkalmazását teszik szükségessé.

– Ezt tükrözi az erkölcsi normák megkülönböztetésének az az új szempontja is, mely a „*célparancs*”, illetve „*iránynorma*” fogalmában Häring révén vált ismertté.¹ Célparancs például a megtérésre való felhívás. Célparancs a Krisztus-követés, a szeretet parancsa, mert állandó jellegű törekvést jelent az erkölcsi ideál megközelítésére. Hörmann a szentírásból veszi a példát annak megvilágítására, mi a célparancs és mi nem az.² A közvetlenül kötelező erkölcsi norma ez: „Adjátok meg mindenkinek, ami jár” (Róm 13,7). Ha tartozom valakinek, meg kell adnom a tartozást, nem csupán megközelíteni a tartozás mértékét. A következő mondat: „Ne tartozzatok senkinek semmivel, csak kölcsönös szeretettel” (Róm 13,8). Ez már iránynorma, mert megvalósítása fokozatos, és az eszményhez közelítő életfeladat.

d) Az *értékkonfliktus* kapcsolatban van a döntési helyzettel és a kettős hatás elvével, ill. az erkölcsi dilemmával. Az erkölcsi normák fejlődésének konkrét példája ebben a tekintetben a szervátültetés dilemmája. Ebben a mai megítélés egyszerre veszi számításba korunk tudományos fejlődését és az evangélium normáját. Ha embertársamért szeretetből odaadhatom az életemet miért ne adhatnám oda egyik vesémet is?

A katolikus erkölcssteológia tehát nem vonhatja ki magát a fejlődés törvénye alól. Ez azonban organikus fejlődés, melyben a változások is ennek összképében értelmezhetők. Olyan ez, mint a hajtásból kibontakozó növény. Ennek tehát semmi köze az erkölcsi relativizmushoz.

¹ Ld. pl. Christlich glauben und handeln, 188.

² Sittliche Normen, 43-44. Ld. még: Lexikon der chr. Moral, Richtungssittlichkeit, 1386.

2. fejezet

A TERMÉSZETES ERKÖLCSI TÖRVÉNY EGYETEMES NORMÁI

1. A természetes erkölcsi törvény értelmezése

A természetes erkölcsi törvény a legalapvetőbb erkölcsi elvek foglalatára, mely természetünkbe, lelkiismeretünkbe gyökerezik és a kinyilatkoztatástól függetlenül egyetemesen kötelező tételekben fogalmazható meg.

A kérdés az, milyen alapon?

a) A természetes erkölcsi törvény *szentírási alapja* Pál apostolnál világosan fölismerhető. A rómaiakhoz írt levél 1. és főleg 2. fejezetében Szent Pál arról ír, hogy Isten előtt nem csak a zsidók, a pogányok is felelősek, mivel Istent az ember a teremtett világból is fölismerheti (1,20). Másrészt az erkölcsi felelősség alól a pogány sem vonhatja ki magát, mert „a törvény szabta cselekedet a szívébe van írva” (2,15). „Amikor a pogány a törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye” (2,14). Schüller rámutat arra, hogy nem csupán katolikus szentírásmagyarázók tekintik ilyen alapnak a páli szöveget, hanem G. Bornkammal olyan neves protestáns egzegéták is, mint J. Murray, C. K. Barret, vagy R. Bultmann.¹ – Eszerint a pogányok is meg tudják különböztetni az erkölcsi jót és rosszat. S nem csupán elvi síkon, hanem konkrét normák tekintetében is (vö. 1Kor 10,32; 1Tessz 4,12; Kol 4,5; 1Tim 5,14; 6,1; Tit 2,5; 8,10; 1Pét 2,12 sm.). Felelősek tehát Isten és emberek előtt, mert az emberi értelem a lelkiismeret indítására a kinyilatkoztatástól függetlenül is képes alapvető erkölcsi elveket fölismereni.

¹ I. h. 155.

b) Az *egyházatyák* és a *középkori teológusok* álláspontjára vonatkozólag elég Szent Ágostont idézni, aki a páli szövegre (Róm 2,14) alapozva azt vallja, hogy van olyan törvény, „amely a Teremtő keze által az emberek szívébe van írva”. Aquióni Szent Tamás az örök isteni törvényből vezeti le a „természettörvényt”, amely mintegy bele van oltva az értelmes teremtménybe, s mint az emberi természet alapvető törekvése (*inclinatio naturalis*) nyilvánul meg.¹ Alapelve ennek az, hogy „A jót tenni, a rosszat kerülni kell!” (*Bonum faciendum, malum vitandum*). Ehhez kapcsolódik az „Add meg mindenkinek, ami jár” elve, amely a szenttamási természetjognak is alaptétele, továbbá a sztoikus eredetű „Cselekedj értelmes természeted szerint” elve.² A későbbi korok szilárd hagyományként vették át a természetes erkölcsi törvényre vonatkozó tanítást és magyarázták a természetjogot. Az újkor természetjogi elméletének képviselői – például Grotius – hivatkozhattak Ciceróra, aki egyetemes érvényű erkölcsi elvként hirdette, hogy „a legfőbb isteni Valóságot kultusz, a szülőket pedig tisztelet illeti, és mindenkinek meg kell adni azt, ami jár”.³ Ugyanő beszél az írott törvény mellett velünk született törvényről is.⁴ E kettős hagyomány alapján utal az Egyházi Tanítóhivatal a természetes erkölcsi törvényre, illetve a természetjogra. A II. Vatikáni zsinat pedig ismét Szent Pálra hivatkozik: „Az ember a tudata mélyén olyan törvénnyel találkozik, amelyet nem ő szabott meg önmagának: amelynek engedelmeskedni tartozik,... amelyet Isten írt az ember szívébe”.⁵

1 II-II. 85. q 1.a. sm.

2 I-II. 90. q 1.a.

3 Vö. F. Furger: Anspruch Christi und Handeln des Menschen, Freiburg i. Ue., 1972, 118.

4 Pro Milone 10.

5 GS 16.

d) Vajon mi a magyarázata a *zsinat utáni vitáknak* e kérdéssel kapcsolatban?

– Elsősorban a „természet” szó az, ami gondot okoz.¹ Hiszen a bűnös emberi természetet véve alapul, abból inkább arra következtethetünk, hogy természetét tekintve az ember önző lény és saját érdekeit keresi csupán (vö. Hobbes).

– Újabb kérdés: Vajon a természetes erkölcsi törvény azt jelentené, hogy van egy természetes és egy természetfölötti rend? Semmiképpen. A pogányok felelőssége és üdvössége éppúgy, mint korunkban a nem-hívők üdvössége csak úgy alapozható meg, ha a természetes erkölcsi törvényben a Krisztushoz-rendeltség rejtett megnyilvánulását ismerjük fel. „Számunkra a történelemnek csak egyetlen rendje van: az, amely Krisztusra van beirányozva és amely Krisztus által teljesedik be” – mondja Häring.²

– Az emberi természet mint a természetjog alapja csak értelmes voltunk által válhatik erkölcsi normák forrásává, vagyis mint „értelmes természet”. Az ember alapvető törekvése tehát az, hogy a nyers természetet kiművelje. Böckle szellemesen jegyzi meg, hogy „Az ember természeténél fogva arra van rendelve, hogy fölülmúlja a természet”.³

– Ma már gyakran történik utalás a történetiség értelmezéstani fogalmára. Ez azt jelenti, hogy még a természetes erkölcsi törvény alapelvei is változnak, olyan értelemben, hogy például a hagyományos elvekhez újabbak járulhatnak. Häring ezt írja: „A történetiség lényeges és maradandó dimenziója az embernek, s ennek következtében a lényébe írt erkölcsi törvénynek is.”⁴

A legkomolyabb problémát mégis az jelenti, hogy el kell jutni azokhoz a konkrét tartalmi elvekhez, melyek a hagyományosan ismert erkölcsi alaptételeket kiegészítik és korunk tudatszintjén meggyőző értelmezéstani egységbe foglalják.⁵

1 Ma a „természet” szót épp egyéni hajlamainkra vonatkoztatva használjuk. Pl.: „Ilyen a természetem”.

2 Frei in Christus, I. 310.

3 Fundamentalmoral, 244.

4 Frei in Christus, I. 307.

5 Vö. Lexikon der chr. Moral, 1137.

2. Miért van szükség a természetes erkölcsi törvényre?

A kellően átgondolt és újfelfelfogalmazott természetes erkölcsi törvény korunkban is komoly értéket jelent, főként az elvallástalanodó világ emberével kezdeményezett párbeszéd szempontjából.

a) Korunkban komoly törekvések vannak az erkölcs egyetemes érvényű megalapozására. Enélkül az etikát alapjaiban fenyegetné a világnézeti elfogultság. Vannak-e tehát olyan erkölcsi alapelvek, amelyek minden kor mindenfajta világnézeti embere számára elfogadhatók és a történelmi változások közepe is megőrzik lényegi azonosságukat? A természetes erkölcsi törvény alaptételeinek erre válaszolniuk kell. Az etikátörténeti alap megvan. Kecskés Pál szerint ugyanis „A különböző korok etikái megegyeznek az erkölcsi alapelvek tekintetében”.¹

b) Jelentős szerepet kaphat a természetes erkölcsi törvény korunk tudatszintjén való megfogalmazása a világnézeti párbeszéd szempontjából. Alfons Auer alapvető feladatként emeli ki ezzel kapcsolatban „a humánium optimális kibontakoztatását”.² Böckle szintén úgy utal a természetes erkölcsi törvény követelményeire, mint olyan elvekre, melyekre az ember személyi kibontakozását alapozhatja, „amennyiben életét értelmesen és a humánium jegyében akarja fölépíteni”.³

c) Korunkban sok szó esik a pluralizmusról, de észre kell vennünk azokat az alapvető törekvéseket is, amelyek viszont épp az emberi természet személyi méltóságunkon nyugvó egységét veszik alapul. Az egyenjogúság, a demokratizálódás jelszavá lett. A férfi és nő egyenjogúsága vagy a faji megkülönböztetés elleni küzdelem tehát éppúgy jelentős segítséget kaphat a természetes erkölcsi törvény

1 Az erkölcsi élet alapjai, Bp, 1967, 166.

2 Autonome Moral und chr. Glaube, 31.

3 Humanum, uo.

perszonális fogalmazású alapelveiben, mint ahogyan erre lehet alapozni az Emberi Jogokat is.¹

e) Végül nem lebecsülendő a természetes erkölcsi törvény újraértelmezése a gyakorlati lelkipásztorkodás szempontjából sem. Hiszen az elvallástalanodó világban gyakori tapasztalat, hogy életük értelmét és erkölcsi kibontakozásuk alapszabályait kereső, ún. „tájékozódó” embereknek ezzel kell kezdeni. Az igaz emberség tehát egyrészt az Evangélium felé vezet, másrészt az Evangéliumban kapja meg teljes értelmét.

3. A természetes erkölcsi törvény normái

Aquinói Szent Tamás elve kétségtelenül a legeggyetemesebb alaptétele a természetes erkölcsi törvénynek, de tartalmát tekintve egyben a legkevésbé megfogható is: „Tedd a jót, kerüld a rosszat!”² De mi a jó és mi a rossz? S ha hozzávesszük a másik klasszikus elvet: „Add meg mindenkinek, ami megilleti”, vagy az értelmes cselekvés elvét, még mindig nem merítettük ki alaptételek tekintetében sem a természetes erkölcsi törvényt. Erkölcsi tudatunk is fejlődik, s korunknak a kérdéssel kapcsolatos vitái és kutatásai csak akkor eredményesek, ha tartalmi szempontból sikerül a klasszikus elveket kiegészíteni és értelmezésükben elmélyíteni.

a) Első helyre kívánczik *a személy értékekben való kibontakoztatásának elve*. Ez a nyugati szakirodalom elterjedt szóhasználatával: az igazi önmagunk megvalósítására irányuló törekvés (Selbstverwirklichung), melynek ma már az antropológia különböző területein (pszichológia, szociológia, etika stb.) kiterjedt szakirodalma van. Olyan elvről van szó, melyre a II. Vatikánum és az újabb pápai körlevelek is mint alapvető fontosságú erkölcsi feladatra utalnak.³ A növények és az állatok spontán módon bontakoztatják ki

1 Boda L.: Természettörvény, vagy a „humánium törvénye?” 85.

2 I-II. 94. q 4. a.: I-II. 18. q. sm.

3 Ld. GS 6. 24. 35. 67.; LE 23. 98. 118.; FC 17. 23. 72.

lényüket, hogy a magból kifejlődve önmagukká legyenek, az embernek ezt tudatosan, szabadsága és önrendelkezése birtokában öntevékenyen és felelősen kell megvalósítani. P. Alszeghy Zoltán fogalmazásával: „A magban, a csírában már ott van az élőlény, de még nem alakította ki végleges formáját”.¹ A gyermekben és a primitív emberben ösztönösen él ez a vágy, a nagykorú személyben pedig tudatosan,² de kétségtelenül alapvető erkölcsi feladatként és a lelkiismereti felelősség ellenőrzése mellett. A rosszul értelmezett „önmegvalósítás” ugyanis az erőszakos önérvényesítés etikaellenes irányába vezet, ha ezt az elvet lekapcsoljuk a közösségi lét és az embertársi szolidaritás elvének szerelvényéről.

b) Ehhez kapcsolhatjuk a személyi *kibontakozás közösségi dimenzióját*, közösségi voltunkat mint erkölcsi normát.³ A személy ugyanis születésében és kibontakozásában rászorul a közösségre. Már Arisztotelész „szociális lénynek” (dzoón politikon) tekintette az embert. Szent Pál a Titokzatos Test közösségéről beszél. Joggal szögezi le tehát ennek ismeretében Böckle, hogy „az ember személyes kibontakozása az emberi kapcsolatok terében valósul meg”.⁴ S ez nem csupán tény, hanem erkölcsi feladat is, mely a közösség szolgálatában és a szolidaritás erényében kap visszhangot.

c) A természetes erkölcsi törvény közösségi dimenziója fejeződik ki az *„Add meg mindenkinek, ami jár”* ősi elvében, amely Cicerónál éppúgy megtalálható, mint Ulpianusnál vagy Aquinói Szent Tamásnál. De az ilyen klasszikus alapelv is módosulhat. Ne csak

1 A személyiség kiteljesedése, Szolg. 56. sz. 11.; Kulturethik, 1954.

2 Hörmann már kifejezetten a természetes erkölcsi törvény keretébe veszi az emberi létforma megvalósítását („Strebe dein volles Selbst an”). Lexikon der chr. Moral, 1140.

3 GS 76. – Az „önmegvalósítás” tehát szorosan kapcsolódik az embertárhoz, s az önatadásban kapja meg keresztény értelmét, amint arra Böckle is utal (Fundamentalmoral, 286.); Hans Rotter pedig kifejezetten ezen a címen tárgyalja („Önmegevalósítás az önatadásban”, Krisztusi cselekvés, 27.)

4 Fundamentalmoral, 235.

mindenkinek, hanem mindennek, a teremtett világnak is, meg kell adnunk azt a tiszteletet, ami megilleti.¹ Ide kell venni azonban az evangéliumi arany szabályt is, amint azt Schüller, Hörmann és Häring ajánlja: „Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük” (Mt 7,12)².

d) A *személy mindenkéül föltt való értékének elve* már a legalapvetőbb erkölcsi normák között válasz az értékelés nehéz kérdésére. A személynek önmagában van az értéke. Bruno Schüller ezt így fogalmazza meg: „Erkölcsi jó, ha embertársunknak jót akarunk, őt szeretjük, azért, mert személy, s mint ilyen számít értéknek”.³ Már Seneca ilyen alapvető erkölcsi elvet ismert föl ebben, amit így mond ki: „Az emberi személy szent az emberi személy számára”.⁴ Az etikatörténeti reflexióban külön ki kell emelni Kant tanítását, mely szerint embervoltunkat „mindenkor mint célt és sohasem pusztán mint eszközt” használjuk.⁵ Kiemeli századunkban ezt a tételt a personalizmus, amely „szót emel a személy sérthetetlen méltóságának érdekében”.⁶ II. János Pál pápa szemléletére is jellemző ez, amikor ki mondja: „örizzük az emberi személy dolgokkal szemben való elsőbbségének princípiumát”.

e) Személyes létünk két legfontosabb összetevője: *értelmes voltunk és szeretetigényünk*. Az elsővel kapcsolatban etikai közmondássá vált, hogy „Cselekedj értelmes természeted szerint”. Már Arisztotelész alapvető fontosságúnak tartotta az erkölcsi életben, hogy „Az erkölcsös ember mindig az értelemnek engedelmeskedik”.⁷ Aquinói Szent Tamásnál fontos szerepe van az erkölcsi életben a gyakorlati okosságnak. S ennek korunkban is erős a vissz-

1 Vö. Hörmann: Atomenergie, 1981, Tyrolia, 137-147.

2 Frei in Christus, I. 308.; Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 1140.

3 Ld. Herausforderung und Kritik der Moralthologie, 121.

4 Epistulae morales 95, 33.: „Homo res sacra homini”.

5 Ld. Nyíri T.: A filozófiai gondolkodás fejlődése, 301.

6 Nyíri T.: i. m. 544.

7 Nikomakhoszi etika IX. 8.

hangja: „Az ember értelmes természetéből következik az erkölcs ésszerűsége” – állapítja meg Alfons Auer.¹

A perszonaliztikusan értelmezett természetes erkölcsi törvény azonban hiányos maradna, ha személyes voltunk másik alapvető jellemzőjét, létezésünk és emberségünk meghatározóját, a szeretetet figyelmen kívül hagynánk. Ezt vallja Jakob David is: „Az ember azért képes a krisztusi erkölcs üzenetére hallgatni és azt hittel megérteni, mert önmagában már megtapasztalta..., hogy az természete törvényének is követelménye”.²

f) Végül ide kell vennünk azt az alapvet, mely a legegyszerűbb valamennyi között: „*Lehetetlenre senki sem kötelezhető!*”³ Ezt a klasszikus moráleteológia is alkalmazta. De használható-e egyáltalán? Hiszen vele kapcsolatban különös dilemma előtt állunk. Amennyiben használható, annyira világos a dolog, hogy nem is kell rá hivatkozni. Például: haldokló nem köteles arra, hogy szentmisén vegyen részt. Ez természetes. Ha viszont bonyolultabb esetekben hivatkozunk rá, az alkalmazás is nehezebb. A fizikai képtelenség fölment a kötelesség alól, de az ún. *morális képtelenség* eldöntése igénybe veszi a keresztény okosságot. Például: náthásan, 38° lázzal képes az ember arra, hogy munkába menjen, de az okosság megfontolásra késztet. Betegségem fertőző, vagy azzal a veszéllyel jár, hogy a lábon kihordott betegség később visszaüt, és akkor majd többet kell hiányozni a munkából. Lelkiismeretem tehát nem javasolja.

– Az is fölmerülhet, hogy nem követel-e az Evangélium is lehetlent? Hisz azt olvassuk: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). Nem képtelenség ez? Nem, mert épp ebben válik világossá a „célparancs”, az „íránynorma” értelme. Jézus szava olyan ideált állít elénk, amelyet képességeink szerint megközelítünk, de soha el nem érünk.

Összegezésként néhány kérdés még tisztázásra vár.

– A fölvezetett elvek mindegyikét lelkiismeretünk belső ellenőrzése kíséri. Ezért nem lehet elfogadni a természetes erkölcsi törvény elleni leghatásosabbnak tűnő érvelést, hogy ti. az emberi természet nem erkölcsi elvek, hanem az önzés és önérték forrása.¹ Önző hajlamaink megvannak ugyan, de önzésünk etikailag nem igazolható. Önzésre tehát nem lehet ésszerű etikát építeni. Mihelyt ugyanis ösztönös önzésünk életfilozófiaként kívánná magát elfogadtatni, képtelen helyzetbe kerül, mert kiderül, hogy minél önzőbb az ember, annál nagyobb mértékben igényli mások önzetlenségét.² Így az önzők klubjának tagjai csak saját maguk számára nyomtatnák ki életfilozófiájukat, gondosan ügyelve arra, hogy rajtuk kívül a többség ne olvashassa. Ugyanakkor viszont arra törekednének, hogy a „többieknek” kezébe minél önzetlenebb eszméket hirdető etikák kerüljenek, hiszen ez önzésük fenntartásának alapvető érdeke.

– Végül nem alaptalanul következtethetünk arra, hogy a természetjog elmélete és a természetjogi érvelés az Emberi Jogok deklarációja és annak a Katolikus Egyházban, a Pacem in terris pápai körlevélben megfogalmazott tételei után már ebben a kontextusban kap figyelmet. Häring szerint maradandó elemei beépültek az Emberi Jogokba. S olyan új „természetjogi” követelmények is megfogalmazást nyertek benne személyi méltóságunk alapján, mint például a lelkiismereti és vallásszabadság, vagy a rabszolgaság elleni tiltakozás.³

1 Autonome moral und chr. Glaube, 29.

2 Kirche und Naturrecht (Orientierung, 1966 június, 131.)

3 Ld. Boda L.: Természetjogi törvény, vagy a „humanum törvénye”? Teológia, 1975/2. sz. 88.

1 Az etika története során főként Hobbes és Stirner képviselik az emberi „természet” radikális önzését.

2 Pauler Ákos már világosan látta hogy az önző életforma filozófiájának ez a legfőbb gyengéje: „rászorul más emberek önzetlenségére”. Bevezetés a filozófiába 1920, 123.

3 Ld. Frei in Christus, I. 317.

AZ ÓSZÖVETSÉGI TÖRVÉNYTŐL KRISZTUS TÖRVÉNYÉIG

1. Az ószövetségi törvény normái

Az ember szívébe írt erkölcsi törvény fölöslegessé tette volna a kinyilatkoztatást az emberiség erkölcsi eligazodása tekintetében, ha az áteredő bűn és a személyes bűnök nem homályosítják el belső világunkat. Az Ószövetség választott népének életében szükség volt tehát arra a határozott iránymutatásra, amely kultikus, jogi és erkölcsi vonatkozásban rendezte a pogány népekkel való kapcsolatát, saját közösségének belső életformáját, főképpen pedig a szövetség Istene iránti magatartás kötelezettségeit. Az Ószövetség erkölcsi normái a tízparancsolatban foglalhatók össze. A részletes előírások ezzel vannak kapcsolatban.¹ Ez a Tóra (törvény, tanítás) szíve.

a) Az Ószövetség valamennyi erkölcsi vonatkozású rendelkezése, előírása tehát úgy vezethető vissza a tízparancsolatra, hogy a tízparancsolat viszont **az első és legfőbb parancson** alapul: „Én vagyok az Úr, a te Istened” (Kiv 20,1). „Senki mást ne tekint Istennek, csak engem” (Kiv 20,3). Ez a parancs tehát magasan kiemelkedik a többi közül, annak alapvető fontosságára mutatnak rá a próféták. A többi érvényessége és eredményessége ezen áll vagy bukik (vö. Kiv. 20, 2-3; Mtörv 4, 23-24; 4, 35; 5, 6-16; 14. f. sm.). A Jahvéba vetett hit és bizalom a szív odaadását kívánja meg. „Szeresd hát az Urat, a te Istenedet, s tartsd meg... parancsait” (Mtörv 11, 1).

b) A parancsok és törvények megalapozása az Ószövetségben **Jahve abszolút tekintélyére** utal.² Végző alapjuk ugyanis ebben a

gyakran ismételt mondatban foglalható össze: „Én vagyok az Úr” (Lev 18,6; 18,21; 19,9; 19,14; 19,18 sm.).¹ Ez azonban nem jelent tiszta tekintélyi érvelést, mert az Úr parancsaival és tilalmaival egyaránt népének legigazibb javát, üdvösségét akarja. Ezért ebben az összefüggésben világossá válik, hogy „Isten akarata” helyett pontosabb „Isten üdvözítő akaratáról” beszélni. A Tóra és a próféták egyaránt utalnak arra a megokolásra, melyet a Második Törvénykönyv így fejez ki: azért, „hogy életben maradjatok” (5,33 sm.), illetve: mert „az életek függ tőle” (Mtörv 4,15).²

c) Az erkölcsi normák szempontjából külön szerepe van **a bűn fogalmának**. Az emberi bűn és a bűnök hatásainak megtapasztalása az Ószövetség emberét is foglalkoztatta. A Teremtés könyvének jahvista szentírója a bűnbeesés elbeszélésével ad választ a szorongató emberi kérdésre (Ter 2. f). A bűn gyökerét az engedelmességben jelöli meg. Az Istentől való teljes függetlenséget erkölcsi téren úgy próbálja megvalósítani, hogy önhatalmúlag állapítja meg, mi a jó és mi a rossz. S az első bűn a jahvista szerző szerint is a bűnök további sorozatát indítja el. A visszatérő pedagógiai alapképletben a makacs gyermek önfejűsége ez, aki nem hajlandó tudomásul venni, hogy apja vagy anyja jobban tudja, mi a valóban jó számára és mi az, ami ártalmas. Ezt az Újszövetségben Jézus világosan meg is mondja: „Tudja a ti mennyei Atyátok, mire van szükségtek” (Mt 6,8). A Teremtés könyve a kinyilatkoztatás igazságát fogalmazza meg, amikor az Édenkert szimbolikus képében bekövetkező törést a bűnnek tulajdonítja, és megmutatja, hogyan rombolja le a bűn a boldog életforma hármasságát. Isten törvényének megszegése az ember és ember közötti kapcsolatot is megmérgezi (Káin és Ábel), egyúttal pedig tönkreteszi az ember kapcsolatát a természettel (vízözön).³ Az ember tehát a bűnben visszaél a teremtés ajándékával.

Josef Schreiner háromféle bűnfogalmat különböztet meg az Ószövetség szóhasználatában: a bűnös mulasztást (hata), mellyel az

¹ Erről R. P. Merendino: Das deuteronomische Gesetz, Bonn, 1969.
² Ld. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 21.

¹ F. Furger: Anspruch Chri und Handeln des Menschen, 90.
² Vö. J. Schreiner: i. h. 159.
³ Biblius teol. szótár, 166.

ember a szövetség Istenét sérti meg, a Jahvétől idegen istenek felé forduló bűnös magatartást (pesa); továbbá az Istentől elforduló bűnös elpártolást (avón), amely megindítja a legkülönbözőbb bűnök sorozatát: a gonosztságot, mely „szakadékot hasít” Isten és ember közé (Iz 59,2).¹ Mindez az üdvösség akadályja. Az Isten törvényétől elfordulók és a bűnhöz pártolók sötétségbe és homályba borítanak mindent maguk körül – mondja Izajás: „pusztulás és romlás kíséri őket” (59,7-9). Ugyanő megfogalmazza az egyetemes bűntudatot:

„Mert sok a vétünk a színed előtt,
és bűneink ellenünk tanúskodnak...
hűtlenek vagyunk, megtagadtuk az Urat:
elfordultunk a mi Istenünktől” (59,12-13).

Az Ószövetségben a halálos bűn az, amire a mózesi törvény halálbüntetést szabott ki. Ez kétségtelenül összekapcsolja a vallási és a jogi szemléletet, de komolyan veszi a vétek súlyát, amikor a halálos bűn megítéléséről van szó. Tekintettel van a törvény gyakorlati megvalósítására is:

„Ezek a törvények... nem túlságosan nehezek és nem elérhetetlenek számodra. Nem az égben vannak... és nem a tengeren túl... Egészen közel van hozzád a törvény, a szádban és a szívedben, így hozzá szabhatod tetteidet” (Mtörv 30,11-14).

2. Krisztus törvénye új szövetség jele

Jézus Krisztus személye és a benne elérkezett Isten országa új értelmet ad az Ószövetségnek.²

A farizeusokkal való vitákban Isten eredeti szándékát és a próféták tanítását veszi alapul, tehát a törvény legalizmusba merevedett értelmezése ellen emeli föl szavát. Utal a mózesi törvény eredeti értelmére is (vö. „Kezdetben nem így volt”: Mt 19,8). Beteljesíti a

Tórát, és ugyanakkor szembeállítja annak szemléletét, egész horizontját az Isten országának látóharátában megújuló erkölcsiség követelményeivel.

a) *Beteljesíti a Tórát.* Tanítása világos: „Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni” (vö. Mt 5,17; 7,12; 22,36). Aki az Ószövetség törvényét „megtartja és tanítja”, az „nagy lesz a mennyek országában” (Mt 5,19), vagyis a Jézusban már megjelent Isten országában. A tízparancs az Újszövetségben sem veszítette el érvényességét. Jézus szava határozott: Tartsd meg a parancsolatokat és üdvözülj (Mt 19,18). Elzarándokol a jeruzsálemi templomba és megfizeti a templomadót.¹ Elmegy a zsinagógába és magyarázza a Tórát, de már az Újszövetség értelmezésében. A mózesi törvény szellemében negyven napig böjtöl. Tanítványaival együtt megünnepli a pászkát. Megtartja, ami maradandó.

b) *Megújítja a Tórát.* S ebben visszamegy a gyökerekhez, a Tóra szívéhez, Isten eredeti akaratához (vö. Mk 10,5-9). Jézus kritikája a hegyi beszéd antitéziseiben bontakozik ki leghatározottabban: „Hallottátok a régieknek szóló parancsot” – ismétlődik a kijelentés, melyre a válasz: „Én pedig azt mondom nektek” (Mt 5. f.). A Tóra betű szerinti értelme tehát éppúgy hatályát veszítette Jézussal, mint annak jogi értelmezése. S ez kiterjed a kultusz ószövetségi formáira is, vele együtt pedig a rengeteg tisztátalansági tilalomra. Egyértelműen erre utal Jézus kijelentése: nem a külső dolgok teszik tisztátalanná az embert, hanem „ami belőle származik” (Mk 7,15).

¹ Schreiner: i. h. 166.; Fundamentalmoral, 113-118.

² Ld. J. L. McKenzie: Die Botschaft des Neuen Testaments, Luzern, 1968, 82.

¹ Vö. F. Lambruschini: Verso una nuova morale nella chiesa II. 264.

3. Törvény-e valójában Krisztus törvénye?

Krisztus törvénye csak analóg értelemben, tehát hasonlóság alapján mondható „törvénynek”, amely sajátos értelemben írásba rögzített és konkrétan körülhatárolt cselekvés-szabály.¹ Ilyen a jogi törvény. S ilyen jellegű az Ószövetség törvénye is. Krisztus „törvénye” viszont nem ilyen, bár közös ezekkel annyiban, amennyiben *követelményt állít elénk*.² Mivel azonban a „törvény” szó szerepel a Szentírásban, erre utalva lehet is, kell is használnunk. Szent Pál azt mondja: „Krisztus törvényének vagyok alárendeltje” (1Kor 9,21). Erre buzdítja a híveket is: „Hordozzátok egymás terheit, így teljesítitek Krisztus törvényét” (Gal 6,2). Szent Jakab levelében már a jelző utal az analóg értelemre, amikor Krisztus törvényére hivatkozva beszél „a szabadság tökéletes törvényéről” (1,25).

Krisztusban „elközelgett a mennyek országa” (Mt 3,2). Vagyis személyében megjelent közöttünk Isten országa. Ez mindazok életében meg is elevenedik, akik a Krisztus-követés által evangéliumi életformát alakítanak ki a hitben, reményben és a szeretetben. A keresztény megtérés tudatosan erre irányul. Mik tehát Isten országának és a benne érvényre jutó Krisztus törvényének főbb jellemzői?

a) Krisztus törvénye mindenekelőtt *a teljesség törvénye*. Beteljesíti ugyanis személyében és az Isten országáról szóló tanításában a természetes erkölcsi törvényt és az Ószövetség törvényét, a Tórát. Az Újszövetségben különleges hangsúlya van a „teljesség” szónak (pléróma), melynek használata Krisztussal kapcsolatos, akiben „az egész teljesség lakozik” (Kol 1,19). Főként három vonatkozásban lehet ezt jellemezni:

– *Térben* Krisztus törvénye átfogja nem csupán az egész földkerekséget hanem a kozmoszt is (vö. Teilhard „kozmosz Krisztusa”).

A Bölcsesség könyvének eszméjére vonatkozik: „betölti a mindenséget, és egyesít minden dolgot” (Bölcs 1,7).

– *Időben* Krisztus törvénye átfogja az „idők teljességét” (Gal 4,4; Ef 1,10).¹ Hisz már a természetes erkölcsi törvényt tartalmazó emberi lelkiismeret is az üdvösségnek erre a törvényére van beprogramozva. Az Ószövetség törvénye is csak ennek a törvénynek hatékonyságában lehet az üdvösség eszközévé. Őbenne „beteljesedett az idő” (Mk 1,15), mert ő egyszerre jelenti a messiási és az eszkatológikus „idők teljességét” (Gal 4,4; Ef 1,10).

– *Személyében*, mert Krisztus törvénye elválaszthatatlan Krisztus személyétől,² akiben a bölcsesség összes kincsei megvannak (Kol 2,3). Vagyis ebben a törvényben az üdvösség egész láthatárát, teljes horizontját áttekinthető bölcsesség van. „Benne vagyunk hívva az örökségre” (Ef 1,11 és 14). „Mindnyájan az ő teljességéből részesülünk... Mert a törvényt Mózes közvetítette, a kegyelem és az igazság azonban Jézus Krisztus által lett osztályrészünk” (Jn 1,16,17).

b) Krisztus törvénye a Tórával összehasonlítva kétszegtelenül a *belsőség törvénye*. Bár az Ószövetség is utalt a szívre, a próféták pedig kifejezetten úgy hivatkoznak rá, mint a megtérés és megújulás belső mértékére, mindez csupán előzetese annak, amit Jézus hirdet. Az Ószövetség egész szemléletére a törvény előírása szerinti külső cselekedet hangsúlya jellemző, ha a fogság utáni időre s különösképpen a Jézus korabeli törvénytárgyalásokra gondolunk. Ez a farizeusok életformájában nem hatolt az ember szívéig, és nem engedte látni a törvény szívét. Voltaképpen megmerevedett előítéletté vált. Jézus tanítása szerint az igazi jónak éppúgy a szív a forrása, mint rossznak. Isten országának is alaptörvénye az, ami az egész törvénynek és a próféták tanításának alapja: „Szeresd Uradat Istenedet teljes szívedből, teljes lelkedből és teljes elmédből. Ez a legnagyobb, az első parancsolat” (Mt 22,37). Ez kifejezetten éles szembeszégülés a Tóra 613 szabályával, amely olyan volt már Jézus korában, mint valami bonyolult törvénykönyv. Szent Pál az evangélium

1 Ld. J. Blank: Zum Problem „ethischer Normen” im NT (in: Moraltheol. Probleme in der Discussion), 91.

2 Hoffmann – Eid: i. m. 23.

1 Fundamentalmoral, 201.

2 Szent Juszínusz fogalmazta meg ezt tömören a Tryphonnal való dialógusban: „Krisztus a törvény és a szövetség”. 11-24. c.; PG 6, 497-528.

bensőség követelményét így fogalmazza meg: „Ne tartozzatok senkinek semmivel, csak kölcsönös szeretettel” (Róm 12,8), továbbá: „Hordozzátok egymás terhét, így teljesítitek Krisztus törvényét” (Gal 6,2).

c) Krisztus törvénye *igényes*. Határozott iránynormaként fogalmazza meg: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). A hegyi beszéd hasonlóképpen *magasra emeli az erkölcsi magatartás mércéjét*. Krisztus követése szintén nem könnyű, pedig az Evangélium gyakran utal rá (vö. Mk 8,34-38; Lk 14,16-33; Mt 10,38; 16,24-27 sm.). Ez fölveti a kérdést: mennyiben valósítható meg? Többen a szerzetesi életre gondoltak. Az evangéliumi szeretet életreváltása azonban Jézus szándéka szerint is túl kell, hogy lépjen a kolostorok falain. Krisztus törvénye nem könnyű, mégis megvalósítható. Jézus nem követel lehetetlent. A magas mérték elsősorban iránynorma.¹ Másodsorban: mindenkinek a képességei szerint kell megvalósítania, amint arra a talentumokról szóló példabeszéd is utal (Mt 25,14-30). Pál apostol ezt így fejezi ki: „az Istentől juttatott hit mértéke szerint” (Róm, 12,3). Harmadsorban: Krisztus törvényének teljesítéséhez a kegyelem erejét is megkapja a keresztyén (vö. 1 Kor 15,10 sm.).

d) Krisztus törvénye végül a *szabadság törvénye*. Az üdvösség szabadságáról van szó. Az pedig nem ellenkezik a törvénnyel, mert még a jog világában is nevezetese azok a törvények, amelyek szabadságjogokat kodifikálnak. Ezért is fogadhatjuk el azt, amivel Krisztus megajándékozott minket olyannak, aminek a Jakab-levél mondja: „a szabadság tökéletes törvényének” (Jak 1,25).

MITŐL szabadít meg Krisztus törvénye? Szent Pál kifejezetten említi ezzel kapcsolatban a bűnt, az ószövetségi törvényt és a halált.

– Felszabadulás a *bűn hatalma alól*¹ (hamartia). Az ősbűn és a személyes bűnök összesűrűsödnek a „világ bűnében”. Krisztus megváltja az embert, hogy „ahol eláradt a bűn, ott még jobban eláradjon a kegyelem” (Róm 5,20). Szent Pál ugyanezt mondja: Krisztus az, „aki föláldozta magát bűneinkért, hogy kiszabadítson minket ennek a világnak a gonoszságából” (Gal 1,4).

– Felszabadulás az *ószövetségi törvény alól* (nomosz).² Szent Pál nagyon határozottan foglal állást a pogányok üdvösségének lehetősége mellett: „Vajon csak a zsidóké az Isten, s nem a pogányoké is?” (Róm 3,29). A törvény feladata az volt, hogy nevelőnk legyen, amely Krisztushoz vezet minket (Gal 3,24). Krisztusban azonban fölszabadultunk a törvény szolgasága alól (Gal 5,1).

– Felszabadulás a *halál törvénye alól* (thanatosz).³ Szent Pál szerint a halál „a bűn zsoldja” (Róm 6,23). Az ősbűn következménye. Egyben létezésünk legnyomasztóbb árnyéka. A Krisztussal való sorsközösség azonban fölszabadít a reményre bennünket is. Ő „magára vette a halált, nemcsak azért, hogy legyőzze azt, hanem azért is, hogy megszabadítson minket a haláltól” – mondja Hodgson. Tehát „Krisztus bennünk a megdicsőülés reménye” (Kol 1,27).

MIRE szabadul föl a keresztyén ember, amikor már nem uralkodhatik rajta sem a bűn, sem az ószövetségi törvény, sem pedig a halál? A szabadság pozitív értelme az, amely Isten Szentlelke által bontakozik bennünk. Mert „ahol az Úr Lelke, ott a szabadság” (2Kor 3,17). Jézus Krisztus – Häring szerint – „Elhozta nekünk azt a szabadságot, hogy úgy szeressük egymást, amint ő szeretett minket” (utalás Jn 15,12-re).⁴ Heinrich Schlier a Galatákhöz írt levél magyarázatában úgy fogalmazza meg, hogy ez „a szeretetre kitérülő szabadság... Az ember ugyanis csak akkor igazán szabad – mondja –, ha másokkal kölcsönös szeretetben él”.⁵

¹ Erre vonatkoztatható a Filippi levél mondata: „Nem mintha már elértem volna, s tökéletes volnék de futok utána” (Fil. 3,12). A kegyelem szerepét K. Rahner és Schnackenburg is kiemeli.

¹ Ld. Frei in Christus, I. 140.

² Böckle: Grundbegriffe der Moral, 29. Häring: Frei in Christus, I. 138.

³ Häring: i. m. I. 151.

⁴ Frei in Christus, I. 141.

⁵ Der Brief an die Galater, Göttingen, 1962, 243.

A LELKIISMERET MINT BELSŐ NORMA

1. A lelkiismeret jelentősége korunkban

A II. Vatikáni zsinat több vonatkozásban utal az emberi lelkiismeretre mint szívünkbe oltott törvényre: „Lelkiismerete révén az ember olyan törvényre bukkan, amelyet nem ő szab magának, de amelynek mégis engedelmeskedni tartozik.”¹ Személyes voltunk „legbenső magva” ez, amely fölemeli az embert „a vak önkényes-ségből” az erkölcsi cselekvés világába.

A lelkiismeret belső normájáról korunkban több szempontból is időszerű beszélni.

a) Az egyház életében és a társadalomban is egyre nagyobb visszhangja van az önálló döntésekre képes, felelős emberi személynek. Ehhez azonban a nevelés tudatos tevékenységének kell hozzájárulni.²

b) A társadalom életében különösen az elvállaltalanodó világban van kiemelt jelentősége annak, hogy minél nagyobb statisztikai arányban legyenek önálló döntésre képes és kellő felelősségtudattal rendelkező polgárai. A lelkiismeretes ember nélkülözhetetlen a társadalomban, különösen az irányító szerepkörben.

c) Az egyház közösségében a lelkiismeret nagykorúsodása egyre nagyobb visszhangot kap.³ A jogra összpontosító legalista morál ma már elvesztette hitelét. A vallásszabadságról szóló zsinati határozat

¹ GS 16.

² Vö. Teichtweier: Moral – wiedergefragt, 24.

³ Vö. J. Eger: Durch Gewissensbildung zur Gewissensreife, Freiburg im. Br. 1968; I. Schlauri: Erziehung zur mündigen Gewissen, (in: Moraltheol. Probleme in der Discussion).

is a keresztény lelkiismeret nagykorúsodását tanúsítja.¹ A hagyományos egyházi struktúra átalakulóban van. Az egyéni kezdeményezések, a kisközösségek bizonyos önállósága szintén arra készteti korunk erkölcssteológiáját, hogy fokozott figyelemmel vizsgálja meg a keresztény lelkiismeretet.

2. A lelkiismeret fogalmi megközelítése

A latin „con-scientia” valamiféle együttes, illetve közös ismeretre utal, éppúgy, mint a német „Gewissen”.² S bár a szó mindkét eleme talál, mégsem tudjuk ennek alapján a fogalom lényegét megragadni. A lényeges ugyanis az, hogy *a lelkiismeretben velünk született belső érzék bontakozik ki, amely révén spontán módon különbséget tudunk tenni az erkölcsi jó és rossz között* mégpedig gyakorlati jelleggel; vagyis az erkölcsi rossztól ez a belső jelzés visszatart, az erkölcsi jónak megvalósítására pedig serkent.

a) A keresztény értelmezés és több más etika is megegyezik abban, hogy *velünk született* adottságról van szó.³ Tehát a lelkiismeretet nem kívülről nevelik belénk, bár a nevelés lényegesen módosíthatja. Nem lehet dresszúrával sem magyarázni, mint társadalmi produktumot, vagy lélektanilag úgy tekinteni, mint a büntetéstől való félelmet. Az ösztönös félelem és a dresszúra az állatoknál is megtalálható.⁴ Az ember lelkiismerete azonban lényegesen különbözik ettől, hiszen halálos kimenetelű döntéseket képes hozni lelkiismerete indítására. Van, aki hitéért vállalja a vértanúságot, vagy öngyilkosságot követ el súlyos lelkiismeret-furdalásának nyomásától menekülve. Előfordult már az is, hogy valaki hosszú idő után önként jelentkezett az igazságszolgáltatás előtt, hogy bűnéért vezekeljen,

¹ Ld. Dignitatis humanae zsinati dokumentum. 5. 8. 11.

² Vö. Frei in Christus, I. 231.

³ Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 710.

⁴ Ld. G. Griest: Gewissen, Augsburg, 1970, 17.

pedig úgy jogilag már elévült. Az ösztönös lény és a tudatos lény közötti különbség ebben a tekintetben is szembetűnő tehát.

b) A lelkiismeretet nem értelmezhetjük egy bizonyos képesség megnyilvánulása alapján. Benne *személyes voltunk egésze* érintve van.¹ Ez korunkban már kiforrott nézet (pl. Guardini, Steinbüchel, Stelzenberger, Delhay, Fuchs, Böckle, Hörmann, Monden, Häring, Hortelano és mások).² S ez lényegben megegyezik a Szentírásban oly gyakran olvasható „szív” fogalmával. A lelkiismeretben Erich Fromm szerint is „személyes voltunk egésze” reagál a dolgokra. Még közelebből: „személyes voltunk mélye” az, mely az értékekre nyitott, azzal a sajátos érzéssel, melyet csak a lelkiismeret fogalma képes jelezni.³

c) A lelkiismeret fogalmához tartozik alapvető megnyilatkozási formáinak megkülönböztetése. J. Pieperrel beszélhetünk „ősllelkiismeretről” vagy „alaplelkiismeretről”.⁴ Ennek belső készítése abban az általános cselekvési elvben fejeződik ki, mely Aquinói Szent Tamásnál a természetes erkölcsi törvény alaptétele egyben: „Tedd a jót, kerüld a rosszat!”. Kibontakoztatott formája a konkrét cselekvésben eligazítást nyújtó, egyéni és a saját világnézetet is tükröző erkölcsi tudat. (vö. keresztény lelkiismeret). A lelkiismeret nem kész adottság tehát, hanem küldetés. Benne megkülönböztetjük a döntést megelőző és azt követő jelzést.⁵ A *döntést megelőző* belső felhívás azért fontos, mert a cselekedet tudatosságának és szándékosságának foka függ ettől. Egy gyilkosság, a válás, a házasságtörés sorsdöntő cselekedet. Előkészületet igényel. Az előre megfontolt cselekedet tehát lelkiismereti döntés.

d) Az előzetesnél is jelentősebb azonban az *utólagos lelkiismeret*, különösen akkor, ha vádol. Mert a tapasztalatból jól ismerjük,

mit jelent a nyugodt lelkiismeret, amely a földön elérhető boldogságnak jellemző élménye. Erről a görög etikusok és Szent Ambrus egybehangzóan vallanak.¹ Mégis a súlyos lelkifurdalás, a „rossz lelkiismeret” az, melyet emlegetünk. Erről mondja Szent Bernát, hogy „a lélek börtöne és pokla”. Bűnözőkkel kapcsolatos tapasztalatok arról tanúskodnak, hogy az utólagos lelkiismeret még olyan esetekben is jelentkezik, amikor az előzetes jelzése nem volt igazán jellemző. Egy tizenhat éves fiú megölte intézeti nevelőjét. Előtte nem voltak különösebb lelkiismereti gátlásai. Egy váratlan alkalom segítette a gyilkosságot, mely ösztönösen, belső indulatból történt. Lelki reflexióra nem is volt idő. Utólag viszont álmatlan éjszakákon jelentkezik a lelkiismeret, amely a még kiskorúnak számító fiatal egész személyes voltában megrendítette.

Az utólagos lelkiismeret mint „rossz lelkiismeret” komoly lelki következményekben is megmutatkozhatik. A neurózis sok tekintetben még korunkban is rejtélyes, fiziológiai kihatású lelki betegsége közvetlenül vagy közvetetten a tudattalanban végbement lelkiismereti konfliktusként értelmezhető.²

3. A lelkiismeret nagykorúsodása

a) Az *ősember és a primitív ember* lelkiismereti megnyilvánulásaira az etnológiai kutatások fényében tudunk következtetni. Megállapítható, hogy a primitív közösségek tagjai még úgy élik meg a jó és rossz megkülönböztetését és a vele kapcsolatos felelősségérzést, hogy abban uralkodó jellegű az ösztönös-érzelmi elem, elsősorban a félelem érzése. A teremtés könyvében is találunk ilyen utalást. A bűn elkövetése után Ádám ezt mondja az Úrnak: „Hallottam lépteidet... féltem... tehát elrejtőztem” (Ter 3,10).

1 Vö. F. Scholz: Das Gewissen (in: Herausforderung), 29.

2 K. Golser: i. m. 104-110.

3 J. Eger: i. m. 47.

4 F. Scholz: i. h. 28.

5 Lexikon der chr. Moral, 715.

1 De officiis, 1, 3.

2 Ld. Wörterbuch chr. Ethik, 1975, Herder, 117.

b) Az *antik görög filozófia* a nyugati kultúra számára egyúttal a lelkiismeret új felfedezője is.¹ Az önmagára eszmélő ember ebben a reflexióban fölismeri a lelke mélyén rejtőző képességet, az erkölcsi jó tudatát és a felé való törekvés indításait. Ennek jelképpé vált képviselője Szókratész. A görög-római filozófia a lelkiismeret egyéni, önmaga felé forduló és tudatosan reflektáló jellegével az ifjúkort juttatja eszünkbe, amint erre Hortelano is utal.² Emlékezetes Seneca fogalmazása: „Közel van hozzád Isten: veled van, benned van... mint a jó és rossz elkövetésének őre”.³

c) Az *ókeresztény korban* Origenésznél mint bennünk lakó szellem, pedagógusként vezet minket a helyes úton.⁴ Szent Ágoston újra fölfedezi a lelkiismeretben „Isten szavát”, de egyúttal a belső bírót is: „Szívedben van a bírói szék: ott trónol Isten, vádlóként jelen van lelkiismereted.” Nagy Szent Gergely is ír a belső „ítélőszékről”, s megkérdi: „Mit használ neked, ha mindenki dicsér, lelkiismereted pedig vádol?”.

d) A *középkori keresztény gondolkodók* közül Aquinói Szent Tamás és nyomában a skolasztika az értelem ítéleteként közelíti meg. Ennek modellje pedig a szillogizmus. A lelkiismeret legalapvetőbb elve egyben a szillogizmus főtétele: „Tedd a jót, kerüld a rosszat”. Az adott cselekvési helyzetben az értelem belső indításra fölismeri, hogy valami jó vagy rossz, s ennek megfelelően születik meg a gyakorlati lelkiismereti ítélet: Ez jó, tehát meg kell tenni; Az rossz, tehát nem szabad megtenni.

e) Az *újkori gondolkodásban* visszaszorul „Isten szavának” hagyományos eszméje s vele a lelkiismeret transzcendenciájának

hangsúlya.¹ Kierkegaard és Newman ebben a tekintetben kivételnek számít. Rousseau-nál a lelkiismeret belső ösztönzés a jóra. Kant gondolkodásában hangsúlyozott szerepet kap, mint bennünk lévő erkölcsi törvény, mint „embervoltunk belső bírói székének tudata”.² Heidegger fogalmazásán különösen érezhető a szekularizáló törekvés, amikor a lelkiismeretet „a sors hívásának” mondja.³ Skinner értelmezése még jobban eltávolodik a hagyományos felfogástól. Ő tagadja a lelkiismeret „lelki” jellegét és „velünk született” voltát. Olyan dresszúrával magyarázza, mely a társadalmilag elfogadható viselkedés kialakítására szolgál, a megfelelő jutalmak és büntetések alkalmazása által.⁴

Korunk erkölcsoteológiája kiemeli a lelkiismeret nagykorúságát s ezzel nagyobb önállóságát. Ugyanakkor annak transzcendenciáját is új megvilágításba helyezi. Nem csak arról beszél, hogy a lelkiismeret által kapja az ember Isten hívását. Az igazi fölfedezés az, hogy általa Krisztus szólíthat meg bennünket (Fuchs, Häring).⁵ Ezáltal lehet a pogányok, ill. a nemhívók üdvösségének is belső irányítóje.

4. A lelkiismeret a Szentírásban

Josef Eger rámutat arra a fontos szempontra, hogy a Szentírásban elsősorban az élő, cselekvő, a világ eseményeire reagáló ember Istennel való találkozását kell keresnünk.⁶ Ez fokozottan érvényes a lelkiismeret bibliai fogalmára.

a) Az *Ószövetségre* jellemző, hogy a „lelkiismeret” szó csak elvétve fordul elő (vö. Préd 10,20: Bölcs 17,10). A Szentírás legáltalánosabban a „szív” (leb) szóval utal rá.⁷ A „szívében”, vagyis

¹ Hortelano: i. m. 18-22.

² I. m. 22.

³ Epistola, 41, 2.

⁴ Ph. Delhaye részletesen tárgyalja az atyák tanítását, ld. La conscience morale Chrétien, 51-80.

¹ J. Eger: i. m. 25.

² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 13.§.

³ Sein und Zeit, 275.

⁴ Häring: Ethik der Manipulationen, 143-170.

⁵ Frei in Christus, I. 226.

⁶ I. m. 29.

⁷ Biblikus teol. szótár, 863-864.

A LELKIISMERET ÉPSÉGE ÉS ELTÁJOLÓDÁSA

1. Az egészséges lelkiismeret

Az egészséges és normális lelkiismeret egyrészt határfogalom, másrészt nem kész tényt jelöl, hanem folyamatot. Együttal pedig az emberi helyzetektől, életkoroktól és életállapotoktól függ. Rászorul a kifejlesztésre, a növekedésre.¹ Vannak ugyanis, akik gyermeki naivitással úgy képzelik, hogy a lelkiismeret valami kész adottság bennünk, mint valami rejtett telefonkészülék, amely hibátlanul jelez, s nekünk semmit sem kell tenni érte, legfeljebb egyszer-egyszer a javításáról gondoskodni.

Az egészséges lelkiismeret nem alakul ki magától, s nem válik közreműködésünk nélkül megbízható, személyes fejlődésünkkel arányos keresztény erkölcsi tudattá. Megfelelő kibontakoztatása szerves része a keresztény nevelésnek.² Három jellemzője jól felismerhető:

a) *Személyes jellege* arra vonatkozik, hogy az egészséges lelkiismeret embervoltunk „egészét” érinti. Nem lehet tehát jelzéseit szabatos értelmi ítéletekre korlátozni, nem lehet akarati indításként értelmezni, és nem lehet csupán belső megérzésekre leszűkíteni.

b) *Nyitottsága* azt jelenti, hogy a lelkiismeretben találjuk meg az igazi személyes találkozás lehetőségét, nemcsak Istennel, hanem az emberrel is.³ A szó szoros értelmében csak a lelkiismeret által tudjuk meghallani és megérteni a „másik” hívását. Ha ugyanis a hívást csak fülünkkel halljuk és nem együttal a szívünkkel is, az so-

személyes volta legbensőjében „tapasztalja meg az ember a belső indítást, hogy Isten akaratát keresse és azt készségesen teljesítse”.¹ Így Dávid királynak a „szíve” jelzi, hogy bűnt követett el (vö. 2Sám 24,10). Jób könyvében is hasonlótl olvasunk: „Szívem nem tesz nekem szemrehányást” (Jób 27,6). Ilyen értelemben mondja a zsoltáros Istent a „szívek vizsgálójának” (Zs 7,10 sm.). Ez a jellemző bibliai kifejezőmód visszatér a hegyi beszédben is, mikor Jézus a szív szándékát hangsúlyozza a külső cselekedettel szemben (Mt 6,21) s a belső értéktudatra utal. Ez a zsoltárok visszatérő szóhasználat (Zs 51,12-13 sm.). A lelkiismeret jelzésének másik módja az, hogy az Ószövetség az emberi magatartás zavartságára utal, például Káinnal kapcsolatban, aki megölte testvérét: „Ha helyesen cselekszel, miért nem emeled föl a fejedet?” (Ter 4,6). A lelkiismeret, a „szív” az Isten előtti felelősség hordozója (vö. Péld 17,3; 21,2; 24,12 sm.).

b) Az *Újszövetségben* fölvethető a kérdés: milyen volt Jézus lelkiismerete? A válasz csak következtetésen alapulhat. Őt senki sem vádolhatja bűnnel (vö. Jn 8,46). Lelkiismeretére nem a bűnbánat, hanem az Atya előtti felelősségtudat a jellemző. Ennek erejéből győzi le a kísértést (Mt 4,1-11), s teljesíti a mennyei Atya akaratát (Jn 14,20-26). – A lelkiismeret újszövetségi értékelése elsősorban a páli levelekben körvonalazódik. Pál apostolnál kulcsfogalomnak számít a népies sztoikus etika „szüneidezisz” szava. Ő átveszi ugyan a szó használatát, de új értelmet ad annak. McKenzie szerint a görög szóból „kiemeli a pozitívumot, hogy azt megtisztítva és elmélyítve építhessen rá”. Egyébként a páli lelkiismeret-fogalomban elevenen él a bibliai hagyomány (a „szív”) és még fokozottabban áthatja azt „Isten Lelkének dinamikus jelenléte”, állapítja meg Philippe Delhaye.² Hangsúlyt kap benne a keresztény szabadság és önállóság, de Isten előtti felelősségünk tudatában. Nem mondhat ugyanis ítéletet ön-maga felett (mint a sztoikus). Ezt így fogalmazza: „Nem érzem ugyan magam semmiben sem bűnösnek, de ez még nem jelent megigazulást. Az Úr mond fölöttem ítéletet” (1Kor 4,4-5).

¹ Frei in Christus, I. 227.

² I. m. 18.

¹ Ld. F. Scholz: i. h. 32.

² J. Eger: i. m. 63.

³ Vö. GS 16.

sem vezethet igazi találkozáshoz. Ha pedig a hívás eléri a szívet, de ellenkezik a lelkiismerettel, akkor viszont már inkább „csábítás”. Ez a nyitottság az ébrenlét belső állapota. Arra is vonatkozik, hogy személyes voltunk központja, értékekre való fogékonysága nyitott legyen a további növekedésre.

c) A **gyakorlati biztonság** is alapvonása az egészséges lelkiismeretnek. Ezt a klasszikus erkölccstan már kidolgozta. Enélkül a lelkiismeret nem tudná betölteni azt a spontán irányító szerepét, melyet Franz Böckle találóan fogalmaz meg: „A mindennapi döntések eseteiben ritka a reflektálóan tudatos lelkiismereti ítélet. Az élet számos mozzanataiban a lelkiismeret mintegy önműködően végzi feladatát, úgyhogy az ember nyugodtan rábízhatja magát erkölcsi érzékére”.¹

2. A lelkiismeret bizonytalansága

A hagyományos erkölccsteológia már jól ismeri az emberi lelkiismeret elbizonytalanodását, melynek két jellegzetes példája a téves és a kételkedő lelkiismeret. A kettő közötti különbség akkor válik világossá, ha a jó és a rossz megkülönböztetését illetően az első tartós lelkiállapotnak, a másodikat csupán átmeneti jellegűnek tekintjük. Még világosabb a különbség, ha figyelembe vesszük, hogy az egészséges és normális lelkiismeret is lehet átmenetileg, egyes döntési helyzetekben bizonytalanságban, ezzel szemben a téves lelkiismeret már olyan belső értékeltájékolódást jelent, amely – vétkesen, vagy vétlenül – elveszítette megfelelő tájékozódási képességét.² A jó irányítú mágneses erőterbe kerülve elveszíti biztonságát. Ez a lelkiismereti kétely jellemzője. A téves lelkiismeret viszont olyan irányítúhoz hasonlít, amelyben magában van a hiba.

a) A **téves lelkiismeret** különböző okokra vezethető vissza, ha kialakulását tekintjük. Tartós eltájékolódása főként a nevelés hatására formálódik ki, mint olyan erkölcsi tudat, amely a konkrét erkölcsi értékek fölmérésében és spontán megítélésében lehet igen határozott (szemben a kétes lelkiismerettel), mégis félrevezető.¹ Jellemző példa erre korunkban a házasság előtti nemi kapcsolatok erkölcsi megítélése. Sok fiatal erkölcsi tudatában olyan nézet formálódott ki, hogy amennyiben házasságra irányul, nem bűnös a kapcsolat. Ez lehet vétlenül téves lelkiismeret megnyilvánulása is. Aligha lehet azonban vétlenül téves az, ha a partnerek ebben a tekintetben túllépnek a természetes erkölcsi törvény alapvető tilalmain (pl. testvérek vérfertőző nemi kapcsolata).²

Ami a **vétlenül téves** lelkiismeretet illeti, azt adott helyzetben, más elirányítás híján követni kell, vallja a hagyományos erkölccsteológia nyomán a II. Vatikánum: „Nem ritka eset, hogy a lelkiismeret elháríthatatlan tévútra siklik: emiatt még nem veszíti el méltóságát. Ez azonban nem állítható olyan esetben, amikor valaki mit sem törődik az igaznak és a jónak keresésével, és lelkiismerete megszokja a bűnt, lassanként szinte vakká lesz tőle”.³ Utóbbi már a **vétkesen téves** lelkiismeretre utal. Pál apostol rámutat a belső erkölcsi meggyőződés fontos szerepére, mely akkor is kötelez, ha a meggyőződése ellen cselekvő egyébként objektív törvénysértést nem követne el. Bűnnek mondja azt, „ami nem meggyőződésből fakad” (vö. Róm 14. f.). Aquinói Szent Tamás pedig azt is hozzáteszi, hogy a vétkesen téves lelkiismeret esetében még akkor is bűnt követhet el valaki, ha adott esetben objektíve helyesen cselekszik.

b) A **kétes vagy kételkedő lelkiismeret** az előbbivel szemben tehát átmeneti jellegű belső bizonytalanság, amely rendszerint konkrét cselekvési helyzetben fordul elő.⁴ Ez alól az egészséges lelkiis-

¹ A morálteológia alapfogalmai, Bécs, 1975, 65.

² Az élet legáltalánosabb képlete szerint a nevelés a vétlen, a bűnös élet a vétkes eltájékolódás alapja.

¹ Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 716.

² Korunk lelki zavarára jellemző, hogy az erkölcsi tudatlanság a természetes erkölcsi törvény egyes normáira is kiterjed.

³ GS 16.

⁴ Ld. Böckle: A morálteológia alapfogalmai, 67. Frei in Christus, I. 241-243.

meretűek sem kivételek. Olyan esetekben fordul ez elő, amikor a döntésben jelentős érték áll szemben egy másik jelentős értékkel, vagy pedig a dilemmában egy súlyosan rossz következmény egy másik súlyosan rossz következménnyel. A magyar történelemben Árpádházi Szent Margit állt ilyen nehéz lelkiismereti döntés előtt: kövesse-e szerezesi fogadalmát, vagy pedig menjen feleségül apja szándéka szerint, az ország érdekében valamelyik kéréséhez.¹ IV. Béla ugyanis kieszközölte volna a pápai diszpenzációt. Két nagy erkölcsi jó ütközött tehát, és Margit úgy döntött, hogy hűséges marad fogadalmához.

Komoly döntést hozni kételkedő lelkiismeret bizonytalanságával nem lehet. Ezért nem szabad vállalni a cselekvés kockázatát, ha csak kivételes esetben nem kell azonnal dönteni. A magas hegycsúcsok megmászása elveszítené a lelkiismereti döntés hozzájárulását, ha az előreláthatóan életeket követelne.

Téves lelkiismereten csak a megtérés segít.² A lelkiismereti kételemek viszont föloldhatók a jó tanács megszívlelésével, vagy az okosság elvi szempontjainak figyelembe vételével.

3. Mennyiben segíthetik az okos döntési elvek a lelkiismereti bizonytalanság feloldását?

Bernhard Häring hangsúlyozza a lelkiismeret és az okosság bensőséges kapcsolatát döntéseinkben.³ A gyakorlatban többnyire szinte elválaszthatatlanul összefonódik a kettő. Igazában akkor tudjuk elkülöníteni az egyiket a másiktól, amikor a lelkiismeret elbizonytalanodik, s a cselekvő ember az adott helyzetben nem tud spontán módon dönteni a jó és a rossz nehezen kibogozható keveredése miatt. Készen kapott döntési szempontokról van itt szó, melyek segíthetik a lelkiismeretet és föloldhatják a kételemeket.

1 Ld. Testvéreink, a szentek, Eisenstadt, 1977, 264.

2 I-II. 19.q. 6.a. ad 3.; Frei in Christus, I. 243.

3 Frei in Christus, I. 290-291.

a) **Tulajdonjogi kétely esetén a birtokos van helyzeti előnyben.**¹ Nagyon gyakorlati és életszerű elv ez, melyet jól lehet alkalmazni a tulajdon hovátartozása és a vele kapcsolatos tennivaló kételei esetén. Ha például bizonytalanságban vagyok, hogy egy könyvet nem kölcsön kaptam-e, nekem kell utána járnom a dolognak. Ugyanígy akkor is, ha valakitől egy bizonyos pénzösszeget kaptam kölcsön. A gyakorlat ennek ellenkezőjét tanúsítja. Ilyen esetekben többnyire a kölcsönadónak kell utánajárnia, hogy visszakapja, amit kölcsön adott.

b) Az erkölcsi normák ütközése esetén jelentkező lelkiismereti kétely föloldására **figyelembe kell vennünk az értékek rangsorát.** Hogy ez konkrét formában mennyire életszerű, azt az Ószövettség bölcsességi könyvei vagy a közmondások igazolják. Utóbbiak persze inkább a gyakorlati hasznosságot veszik tekintetbe (vö. „Jobb ma egy veréb, mint holnap két tüzök”), semmint az üdvösség lelkiismereti szempontjait, mégis az a céljuk, hogy okos tanácsokat adjanak az élet döntési helyzeteihez. Az erkölcsi életet közvetlenül érinti viszont az az általános okossági elv, hogy a szükséges megelőzi a hasznost, a hasznos a kellemest. A személy belső értéke megelőzi a haszonértéket. A haszonérték általában előbbrevaló a szórakozásnál, az egészség pedig fontosabb, mint a nyereség.

c) **A bűn tényével kapcsolatos kétely esetén lelkiismereti szinten is a vádlott van helyzeti előnyben.** A jogi értelmezés ismert. A bíróság előtt a vádlónak kell bizonyítania a vádlott bűnösségét. A gyanúsítás nem elegendő. Az elv azonban a belső fórumot illetően is érvényes, abban az értelemben, hogy ha egy jószándékú keresztény lelkiismereti bizonytalanságban van: vajon elkövette-e azt a bűnt, amellyel kapcsolatban aggályai vannak, úgy kell vennie, hogy nem követte el.² Különösen akkor érvényes ez, ha az illető hajlamos az aggályosságra. Az erkölcssteológia nem lehet az aggályosság melegágya.

1 Lexikon der chr. Moral, 722.

2 Vö. Häring: Das Gesetz Christi, 214.

d) **Az üdvösséget közvetlenül érintő kétség esetén a biztosabbat kell választani.** Ha hívő keresztény komoly műtét előtt áll, lélekben föl kell készülnie minden eshetőségre (gyónás!). Az indok világos: az üdvösség dolgaiban nem lehet az ember könnyelmű. Ha például a hegymászás csak 50%-os siker esélyét kínálja, s ugyanennyi esélye van a súlyos sérülésnek vagy a halálnak, erkölcsi felelősséggel nem lehet vállalni az utat, mert a biztosabbat kell választani.

4. Elméletek a lelkiismereti bizonytalanság feloldására

Az elmúlt századokban, főként a 17-18. sz.-ban kiéleződött a törvény és a lelkiismeret adott helyzetekben való feszültsége egy olyan erkölcsi szemlélet időszakában, amikor egyházban és államban a tekintélyelv uralkodott. Az erkölcsi legalizmus jellemző időszaka ez. Az emberi élet konfliktusos helyzetei azonban arra késztették a moralistákat, hogy a törvény és a lelkiismeret ütközései esetén keressék a kiutat, más szóval a lelkiismereti bizonytalanságok föloldását.

a) Ebben az időszakban különböző elméletek születtek, melyeket „morális szisztémáknak” neveztek el.¹ A keresztény élet erkölcsi elirányítása szempontjából az életellenesen szigorú rigorizmus és az erkölcsi törvényt túl könnyen vevő laxizmus a két szélsőség. Az egyház mindkét irányzatot elítélte. A **rigorizmus** alapvető jellemzője, hogy túlzottan ragaszkodik a törvény előírásaihoz, és az egyes élethelyzetekben olyan optimális döntést követel, ami elviselhetetlen terheket róna a cselekvő emberre, és aggályosságba sodorná. Az akkori idők erkölcsi szemléletmódja azonban jobban gyanakodott a **laxizmusra**, amely a másik végletet képviseli. Sőt Häring arra is rámutat, hogy nem egyszer a közbülső elméletet képviselő is magára vonta a laxizmus gyanúját (például Liguori Szent Alfonz).

b) A közbülső elméletek maradtak tehát a porondon. A legfontosabb a **probabilizmus**. Ennek képviselői küzdöttek leginkább azért, hogy az erkölcsi előírások ne rakjanak elviselhetetlen terheket a cselekvő ember vállára. Ez volt a leghumánusabb.

Az elméletek lényege akkor válik érthetővé, ha egy mérleget képzelünk el, melynek egyik serpenyőjébe a törvény kerül, a másikba az élet konkrét cselekvési helyzete.¹ Amikor a döntés előtt álló mérlegeli az erkölcsi törvény előírását, többnyire lelkiismereti problémát él át. A rigorista szerint csak akkor lehet a törvény betűszerinti értelmével szemben cselekedni, ha az adott helyzet követelménye teljesen lehúzza a serpenyőt. A laxista szerint akkor is lehet a törvény rendelkezése ellenére tenni, ha az érvek súlyával a törvény serpenyője híz lefelé. A probabilista viszont úgy ítélte, hogy lehet a törvény előírásának betűszerinti értelme ellenére dönteni, ha játszik a mérleg; ha tehát az érvek körülbelül egyensúlyban vannak. Mai hasonlattal: köteles-e lelkiismeretben misére menni vasárnap egy Ibusz-csoport utasa az idegen városban, ha ez komolyabb nehézségekbe ütközik, és a többiek programját is megnehezítené? A rigorista ilyenkor is ragaszkodik a törvény betűjéhez. A probabilista alkalmazkodik a közösség jogos igényeihez az úti programot illetően, hiszen különleges helyzetről van szó.²

c) **Az egyház életében a probabilizmus irányzata vált leginkább elfogadottá.** Fölmerül azonban a kérdés: vajon korunkban is ilyen alapon keressük a megoldást a konfliktusos lelkiismereti döntések esetében? A becsületes szándékú keresztényeknek csak igen kis töredéke ismeri az erkölcsstan idézett elméleteit. Annál többet jelent a szeretet törvényének evangéliumi alkalmazása a jelzett konfliktusos helyzetekben, amikor valamely egyházi törvény ütközik az adott helyzet követelményével.³ Nem kibúvót keresek, hanem azt kérdezem: mit követel tőlem a szeretet evangéliumi törvénye

1 Vö. Boda L.: Erkölcssteológia I. 114.

2 A példa az életből merített konkrét eset.

3 Ld. részletesen Delhaye i. m. 217-223. A szerző Szent Pált idézi: a tanítás célja „a jó lelkiismeretből fakadó szeretet” (1 Tim 1,5).

1 Das Gesetz Christi, 216.

ebben a helyzetben? A farizeus a szombat munkatiltalmát annyira fontosnak tartja, hogy még a beteg gyógyítását is tilalmazza. Neki a bőjt fontosabb a szeretetnél, és ezt Jézus elítéli. Ítélete a jövőre is vonatkozik, mert minden kornak megvannak a farizeusai.

5. A lelkiismeret betegsége és kiskorúsága

Az egyház sok évszázados lelkivezetési gyakorlata révén közismertté vált a „belső fórum” két olyan szélsőséges eltávolodása, melyet aggályos, illetve laza lelkiismeret néven ismerünk. Mindkettő az erkölcsi személy kiskorúságának jellemző és szélsőséges példája.

a) *Az aggályos lelkiismeret legkiélezettebb formájában az abnormis bűntudat, s a bűntől való beteges félelem a jellemző, mely nyomasztó bizonytalanságban és önállótlanságban nyilvánul meg, s alkalmatlanná teszi az embert az erkölcsi döntésre.*¹ A világnyelvek szóhasználata a latin „scrupulus” szót veszi alapul (vö. scrupuleuse, skrupellos).

Milyen jelei vannak az aggályos lelkiismeretnek? Tapasztalt gyónatató, lelkivezető azonnal fölismeri. A gyónatószerék előtt várakozó gyermek szorong. A felnőtt gyónó papírról olvassa bűneit. Van, aki napjában többször gyónik, vagy a gyónás után újra visszajön („Valamit még kifelejtettem”), esetleg a biztonság kedvéért újra meg újra meggyónja a már régen elkövetett bűnt. Az aggályos lelkiismeret az aggályos személyiség erkölcsi kórképe.

Mi az oka az aggályos lelkiismeret kialakulásának? Feltehetően jellemalkati fogékonyság, melyet a környezet részéről olyan hatások érnek, hogy kiváltják az aggályosság akár neurotikus formáját is. A lélektani ismeretek nyomán arra lehet következtetni, hogy a szkizotim alkat fogékonyabb az aggályosságra.² Érzékenyebben fordul ön-maga felé (autizmus), ugyanakkor pedig hajlamos az aprólékos

pontosságra. Ennek következtében erkölcsi téren is valami hasonló keres. Az elvek pontos alkalmazása azonban a konfliktushelyzetekben csődöt mond, s ez megviseli őt. Így könnyen kialakul az aggályos lelkiismeret. – Ami viszont a környezethatást illeti, ebben különösen a túl szigorú, folyton tilalmazó, nyomasztóan tekintélyelvű nevelésnek van jelentős szerepe. A vallásos nevelésben pedig a büntető Isten képének túlsúlya, a kárhozat, a bűn pesszimiztikus bemutatása vezethet a lelkiismereti aggályossághoz. A fiatalkori lazasság is könnyen átvált öregkori aggályossággá. Tolsztoj idős korára – feltehetően fiatalkori szexuális lazassága ellenhatásaképpen – annyira aggályossá vált a nemiséggel kapcsolatban, hogy még a házasságot sem tartotta erkölcsileg elfogadhatónak.

Ami a gyógyítás lehetőségét illeti, a mai erkölcssteológia nem elégszik meg a bírói szerepkörrel. A gyóntatásnak, lelki-beszélgetésnek mindenképpen gyógyító jellegűnek kell lennie, különösen az aggályosok esetében. Delhaye az aggályos lelkiismeretű gyógyításában szükségesnek tartja a pap és a lélekgyógyász együttműködését.

b) *A laza lelkiismeret* az előbbi ellentéte, s úgy fogható fel, mint az erkölcsi érzék eltompulása.¹ Az erkölcsi lazasság (laxizmus) szó az öltözködés hasonlatával is megvilágítható. Míg az aggályos lelkiismeret a kínos gonddal öltöző személyt juttatja eszünkbe, az erkölcsi lazasság a kigombolt inget, a kioldott övet társítja tudatunkban. A laza lelkiismeretű személy az erkölcsi jó és rossz értékelésében gyermekes szinten reked, mert magát az erkölcsöt sem veszi komolyan. A kellemes vagy a hasznos motivációja elnyomja benne az erkölcsi jó és rossz értéktudatát. Egy társaságban elkövetett hibát súlyosnak ítél, a komoly bűnt pedig semmibe veszi. Talleyrand cinikus szellemessége jól érzékelteti az erkölcsi tudat teljes kilazulását: „Ez több, mint bűn: hiba”.

1 Vö. Delhaye: i. m. 105-121. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 719. Hortelano: i. m. 256. Häring: Frei in Chr. I. 294-296.

2 Delhaye: i. m. 109.

1 Vö. Boda L.: Erkölcssteológia I. 118-119.

A laza lelkiismeretnek is vannak fokozatai. S a felelősségtudat szempontjából nem mindegy, hogy a jó és rossz erkölcsi megítélésének elmaradottsága emberi primitívséggel magyarázható, vagy pedig magasfokúan kulturált személyre jellemző.¹ Az erkölcsi érzéketlenség (moral insanity) és cinizmus legjellemzőbb képviselői többnyire épp a magas intelligenciájú embertípusok közül kerülnek ki (pl. filozófusok, művészek, politikusok). S ez következményében is veszélyesebb (pl. egy egyetemi tanár cinizmusának romboló hatása, ha az egyébként kiváló szaktekintély).

A laza lelkiismeret okai között jelentős szerepe lehet a nevelésnek. A mindent megengedő szülői magatartás véglete ez, mely gyakran kilazult lelkiismerethez vezet. Az iskolai nevelés, társaság, baráti kör, az olvasmányok és a tömegkommunikációs eszközök hatása a pozitív indítások mellett veszélyesen negatív eredményeket is mutat. A személy lazasága a lelkiismeret lazaságát jelzi (vö. az eldobott papírok, a beszéd fékezetlensége). A lelkiismeret kilazulásához vezet az is, ha valaki megalkuszik bűnös szenvedélyeivel. Így jön létre az ún. **kiégett lelkiismeretű embertípus** (vö. Jób 15,16; 1Tim 4,2). A lelkiismeret lappangásának döntő érve ilyenkor épp az, hogy bizonyos idő múltán újra jelentkezik vagy jeleket hagy. Teichtweier leírja azt az esetet, amikor egy férfi agyonütötte és kirabolta munkatársát, majd a testet elégette, hogy a nyomokat eltüntesse. Amikor pedig a nyomok mégis elvezettek hozzá, a rendőrség egy köteg újságot talált nála, amelyre a tettes kályhákat rajzolt, ajtajukon kicsapó lángokkal.² – A laza lelkiismeret gyógyulását és vele erkölcsi felnőtté válását igazában a megtérés segíti, többnyire valamilyen megrendítő élmény indítására.

1 Ld. Monden utal ezzel kapcsolatban Hesnard művére: *Morale sans péché*, Párizs, 1954, melynek félreérthető címét (Erkölc, bűn nélkül) és általánosításait P. Ricoeur igazítja ki: *Morale sans péché ou péché sans moralisme?* (Esprit, 1954, 294-312.).

2 Moral – wiedergefragt? 63.

A LELKIISMERET JELENTŐSÉGE A SZEMÉLY, AZ EGYHÁZ ÉS A TÁRSADALOM SZEMSZÖGÉBŐL

1. A lelkiismeret és az életszakaszok

a) A *gyermeki lelkiismeret* még nem érett meg a nagykorú döntésre, mely az erkölcssteológia közvetlen területe.¹ Jellemző vonásainak fölvezetése mégis szükséges, hogy a keresztyén érettséget ebben a szembesítésben érthessük meg. Már Szent Pál is alkalmazta ezt az összehasonlítást (vö. 1Kor 13,11). Másrészt a gyermek bontakozó lelkiismeretében fölismerhetők az önállóság igényei. Kohlberg derűlátóan ítéli meg az embert, s abból indul ki, hogy a gyermek természeténél fogva jó. Durkheim viszont pesszimista, mert a gyermekben a közösségi életre alkalmatlan, asszociális lényt lát. Freud szerint a gyermek természeténél fogva perverz.² A modern pedagógia általában tartózkodik az ilyen szélsőséges előfeltevésektől s a közvetítő álláspontot vallja: a gyermek még kialakulatlan lény, jó és rossz hajlamokkal.

A gyermeki lelkiismeret egyik legkiválóbb ismerője, Jean Piaget, az ember erkölcsi magatartását az erkölcsi szabályokhoz, normákhoz való viszonyban vizsgálja. A gyermekeknél már határozott fejlődési szakaszokat állapít meg, a kockajátékot véve alapul. Először a kisgyermek még csak ismerkedik vele (a kocka színe, formája). A második szakaszban (4-5. év) fokozatosan fölismeri a fogalmak összefüggését mint játékszabályt, de mások segítségével. A fölismerés azonban még szükségessé teszi az akarati alkalmazkodást, önzése legyőzését, hogy a szabályokat be is tartsa. Ez egyúttal a szocializálódás próbája is számára. A szabályok befogadása, sőt bensővé

1 Gründel: *Entfaltung des kindlichen Gewissens*, München, 1978 (3. kd).

2 Hortelano: i. m. 137.

tétele (kb. 6-8 éves korban) – ez a harmadik fejlődési szakasz – abban nyilatkozik meg, hogy spontán módon fölháborodik, ha játszótársa nem tartja be a szabályt. A negyedik fejlődési szakaszban pedig képes módosítani, megváltoztatni a játékszabályt, ha az kívánatos. Ez már tipikusan a kreatív erkölcsiség jele. Piaget figyelemre méltó és maradandó megállapításokat tesz a gyermek heteronóm, vagyis idegentörvényű erkölcsi magatartására, ill. lelkiismereti tájékozódására vonatkozólag.¹ Ez a szülői, nevelői tekintély kritikátlan elfogadásában nyilatkozik meg. Van olyan, aki kezdetben még harmadik személyben beszél magáról. Ez világos jele énképe hiányának. Ugyanakkor aránylag korán jelentkeznek az önállósulás jelei és igénye: az ellenszegülés és az, hogy valamit egyedül akar csinálni, például a játékban, s erre érzékeny.

A gyermeki lelkiismeret alapvonásainak felismerése nem csupán a családi és iskolai nevelés, hanem a vallásos nevelés szempontjából is fontos. A szeretetre épülő bizalomnak elsőbbséget kell adni a félelemre alapozott tekintéllyel szemben, és segíteni kell a gyermek első önálló lépéseit a lelkiismereti fejlődés vonalán is.²

b) Az *ifjúkori lelkiismeret* már a nagykorú döntések megalapozója, sőt kimutatható, hogy átlagszinten kb. 15 éves korban, koraéretteknél kb. 12 éves korban Isten mellett, vagy Isten ellen képes döntést hozni a serdülő, ami rendkívül fontos az alapvető döntés szempontjából.³ Ennek megalapozása már az iskolai évekket kezdetét veszi, amikor a szülői tekintély mellett az iskola a társadalmi tekintélyt képviseli. A vallás-erkölcsi nevelés pedig Isten és az egyház tekintélyét adja a lelkiismeret formálásához. Kohlberg szerint kb. 10 éves kortól fokozatosan kialakul a szokás-erkölcsnek bizonyos tudatformája és a konvencionális erkölcsi magatartás, „a jó fiú, jó kislány” képlete.⁴ Ez a társadalmi erkölcsnek megfelelő magatartás kialakításában jelentkezik, hiszen az elismerés, illetve elmarasz-

talás iskolai szinten ezzel kapcsolatos. A gyermeki bizalom folytatása ez, a társadalmi játékszabályok elfogadása. A konvencionális erkölcsiség ennek voltaképpen a rögzített formája a felnőttek világában. 12-14 éves korban már a fokozott önállóság igényének jelei mutatkoznak a dacosságban, kritikában, lázadásban. S ennek nem csupán a növekedő éntudat az oka („Ki vagyok én?”). A serdülő észreveszi a szülői tekintély gyengéit: az ellentmondást szó és magatartás között. Érzékenyen reagál a nevelő hasonló ellentmondásaira, ha az másként él, mint amit hirdet. Átéli az ideál és a realitás ütközésének konfliktusait. Így alakul ki benne az erkölcsi önállóság igénye (identitás) s vele a heteronóm erkölcsiség kritikája, a szembe- szegülés azzal, hogy a hivatali tekintély fogadtassa el az erkölcsi normákat. Tiszteletben tartja viszont a személyi értékekben megalapozott tekintélyt és fogékony az életformában megalapozott ideálok iránt.

Az ifjúkori lelkiismeret sajátos kétértelműségét főként Erich Fromm jellemzi azzal a paradox megállapítással, hogy a pubertáskori engedelmes lelkiismeret nem „jó” lelkiismeret. Szerinte a neurózisok egyik gyakori forrása a tekintélyelvű lelkiismeret megrögzített formája, mely a városi középosztály gyermekeinél különösen megfigyelhető.¹ Ennek jellemző esete, amikor a felnövekedő gyermek a szülői elképzelés többnyire irreális vágyának kompenzációs eszközévé válik. A neurotizáló ebben az, hogy vagy alkalmazkodik és ezzel kockára teszi saját identitását, vagy fellázad és így válik büntudata, belső szorongása áldozatává. Fromm a szeretetteljes partneri kapcsolatot emeli ki a lelkiismeret nevelésében, amiről az erkölcs-teológusnak Jézus szava juthat az eszébe: „Barátainak mondalak benneteket” (Jn 15,15).

c) A *felnőtt kort* általában a 25-60-ig terjedő időkeretbe foglalhatjuk, nagyjából a nyugdíjas korig. Amikor ugyanis egy fiatal férfi és nő házasságra lép, vagy amikor a tanulási időszak befejeztével önálló állást kap, ezzel az emberi felelősség új területe nyílik meg,

1 J. Piaget: i. m. 47.

2 G. Griesl: Gewissen, 83-88.

3 Hortelano: i. m. 145-149.

4 Szentmártoni M.: i. m. 59.

1 Psychoanalyse und Ethik, Zürich, 1954 (2. kd.) II. 173.

amely a lelkiismeretet is alapjaiban érinti. S ha az ifjúkori lelkiismeret sajátos problémái, konfliktusai a személyi kibontakozáshoz sorolhatók, akkor a felnőtt kor problémái elsősorban a személyi kapcsolatokban jelentkeznek (vö. család, munkahely). S ez határozott karaktert ad a felnőtt kori lelkiismeretnek.

Sajátos értékírányt szab a lelkiismeret fejlődésének a szakmai hivatás, hiszen az teremti meg a jellegzetes szituációt, amelyben az életforma s vele a lelkiismeret problémái is konkretizálódnak (pl. orvos, mérnök, hivatalnok, tanár, munkás, pap, művész tevékenysége). Ez alapvetően fölveti a lelkiismereti kérdést: mennyiben lehet a pénzkereset motivációját hivatásmotivációvá emelni (pl. emberszolgálat), azt tudatosítani és annak felelősségét átérezni?

Fokozott lelkiismereti problémák jelentkezhetnek a felnőttek életszakaszában, amikor a szakmai hivatás egyúttal vezető pozíciót is jelent, s a vezető lelkiismereti döntése sorsokat határoz meg (pedagógus, politikus, orvos).¹ Nemcsak az „uralkodni” vagy „szolgálni” kérdése merül itt föl; nem csupán arról van szó, hogy élni az ügyért, vagy megélni belőle. Aki emberek s főként felnövekedő emberek fölöttese (szülő, nevelő), vagy emberi gondolkodásmódok irányítója (tömegkommunikáció), az egyúttal mások lelkiismeretét is alakítja, s nem mindegy, milyen irányban. Ebben a tekintetben a „szolgálni” ellentétpárja a „kiszolgálni” (pl. alacsony ízlést, szenvedélyeket). Másrészt az emberi egzisztencia világtávlatú felelőssége az, amely elsősorban erre az életkorra hárul. A háború és béke, a környezet-szennyeződés, az atomenergia, az éhség nagy lelkiismereti problémái politikusokat, írókat, képzőművészeket, etikusokat, egyházi vezetőket foglalkoztatnak. S ez tiszteletet érdemel.

2. Egyházi tekintély és lelkiismereti szabadság

Ez a kérdés korunkban bensőséges kapcsolatban van a keresztény nagykorúsággal. S az egyház életében főként a II. Vatikánum óta válik tudatos reflexió témájává. Az egyház struktúrája a történelmi változásokkal átalakul és evangéliumi önértelmezése szellemében az ember üdvösségét szolgáló egyház képe határozottabb vonásokkal bontakozik ki. A világban a pusztá hivatalt tekintély nem elég. Häring szerint: „A hivatalos egyháznak akkor van hiteles tekintélye, ha a tekintély viselői egyben az örömhír karizmatikus tanúi is”.¹ A keresztény lelkiismeret szabadsága és nagyobb önállósága viszont csak az egyházhoz való hűségben bontakozhat ki.

A II. Vatikáni zsinat dokumentumai többször is utalnak az önállóbbá váló keresztény lelkiismeretre. Ezek között is különleges jelentősége van a vallásszabadságra vonatkozó zsinati tanításnak, mert ez egy egészen alapvető kérdésben egyúttal a lelkiismereti szabadság megfogalmazása is: az ember lelkiismerete előtti tisztelet kifejezése.²

Ugyanakkor azonban szélsőséges és tarthatatlan nézetekkel is találkozhatunk korunkban. A lelkiismereti önállóság nem jelenthet elszakadást az objektív normáktól. Nem jelenthet egyéni önkényességbe, szubjektivizmusba való átpártolást. Azt viszont nem lehet tagadni, hogy a szabadság és hűség egyensúlya bizonyos esetekben csak feszültség árán teremthető meg.

a) Amikor az egyházi tekintély és a lelkiismereti engedelmisség kérdése fölmerül és a keresztény nagykorúság fogalma ebben a vonatkozásban is megvilágításra vár, *két szélsőséges nézetet világosan el lehet határolni: a szituációs etika az egyik, a másik pedig a legalizmus szemléletmódja*, mely kimondatlanul is az egyház jogi és hatalmi struktúrájára támaszkodott. Ebben a képlet-

¹ Vö. Gewissensentscheidung und politische Praxis (in: Fuchs: Das Gewissen), 78-88.

¹ Frei in Christus, I. 283.

² Frei in Christus, I. 270. és 280.

ben kevés hely maradna a lelkiismereti önállóság számára. Pontos receptet adni a keresztény embernek szinte minden lépésére? Ez lehetetlen. A Gaudium et spes zsinati dokumentum is azt mondja: a világi hívő ne gondolja, hogy a lekipásztorok „az összes fölmerülő, esetleg súlyos kérdésekben is azon nyomban gyakorlati megoldást tudnak ajánlani”.¹ Korunk erkölcszociológiájának feladata ebben a tekintetben az új egyházképhez igazodik, melyben a kölcsönös felelősséget kell átértenie vezetőnek és vezetettnek, a kiélezett fölöttes-alárendelt viszony lelkiismereti képletét túlhaladva.²

Hogyan lehetne hát legalább elvi tájékozódás útján eligazodni ebben a kérdésben? Hiszen az objektív tekintély és az egyéni lelkiismeret szabadsága az egyház történelmének tanulsága szerint nem egyszer feszültségbe került. – Válaszul három elvi megfogalmazás kínálkozik.

b) Alaptételként leszögezhető, hogy *Isten hívását a keresztény cselekvés külső és belső normája egyaránt közvetítheti számunkra*.³ Ezért egyházi törvény és keresztény lelkiismeret elvileg nem állítható szembe egymással.⁴ Sokkal inkább alapvető összetartozásról kell beszélnünk, hiszen mindkettő az üdvösséget hivatott szolgálni.⁵ A kinyilatkoztatásból merítve az egyház megalapozott hitigazságokat tár elénk. A hívő keresztény a hitbeli döntésben ezeket elfogadja. Szabadon dönt. Lelekiismeretét pedig ebben a hitben bontakoztatja ki. Nem válogathat „szabadon” a hittételekben, melyeket a hitvallással elfogadott. Egy géptervező szabaddá teheti magát a matematika törvényeitől, egy levélíró pedig a helyesírás szabályaitól. De ez egyiküknek sem válik javára, még kevésbé az így szerkesztett gépnek vagy az így írt levélnek.

1 GS 43.

2 Frei in Christus, I. 285.

3 Ld. erről Boda L.: Erkölcszociológia I. 108-109.

4 J. Eger: i. m. 59.; Teichtweier: i. m. 101.

5 Vö. F. Scholz: Das Gewissen (In: Herausforderung...), 42.

c) Azt is elvszerűen el lehet fogadni, hogy az egyház emberi arca és történelmi szituáltsága következtében *a hivatalos tekintély és az egyéni lelkiismeret feszültségbe kerülhet*.¹ Általában olyan kérdésekkel kapcsolatosak ezek, amelyek sem a hit, sem az erkölcs alaptételeit nem érintik. Annál inkább szerepelnek ebben egyházpolitikai, tudományos és egyházfegyelmi kérdések, melyekben a hivatalos egyház nem „ex-cathedra” nyilatkozik meg. Gondolhatunk itt az őskeresztény egyház belső vitáira (Péter és Pál nézeteltérése az őszövetségi törvény bizonyos előírásainak elfogadása ügyében; vö. Ap Csel 15. f).

Jeanne d'Arc esete, a Galilei-per, Newman, Prohászka, Teilhard de Chardin ügye ilyen lelkiismereti feszültséget tár elénk, melyben a hivatalos egyház utólagosan rehabilitálja azt, akit képviselői az adókorban nem értettek meg. Ők mégis engedelmeskedtek, míg a lázadók kilépnek az egyházból.

Mit lehet tenni a minden korban megtalálható lelkiismereti feszültségek föloldására? Van már ezzel kapcsolatban néhány kiérlelt szempont, melyet az egyház gyakorlata is figyelembe vesz.

Mindenekelőtt világossá vált, hogy tanulni kell a történelmi tapasztalatokból (pl. a Galilei-eset). A hivatali tekintély emberileg mindig kísértést jelent. A lelkiismereti ütközések esetén határozottan el kell különíteni a hit és erkölcs kérdéseit a tudományos és politikai kérdésektől. Häring azt mondja, hogy „A tekintély annyit ér, amennyit az érvei”.² Világos érvekkel a tekintélyt állítani szembe, annyi, mint visszaélni a tekintéllyel. Az igazság a tekintély fölött van. S a Szentírás szerint „Az igazság szabadít meg titeket” (Jn 8,32).

Nehezebb esetekben a személyes beszélgetés, a dialógus oldhatja meg a lelkiismereti feszültségeket (vö. a Küng-ügy). Ez persze mindig több idő és energia befektetését igényli. Hiszen rendelkezni sokkal egyszerűbb. Ez a többlet azonban megtérül, családban és egyház közösségében egyaránt. Teichtweier a dialógusban az eg-

1 Teichtweier: i. m. 99.

2 Frei in Christus, I.

ház jövőjének strukturális elemét látja, mégpedig több síkon: „A tudomány és a tanító hivatal között, a pápa és a püspökök között, a püspök és az egyházmegye papjai között, továbbá a plébános és a hívek között”.¹

d) A lelkiismereti szabadság legsajátosabb területe az erkölcsi normáknak a saját élethelyzetre való alkalmazása. Ez pedig valóban felelős nagykorúságot kíván a keresztyén embertől. A hagyományos erkölcsstan jól ismerte az *epikia* jelentőségét.² Ez a görög eredetű szó azt jelenti, hogy adott helyzetben a törvény szellemét s nem a betűjét kell figyelembe venni. Ha a törvény csak megköt és nem segít, az ember előbbrevaló a törvénytől. Ilyenkor a lelkiismeret szava fontosabb, mint a törvény betűje. Így például átmegyünk a piros jelzés ellenére is az úton, ha a járművek ritkán közlekednek és nincs veszély, utunk pedig sietős. Ilyen esetekre mondja Ziegler, hogy a lelkiismeret rangban megelőzi a törvényt.

e) De mit szólunk a *szituációs etika* kísérletéhez? Legnagyobb visszhangot ebben a tekintetben Joseph Fletcher etikája keltett.³ Nálunk csak a szív szándéka (= a szeretet) és az adott körülmény számít. Az erkölcsi elveknek gyakorlatilag nincs beleszólási joguk a döntésekbe. A szeretet címén minden eszköz megfelelő lehet a többnyire meglehetősen pragmatikus jellegű cél elérésére. Jellemző erre a megfogalmazás: „A parancsot meg lehet szegni a szeretet kedvéért”. Nem az evangéliumi szeretet ez, hanem az amerikai pragmatizmustól, a sikeres élet filozófiájától ihletett etika. Gyakran idézik, hogy eszerint szeretetből házasságot lehet törni. De mi akadályja volna az ilyen szemléletben akár annak is, hogy valaki „szeretetből” hitehagyóvá váljék, a másik kedvéért, aki hitetlen; vagy egyszerűen, hogy keresztyénből mohamedánná legyen férje, felesége kedvét keresve? Fletcher szeretet-fogalma törvényellenes, törvényszegő, nem pedig a konkrét törvényeket felülmúló. Szituációs etikája önkényes individu-

alizmushoz vezet, mutat rá Teichtweier.¹ Az evangéliumi szemléletet János apostol így fogalmazza meg: „Aki ismeri és teljesíti parancsait, az szeret engem” (Jn 14,21).

f) A *lelkiismeret nevelése* ebből a szempontból egészen gyakorlati jelentőséget nyer a lelkivezetésben (gyónás, lelki beszélgetés). Ebben a tekintetben – főként a II. Vatikánum óta – érezhetően új stílus van kialakulóban. A régebbi időkben a tekintélyi szemlélet bizonyos egyoldalúsághoz vezetett a gyóntatás és lelkivezetés gyakorlatában. Ennek egyik jellemző esete Magyarországi Szent Erzsébet és gyóntatójának lelki párbeszéde, amely több, mint egyedi eset. Marburgi Konrád „kérlelhetetlen szigorral vezette őt” – állapítja meg Fritzen.² Kora szemléletének megfelelően felsőbbbséges tekintélyi elvet alkalmazott, miközben Erzsébet karizmatikusként a lelkiéletben túlszárnyalta gyóntatóját. – Korunkban már nehezen képzelhető el ilyen egyoldalú tekintélyi-engedelmességi lelki kapcsolat. A lelkivezetésnek a keresztyén nagykorúság szellemében inkább párbeszéd jellegűnek kellene lennie. Az volna az ideális, ha a keresztyén nagykorúság két képviselője találkoznék egymással; vagy pontosabban: két olyan személy, aki a maga sajátos hivatása szerint úton van a nagykorúsodásban. A lelkiatya nem lehet „atyáskodó”, aki feltétlen „gyermeki engedelmességet” követel, és rendelkezik olyan dolgokban, melyeket nem is ismer pontosan. Fokozatosan arra kell nevelje a hozzá forduló lelkiismeretét, hogy a vezetett – mint Rónay György írja – „tanuljon meg a maga lábán járni”, és „tanuljon meg személyesen állást foglalni”.³ Adjon okos tanácsot, útmutatást, de ne akarjon dönteni a gyónó helyett. A gyónó viszont ne akarja félreértett gyermeki engedelmessége címén a döntés felelősségét lelkiatyjára hárítani.

Ennek az evangéliumi nagykorúságnak, s vele a kölcsönös tisztelőnek és figyelemnek kellene jobban áthatnia a lelkivezetést, amely

1 I. m. 101.

2 Vö. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 358-362.

3 Teichtweier: i. m. 83.

1 I. m. 82.

2 Ld. Testvéreink, a szentek, 261.

3 A világiak nagykorúsága, 1952. jan. Belon G.: Keresztyén nagykorúság – kis-korú keresztyének 1953. aug.

korántsem lehet egyoldalú. A gyóntató például feltehetően jobban ismeri a keresztény élet erkölcsi elveit és az egyház erkölcsi útmutatásait. A gyónó viszont biztosan jobban ismeri a saját élethelyzetét, melyre a normákat alkalmaznia kell. Tapasztalat, hogy vannak hívő emberek, akik gyónásukban meglepő érettséggel ítélik meg lelkiéletüket. Az sem titok, hogy ebben az evangéliumi kölcsönösségben a gyóntató vagy lelkivezető maga is tanulhat. Ez a stílus kétségtelenül jobban megfelel korunk igényeinek s az Evangélium szellemének.

3. A keresztény lelkiismeret és a társadalmi törvények

A II. Vatikáni zsinat alapvető feladata volt, hogy tisztázza az egyház helyzetét, rendeltetését a mai világban. A szociológia viszont ezen belül is külön kiemeli az ember társadalmi létét. A zsinat különösen a *Gaudium et spes* kezdetű dokumentumban határozottan rámutat a következőkre: „a személy természete szerint rászorul arra, hogy társadalomban éljen”.¹ Szükség van „olyan tekintélyre, amely az állampolgárok erőfeszítéseit a közjóra irányítja”.² Szükség van továbbá „tételes jogrendre, amely biztosítja a közhatalom feladatkörének és szerveinek célszerű megosztását és egyúttal a hatékony és független jogvédelmet”.³ A hívő ember tehát nem csupán a család vagy az egyház közösségének tagja, hanem a társadalomnak is tagja. Lothar Schmalfuss egyszerű kijelentő mondatban fogalmazza meg ezt: „Mi egy állam polgárai vagyunk”. A II. Vatikánum fölvezolja az egyház és az állam együttlétének alapvonalait: „A politikai közösség és az egyház függetlenek egymástól a maguk területén: ott autonómiájuk van. Mind a kettő ugyanazoknak az embereknek személyes és társadalmi hivatását szolgálja, bár más-más címen. Annál gyümölcsözőbb lesz szolgálatuk mindenki javára, minél jobban ápolják

az egészséges együttműködést, a helyek és korok körülményei szerint”.¹

A társadalmi normák az állam közösségében élő keresztény ember számára is szabályozzák az élet jogi vonatkozásait. S a jogok köteleességekkel járnak együtt. Mielőtt e kötelezettségek sajátosan erkölcsi, lelkiismereti felelősségét fölvetnénk, szükségessé válik a teológiai tájékozódás. A világ és a történelem alakulása újra és újra fölveti egyház és állam sajátos célját, s a társadalom életében középonti értékként szereplő „közjó” szerepét, mely nem választható el mereven az üdvösség javától (vö. igazságosság, béke).

Az egyház kibontakozásának történelmi útján az üdvösség evilági, emberi vonatkozásai és természetfölötti jellege mindig fölvetett problémákat.² Ennek két véglete, amikor az államot Isten országa ellenségének tekintették egyes teológusok, vagy épp ellenkezőleg: azonosították azzal. A keresztény tudat nagykorúsodása ebben a tekintetben is végbemegy. S ennek jelenlegi folyamatától sem választható el a növekedés krízise, mely főként abban mutatkozik meg, hogy „sokan a társadalomban, vagy annak megváltoztatásában látják az ember üdvösségét, mások viszont az egyéniséget és a személyes szabadságot látják veszélyeztetve általa” – mondja Teichtweier.³ Ezenkívül megnehezíti a maradandó érvényű elvi megállapításokat az a tény, amelyre a zsinati szöveg is utal: a „helyek és korok körülményei”.⁴ Tehát a különböző korokban és társadalmi formákban élő keresztények a múltban is, a jelenben is a közjó szolgálatának és az emberi együttélésnek különböző problémáival találkoznak, melyek részletezve a szociáletika témakörébe tartoznak. A társadalmi élet jogi vonatkozású előírásai, normái, törvényei viszont az emberi együttélést úgy szabályozzák, hogy ezek a szabályok a keresztény erkölccsel és a lelkiismerettel is kapcsolatba kerülnek. Ennek alap-

1 GS 25.

2 GS 74.

3 GS 75.

1 GS 76.

2 Vö. A Második vatikáni zsinat tanítása, Bp. 1975, 415. (Goják J. bevezetője a *Gaudium et spes*-hez).

3 Moral – wiedergefragt? 9.

4 GS 76.

vető tételeit pedig már a hagyományos erkölccstan kidolgozta.¹ A társadalmi normák erkölcsi kötelező erejére vonatkozóan a következő szempontokat érdemes figyelembe venni:

a) Alaptétele a katolikus erkölccsteológiának, hogy *a közjó megvalósítását szolgáló társadalmi törvények lelkiismeretben is kötelezik a keresztény embert*. A „fölöttes hatalom”, amely a közösség javára irányul és védelmet nyújt a közösséget fenyegető rossztól, Pál apostol szerint „Isten eszköze” az ember javára (Róm 13,4). Az állampolgári engedelmisség ebben a tekintetben „lelkiismeret szerint is” kötelező (Róm 13,5). Ha tehát a „politikai tekintély” megmarad az erkölcsi rend követelményei szerint a közjó szolgálatában, „az állampolgárnak lelkiismeretbeli kötelessége az engedelmisség” – fogalmazza meg az egyház álláspontját a Gaudium et Spes zsinati dokumentum.² Felhívja a figyelmet ezzel kapcsolatban az állampolgárok hazaszeretetére, a társadalomban betöltött hivatásuk példamutató teljesítésére, a közjó odaadó szolgálatára.

b) A katolikus erkölccstan szemlélete abban a tekintetben is világos, hogy *nem köteleznek lelkiismeretben azok a normák, amelyek megsértése nem veszélyezteti a közjót*. Tipikus példája ennek a közlekedési szabályok, vagy az időhöz kötött jogi rendelkezések, melyekkel kapcsolatban a hagyományos erkölccstan fölvetette a pusztán jogi kötelezettség, a „lex mere poenalis” kérdését.³ A társadalmi normák ugyanis jogi formában szabályozzák a közösségben élő ember mozgását, – a hívő emberét is. A jogi szabály pedig helyhez, időhöz van kötve. Amikor például a kihalt utca átjárójánál is automatikusan jelez tiloslat a piros lámpa, át lehet menni az úton, mert a közlekedési szabály által elkerülni kívánt veszély nem áll fenn, a törvény pedig nem öncélú, hanem az emberért van. Más azonban a helyzet akkor, ha a szülő a kisgyermekét vezeti, és először azt akarja, hogy belé idegződjék: nem szabad átmenni, ha a

piros jelzés tiloslat mutat. – Häringgel joggal kételkedhetünk abban, hogy lenne jogi törvény, amely nem érinti a lelkiismeretet.¹ Inkább arról kell beszélnünk, hogy bizonyos esetekben a jogi norma megsértése bíróságilag büntethető anélkül, hogy az lelkiismeretben is bűntudatot ébresztene. Ennek viszont az ellenkezője is előfordulhat. Törvényes bírói ítélet kellő bizonyítékok hiányában fölmentheti a vádlottat (aki bűnös), és szabad kezet adhat neki a társadalom közösségében. Mindez nem jelenti egyúttal a lelkiismeret belső fórumának fölmentő ítéletét is.

c) A Szentírás és az egyház tanítása változatlanul érvényes abban a tekintetben is, hogy *az állampolgári engedelmisség az ún. „igazságos törvények” esetében érvényes*. Amennyiben „a közhatalom túllépi illetékességi körét”, az állampolgároknak „szabadságukban áll saját jogaikat és polgártársaik jogait megvédeni az ilyen tekintélyi visszaéléssel szemben”.² A hatalom erkölcsi alap nélkül hatalmaskodássá válik. A régebbi időkben a pozitív jog túlkapásainak fékezőjeként a természetjogra hivatkoztak. Az Emberi Jogok deklarációja után (1948) már az írásba foglalt és a legtöbb állam által elfogadott tételei hivatottak arra, hogy a konkrét jogalkotást megóvják a túlkapásoktól. Ennek szellemében egyre nagyobb visszhangot kap az emberi személy méltósága, az emberi képességeknek a közösség javára irányuló minél hatékonyabb kibontakoztatása, amely a társadalom részéről a megfelelő életér biztosítását követeli meg, az adott lehetőségeken belül. A zsinati dokumentum szerint a politikai tekintély deformálódása az, ha megnyilatkozásaiban sérti „a személyek és a társadalmi csoportok jogait”.³ – A történelem már az ősegyház időszakában szembesítette a zsendülő egyházat ezzel a kérdéssel. Amikor Jeruzsálemben arra akarják kényszeríteni Pétert és az apostolokat, hogy ne tanítsanak Jézus nevében, vagyis ne hirdessék az Evangéliumot, akkor ezt válaszolják: „Inkább kelj engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek” (ApCsel 5,26-29).

1 Vö. pl. Prümmer: Manuale theol. moralis, Barcelona, 1955, I. 147-150.

2 GS 74.

3 Vö. pl. Prümmer: i. m. I. 139.

1 Frei in Christus, I. 363.

2 GS 74.

3 GS 75.

– Előfordulhatnak tehát egyes esetek, amelyekben a pozitív jogszabály adott körülmények között ütközik a lelkiismeret követelményével. Svédországban az állami törvények nem ismerik el szükséghelyzetben sem, hogy valaki kényszer alkalmazásával igénybe vegye a más tulajdonában lévő járművet, amikor például beteget kell kórházba szállítani. Ilyenkor a keresztény követi lelkiismerete szavát.

d) A régi erkölcsi kérdésfelvetés az volt: vajon *szabad-e megölni a zsarnokot*? Az ugyanis, hogy az elnyomottak ellenállást tanúsíthatnak, sőt lelkiismeretben kötelesek az ellenállásra, az az erkölcsi hagyományos szemléletében nem jelentett nehézséget, ha az ellenállás passzív formájáról volt szó (Vö. Gandhi). Az aktív ellenállás viszont már komolyabb problémát jelentett, s jelent tulajdonképpen ma is. A zsarnok megölése azonban társadalmi síkra átvéltve a forradalom erkölcsi jogosultságának kérdéséhez vezet, mint ahogy a történelemben nem egyszer együtt jelentkezett a kettő. A hagyományos erkölcsi tan sem zárta ki annak megengedhetőségét.¹ Ilyen kérdések merülnek fel: valóban nincs más eszköz, mint a legvégső? S eredményesnek, célravezetőnek ígérkezik-e mindez a közösség java szempontjából?² Julius Caesar megölésére aligha illenek rá ezek a feltételek. A Hitler elleni merényletben viszont hívő keresztények is részt vettek (pl. D. Bonhoeffer). Jürgen Moltmann azt a meggyőződését fejezi ki az Evangélium szemléletéből kiindulva, hogy a társadalom külső szerkezetének megváltoztatása nem vezet eredményre az ember „belső, személyes megváltozása nélkül”.³ De azt is hozzáteszi, hogy az ember belső megváltozásától várni a megoldást éppolyan illúzió volna. A kettő tehát nem zárja ki egymást. Az erkölcsileg is megindokolható forradalom korunkban élénken vitatott problémája a „megengedett, vagy nem megengedett” hagyományos kategóriáival már aligha válaszolható meg. A társadalmi

ellenállás aktív formája – úgy tűnik – inkább a kettős hatás elve felé mutat. Annak is a legsúlyosabb formáját idézi meg számunkra: a nem kevés esetben népek sorsát érintő dilemma-situációt. Vele pedig társítja tudatunkban az erkölcsi döntés sajátos természetét, s a toleranciát azok iránt, akik a végsőkig feszült helyzetben a legvégső eszközöket kénytelenek igénybe venni.

e) Ha az állam vezetője, vagy egyes vezető politikusai *nem hívők*, Aquinói Szent Tamás álláspontja lehet irányadó. Szerinte „a hitetlenség mint olyan, nem ellenkezik az uralommal”.¹ Szent Pál lényegében ugyanezt mondta már az őskeresztény korban a – ha tán nem is hitetlen, de „pogány” – uralkodókkal kapcsolatban (vö. Róm 13,17.). Elvileg tehát akkor is kötelezi a keresztényt az állampolgári engedelmesség, ha az állam vezetője ateista, de komolyan veszi a közjó szolgálatát. Nem csupán elvi, hanem gyakorlati szempontból is előfordulhat, hogy a közjó szempontjából felelős társadalmi tisztségek betöltésénél a rátermettség, a személyi képesség válik a választás elsődleges szempontjává, nem pedig a világnézeti hovatartozás (pl. pénzügy). Hasonló ez ahhoz, amikor a hívő ember kényes műtét előtt áll. Ilyenkor elsődleges szempontja a műtét végző orvos szakmai alkalmassága, nem pedig világnézeti hovatartozása. Az állampolgárnak – akkor is, ha hívő keresztény – „a közjó érdekében joga és egyben kötelessége a szavazás szabad lehetőségével élni” – fogalmazza meg a katolikus egyház álláspontját a zsinati dokumentum, s hozzáfűzi: „Az egyház pedig elismerésre és tiszteletre méltónak tartja azok munkáját, akik embertársaik szolgálatában az állam javának szentelik magukat”.

f) Végül a társadalmi normákkal kapcsolatban megjegyezhető, hogy *csak a megvalósítható törvény kötelezi az állampolgárt* (hívőt és nem-hívőt). Így például terményadó esetében az árvíz vagy a természeti csapások következtében előálló szükséghelyzet a fizikai képtelenség esetévé válhatik. Ilyenkor biztosítani kell legalább a megélhetés minimumát. Indiában milliók halálát okozta az

1 D 1235.

2 Lexikon der chr. Moral, 1722.

3 Frei in Christus, I. 163-164.

1 II-II. 12. q. 2. q.

angol gyarmatosítók kérlelhetetlen „törvénytisztelete”, amikor inséges időben is behajtották a terményadót, s abból vetőmagnak sem maradt. A morális képtelenség viszont az volna, ha az állam kivételes képességekhez szabná törvényeit. A törvényeket azonban az átlagemberre szabják, mert nem lehet mindenkitől hősiességet várni. Kivétel a hadkötelezettség, az állam veszélyeztetettségének határhelyzetében, vagy egyes hivatások kereteiben jelentkező veszély, melyet pl. papnak, orvosnak vállalni kell (ragályos betegségek esetében is).

NEGYEDIK RÉSZ

AZ ERÉNYEK, A BŰNÖK ÉS A SZENTLÉLEK AJÁNDÉKAI

AZ ERÉNYEK ÉRTELMEZÉSE

Az ember erkölcsi nagykorúsága szempontjából fontos szerepe van a személyiség kibontakozásában az erénynek, amely tágabb értelemben mindenfajta emberi jótulajdonságra vonatkoztatható, szűkebb értelemben azonban az erkölcsi jóra irányuló készséget jelenti.¹

1. Az erények a Szentírásban

A Szentírás nem ismeri az erény különválasztását a vallási élet egészétől. „A tökéletes ember nem az, aki ilyen akar lenni, hanem az, aki keresi Istent, hogy hozzá eljusson, követi az Isten által kijelölt utat, mert egyedül ezen az úton találja meg személyes kibontakozását”, mondja Lacan,² s hozzáteszi: „Az erény élő kapcsolat Istennel, szavaihoz való igazodás, engedelmesség akaratának, mély és állandó beírányulás feléje: ez a vonatkozás teszi igazzá az embert”.³

a) Az *Ószövetségben* a görög „areté” szónak nincs is pontos megfelelője. S ebben az elvont formában csak a hellenista korban találjuk meg, nyilván a görög etika hatására. A Bölcsesség könyvében erre utal a négy sarkalatos erény átültetése: „Ha valaki az igazságot kedveli, akkor amit ő elér, az erény: mértékletességre, okosságra, igazságosságra és erősségre tanít” (Bölcs 8,7). A szöveg átveszi, de a vallásos élet kontextusában használja a sarkalatos erényeket. Istenben van a bölcsesség. Ő ajándékozza azt az embernek Szent Lelke révén (8,21; 7,7). „Isten csak azt szereti, aki a bölcses-

1 Ld. Frei in Christus. I. 201.

2 Ld. Biblikus teol. szótár, 323.

3 Uo.

séggel él" (7,28). Tehát az igazságosságnak, mértékletességnek, lelki erőnek is ehhez kell igazodnia.

A hellenizmus hatását lehet érezni a makkabeusi könyvek stílusán. Makkabeus Júdás álmában látja Oniász főpapot, „a nemeslelkű, igazságos férfiút, aki ifjúságától törekedett az erényekre” (2Makk 15,12). A mózesi könyvekben, vagy a prófétáknál nem találunk ilyen kifejezést: „törekedni az erényre”. „Istennel járni” (Ter 5,22-24: 6, 9), Isten szavához igazodni (Ter 18,19), azt tenni, ami jó, igaz és méltányos Isten előtt (2Krán 31, 20), hűségesen a szövetséghez (Kiv 19,5-8), ez jelenti az erényt, amely lényegében valláserkölcsi magatartás, és az igazakban valósul meg.¹

b) Az *Újszövetségben* Jézus teljesíti be, ami az Ószövetségben még csak kezdeményezés. Isten országa benne jött el. Az üdvösség hite, reménye, szeretete benne kapott személyes hitelt. Az ószövetségi „igaz” (szaddik) új és konkrét értelmet kap Krisztusban. „Őáltala megigazul mindenki, aki hisz” (Apcsel 13, 39). A hitnek tehát alapvető szerepe van az ember igazzá válásában, amint azt a páli levelek teológiája kifejti (vö. Róm 5. f); a szeretetnek pedig a hit realizálásában. Összefüggésükre a Galata-levél jellemző mondata világít rá: „a hit, amely a szeretetben teljeseedik ki” (5,6). Ezt a Jakab-levél részletezi (Jak 2.). Az Istenbe vetett hitnek tehát Krisztus által van üdvözítő ereje (vö. Jn 3, 16; 3,36 sm.). „Aki énbenem hisz – mondja Jézus –, élni fog” (Jn 11, 25). A Krisztusban eljött Isten országának életformáját² világítja meg az, kiket mond Jézus boldogoknak: a szelídeket, az igazságszeretőket, az irgalmasokat, tiszta szívűeket, türelmeseket (Mt 5,3-10).³ A páli levelekben elsődleges a „Krisztusban való élet” (2Tim 3,12) és csak másodlagosan jöhet számításba a gyakorlati jóra való törekvés (2Tessz 1,11). Ebben az értelemben lehet gyümölcsöt hozni a szeretetben a bennünk lakó Lélek által. Ilyen gyümölcsök: a türelem, kedvesség, jószág, szerénység, önmegettartó-

tatás (Gal 5,22-23), vagy az az összefoglaló buzdítás, hogy „tegyünk jót mindenkivel” (Gal 6,10).

Szent Pálnál a keresztény erények alapja a bennünk lakó Lélek. Ehhez kell a keresztény életnek idomulnia. „Ha a Lélek szerint élünk, viselkedjünk is a Léleknek megfelelően” (Gal 5,25). Hogy ez konkrétan mit jelent, ahhoz nyújtanak segítséget az erénylisták, például az első Timóteus levélben: „Törekedjél igazságos lelkületre, hitre, szeretetre, türelemre és szelídségre” (1Tim 6,11). Így a Krisztusban való létezés megalapozza a benne való cselekvést.

2. A készségek arisztotelészi-szenttamási értelmezése

a) Korunk szemléletét nem érthetjük meg, ha nem ismerjük annak a tanításnak a lényegét, melyet a katolikus erkölcsoteológia Aquinói Szent Tamástól vett át, aki viszont főként Arisztotelész nyomán dolgozta ki a habitusok, vagyis a készségek elméletét, hogy annak alapján értelmezze az erényeket.¹ Ennek a modellnek előnye, hogy egyszerű és világos fogalmakkal dolgozik. Az emberi cselekvés forrása a személy mint *természet* (natura humana), mint a tevékenység alanya. Az emberi természet a képességek (potentiae) kibontakoztatása révén szívja magába az erkölcsi jót (bonum). A velünk született *képességeket* állandó gyakorlással lehet fejleszteni, hogy kialakuljanak a cselekvési *készségek* (habitusok). A habitus tehát készséggé fejlesztett képesség, amely egy bizonyos cselekvés marandó könnyedségét, spontaneitását biztosítja.² Szent Tamás azonban jól ismeri, hogy a készséggé fejlesztett képesség igazán hatásos működéséhez még a *diszponáltság* is szükséges (dispositio), amely mintegy ihletetté teszi a cselekvést, akár a művészetben, akár az erkölcsi életben.

1 Ld. Biblikus teol. szótár 323.

2 Böckle: Fundamentalmoral, 201-205.

3 Ld. P. Hoffmann-V. Eid: Jesus von Nazareth und eine chr. Moral, 34-39.

1 I-II 49-51. q.

2 I-II 49 q. 3.a.

b) Ebben az összefüggésben szerepel az *entitativus készség* is (habitus entitativus)¹, amely nem egy bizonyos képesség felhangoltsága, hanem egész személyes valónk sajátos beírányozottsága. Ezt Tamás az „egészség” állapotával világítja meg. Ennek fogalmi keretében értelmezi a megszentelő kegyelmet is a természetfölötti életben.

c) A szenttamási tanítás szerint az erény *jó készség*, vagy *készség a jóra*. A jó készségre a jócselekedetek gyakorlásával lehet eljutni. A ma közmondásként ismert kijelentés Arisztoteléstől való: „Gyakorlat teszi a mestert”.² Szent Pál is ezen a nyomon beszél a gyakorlással szerzett, jól kiművelt képességről (vö. Zsid 5,14). Ez az egyházatyák szövegeiben szintén megtalálható. Szent Baziliusz például azt mondja, hogy „Csak a gyakorlat teheti az embert tökéletes művésszé”.³ Mai ismereteink szerint azonban a készségek szerzésének módja – bár a hagyományos megállapítás érvényben marad – kiegészítésre szorul. A pusztá gyakorlás, a cselekvések merőben mennyiségi halmozása önmagában nem elég, hiszen az inkább gépiessé teszi a cselekvést.⁴ Az erkölcsi életben is *föl kell fedezni az élményszerűség fontos szerepét a készségek kialakításában*. A perszonalizmus indítására pedig észrevevesszük, hogy épp a kegyelmi élet erényeinek kialakításában milyen nagy szerepe van a személyes találkozás élményének.⁵ Az embert egyetlen megrázó élmény képes úgy átalakítani, hogy az szinte kiforgatja őt eredeti valójából, átalakítja egész mivoltát; entitativus készségét elsősorban, de úgy, hogy cselekvő képességeiben is nyomot hagy (vö. megtérés, vagy ennek ellentéte: az elzúllás).

Mindez gyakorlati szempontból fontos kiegészítése a hagyományos fogalmaknak. – Köztudott azonban, hogy a nem használt ké-

pességek visszafejlődnek, a rossz irányban fejlesztett képességek pedig rossz hajlandóságot eredményeznek.

3. Az erények fogalma

a) A habitusok, vagyis a készségek vizsgálata arra szolgál, hogy általa megértsük az erények fogalmát, amely legegyszerűbb megfogalmazása szerint: *készség a jóra*. Ez etikai meghatározás.¹ A magyar elnevezésben az „erő” szóval rokon jelentés fedezhető fel.² Olyan belső érték ez, amely által lelki energia halmozódik fel a személyben, legyen az akár alkotó erő, akár erkölcsi erő (pl. hősielem, nagylelkűség stb.).

b) Az arisztotelészi-szenttamási modellben a jó készség két iránya ezen az alapon különül el értelmi és erkölcsi erényekre.³ Az *értelmi erények* legjellemzőbb területe a tudomány (scientia), a valóság konkrét és tapasztalati megismerésében szerzett felkészültség, könnyedség és otthonosság, míg az értelmi bölcsesség (sapientia) a valóság filozófiai megismerésének kifejlesztett készsége.⁴ Mindkettő elméleti vonatkozású. Az értelem gyakorlati irányú kifejlesztése: az alkotói okosság már az akaratval van kapcsolatban.⁵ Ma így fogalmaznánk: *az okos döntés készsége*, mely a „csinálni” igével kapcsolatos művészi és mesterségbeli tevékenység területén (ars) teszi könnyeddé az alkotás elveinek gyakorlati alkalmazását (pl. egy gótikus dóm fölépítésében). Az erkölcsi döntés okossága (prudentia) viszont olyan kimunkált értelmi készség, amely a „cselekedni” igével kapcsolatos. Ez az embert magát teszi jóvá, míg az előbbi az alkotását. Az okosság, a „prudencia” így fél lábbal az értelmi erények területén áll, fél lábbal az erkölcsi élet talaján; vagyis összekapcsolja a kettőt.

1 I-II 49. q. 1.a.

2 Nikomakhoszi etika, 33.

3 Reg. Brev. 198.

4 Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 1608.

5 Boda L.: Találkozás Istennel az emberben, Teológia, 1983, 4. sz. 198.

1 Vö. I-II 55.q 3.a.

2 Kecskés P.: Az erkölcsi élet alapjai, 209.

3 I-II 58 q 3.a.

4 I-II 57 q 1-3.a.

5 I-II 57 q 4.a.

A CSELEKVŐ
SZEMÉLY TERMÉ-
SZETÉNEK KI-
BONTAKOZÁSA
A KEGYELEMBEN

AZ ALAP-
TERMÉ-
SZET

génikus alapok,
velünkzűletett
ösztönös
hajlamok
és mentális
tehetségek,
karakterológiai
alkatunkkal
adott
képességek

Ítéletformákban:

„Ez a termé-
szetem.”
„Jó természete
van.”
„Kibírhatat-
lan termé-
szete van.”

A MÁ-
SODIK
TERMÉ-
SZET

szerzett
tulajdonságok,
képességeink
kibontakozta-
tása a kultúra
által,
etikai értékek
beépítése

„Megváltozott
a természete.”
„Már nem az,
aki volt.” „Mű-
velt ember.”

A MEG-
SZEN-
TELT ÉS
FÖL-
EMELT
TERMÉ-
SZET

A Krisztusba
oltott természet,
élet a
kegyelemben,
a szeretetben,
a személyiség
pszichológiai
megszentelő-
dése a Szent-
lélekben

„Megtért.”
„Vallásossága
egészen
átformálta.”
„Sugárzik ró-
la a szeretet.”
„Élek én, de
már nem én.
Krisztus él
bennem.”
(Szt. Pál)

c) Aquinói Szent Tamás a görög etikára, főként Arisztotelészre építi, amit a **négy sarkalatos erényről** tanít, bár integrálja azt a kegyelmi életbe.¹ A gyakorlati okosság (prudentia) inkább irányító szerepet kap.² Az igazságosság (justitia) készség arra, hogy megadjuk mindenkinek, ami jár, az értelem helyes mértéke szerint. A bátorság (fortitudo) indulataink megfékezése és mérséklése az okosság által, úgy, hogy a cselekvő személy elkerüli az ilyen vonatkozó élethelyzetekben egyrészt a félelmet, másrészt a vakmerőséget. Az önfegyelem (temperantia) az ételben italban és a nemi vágyakban jelentkező szertelenséget zabolázza meg a gyakorlati-erkölcsi okosság mértéke szerint. Szent Tamás tehát alkalmazza a görög „középmérték” (meszotész) fogalmát, amely voltaképpen az értelmes cselekvés jellemzője.³ Ez ma is erénynek számít (vö. arányérzék a művészetben, mérték a színészi játékokban). Ugyanakkor kiegészítésre is szorul az erények dialektikus szemléletével, melynek gyökerei Pál apostolnál találhatók. Ő egyszerre érzi át a maga kicsiségét önmagában, és nagyságát, emberi képességeinek fölfokozott értékét „az Úrban” (1Kor 1,31 sm). Az alázat és az erős öntudat együtt van benne, sajátos egyensúlyban.

d) A természetfölötti élet alapvető személyi értékeit Tamásnál a **hitt, remény, szeretet három teológiai erénye** képviseli, a Szentírás tanítása alapján.⁴ Az erkölcsi erényekkel szembesítve ezek közvetlenül irányulnak Istenre, míg az előbbiek közvetve. Ezért az egyház nyelvén később a kevésbé szerencsés „isteni erények” elnevezés is alkalmazást nyert. Korunkban a keresztény létforma három alaperényének is nevezhetjük ezeket.

e) A **Szentlélek ajándékai** (Dona Spiritus Sancti) túlmutatnak a keresztény élet átlagszintjén s a kegyelmi élet magasabb fokát jelzik, tehát az emberfölötti hatásokban jelentkeznek (modo suprahumano). Amíg az erényre a készség jellemző, a Szentlélek ajándékaihoz

1 I-II 61 q 1-5.a.

2 I-II 57 q. 4.a.

3 I-II 64 q. 1-4.a.

4 I-II 62 q. 1-4.a

a készség sajátosan diszponált, ihletett állapota adja meg az értelmezés kulcsát. Tamás átveszi az izajási szövegben található ajándékokat (bölcsség, tanács, erősség, tudás, az Úr félelme). Fontos felismerése, hogy az ajándékok rangja és sajátos jellege épp az, hogy aki ezek valamelyikének birtokában van, azt nem a mértéket megtaláló emberi értelem, emberi okosság irányítja, hanem a Szentlélek vezeti.¹ Ezek azok, akiket „Isten Lelke vezérel” (Róm 8,14).

4. Az erények értelmezésének szempontjai

Az erény szó használata többnyire beszűkül a köztudatban (pl. „erényes nő”). Ezért újra kell értékelni. Mert az erény az, aminek belső energiái alkotásokban, magasrendű emberi teljesítményekben és vonzó, értékes emberi személyiségekben hoznak gyümölcsöt.

a) Jellemző mai félreértés, amikor a pavlovi reflexiológia ismeretében egyesek arra gondolnak, hogy a készség és az erény *feltételes reflexekkel* magyarázható.² Kétségtelenül vannak az emberben ilyen megnyilvánulások, de azokat világosan el lehet határolni az erényektől, személyes voltunk szellemi értékekre irányuló készségeitől. Megfigyelhetők az erénnyel rokon cselekvési mechanizmusok (beidegződött köszönési formák stb.). Ezek jellemzője azonban épp az, hogy nem belülről fakadnak: begyakorolt megszokások, udvariassági formulák. Hörmann figyelmeztet a „gépiessé válás veszélyére”, mert nem ez az erény.³ Häring pedig határozottan kimondja: „Az erény nem a begyakorlott ismétlés eredménye, hanem az alapvető személyes állásfoglalás és döntés gyümölcse.”⁴

b) A jóra irányuló készségek újra értelmezése szempontjából ezért jelentős feladat az *értéketika* eredményeinek figyelembevétele.

Nem csupán arról van szó, hogy a „jó” fogalma helyébe az „érték” kerüljön, vagy hogy az erényt *személyi értéknek* is nevezhetjük. Az értéketikai megközelítés megalapozza a személyiségbe integrált mai szemléletet is. Max Scheler kifejezetten hangsúlyozza ezt főművének alcímében („Új kísérlet etikai perszonalizmus megalapozására”).¹ Kecskés Pál ezen a nyomon így fogalmaz: „Csak olyan készséget tartunk erénynek amellyel az ember „helyesen él”, amelyet a jóra, az erkölcsi érték megvalósítására használ fel.”² Az értéketikai szembesítés kideríti, hogy a korszerű értelmezés nem az egyes tettek „erényességére” helyezi a hangsúlyt, hanem a személy alapvető értékorientációjára, szögezi le Volker Eid.³ Ebből a szempontból az erény a személyes értékfogékonyság és értékvalósítás készsége. Az értéketika új szempontokat hoz felszínre, amikor az erényt az értékek felhívására adott pozitív válaszként („Wertantwort”) körvonalazza, s kiemeli benne az ember értékre irányuló alapmagatartását.⁴ Ez az automatizmusok említett veszélyét elhárítja, egyúttal pedig fogalmi kapcsolatot teremt a mai pszichológiával és szociológiával. Az erény az értékek fölszívódása a személyiségbe, mely tudattalan énünket is átjárja. Egy arcképfestő akkor tud igazán jó képet festeni modelljéről, ha annak egész valója mintegy beleivódik a festő tudatalanjába. A Krisztus-követés is akkor lesz hitelessé, ha már nem külső ideálkép hat a követő személyére, hanem a valláserkölcsei cselekvés vezérlő normája mintegy „benne él” a cselekvőben, amint ez a jánosi és páli teológiában olyan mély utalásokkal körvonalazódik (1Kor 2,6; Gal 2,20; Ef 3,17; 1Jn 3,5; 3,7; 3,16 sm.). Az értéketika kétségtelenül kapcsolatba hozható a hagyományos habitus-tannal, állapítja meg Volker Eid, s hozzáteszi azt is, hogy értékre irányuló magatartásról és erényről csak a személyi fejlődés érlelődésének bizonyos fokán, azzal arányosan beszélhetünk.⁵ A keresztény nagy-

1 I-II 68. q. 2.a.

2 Vö. Harry K. Wells: Pavlov és Freud, Bp, 1962, 47-69.

3 Lexikon der chr. Moral, 1608.

4 Frei in Chr. I. 202.

1 Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. Ges. Werke II. Bern, 1954, 4. kd.

2 Vö. I-II 55 q. 4.a.: „qua recte vivitur”.

3 Ld. Tugend als Werthaltung (in: Humanum, 69).

4 Eid: i. h. 72. és 74.

5 Eid: i. h. 76.

korúság ebből a szempontból „a Krisztusra való alapvető beirányzottság” által valósul meg.

Az erény határozza meg, formálja ki az ember erkölcsi jellemét. Igazi mivoltában nem szenvedélyektől megtisztított sztoikus életforma, és nem külsőségesen vagy dresszúra által belénk nevelt szokás-mechanizmus, amint azt már Steinbüchel megfogalmazta, hanem az értékek élményszerű befogadása és szeretete.¹

Ha korunk szemszögéből közelítünk az erény fogalmához, összegezve megállapíthatjuk, hogy annak legátfogóbb jellemzője a személyiség egészbe integrált, közösségi elkötelezettségű irányulás. Az „erény” szót magát nem kerülhetjük ki, hiszen a hagyomány kontextusával tartani kell a kapcsolatot. Ugyanakkor a lelkipásztori nyelv kommunikációja szempontjából tudomásul kell venni, hogy a köznyelv idegenkedik az „erény” szótól, még inkább az „erényestől”. Aki annak a kultúra különböző szintjén birtokában van, azt úgy emlegetjük, mint „jó embert”, „becsületes embert”, „igazságos embert”, „jó szakembert”, mint olyan embert, aki „tiszta”, „egyes”, „hűséges”, „képzett”, „megbízható” stb. Bár az érték maradandó, az értékelés változik. Így a különböző korokban az ember személyi jó tulajdonságait is különbözőképpen értékelték, de mindig voltak olyan erények, amelyek változatlanul tiszteletet és elismerést váltottak ki (pl. igazságosság, áldozatkészség, hűség stb.).

5. A természetfölötti vagy kegyelmi erények

Ha az egyház hagyományos tanítását korunk tudatszintjén kívánjuk megérteni, akkor ebben a kérdésben is következetesen alkalmaznunk kell a személy sajátos beirányzottságát. Karl Rahner ezt így fogalmazza: „Amennyiben a természetfeletti kegyelem által az ember egész személyes és szellemi lényege az örökélet háromszemélyű Istenére irányul... annyiban természetfeletti, Istentől „belénk oltott”

1 Ld. Philosophische Grundlagen der kath. Sittenlehre, Düsseldorf, 1950. 4. kd. II. 136

erényekről beszélünk”.¹ A természetfölötti erényeket egyszerűbben kegyelmi erényeknek is nevezhetjük. Ezek ugyanis a megszentelő kegyelemmel belénk plántált képességek, amelyek Krisztus-központú keresztény életünk kibontakoztatásával döntésekben realizálódó alapvető szándékunkat hatják át. Valóságossá növelik bennünk Krisztus által Istenhez fűződő kapcsolatunkat, miközben embertársainkhoz való viszonyunkat is jó irányban elmélyítve kulturálják, humanizálják a szeretetben. A megszentelő kegyelem Istennel való bensőséges kapcsolat. Isten részéről sajátos kegyelmi jelenlétet jelent, amit a Szentírás a „bennünk lakik” kifejezéssel érzékeltet (vö. Róm 8,11; 2Tim 1,14; Ef 3,17; Jak 4,5 sm.). Az ember részéről, aki kegyelmi állapotban van, ez a Jelenlétnek valamiféle érzékelhető jelét követeli meg. A kegyelmi élet realizálódása Isten hiteles tanúiban – kanonizált és nem kanonizált szentekben – meg is tapasztalható. Mindez azonban a kegyelmi erények kibontakoztatásával arányosan valósul meg: a hit és a szeretet „növekedésével”, ami egyúttal Isten országának életformáját oltja a megszentelődő személybe, ezzel együtt pedig a végső beteljesülés előízét, előjeleit hozza tapasztalatközelbe.

a) A belénk oltott² természetfeletti vagy kegyelmi erények által bontakozik ki bennünk a **megszentelő kegyelem**, amely Krisztusba és általa Isten életébe kapcsolja be a keresztényt (vö. 2 Pét 1,3-4; Róm 6,3-11 sm.).³ Általa leszünk Isten gyermekeivé (1Jn 3,1-3), „új emberré” (Ef 4,24 sm.), „új teremtménnyé” (Gal 6,14), nem csupán elvont értelemben, hanem lélektanilag nyomon kísérhető személyes kibontakozásban. Korunk embere számára különösen fontos, hogy a kegyelmi élet tapasztalatilag is megközelíthető legyen. Ki volna azonban képes arra, hogy a megkeresztelt kisgyermekben „kimutas-

1 Ld. Teol. kishoztár, 175.

2 Schütz Antal már 1943-ban használja a „belénkoltott erények” kifejezést, amely jobb, mint a „belénk öntött” jelző és evangéliumbb asszociációt is kelt (szőlőtő szőlővessző). Ld. Aquinói Szent Tamás szemelvényekben, Bp, 1943, Szt. István Társ. kd. 196.

3 Ld. Gál F.: Az üdvörténet misztériumai, 151-157.

sa" azt a különbséget, amely a meg-nem-keresztelt kisgyermektől megkülönbözteti? A kegyelmi erények csak a keresztény élet kibontakozásával válnak külsőleg is észrevehetővé. Itt értjük meg, amit Karl Rahner így fogalmaz: „A „természetes" és a „természetfölötti" erények nem az erények két külön csoportját alkotják, hanem az utóbbiak az előbbieket teljesítik be”.¹ Valláserkölcsei életünket Istenre irányítják és Krisztus által, – a hitben, reményben, szeretetben – az emberre.

b) A *három teológiai erény* egyébként a legfontosabb a keresztény életben mint olyan kegyelmi készség, amely valóban bekapcsolja a keresztényt Isten életébe: a hitben Isten szemével nézem a dolgokat, a világ eseményeit, a történelmet; a reményben átélem a végső beteljesülés aktív várakozását; a szeretetben pedig az Istentől ajándékozott üdvösséget akarom tevékenyen magamnak és másoknak, vagyis a legigazibb jót. Egyébként azonban az ún. „erkölcsi erények”, az okosság, igazságosság, mértékletesség, lelkiemelő is a belénk oltott erények közé sorolhatók, sőt mindenfajta erkölcsi vonatkozású emberi jótulajdonság, személyi érték, amint azt Häringgel a legtöbb morálteológus vallja.

c) Igen jelentős tehát, amit Aquinói Szent Tamás már világosan lát: a nekünk ajándékozott kegyelem s a belénk oltott erények nem jelentik azt, hogy Isten mindent készen ad. *Csak képességet kapunk az érdemszerző, üdvösségre szolgáló cselekvésre, nem pedig kibontakoztatott készséget.*² Isten tehát számít az ember öntevékenységre és nagykorúságára. A kegyelem által beléphetünk az üdvösség magasabb iskolájába, de nem kapjuk meg készen az érettségit. Szalézi Szent Ferenc például „szívós, fáradságos munkával alakította ki jellemét”. Szelídsége közismert volt, de kevesen tudták, hogy „ez korántsem veleszületett tulajdonsága, hanem sok harc és önmagán aratott győzelem árán szerezte meg. Természete szerint

inkább heves és haragra hajló volt”.¹ Ez világosan érzékelteti, hogy a belénk oltott erény tényleges készséggé, a cselekvés könnyedségévé csak emberi közreműködésünk árán válhatik. Isten olyan, mint a gazdag apa, aki megfelelő állást ad fiának, hogy dolgozzon és maga alapozza meg jövőjét, míg az örökséget végleg át nem veszi. A kegyelem nem olyan ajándék, hogy benne mindent készen kapjunk és ingyenélőkké váljunk Isten országában. Sőt kifejezetten a kegyelmi erényekre jellemző az evezős hasonlata. Húznunk kell a lapátokat, igen sokszor vitorla nélkül, a Lélek szélcsendjében. „Aki nem teszi meg, amit megtehetne, azt Isten nem részesíti ajándékában”.² Életünk küzdelmes szakaszában pedig jellemző emberi tapasztalat, hogy nem érezzük a kegyelmet. Az ugyanis a Szentlélek ajándékában, a Lélek ihletében válik megtapasztalhatóvá.

A kegyelmi erények alapjai megvannak a Szentírásban és az egyház tanításában. Péter apostol második levelében határozottan beszél arról, hogy a kegyelemben az isteni természet részeseivé lettünk (2Pét 1,4). Ehhez kapcsolva írja, hogyan kell *komoly törekvéssel kibontakoztatni a kegyelemben gyökerező keresztény életet*: „Éppen ezért minden igyekezetekkel legyetek rajta, hogy hitetek megteremje az erényt, az erény a tudást, a tudás a magatok fölötti uralmat, a magatok fölötti uralom a jóban való kitartást, a jóban való kitartás a vallásos érzületet, a vallásos érzület a testvériességet, a testvériesség pedig a szeretetet” (2Pét 1,5-7). Még azt is hozzáfűzi: „törekedjete arra, hogy hivatástokat... tetteitekkel megpecsételjétek” (2Pét 1,10). Az egyház a viennei és trienti zsinaton megfogalmazta, hogy a megszentelő kegyelemmel megkapjuk a természetfölötti erényeket is, elsősorban a hitet, reményt, szeretetet.³ Ezeket azonban közreműködésünkkel kell kibontakoztatni, hogy „gyarapodjanak bennünk” (vö. 2Pét 1,8). Pál apostol határozottan beszél a hitben, reményben és szeretetben való növekedésről (vö.

1 Teol. kiskönyvtár, 175.

2 Vö. I-II 51.q.4.a. ad3.

1 Ld. Rónay Gy.: Szentek, írók, irányok. Bp., 1970, 18.

2 Chrisostomus: Hom. 45. in Matth. n.1.

3 Vö. DS 904.; 1561.

2Kor 10,15; Róm 15,13; Fil 1,9). A keresztény hagyomány a szent-
atyák tanításában is kiemelt fontosságot tulajdonít a három teológiai
erénynek, melyek által életcélunk, erkölcsi motivációnk és jelle-
münk alakulása az üdvösség hullámhosszára hangolódik, és Isten
országának köztünk és bennünk kezdődő életformáját realizálja.¹
Mindez azonban a Szentlélek ajándékai és ihletése által vezet el a
megszentelt élet legfelső szintjére.

6. Az erények elkülönítése és összefüggése

A keresztény élet erényeit az erkölcsoteológia egységbe foglalja,
miközben tekintettel van az egyes jó készségek sajátos jellegére, és
különbségére is.²

a) Az *erények elkülönítését* illetően az élő személy nehezen
kategorizálható. A morálteológus nem kezelheti az erényeket úgy,
mint valami lepkegyűjteményt, a bűnöket pedig, mint valami bogár-
gyűjteményt. Ugyanakkor viszont a tudományos megközelítés
egyértelműen igényli a világos fogalmi elkülönítést, melyhez a rész-
letes értelmezés alkalmazkodik. A legalapvetőbb osztályozást Aqu-
inói Szent Tamás alapján megadtuk. Ez él maradandóan az egyház
tudatában. Vannak tehát erkölcsi erények, melyek legjellemzőbbje a
négy sarkalatos erény: az okosság, igazságosság, bátorság, mértékle-
tesség. A három teológiai erény: a hit, remény, szeretet. A keresz-
tény élet magaslatán pedig a Szentlélek ajándékai kapnak szerepet a
karizmákkal együtt.

Az erények száma azonban ezzel nem merül ki. Külön kiemelés
érdemel például a *keresztény alázat* s vele teremtményi voltunk
elismerése. Ugyanakkor lehet erény az egészséges öntudat, önér-
zet is.

Megkülönböztethetjük *személyes* voltunk erényeit a sajátosan
társadalmi irányú emberi jótulajdonságoktól. Előbbire a becsület,

hűség őszinteség, türelem, nagylelkűség, józanság különösen jellem-
ző. Ehhez lehetne sorolni olyan erényeket is, melyek korhoz, nem-
hez, karakterhez kapcsolhatók: kedvesség, lovagiasság, humorér-
zék, higgadtság, megfontoltság, lelkeség, vendégszeretet stb. – Sa-
játosan közösségi, *társadalmi erények* viszont: az igazságosság, a
békeszeretet, az udvariasság, a kollegialitás, a munkaszeretet, a ve-
zetői képesség, a szolidaritás, a tolerancia, a szolgálat vállalása stb.

Alapvető keresztény erény a *vallásosság*, mely Isten iránti tar-
tozásunk elismerése és az egyház közösségében való elmélyítése,
gyakorlata.

b) A másik kérdés: *mennyiben összegeezhetők* a különböző
személyi értékek egyetlen alapvető emberi jótulajdonságban?¹ Erre
vonatkozólag a Szentírás éppúgy ad indítást, mint a görög etika,
vagy Aquinói Szent Tamás. Köztudott, hogy az Ószövetség például
fontosnak tart olyan erényeket, mint a szövetséghez való hűség (Ter
18,19; Kiv 19,5), vagy az igazságosság (Iz 10,1-2 sm.). Ugyanakkor
azonban az „igaz” (szaddik) integrálja az Isten és ember iránti helyes
magatartást, a bölcsességi könyvekben pedig maga a bölcsesség kap
ilyen főszerepet (pl. Péld 1,7; 3,13; 4,5; Bölcs 6,12; 7,7 sm.).² A pél-
dabeszédek könyve is úgy hivatkozik a bölcsességre, hogy megsze-
mélyesíti azt, mint akinek „birtokában van” a többi erény (Péld
8,12-18). – A görög etika hasonló módon integrálja az erényeket a
„bölc” filozófus személyében. Szent Ágoston viszont a szeretet
alapvető fontosságát emeli ki, míg Szent Tamásnál az okosság kap
irányító szerepet az erkölcsi erényekben. Beszélhetünk arról is,
hogy egy személyt egy bizonyos erény különösképpen jellemez (pl.
becsület, igazságosság).

1 Vö. Szt. Ágoston: De vera religione, PL 34, 169.; Nagy Szt. Gergely: Mor. I. II.
c. 16.

2 Ld. Klomps: Tugenden des modernen Menschen, 88-97. (J. Gründel írása).

1 Vö. Klomps: i. m. 96-98.

2 Bibliikus teol. szótár: 152-160.

AZ EMBERI BŰN ÉS ANNAK KÖVETKEZMÉNYEI

1. A bűn és korunk

1983 őszén püspöki szinódus foglalkozott a kiengesztelődés témájának keretében a bűn fogalmával és a bűn iránti érzék korunkbeli megfoghatóságával. Ennek visszhangja II. János Pál pápa apostoli buzdítása, a „Kiengesztelődés és bűnbánat” (Reconciliatio et poenitentia).¹ A pápa utal arra, hogy szekularizálódott világunkban a bűn iránti érzék elvesztése logikus következménye az Isten iránti érzék eltompulásának. Az ember előtt elhomályosul transzcendens felelősségének tudata. Az Istentől kapott erkölcsi normák megvetésének következménye, hogy ember ember ellen támad, s megromlanak az emberi kapcsolatok. Mindez arra hív fel, hogy „helyreigazítsuk a bűn eltompult érzékét”. Ez pedig csak úgy lehetséges, „ha az értelem és a hit szilárd elveihez fordulunk, melyeket az egyház erkölcsi tanítása mindig figyelembe vett”.²

Az irodalomban Anatole France nyomán a Sátán glóriát kap. A századelő divatossá teszi azt a meg-megújuló nézetet, hogy az erkölcsi érték és a művészi érték ellentétes fogalmak. Vannak darabok, melyek kifejezetten dicsérik a bűnt. A klasszikus drámák lelket meg-
rázó, katarzist kiváltó utódai ritkulnak. Az irodalomban egyre kevesebben vállalják a prófétai szerepet: szemébe mondani egy népnek a bűneit. A szociológia keretében pedig megjelenik a „szociologizmus”, amely a statisztika alapján kívánja eldönteni az emberi magatartás normáját.³ Amit a többség csinál, az a jó (pl. a szexualitás

kérdésében). Így aligha lehet csodálkozni azon, hogy az emberiség tudatában megérlelt normák is feledésbe merülnek.

A szekularizált világ gondolkodásmódját erősen áthatja a siker, a hasznosság értékszempontja. Köztudott, hogy a vágyak milyen gyakran ütközhetnek az erkölcsi követelményekkel. Az élet javainak könnyebb elérésében, az anyagiak és az érvényesülés kérdésében rövid távon könnyebb helyzetben van az, aki szemrebbenés nélkül lop, hazudik, vagy a szexualitás vonalán nincsenek „gátlásai”. Mindez azonban – az élet számtalanszor bizonyítja – csak rövid távon érvényes. A bűn csak addig érdekes, izgalmas, vonzó, amíg el nem követjük. Hosszabb távon és a „másik”, a „többiek”, az emberi közösség vonatkozásában már visszaüt, és súlyos következményeket von maga után. Ha leveti álarcát, az ember leghatalmasabb, legkegyetlenebb, egyben pedig a legalattomosabb ellenségének bizonyul.

2. Mi a bűn?

Az ember bűneit úgy tekintjük, mint az erények ellentétét, bár maga a szó kétértelmű. Nem csupán a bűnös, tehát rossz készségre utal, hanem a büntetetre, a rossz cselekedetre is. Ha azonban a „bűnös ember” fogalmát használjuk, egyértelművé válik, hogy abban a személy valamilyen deformált alapmagatartásáról van szó.¹

A *gyermek* elsősorban a család körében és a játszótársi kapcsolatban ismeri föl, hogy mi a rossz cselekedet. Hét-nyolcéves korában már érzékenyen reagál arra, ha valaki megsérti a közös játék elfogadott szabályait. A nevelésben tudatosan benne, hogy mikor volt jó és mikor rossz. A bűn fogalma ebben a vallomásban válik élményszerűvé benne: „Rossz voltam”.² Az iskolai közösségben a *fiatalok* maguk alakítják ki a jó és rossz erkölcsi fogalmát, amely még korántsem felel meg a nagykorú etika értékszemplétének (vö. sugás, spicli, stréber). A legkülönösebb mégis az ebben a vonatkozásban,

1 Ld. L'Osservatore Romano, 1984. dec. 12.

2 Uo. II. 1.c.18.

3 Ezt az elgondolást már A. C. Kinsey fölvetette. The Sexual Behavior in the Human Male, Philadelphia, 1948, 677.; utal erre Häring is: Frei in Chr., II. 535.

1 Ld. Szt. Tamás Summájában: I. I-II. 71-78. questiók. Az erény ellentéte: I-II. 1q. 1.a.

2 Ld. Boda L.: Az etikai tudat fejlődésének lépcsőfokai, Vigilia, 1980, 1.sz. 11.

hogy a kifejezetten bűnöző érdekközösségek is szigorú „erkölcsi” normákhoz igazodnak (pl. gengszterbandák). Enélkül még ők sem élhetnek meg.

A keresztény vallás és vele a *teológia* nem a „játékszabályok” szintjén és nem a közjó jogi vonatkozásában, hanem az *üdvösség javának horizontján* értelmezi a bűnt. Az ember Istenhez való viszonyulása, ebben a tekintetben döntő fontosságú. Így értjük meg Aquinói Szent Tamás fogalmazását. Eszerint a bűn *elfordulás Istentől és odafordulás a teremtett világ javaihoz*.¹ Nem arról van szó ebben a meghatározásban, hogy a teremtményekhez való odafordulás rossz, bűnös. A teremtmények jók, értéket hordoznak. Az embertársat kifejezetten szeretni kell. A keresztény embernek nagyon is oda kell fordulnia a világhoz, amelyben él, amelyhez küldetése szól. De nem Isten akaratát megtagadva! Mert ez az akarat az ember és a világ üdvösségét szándékolja. Bűnös tehát a teremtményekhez való odafordulás, ha az nem az ember és a világ üdvösségét kívánja szolgálni. Hamis és kártékony az a szeretet, amely a másik legigazibb javát, üdvösségét rombolja le. A keresztény küldetés tehát nem az, hogy elforduljunk a világtól és az emberektől, hanem az, hogy „Istenben”, az ő üdvözítő szándékával, tehát a legigazibb jóakarattal forduljunk a világhoz és embertársainkhoz.

Ha azonban az ember életét válasznak tekintjük Isten hívására, a bűn egyetemes fogalmát úgy is meghatározhatjuk, mint *Isten hívásának elutasítását*, amely tudatos és szándékos formájában a keresztény élethívatus elárulását jelenti.² A Szentírásban Jézus példabeszéde világítja meg ezt, amikor a meghívottak különböző ürüggyel lemondják a meghívást. Nem mennek el az ünnepi asztalhoz, amely az üdvösséget jelenti, míg a meghívó király Istent képviseli a példabeszédben. Házasság, birtok, társadalmi rang szerepel az ürüggyek között – kifejezetten vagy rejtetten (Mt 22,1-14). Jó

1 Szent Ágostonnál: Isten örök törvénye elleni tett, szó, vágy (Contra Faustum I. 22., 27.c.). A tamási „elfordulás” és „odafordulás” jobban él a teológiai tudatban. Ld. III 86.q. 4.a. ad 1.

2 Ld. Hörmann: Lexikon der chr. Moral, 1532.

példája ez a teremtett világ javaihoz való bűnös odafordulásnak. Mert az üdvösségre való meghívást, a legigazibb jót szándékozó isteni akaratot tagadja meg. Az ilyen ember üdvössége ellenére keresi a boldogságot.

Ez a bűn tehát több, mint szabálysértés.¹ Ez az üdvösség útjának feladása, eltérés a célhoz vezető iránytól. Olyan eltévelyedés, amely Istenhez való visszatérésre, konverzióra szorul. Érthető, ha a Szentírásban épp az Istenhez való visszatérés felhívása kap visszhangot.

A hagyományos erkölcteológia már határozottan megkülönböztette a teológiai értelemben vett bűnt a jogi értelemben vett bűntől. Ezen túlmenően azonban beszélünk áteredő bűnről, s ettől megkülönböztetjük a személyes bűnöket. A bűnös hajlam (vö. a „hét főbűn”) nem azonos a bűntettel. Az objektíve bűnösnek minősülő cselekedet (vö. az Újszövetség bűnlistáit vagy a lelkítükörben felsorolt bűnöket) különbözik a tudatosan és szándékosan elkövetett bűnöktől, melyek szubjektíve is azok. – Hagyományosan használt és elfogadott: hibákról, bocsánatos bűnökről és halálos bűnökről beszélni. A vétek különleges súlyát érzékeltetik az égbekiáltó bűnök (pl. az özvegyek és árvák, a kiszolgáltatott embertárs helyzetének zsaroló kihasználása); a halált hozó bűn, melyet János apostolnál találunk, és a Szentlélek elleni bűn, mely a kegyelemtől való elzárkózásban és annak visszautasításában kap értelmet. A belső bűnök vagy a szív bűnei azok, amelyek nem kerülnek kivitelezésre, szemben a külsőkkel. A belsőből a külsőbe való átmenetet érzékelteti: a gondolattal, szóval, cselekedettel elkövetett bűn.² Utóbbi pedig még a mulasztás általi bűnökkel is szembeállítható.³

Ebben a felosztásban a *halálos bűn* hordozza a bűn igazi lényegét, eszenciáját. Olyan súlyos következményekkel járó döntés, amely szembefordulás Isten üdvözítő akaratával, amely ennek következtében a bűnöst megfosztja a Krisztussal való kegyelmi közösségtől, Isten országának polgárjogától és ezzel a bennünk kezdődő

1 Vö. Gál F.: Az ember és a bűn, Vigilia, 1984, 4. sz. 245.

2 I-II 72.q.7.a.

3 I-II 72.q. 6.a

üdvösségtől. A többi bűn csak ehhez viszonyítva és csupán analóg értelemben tekinthető véteknek, amint arra már Aquinói Szent Tamás rámutatott.¹ – Erre utalnak az elnevezések is, melyek azonban nem következtetések, ha a hagyományos szóhasználatot tekintjük. A „halálos bűn” ellentéte a „bocsánatos bűn”, amit a „súlyos bűnnel” is szembesíteni szoktunk. A német nyelvben logikusabb a súlyos bűnnel a nem súlyos bűnt szembeállítani (schwere, leichte Sünde). Újabban, különösen Häringnél pedig a halált okozó bűn (Todsünde) ellentéte a sérülést okozó bűn (Wundsünde).²

II. János Pál pápa azt nevezi halálos bűnnel, „ami által az ember szabadon és tudatosan elutasítja magától Istent, az ő törvényét, azt a szövetséget, melyet Isten szeretetből ajánlott föl neki”. Olyan cselekedet ez, „melyben az ember önmaga felé vagy valamely teremtettség felé fordul, szembeszegülve Isten akaratával. Ez kifejezetten megvalósul a bálványimádásban, az aposztáziában, a tudatosan választott ateizmusban; vagy pedig amikor valaki – ezzel egyértelműen – megtagadja az engedelmisséget Istennek valamely súlyos dologban”. Ennek következtében „az ember átérzi, hogy Isten iránti engedelmisségét megtagadva megszakad a kapcsolata élete végső értelmével”. Az ilyen állásfoglalás „súlyosan megsérti Istent és azzal végződik, hogy a bűn sötét és hatalmas erőként maga az ember ellen fordul”.³

3. A bűn értelmezésének üdvösségtörténeti háttere

Az erkölcszociológia megújulásának képviselői szükségesnek tartják a bűn kérdésének felülvizsgálását a történelmi múltra visszatekintve.

1 Vö. I-II. 73.q.5.a.

2 Ld. Frei in Chr. I. 216-221.; Scholz: i. m. 72.

3 Reconciliatio et paenitentia, II. 1.c. 17.

a) Az *üdvösségtörténet öszövétségi szakaszában* a Biblia Istene mintegy párbeszédet kezd az emberrel, s az ember a bűn által megtöri ezt a párbeszédet, állapítja meg Ruf.¹ Ezzel egyúttal megbontja a teremtés hármasság harmóniáját is: a teremtő Istennel, embertársaival és a természettel.² Ebből világossá válik, hogy az Öszövétség súlyos következményeivel együtt ábrázolja a bűnt. Az ember ősbűne, melyet P. Schoonenberg „a világ bűnével” azonosít, az ember lázadó autonómia-igényében van.³ „Az ember kezdettől fogva maga akar dönteni, maga akar Isten lenni” – állapítja meg Böckle.⁴ Erre azonban képtelen. A totális autonómiát csak önmaga vesztére igényelheti magának. Már Szent Pál beszél azokról, akik „Balgaságukban saját magukat teszik meg mértéknek”. Ezzel szemben a keresztény aszerint követi az üdvösség útját, „ahogyan Isten szabta ki nekünk” (2Kor 10,12). A hamis autonómia tehát minden bűn gyökere. Ez a gyökér azonban a szívben van. Az Öszövétség legalizmusa kétségtelenül megmutatkozik a bűn objektív jellegének, tényi mivoltának túlértékelésében. A Tórának ezt az értelmezését azonban állandóan ellensúlyozza a próféták tanítása, mely arra utal, hogy „a bűn nem annyira a tettekben, inkább a szívben van”.⁵ Ennek megfelelője a megtérésre való felhívás, amely az Istentől eltávolodott szív visszafordulása. A teológiai büntetés összeolvad a jogival, s a *halálos bűnért halálbüntetés jár*. Az Isten ellen való súlyos vétek ugyanis egyben vétek a közösség ellen, tehát a szövetség hűségének megszegése (vö. Szám 15,9 lázadás Jahve ellen; Iz 1,4-ben Isten megvetése).

b) Az *Újszövetségben* Krisztus megváltói küldetése, hogy az embert a bűn terhetől és a kárhozat következményétől megszabadítsa. Ő az Isten Báránya, „aki elveszi a világ bűneit” (Jn 1,19). „Ő az engesztelő áldozat bűneinkért” (1Jn 2,2). Neki hatalma van a bűnök

1 I. m. 58.

2 Böckle: Fundamentalmoral, 127. és 60.

3 Theologie der Sünde, Einsiedeln, 1966. 115. k.

4 Fundamentalmoral, 136.

5 Ruf: i. m. 63.

megbocsátására (Mk 2,10). Jézus harcol a farizeusok legalizmusa ellen. Beteljesíti a próféták tanítását, amikor a bűnben a szív tisztátalanságát emeli ki: „Mert belülről, az ember szívéből származik minden gonosz gondolat, erkölcstelenség, lopás, gyilkosság, házasságtörés, kapzsiság, rosszindulat, csalás, kicsapongás, irigység, káromlás, kevélység, léhaság” (Mk 7,21-22). A fát gyümölcsseiről lehet felismerni (Mt 7,16-20). Ez nem csupán a tettekre, de azok következményeire is vonatkozik. A rossz fát, amely nem terem jó gyümölcsöt, tűzre vetik (utalás a kárhozatra).¹ A „halálos bűn” kérdésében Jézus képeket használ. Egyértelműen erre utal a kifejezés: „méltó a pokol tűzére” (Mt 5,23). – János apostol teológiájában különös hangsúlya van a habituális állapotnak. Erre utal a „benne maradni” kifejezés (vö. Jn 6,57; 15,5; 1Jn 3,14-4,12 sm.). A szeretetben „maradni”, vagyis az „Istenben maradni” annyi, mint a kegyelemben élni. Ennek ellentéte a bűn, amely kiszakítja a bűnöst ebből az élő, bensőséges kapcsolatból és a lélek halálát okozza. „Mi tudjuk, hogy a halálból átmentünk az életbe, mert szeretjük testvéreinket. Aki nem szeret, a halálban marad” (1Jn 3,14).

– A páli teológiában is hangsúlyt kap a szív gonoszsága (Zsid 3,17). Ez a mérges gyökerű fa képében jelenik meg, amely gyümölcssei révén „sokakat megfertőz” (Zsid 12,15). A „test cselekedetei” nem antropológiai dualizmusra utalnak, hanem a motivációra (Gal 5,19), továbbá arra, hogy az ilyen ember nem a Lélek szerint él. A római levél első fejezetének bűnlistája a rágalalmazókat, hitszegőket, könyörteleneket felsorolva habituális emberi életformákra, „alapmagatartásokra” utal, amiről a szó lelki értelmében mondja, hogy „méltó a halálra” (Róm 1,31). Még hangsúlyozottabban fogalmazza meg ezt a habituális magatartást az első korintusi levél, megállapítva azt, hogy az ilyen bűnös „nem részesül Isten országában” (1Kor 6,10).

1 Gál Ferenc szerint Jézus három új vonást hoz a bűn megítélésében: rámutat a szív, a lelkiület alapvető fontosságára, rámutat Isten irgalmára, aki megbocsát, s rámutat a bűn következményeire: elszakít Istentől, kizár Isten országából. Ld. Vigilia, 1984, 250.

c) Az *ősegyház életében* a bűn minősítése szoros kapcsolatba kerül a bűnbánati gyakorlattal.¹ Főbenjáró bűnnek tekintik a hittagadást, a gyilkosságot és a házasságtörést. Ez nem jelent kizárólagosságot, de figyelemreméltó, hogy ezeket a halálos bűnöket a nyilvános vezekléssel kellett kiengesztelni.² Az atyák tanításából elég kiemelni Szent Ágoston utalását. Szerinte a bűn „az örök törvény ellen irányuló tett, szó vagy belső szándék”.³ Fontosabb ennél a „rosszra hajló akarat” hangsúlya, amely már a bűnös alapvető szándékot vételezi elő.

d) A *középkor* nagy teológusa, Aquinói Szent Tamás a bűn maradandó érvényű meghatározásán túl elméletileg világosan megkülönbözteti a bocsánatos és halálos bűnt. A bűn sajátos értelemben a halálos bűn, a bocsánatos bűn csak analóg értelemben, a halálshoz viszonyítva mondható bűnnek, főként a cselekedet tökéletlensége (imperfectio actus) és csekély anyag (parvitas materiae) miatt. A későbbiekben az objektív cselekedet túlhangsúlyozása a mennyiségi szemlélettel párosulva előkészítette a talajt a legalista morál számára. Ebben az újkori szemléletben a bűn tényi jellege, a jogi értelemben vett parancsok, rendelkezések megszegése kap hangsúlyt. A bűnbánati gyakorlatban a gyóntató bírói szerepe mellett a gyógyító orvos szerepe háttérbe szorul.⁴ Ennek a jogi szemléletnek jellemzője, hogy a moralisták egy lopás esetében megállapítják, milyen összegnél, ill. mennyiségnél kezdődik a halálos bűn. Az egyház bizonyos rendelkezéseit (liturgiában, egyházfegyelemben) a „sub gravi” minősítéssel látja el, amit ma komoly és felelős kötelességnek fordítanánk. Az elmúlt századokban azonban úgy magyarázták, hogy „súlyos bűn terhe mellett”.⁵ A súlyos bűnt pedig, ha azt tudatosan és szándékosan követte el valaki, azonosnak vették a „halálos bűnnel”. A köztudatban ez a felfogás vulgarizálódott, holott már az 1564-ben

1 Ruf: i. m. 82.

2 Ld. Alszegey Z.: Gyóntak-e az őskeresztények? Szolgálat, 1984, 61. sz. 18.

3 Contra Faustum, 22, 27. PL 42, 418.

4 Ruf: i. m. 100.

5 Sünde im Zeitalter der Säkularisation, 217-220.

megjelenő Római Katekizmus kiemeli a körülmények módosító szerepét. Ebben a cselekvés szituáltságának előfutárát ismerhetjük föl. A szentségek vételével kapcsolatban pedig a tanítóhivatal hangsúlyozza a belső szándékot: halálos bűn, ha elutasításuk „megvetésből” történik.¹ Nem „az” egyház a hibás abban, hogy a köztudatban ilyen irányban tolódott el a Szentírás tanítása és Aquinói Szent Tamás eredeti elvi álláspontja.

4. A bűn korunk szemléletében

A II. Vatikáni zsinat utáni idők erkölcsoteológiai törekvése, hogy az alapvető szándék és döntés fényében, a Szentírás és a mai antropológia szempontjait következetesebben figyelembe véve segítse érvényre jutni a bűn hitelesebb megítélését. Az örök kárhozát ugyanis nem arra való, hogy vele egyházfegyelmi előírásokat szentesítsünk.² Feloldódóban van az a nyomasztó kép is, hogy a keresztény emberek túlnyomó százaléka a két húsvéti gyónás között halálos bűnben él.

a) Mik azok az alapvető szempontok, amelyek a mai erkölcsoteológiában a bűn megítélésével kapcsolatban tisztázódnak?

– Elsősorban abból kell kiindulnunk, hogy a sajátos értelemben vett bűn nem a mindennapi élet átlagos „választásaiban” nyilvánul meg, hanem sorsunkat és sorsokat formáló döntéseinkben. A *halálos bűn nem választás, hanem döntés*.³ Olyan állásfoglalás tehát, amelyben személyes voltunkat mondjuk ki, amikor konkrét formában nemet mondunk Isten üdvözítő szándékára. A „döntés” fogalmából azonban épp az következik, hogy az sorsunkat befolyásolja, s hogy *benne a személy belső igenjét vagy nemjét mondja ki*.⁴ De képes-e erre az ember? A halálos bűn elkövetésének lehetőségére vonatkozóan a következőket lehet megállapítani:

– Az alapvető szándékhoz, ill. döntéshez *megfelelő életkor* szükséges. Ebben a tekintetben igazolható, hogy kb. 15 éves korban (kivételesen 12 évesen is) dönteni tud az ember Isten mellett, vagy Isten ellen.

– Az emberi döntés lényegesen különbözik az angyali döntéstől.¹ Az angyal egyetlen igenben, vagy nemben kifejezheti belülről fakadó személyes állásfoglalását. Az ember erre személyes volta testi-lelki környezeti összetettsége következtében képtelen. *Az ember az időben hozza meg döntését*. Azt meg kell érlelnie tudatosságban és szándékosságban. Különösen jellemző ez az életre szóló döntésnél (vö. házasság, papszentelés). A bűnös döntésnek is ez a jellemzője, amit Böckle így fogalmaz meg: „A bűn egyetlen külső cselekedettel is megtörténhetik, általában azonban több bűnből alakul ki, mivel az egyes bűnök csak lassanként válnak radikális lázadássá”.²

– Az ember világban való léte egyben azt is jelenti, hogy a szokások, elvárások és a környezeti manipulációk erőterében él. Az erkölcsi döntés lehetősége szűkebb, mint azt régebben gondolták. Ezért különös jelentősége van a halálos bűn szempontjából is *az élet határhelyzeteinek*, melyekben az ember mintegy döntési kényszerbe kerül.³ A szenvedés, a dilemma, a hivatásválasztás, a halálvesztély jellemző határhelyzetek. De ide kell vennünk a komolyabb *kísértést* is. Az élet mindennapi helyzeteivel szemben ezek különleges szituációk, amelyek mintegy kikényszerítik a döntést, annak akár súlyosan bűnös formájában is.

b) Az is egyre világosabbá válik, hogy a halálos bűn *nem annyira tett, inkább állapot*.⁴ A halálos bűn mint döntés elmélyíti az ember bűnös állapotát, alapvető döntésének eltérését a helyes iránytól. Csak ebben a háttérben érthetjük meg igazán Häring megállapítását, amely szerint a bűn elkövetése nem válik halállossá, ha azt azonnali őszinte bánat követi, azzal a szándékkal, hogy adandó al-

1 DS 1259.

2 Sünde im Zeitalter der Säkularisation, 29-32.; Frei in Chr. I. 398.

3 Vö. Scholz: i. m. 64.

4 Ld. Ruf: i. m. 124. (personale Handlungstiefe).

1 Ld. Boda L.: Erkölcsoteológia I. 149.

2 A morálteológia alapfogalmai, Bécs, 1975, 93.

3 Ld. 223 old. (Szabadságunk nagykorúsága).

4 A halálos bűn megüli a szívet, személyiségünk mélyét, mondja Scholz (i. m. 64.); „sorsdöntő szembefordulás Istennel”; magatartásforma (Haltung), mely a Szentírás bűnlistáiban is így szerepel (pl. Róm. 1,24-32; Gal 5,19-21 sm.)

kalommal a bűnös meggyónja vétkeit.¹ A büntetőjogi következményeket persze vállalni kell (pl. börtön).

– Ebben a habituális állapotban a jánosi teológia hangsúlyozza az *Isten- és emberszeretet súlyos megsértését*. Utóbbi jellemzése: „Aki nem szeret, a halálban marad” (1Jn 3,14). Böckle ezt így kommentálja: „Ahol nincs meg a radikális szembefordulás az Isten iránti vagy az embertárs iránti szeretettel, ott nem lehet igazán halálos bűnről beszélni.”²

c) Korunk erkölcszociológiájának azonban figyelembe kell venni az egyház helyzetét lelkipásztori vonatkozásban is.³ *Mi lesz a gyónással?* Mi lesz a pénteki böjttel, vagy a vasárnapi szentmise kötelezettségével, ha nem a súlyos bűn szankciója kap hangsúlyt? – Nem véletlen, hogy az 1983-as püspöki szinódus ebből a szemszögből foglalkozik a kérdéssel. A nagykorú hívőtől többször hallani, hogy ő elsősorban nem a kötelezettséget és annak szankcióját nézi, hanem „belső igényből” meggyónni, vagy a szentmisére. A szentek a kárhozattól való félelem jellemzően gyermeki motivációjával szemben a „szeretetből tenni” motívumát emelik ki és képviselik életükkel.⁴ Miközben tehát újra és újra hangsúlyozni kell, hogy a megújuló erkölcszociológia nem a lazulást szolgálja, hanem a belső igényt, továbbá a szeretet motivációját a félelemmel és kényszerrel szemben, nem téveszthetjük szem elől a keresztyén élet realitását. Akinek a „belső igény” még túl magas motiváció, annak számára változatlanul szükség van a határozott rendelkezés, a kötelezettség ösztönzésére, s a szankciókra is. De a szankciónak csak a legvégső formája az örök kárhozat kilátásba helyezése.

d) A halálos bűn megállapítása ebben a vonatkozásban mindenesetre új horizontot tár fel: az Istentől, illetve Krisztustól való elfordulás után *az egyház közösségétől való elidegenedés* szempontját.

Ruf rámutat arra, hogy a nem súlyos és súlyos bűn megkülönböztetése az egyház bűnbánati gyakorlatára megy vissza s a hívő közösség normáit tükrözi, ami ma sem mellőzhető. A halálos bűn ebben a megvilágításban „az Isten országának alaptörvényeivel össze nem egyeztethető életvitel”,¹ amely csak az őszinte megtérés által gyógyítható.

5. A bűn következményei

Minél súlyosabb a bűn, annál súlyosabbak a következményei, melyek lehetnek közvetlenül meg- nem- tapasztalhatók és megtapasztalhatók.

a) Teológiai szempontból, a természetfölötti életet illetően a halálos bűn legalapvetőbb következménye, hogy *általán elveszítjük a megszentelő kegyelmet*, amint azt a Trienti zsinat hittételként tanítja.² Vele együtt elveszítjük a belénk oltott kegyelmi erőket és a Szentlélek ajándékait. Amennyiben ez ideiglenes, beáll a lélek „klinikai halála”. Megszakad az élő kapcsolat Krisztussal, a szőlőtővel, az egyház élő kegyelmi közösségével, Isten országának köztünk és bennünk kezdődő életformájával.³ Ezt a változást közvetlenül nem észleljük. Lélektanilag azonban általában megtapasztalható az a *belső törés*, amit a halálos bűn okoz.⁴ Az egészséges lelkiismeret jelzi, hogy valamely súlyosan bűnös cselekedet következtében, vagy már azt megelőzően megtörtént az Isten akaratától való elfordulás. Ennek következtében komoly bűnbánatra, gyónásra, megtérésre szorul a bűnös, hogy kiengesztelődjék Istennel, Krisztussal és az egyházzal.

1 Vö. Tomka F.: Az új kódex és a gyónás. Teol. 1984/3. 61.

2 A morálteológia alapfogalmai, 95. Ld. Reconciliatio et poenitentia. II. 1.c. 17.

3 Vö. Ruf: i. m. 145.

4 Ld. Häring: Frei in Chr. I. 379-380.

1 I. m. 144.

2 Ld. DS 1544. Ld. Előd: Kat. dogmatika, 444.

3 A bűnben „Krisztus Lelkének vállalkozását hiúsítom meg” – fogalmazza A. Liégé (i. m. 90.).

4 II. János Pál is „szakadásról”, „törésről” beszél, amikor a halálos bűnt jellemzi. I. h. II.1.c. 17.

b) Az emberi kapcsolatok oldaláról: a bűn következményeit, gyümölcseit létünk érzékelhető közegében is figyelembe kell venni. Ez a dimenzió mutatja meg, hogy aki Isten üdvözítő akaratával szembe fordul és halálos bűnben él, annak *súlyos következményei lehetnek a személyi kibontakozás és az embertársi kapcsolatok terén*. Vagyis a bűnben az ember nem csupán Isten ellen, hanem önmaga és embertársai ellen is vétkezik. Tömören fogalmazza meg ezt a II. Vatikánum dokumentuma: a bűnnel az ember „megtagadja létének végső célra való irányulását, egyúttal szétrombolja saját belső rendjét s a többi emberhez meg az egész teremtet világhoz fűződő rendezett kapcsolatát is”.¹

Kevés kivételtől eltekintve nincs olyan személyes bűn, amely valahol, valamikor, valamilyen formában ne volna kártékony hatással a „másikra”, az emberi közösségre, amely ne okozna szenvedést, bajt, ne végezne romboló munkát. A bűn így a földi pokol szállás-csinálója, rendezője és menedzsere egyben. „Az egyes ember minden cselekedetének... társadalmi következményei vannak” – mondja Böckle, s felsorol néhány jellemzőt: igazságtalanság, elnyomás, ki-zsákmányolás, hatalmaskodás.² A bűn tehát igazi arcát az emberlét megtapasztalásában fedi fel: közösségi dimenziójában élményközel-be hozza a poklot.³

6. A bocsánatos bűn

A bocsánatos bűnben van valami jellegzetesen emberi, ha azt cselekedeteink tudatossága és szándékossága szempontjából nézzük. Nem fakad személyes voltunk teljességéből, amit így követünk el.⁴ Nem döntésen alapul, inkább választáson. A bocsánatos bűnben nem szegülünk szembe Isten üdvözítő akaratával. Nem utasítjuk el

hívását, sem Krisztushoz való tartozásunkhoz nem válunk hűtlenné. Képletesen szólva: mintegy megalkuvásokkal, botladozva járunk a keresztény élet útján. A „bocsánatos” jelző arra utal, hogy könnyen megbocsátható, megbánható a gyónásban kapott feloldozás nélkül is. S bár ez az elnevezés sem egészen szabatos, annyira átment már a köztudatba, hogy még az ún. nem-hívők is használják. A német nyelvű szakirodalom a halálos bűnnel szemben szívesebben használja annak nyelvileg logikusabb ellentétpárját: a sérülést okozó bűn fogalmát (Wundsünde).¹

a) Az egyház tanítása nem hagy kétséget affelől, hogy vannak bűneink, amelyek komolyabbak, mint a hibák, mégsem „halálosak”.² S ez a Szentírásból is világosan kiolvasható. Mert vannak bűnök, amelyek kizárnak Isten országából (vö. 1Kor 6,9) és megszüntetik a kegyelmi állapotot, vagyis az Istenben való életet (1Jn 2,24). Vannak viszont olyan bűnök, amelyek nem idéznek elő ilyen súlyos következményeket. Az igazakban is megtalálhatók (vö. 1Jn 1,8-10), hiszen „sok dologban vétünk mindnyájan” (Jak 3,2). Van ember, aki „a kicsiben hűtlen” (Lk 16,10). Jézus jelképes szavakkal beszél arról, hogy míg a kis bűnt (a szálkát) észrevesszük másoknál, addig a nagy bűnt (a gerendát) nem akarjuk észrevenni magunkban (Mt 7,3). A szolga és a neki tartozó szolgatársról szóló példabeszéd is vonatkoztatható erre (ld. Mt 18,23-35). Isten a legsúlyosabb bűnt is megbocsátja, ha az ember szívből kéri őt. Elengedi tehát a súlyos tartozást. A példabeszédbeli szolga pedig még a csekélyebb tartozást sem hajlandó elengedni társának, vagy haladékat adni neki. Van tehát könnyebben elengedhető kisebb tartozás.

b) Mindennapjaink jellegzetes bűnei a bocsánatos bűnök, melyekben nem mondjuk ki döntés formájában önmagunkat.³ A hagyományos erkölcsan a teológiai értelmezésben a cselekedet kellő

1 GS 13.

2 Fundamentalmoral, 141. – Ez tehát a „peccatum sociale” (vö. Rec. et paenit. II. 1.c. 16.).

3 Seffczyk: i. m. 78.

4 F. Scholz: Schuld, Sünde Fehlhaltung, 72-78.

1 Ld. Frei in Chr. I. 384-402.; Scholz: i. m. 72. Lexikon der chr. Moral, 1540.
2 D 1537, 1573, 1680, 1707, 1920, 2257. (peccatum leve, veniale) Ld. Reconc. et paenitentia. II. 1.c. 17.
3 Ld. Scholz: i. m. 72-73.; Lexikon der chr. Moral. 1539.

tudatosságának és szándékosságának hiányát jelölte meg, mint a bocsánatos bűn jellemző vonását (ex imperfectione actus). Másrészt arra utalt, hogy tartalmában, „anyagában” nem súlyos (ex parvitate materiae).¹ Ez korunk tudatszintjén is használható kettős szempont. Az előbbit illetően Jézus imája a legbiztosabb támaszpont. Ő azt kéri az Atyától, miközben gyalázzák és gúnyolják: „Bocsáss meg nekik, hisz nem tudják, mit tesznek” (Lk 23,34). Így könyvelhetjük el a mindennapi élet káromkodásait is legtöbbször. Ettől eltekintve a bocsánatos bűnt sem vehetjük könnyedén. Hiszen a keresztyén élet tapasztalata régtől azt tanúsítja, hogy csökken általa az Isten- és emberszeretet, meggyöngül az ellenállás a szenvedélyekkel szemben; sőt a bocsánatos bűnök könnyen vétele vezethet a halálos bűnhöz, mint a gyakori flörtölés a házasságtöréshez.

7. A szív belső bűnei

Általában gyermekkorban és idős korban jelentkeznek típusosan, vagy mozgásképtelenség eseteiben (betegség), amikor a jó és a rossz szándék fizikai kivitelezése akadályokba ütközik. Fogalmi tisztázásuk jellemzően állítja elénk a jogi és erkölcsi bűn-értelmezés sajátosságát. A szív belső bűnei ugyanis tudatunkban maradnak, legfeljebb szavak közvetítésével jutnak el másokhoz, anélkül hogy kivitelezésükre sor kerülne vagy kerülhetne. Általában a bűnös vágyak tudatos élvezése, a velük való tartós foglalkozás az, amely a képzeletet és a gondolatokat olykor annyira képes lefoglalni, hogy azok egészen megrontják a szívet, ahonnan a „gonosz gondolatok” is jönnek (Mt 15,19).²

Különösen a káröröm, a bosszúvágy és a testi vágyak azok, amelyek hosszasan foglalkoztatják az embert. Erkölcsi megítélésüket tekintve segíti a kivitelezett bűnök jobb megértését, ha azokat a szív belső bűneivel szembesítjük, másrészt a bűncselekményekhez viszonyítva kiderül, hogy akár súlyosakká is válhatnak.

a) Az első szempontot figyelembe véve megállapíthatjuk, hogy a külső bűnök, a „bűntettek” kivitelezik és befejezik a belsőt, rendszerint romboló hatással vannak másokra, tényi mivoltukban visszavonhatatlanok és a bűnbánat szentségében külön kötelezettségekkel járhatnak (pl. jóvátétel).¹ Mindazonáltal ez nem változtat azon, hogy *a bűn belső mivoltában bűn*. Csak az említett súlyosbító körülményeket kell beszámítani, ha mindezt erkölcsileg mérlegeljük.

b) A második szempont arra figyelmeztet, hogy *a szív bűne megelőzi és megalapozza a bűntettet*. Erkölcsi szempontból tehát a szív bűnei kivitelezés nélkül is lehetnek valódi bűnök, sőt halálos bűnök is. Épp ebben mutatkozik meg élesen az erkölcsi minősítés sajátos jellege a művészi értékkel s a jogi beszámíthatósággal szembesítve. A művészi szándéknak nincs művészi értéke. Az elnem-követett gonosztettel a jog nem tud mit kezdeni. Az erkölcsi élet viszont a belső szándékokra épít elsősorban. Különös dolog, de előfordulhat, hogy a belső bűn súlyosabbá lesz, mint annak kivitelezett formája, ha a tudatosságban és szándékosságban a személy teljes igentmondása fogalmazódik meg, a külső tett pedig egy hirtelen támadt indulat következménye.

Ha eltekintünk a gyermeki tudattól és a felnőtt ember csökkent beszámíthatóságától (betegség, idős kor), a szív bűnei azzal a veszéllyel járnak, hogy megülik belső világunkat és eltérítik jóra irányuló alapvető szándékunkat az üdvösség irányából (pl. valaki állandóan bosszúálló gondolatainak lesz rabja, vagy a külső akadályok miatt engedi, hogy szívét a bűnös kielégülés kompenzációja tartsa fogva).

c) Sajátos átmeneti forma a vágy és a tett között *a szó*. Előfordulhat ugyanis, hogy a bűnös dolgokon való ábrándozás hasonló gondolkodásúak közösségében beszédtema, amiben örömet ugyan

1 Prümmer: i. m. I. 254.

2 Prümmer: i. m. I. 274-281.

1 Boda L.: Erkölcsoteológia I. 150.

nem, de lelki kielégülést találnak, mégpedig tartósan, szokássá válva. Ez is jellemzője a bűnös lélektani kompenzációnak.¹

A Szentírás az Ó- és Újszövetségben többször utal a szív megtisztítására (vö. Zs 52,12; Ez 18,31; Mt 5,28 sm.). Mert az ilyen gondolkodásmód „elárulja, mennyire hiányzik még a szív megtérése”.²

8. A bűnök megkülönböztetése és megvallása

A Trienti zsinat előírja, hogy a bűnöket fajuk és számuk szerint kell meggyónni.³ A hangsúly nem azon van, hogy a megközelítően pontos számadatok gyakran eredménytelen kutatása aggályos lelki ismeretet alakítson ki a keresztényekben. Az önvizsgálat és a bűnbánat szentségében való őszinte önfeltárás igénye az, ami a hívő nagykorúságot igényli. A keresztény hit alapvető szándékának elmélyítése tehát saját bűnösségem kulturált megítélését is megkívánja: olyan önelemzést, amely a bűnök fogalmi megkülönböztetését feltételezi. A világos erkölcsi fogalmak hozzátartoznak keresztény nagykorúságunkhoz.

Nem csupán a halálos és bocsánatos bűnöket kell tudni megkülönböztetni. El kell jutnunk a kisgyermek nagyon általános fogalmazásától, („Rossz voltam”), a felnőtt keresztény önismeretéig, majd a gyónásban való önfeltárásáig, amely világosan különböztet az egyes bűnök között.

a) Egyes bűnök lehetnek *egyes erények ellentétét*⁴: például hitnek a hitetlenség, reménynek a reménytelenség, szeretetnek a szeretetlenség. Erkölcsi erények esetében az igazságosságnak az igazságtalanság, mértékletességnek a mértéktelenség stb.

1 Enyhítő körülménye a bűnnek épp az említett esetekben a kellő tudatosság hiánya (pl. öregeknél).

2 Frei in Chr. I. 384.

3 DS 1679, D 1681; 1707 (a körülményeket is jelezve); ld. még ETK 987. k.

4 Ld. Prümmer: i. m. I. 257.

b) Egyes erényeknek azonban lehetnek *csoportos ellentétei* is.¹ Például a vallásosság átfogó személyi értékének negatív formája: a babona, a spiritizmus, a csillagjósolás stb.

c) Van, amikor egyes erények bűnös ellentétét az egyik vagy másik végletbe eső *eltorzulás* jelenti. Így például a hitnek nem csupán a hitetlenség, hanem a hiszékenység is lehet vétkesen negatív formája, a reménynek pedig egyfelől a kétségbeesés, másfelől a vakmerő bizakodás. Nem csupán fogalmi, hanem nyelvi kultúrával is rendelkezünk kell, ha jól meg akarjuk különböztetni hibáinkat és bűneinket.

Korunkban méltán csatlakozik a bűnök „számának” és fajbéli megkülönböztetésének szempontjához a szándék, a motiváció tisztázása a gyónásban. Annak felismerése is fontos, hogy mi okozott belső törést (hitben, szeretetben), továbbá az, hogy fejlődés vagy visszafejlődés tapasztalható-e a gyónó belső világában. A tudomány vagy a művészet nagyjai hibáik gondos felülvizsgálásával jutnak előbbre. A világ fiai a maguk dolgában nem egyszer okosabbak a világosság fiainál (vö. Lk 16,8). A nagykorú keresztény jellemzője, hogy nem marad le ebben a tekintetben a világban tapasztalható önvizsgálattól. A keresztény vallásosság ugyanis egyszerre jelenti Istent megvallását és saját bűnös voltunk megvallását, abban a biztató tudatban, hogy „ahol eláradt a bűn, ott még bőségesebb a kegyelem” (Róm 5,20).

9. A bűn és az emberi felelősség

Az ember etikai nagykorúságának alapvető jele, hogy vállalja tetteiért a felelősséget. A Krisztusba oltott keresztény élet felelőssége még fokozottabb. A keresztény ember különféle támadásoknak van kitéve. Belső világában hordozza „a régi ember” bűnös hajlamait. (Róm 6,6) Szent Pál drámai módon írja le azt a küzdelmet, melyet a jót akaró ember vív belső énjével. A kegyelemben élő azonban fől-

1 Ld. Boda L.: Erkölcssteológia I. 152.

szabadul a bűn hatalma alól (Róm 6. f). Erőssé válik a támadások visszaverésére. Ezért mondja az apostol: „Ne uralkodjék tehát halandó testeteken a bűn, és ne engedelmesskedjete kívánságainak” (Róm 6,12).

a) A *belülről jövő támadás*¹ az emberi természet bűnös hajlamaiban jelentkezik. János apostol szerint „a test kívánsága, a szem kívánsága, és az élet kevélysége” él az emberben. (1Jn 2,16) A Jakab-levélben így olvassuk: „Minden embert a saját kívánsága vonzza és csábítja, így esik kísértésbe” (Jak 1,14). Ez a *belső kísértés* az, amely a velünk született rossz hajlamok formájában jelentkezik. A lelkiélet teológiája évszázadok tapasztalatát foglalja össze az ún. *hét főbűnben*.² Nem bűnök ezek, hanem inkább bűnös alaphajlamok, melyek erősen kötődnek a jellemalkattal kapcsolatos pszichikai adottságokhoz (hetes számuk csak jelképes): kevélység, fősvénység, bujaság, irigység, torkosság, harag, restség.³

– A *kevélység* (hiúság, gőg) a saját személyünk korlátlan érvényesítésének, dicséretének és kiemelésének hajlama.

– A *fősvénység* (zsugoriság, harácsolás) a pénz és az anyagiak hajszolásának ösztönös hajlama, amely elhatalmasodva a javak szerzésére és őrzésére összpontosítja az életformát.

– A *bujaság* (szexuális szabadosság, féktelenség) a nemi vágyak tekintetében jelentkező túlzott hajlam.

– Az *irigység* mások testi, lelki, szellemi javait a magáénak akarja, akkor is, ha ez indokolatlan; mások sikereit igyekszik kétségbevonni, embertársai sikertelenségeinek, bűneinek, botlásainak pedig örül (káröröm).

– A *torkosság* (ételben, italban való fékezetlenség), az önfenntartás testi igényeinek elharapódzása.

– A *harag* (indulatosság) az emberi indulatok visszafogásának hiánya, amely meggondolatlan szavakra és tettekre ragadhatja az embert.

– A *lustaság* (restség) a munka és általában a magasabb értékek eléréséért való fáradozás hajlamszerű kerülése.

Az énünkbe gyökerező rossz hajlamokra a Szentírás többször utal: a kevélységre (pl. 1Kor 4,7; Jak 3,14 sm.), a fősvénységre (Lk 12,13-21; 2 Tim 6,9; Zsid 13,5; Jak 5,3 sm.), a bujaságra (2Tim 3,5; Gal 5,19; Jak 4,3 sm.), az irigységre (Gal 5,21; Jak 3,14; 4,2 sm.), a torkosságra (Fil 3,19; Ef 5,18), a haragra (Mt 5,22; Kol 3,8; Jak 1,19-20 sm.), a restségre (Róm 12,10; Zsid 6,12). Ezek ellen küzdenünk kell.

b) A *kívülről jövő támadás* a „világ” részéről adódik mint *kísértő alkalom*.¹ Szent Pál a „gonosz világ” (Gal 1,4) vagy a „sötét világ” (Ef 2,2) kifejezéseket használja, amennyiben az a bűn és a Sátán hatalma alatt áll. Böckle szerint ez voltaképpen azonos azzal, amit a mai ember „bűnre vezető alkalomnak” ismer, személyeket és tárgyakat is beleértve.² Közismertek ebből a szempontból a nagyvárosok kísértései. Vannak továbbá emberek, akiknek alapmagatartása a csábítás. Az teszi élvezetessé számukra az életet (vö. Don Juan jelképpé vált alakja).³ Általában azonban a rossz társaságra jellemző a csábítás légköre. Bűnbe viszi azt a fiatalt, akinek ítélőképessége vagy belső ellenállása még nem eléggé fejlett.

c) A Szentírás és a keresztény teológia komolyan veszi a *Sátán hatalmát*, a gonosz lélek kísértését, amely a megrögzött emberi gonoszságban válik leginkább érzékelhetővé.⁴ János apostol szerint ő „a hazugság atyja” (Jn 8,44). Ő a nagy „kísértő” (Mt 4,3). Az ő hatalmába kerül az ember, amikor magát az élet értelmét találja meg

1 Ld. F. Böckle: Grundbegriffe der Moral, 100.

2 Ld. Das Gesetz Christi, 382-389.

3 Részletesen ír ezekről Prümmer: Manuale theol. moralis, I. 281-298. (De vitiis capitalibus.)

1 Ld. Lexikon der chr. Moral, 1666.

2 Ld. Böckle: Grundbegriffe der Moral, 99.

3 A világirodalomban Choderlos de Laclos írja meg ezt a Veszedelmes viszonyokban. Ld. erről Szerb A.: A világirodalom története, 404.

4 Vö. D 800; 1511; 1521; ld. W. Kirchshlänger: Der Satan der Evangelien als Versucher. Wien, 1972.

a bűnben, amit Pál apostol részletesen felsorol, kiemelve a kevélységet és az önzést (2Tim 2,26; 3,1-7).

d) Végül *nem lehet Istent tekinteni a bűnök okának*. „Senki sem mondhatja, aki kísértést szenved: „Az Isten kísért”, mert Istent nem lehet rosszra csábítani, és ő sem csábít rosszra” – írja Szent Jakab (Jak 1,13). Isten az egyház tanítása szerint nem „akarja”, hanem „megengedi” a bűnt.¹ Ugyanúgy nem „akarja”, hanem „megengedi” a kísértést, amely szeretetünk, hűségünk és végső soron üdvösségünk próbatétele. A tékozló fiú atya elengedte útjára a fiát, pedig ezzel az élet kísértéseinek is kiszolgáltatta. Mindez szabadságunk misztériuma. A nagykorú erkölcsi személy ezeken a próbákon átjutva bontakozik ki. Jakab apostol azt írja erről: „Boldog az az ember, aki a kísértésben helytáll, mert miután kiállta a próbát, megkapja az élet koszorúját, amelyet az Úr azoknak ígért, akik őt szeretik” (Jak 1,12).

A kísértés és a kísértő gondolatokkal való viaskodás tehát nem bűn. A tudatos és szándékos beleegyezés a bűn. A kiállott próba pedig kifejezetten érdem; Isten előtt, de az emberek előtt is. Ennek ellenére életünkben a veszélyes bűnalkalmakat keresni és magunkat könnyelműen súlyos kísértésnek kitenni nem szabad.² A világból viszont nem lehet kifutni azon a címen, hogy tele van kísértésekkel. Jézus úgy imádkozik apostolaiért, hogy az a keresztényekre is vonatkoztatható: „Nem azt kérem tőled, hogy vedd ki őket a világból, hanem hogy óvd meg őket a gonosztól” (Jn 17,15).

1 Vö. DS 1556.; A „Ne vigy minket a kísértésbe” (Mt 6,13) szentírási kifejezés is ezt jelenti. A kifejezőmód az Ószövetség stílusát idézi (vö. pl. Isten „megke-ményíti a szívet”: Kiv 4,21; 7,3 sm.).

2 Ld. Lexikon der chr. Moral, 1668.

3. fejezet

A SZENTLÉLEK AJÁNDÉKAI ÉS A KARIZMÁK

Korunkban új fordulat észlelhető a keresztény lelkiségben és teológiában: a szentlelkes orientáció. Már VI. Pál pápa beszélt arról, hogy „Egy pneumatikus, karizmatikus mozgalomnak kell eljőnie az Egyházban”, amit Heribert Mühlen „korszakváltásnak” nevezett.¹ A II. Vatikánum előrejelzése utal erre. Korunk „megköveteli, hogy a csatlakozás a hithez mindinkább személyes döntés legyen: ennek következtében sokak Isten elevenebb megtapasztalására jutnak el”.² Nem véletlen, hogy a II. Vatikáni zsinat dokumentumaiban „252 hivatkozás történik a Szentlélekre” – jegyzi meg Suenens bíboros.³ Mindez egyszerre megalapozza és ösztönzi az erkölcssteológia pneumatikus irányvételét. Ez indokolja a Szentlélek ajándékaival és a karizmákkal kapcsolatos kérdések mélyebb vizsgálatát.

1. Az ajándékozó Lélek a Szentírásban

A megszentelő kegyelmet a Szentírás úgy fejezi ki, hogy a Szentlélek „lakást vesz” szívünkben, tehát „bennünk lakik” (vö. Róm 8,9-10; Róm 5,5; Jn 14,23 sm.). Ez azonban azt is jelenti, hogy kegyelmi ajándékaival együtt lesz „éltető Lélekké” (1Kor 15,45). Jakob Kremer, a neves egzegéta így mondja el ezt: „az ősegyházban már a Lukács előtti időben tudott és ismeretes dolog volt, hogy a megdicsőült Úrtól jövő Szentlélek kegyelmi ajándékokat osztogat”.⁴ Ezt fejti ki részletesebben az egyház teológiája.

1 Újulatok meg Lélekben, Eisenstadt, 1978, 6.

2 Mühlen, i. m. 9.

3 I. m. 33.

4 I. m. 57.

a) Az előzmények még az *Ószövetségbe* nyúlnak. A prófétai adományt egyértelműen az Úr lelkének tulajdonították (vö. Bir 3,10; 1Sám 10,5-6; Szám 11,25 sm.).¹ Az igazi megtérés szintén az Úr lelkétől van. Ezekiel ilyen értelemben közvetíti Isten szavát: „Az én lelkemet oltom belétek” (Ez 36,25-27). A keresztény teológiában azonban a legnagyobb visszhangot Izajás próféta jövődöleése keltette. Az eljövendő Messiást eszerint Isten Lelke tölti be:

„Az Úr lelke nyugszik rajta:
a bölcsesség és az értelem lelke;
a tanács és az erősség lelke;
a tudás és az Úr félelmének lelke,
s az Úr félelmében telik öröme” (Iz 11,2-4).

Ebből alakult ki a teológiában és a keresztény tudatban a Szentlélek hét ajándéka. A hetes szám igazában csak akkor jön ki, ha hozzávesszük az igazságosságot is (11,4-5). A Példabeszédek könyve a megszemélyesített Bölcsességről szinte ugyanezt mondja. Tulajdonában van az értelmesség, az éleslátás tudománya, az okosság, a jó tanács, a lelkierő (Péld 8,12-14). Az ajándékok hetes száma tehát csak jelképes. S az is lényeges, hogy a Szentlélek révén nem csupán az eljövendő Messiás, hanem minden keresztény részesedhetik ezekben az ajándékokban (vö. Joel 3,1-2; ApCsel 2,38).

b) az *Újszövetségben* még elevenen élnek az Úr lelkének hatásaira vonatkozó ószövetségi szövegek, mégis új és teljesebb értelmet kapnak. A Szentlélek eljövetele, „kiaradása” az első pünkösdi eseményéhez kapcsolódik. Péter apostol igehirdetésének alapvető felhívása, hogy „Keresztelkedjék meg mindegyiktek... Így megkapjátok a Szentlélek ajándékát” (ApCsel 2,38). Ennek következményein semmit nem változtat az, hogy korunk egzegézise szerint „az egyház kezdete kevésbé ragyogó volt, mint azt általában föltételezik” – mondja Kremer.² Az ősegyházban Isten Szent Lelkének tulajdonítottak

ták mindazt, ami pezsdítő, gyógyító, bátorító, vigasztaló, erősítő belső indítás,¹ és valóban megtapasztalták azt, amit János apostol így fejez ki: „Isten nem méri szűken a Lelket, amikor adja” (Jn 3,34).

A Szentlélek ajándékai főleg a páli levelekben olvashatók. Ezekben a szövegekben még nem különül el élesen az „ajándék” és a „karizma”. Legtöbbször az első korintusi levél 12. fejezetéből idézzük a különféle lelki adományokat, melyek arra szolgálnak, hogy a közösség javára váljanak. „A Lélek ajándékait mindenki azért kapja, hogy használjon vele” (1Kor 12,7). A szövegben a bölcsesség és a tudás ajándéka kifejezetten az ószövetségi szövegrészek visszhangja (vö. Iz 11,2-4; Péld 8,12-14). Ehhez járul a hit ajándéka, amit Szent Pál annyira hangsúlyoz, különösen a római levélben (Róm 3,22; 9,30 sm.), ahol ez az igazzá válás alapvető feltétele és jele, a kegyelem „bőséges ajándéka” (Róm 5,17). Itt nyilván a hitnek valamiféle tanúságtevő, „kiaradó”, másokra erős hatást kifejtő formájáról van szó, melynek épp Pál apostol a karizmatikus tanúja. A sorra következő adományok a szűkebb értelemben vett karizmák: a gyógyítás adománya, a csodatevő hatalom, a prófétai képesség, a szellemek elbírálása és a nyelvek adománya, a glosszolia.

2. Aquinói Szt. Tamás tanítása a Szentlélek ajándékairól

A Szentírás tanítása és a keresztény élet tapasztalatai által válnak a Szentlélek ajándékai a teológiai értelmezés témájává.

a) A legmegbízhatóbb értelmezési alapot Aquinói Szent Tamás adja, amikor Arisztotelész nyomán nem egyszerűen a gyakorlás útján szerzett készségszerű hajlamot veszi alapul az ajándékok (do-nae) értelmezésénél, hanem a lélek, illetve a személy különleges diszponáltságát, illetett állapotát. Ő joggal emeli ki azokat a „magasabb tökéletességeket”, amelyek által a lélek felhangoltá válik (dis-

1 A „ruah Jahve” fogalmát részletesen megvilágítja J. Kremer: Pfingstbericht und Pfingstgeschehen, Stuttgart, 1973, 76-86.

2 I. m. 63.

1 Kremer: i. m. 20.

positus) az isteni indításra, mely a Szentlélek által történik (ab inspiratione divina).¹ Ezért a kegyelem ajándékaiban olyan sajátos alkalmasságot ismer fel, „amely tökéletesíti az embert, hogy készségesebben engedelmeskedjék a Szentléleknek”. Ezek többet jelentenek a keresztény életben, mint a belénkoltott erények. Általuk a cselekvő ember mintegy jól felhangolt hangszerré (instrumentum) válik a Lélek kezében.² Ez az alapja annak, hogy a szentek életében ismerhetők fel leginkább, és az isteni élet jellemzőit, a cselekedetek megtapasztalható hősiességét ihletik.

b) Az értelem és akarat nem képes arra, hogy megadja, amit ez a „magasabb indítás” ad.³ A Lélek különleges ajándékai fölülmúlják a belénkoltott erények teljesítőképességét is, tehát nem a keresztény élet átlagszintje az, ahol az ajándékok hatékonyságát felismerhetjük. Mégis rászorulnak a hit és a szeretet ellenőrzésére. Szeretet nélkül Pál apostol szerint a pusztá karizma – az „angyalok nyelvén” való beszélés – semmit sem ér (vö. 1Kor 13.), éppúgy, mint a „prófétáló tehetség”. Ebből kapta indítását a teológia fogalmi világában a megkülönböztetés:

- a megszentelődést elősegítő kegyelmi adomány (gratia gratum faciens),
- a nem feltétlenül a megszentelt élet jeleként értelmezhető kegyelmi ajándék (gratia gratis data), vagyis a karizma.

c) Tamás világosan megfogalmazza, hogy „bizonyos erények egyúttal ajándékok is, de nem valamennyi”.⁴ A keresztény élet „vezős-szintjén” a hit éppúgy küzdelmes erény, mint a szeretet.⁵ Még nem igazán spontán lendület. Még nem a személyiség túlsordulása. Ha azonban a Szentlélek különleges kegyelmi ajándéka nyilatkozik

meg benne, ajándékká válik – „vitorlás-szinten”. Ilyen értelemben mondja Szent Pál a szeretetet a legmagasabbrendű „karizmának” (1Kor 12,31 és 13.f.).

Aquinói Szent Tamás szerint vannak tehát, akiket az okosság erényén is túlhaladó magasabb Erő vezet: Isten Szentlelke.

3. Összegező ajándékok

A keresztény teológia, amikor a Szentlélek ajándékairól beszél, az Izajás-szövegekhez és az egyházatyák Szentírás-magyarázatához nyúl vissza. A „hét ajándék” csupán jelképes szám. Az emberi lélek három alapvető képessége alkalmas arra, hogy a három összegező ajándékot ennek keretében értelmezzük: az értelem, akarat, érzelem.

a) A *bölcsesség ajándéka* az értelemé, mely beragyogja az Ószövetséget, szerepel a sokat idézett izajási szövegben, és az Újszövetségben is kellő visszhangra talál, például a páli levelekben. A Szentírás affelől sem hagy kétséget, hogy Isten Lelkének ajándéka (Iz 11,2; 1Kor 2,10-16; Ef 1,17). Mivel Isten maga a bölcsesség, ez a kivételes ajándék egyúttal az Ő képmását ragyogtatja föl az emberben. Aquinói Szent Tamás azonban joggal különbözteti meg a Szentlélek-ajándékozta bölcsességet annak filozófiai megfelelőjétől.¹ Ezzel rokon, mégis lényegileg különbözik tőle a Szentlélektől kapott ajándék, melynek jellemzője, hogy a megajándékozott egyfelől Istenben látja meg a dolgok összefüggését, másfelől viszont életforma. A bölcsességi könyvek az „Úr félelmét” tekintik úgy, mint „a bölcsesség kezdetét” (vö. Péld 1,7; 9,10 sm.). A bölcsesség teszi lehetővé, hogy a teremtményekből felismerjük a Teremtőt (Bölcs 13,5); és Isten jelenlétét: „Mert a te el nem múló szellemed van mindenben” (Bölcs 12,1); továbbá Istent a történelemben (vö. Bölcs 10.f.).

Ebben az értelmezésben mondja a Szentírás oktalannak a világ bölcseit, akik más következtetésre jutottak, s „művei szemlélésekor

¹ I-II 68.q.1.a.

² I-II 68.q.4.a. „sicut instrumentum”, „quaedam organa”.

³ I-II 68.q.1.a.

⁴ I-II 68.q.1.a resp.

⁵ A lelki irodalom találó hasonlata: a belénk oltott erények kibontakozásának szintjén még evezünk. Az ajándékok által vitorlássá válunk, s a Szentlélek szele hajt az üdvösség tengeri útján a cél felé.

¹ I-II 68.q.1.a. ad 4.

nem ismerték fel a művészt” (Bölcs 13,1), vagy akik a Krisztusban megjelenő bölcsességet (1Kor 1,24-30) elutasítják e világ bölcsességére hivatkozva (vö. Róm 1,21 k; 1Kor 1,21 sm.). – A bölcsesség ajándéka révén azonban így nem csupán Isten szemével nézzük a dolgokat és ebből a szemszögből ítélünk, hanem helyesen, Isten akarata szerint élni is tudunk. Mert „Ki ismerte föl valaha is akaratomat, ha te nem adtál (neki) bölcsességet és nem küldted el a magasból Szent Lelkedet?” – kérdezi a Bölcsesség könyvének szentírója (9, 17). „Az igazi bölcsesség a tiszteletreméltó élet” – mondja Nazianszoszi Szent Gergely. Elválaszthatatlan továbbá az igazi bölcsességtől az Istenben való önismeret. Ez főként Szent Ágoston reflexióiban visszatérő gondolat. Isten és a kinyilatkoztatás világosságában kéri: „mutass meg engem önmagamnak”. A bölcsesség ajándékához tartozik a dolgok helyes értékelése is, az üdvösség szempontjából megfelelő értékrend ismerete és alkalmazása. – A bölcsességet és a tudományt egyaránt összefogja, jellemzi, kiegészíti és beteljesíti az *értelem ajándéka*, amely nem annyira a megismerés tárgyára, hanem inkább módjára vonatkoztatható. Jellemzője az intuíció, mely nem csupán a bölcsességre, hanem a tudomány ajándékára is vonatkozik. Szent Tamás gondolata meggyőző, amikor azt mondja: „Minél erősebb az értelem fénye, annál mélyebbre hatol a dolgok felszíne alá.”¹ A *tudomány ajándéka* úgy is értelmezhető, mint olyan kegyelmi adottság, amely révén a „hitigazságok összefüggéseit, mélyebb tartalmát, élet-igazságát”² ismerhetjük föl, vagy pedig a Szentírás értelmezésében jutunk el a kegyelem intuíciójával a mélyebb összefüggések belátásához, belső meggyőződéshez és odáig, hogy a betű mögött felismerjük „a szellemet”. Másrészt azonban a világi tudományok képviselőinél is fölfedezhető ez, amikor valaki saját tudományába merülve intuitíve fölismeri Isten üzenetét, mint a napkeleti bölcsek (vö. Mt. 2.f.)

b) A *lelkierő ajándéka*. Ha ehhez vesszük a különös, szinte ihletett buzgóságot, akkor az akarat képességének kegyelemben föl-

emelt különleges készségét vehetjük értelmezési alapnak. A Példabeszédek könyve – hasonlóan az izajási szöveghez (11,2) – a bölcsességhez hozzáveszi a „lelkierőt” is (8,13), mely az akarat fölfokozott készsége Isten dolgaiban. Isten a választott nép igazainak „erőssége”, ahogyan azt főként a zsoltárok kifejezik (30,4; 42,2 sm.). A lelkierő tehát mintegy Isten erejében való részesedés a Lélek által. Ennek következtében „nem dicsekedhetik az erős” (Jer 9,23). Isten ereje viszont emberfölötti bátorságra képesíti azt, aki a Lélekben elnyerte. Az Ószövetség kiválasztottjait, Ábrahámot, Mózeszt és a prófétákat valóban emberfölötti erő hatotta át. Ez nyilvánul meg a vértanúságban, amely az Ó- és Újszövetségben egyaránt a lelkierő csúcspontja, igazi hősiesség. Ennek legjellemzőbb példája István diakónus vértanúsága. Róla kifejezetten azt mondja a Szentírás: „kegyelem és erő töltötte el” és „olyan bölcsen beszélt a Lélek által, hogy nem tudtak ellenállni neki” (Apcsel 6,8-10). Vértanúságát „Szentlélekkel eltelve” fogadta (uo. 7,55). Szent Pál arra buzdítja az efezusi híveket: „erősödjetek meg az Úrban, az ő mindenható erejéből” (Ef 6,10). A lelkierő ajándéka tapasztalható meg azokban, akik különös buzgósággal szolgálják Isten és az ember ügyét. A buzgóságot a Magyar Értelmező Szótár is „lelkes odaadásnak” mondja,¹ de „lelkes igyekezetnek” is nevezhetjük. A buzgóság a szívből jövő törekvés valamilyen jó elérésére. Szinte kiérezhető ez a páli kifejezésből: „Krisztus szeretete sürget minket” (2Kor 5, 14). A buzgóság is lehet tehát erény és ajándék. A Szentírásban a tőzzel – a Lélek jelképével – társul (Zs 78,5; Ezek 36,5; Szof 3,8). A legtöbbet idézett ide vonatkozó mondat a zsoltárokból: „Mert a buzgóság emésztett házadért” (Zs 69,10).

c) Az *áhitat ajándéka* elsősorban a szív ihletettsége a Lélek által, annak érzelmeivel és vágyaival. Irracionális énköly-olyan fel-emelése, amely nem annyira a tárgyra, hanem a cselekmény mikéntjére, a „hogyan”-ra vonatkozik. Benne nem az értelem, nem az akarat és nem az indulat az uralkodó elem, hanem az érzés. „Az

1 II-II 8.q.1.a.; ehhez kapcsolódik a tanács ajándéka.

2 Taksonyi-Kelemen: Szentlélek, Bp. 1971, 108.

1 Ld. címszó, 165.

áhitat Isten jelenlététől való megragadottság a Szentlélek inspirációjában. Olyan, mint a művészetben az ihletett festés, vagy az ihletett hegedűjáték.”¹

Az áhitat a vallásos ihlet tipikus formája, melyben az érzelmi erő Istenre vagy Isten dolgaira összpontosulnak; a vágyak átszellemülnek a szeretetben és így hatják át a személyt. A szentlelkű áhitatnak valami megfoghatatlan kisugárzása van és ez különös módon hat az emberi közösségre.² Az egyház életében főként a liturgiában nyilatkozik meg mint a vallásosság emelkedett tanúságtétele a Lélek által. A szentségek vételében, kiszolgáltatásában, a beszédben vagy annak hallgatásában egyaránt megnyilvánul, mint a szív ajándéka. A szó jelzi a vágyakkal való bensőséges kapcsolatot: „áhit”, ez azt jelenti, hogy valaki személyisége egészét átjáróan vágyakozik valami magasabb érték után. Ez pedig föléleszti érzelmeit, áthatja szívét-lelkét, egész valóját. Az áhitat szentlelkű ajándékában az Isten utáni vágyakozás, a szeretet természetfölötti vágya és érzése jeleníti meg a személy ihletett állapotát. Az áhitat különös hitelt ad a szónak és a cselekmények az átszellemült vágy és érzés által. A Példabeszédek könyve „az igazak vágyának” mondja ezt, mely boldogságot, örömet ad, amely betölti a szívet (Péld 11,23; 13,79).

A három összefoglaló ajándék tehát a személy három alapvető képességéhez kapcsolódik. A reflektáló teológia kénytelen ebben a tekintetben is fogalmilag kategorizálni, miközben tudjuk, hogy a konkrét életben és a konkrét személy megszentelődésében ezek az ajándékok bensőséges kapcsolatban lehetnek. Az élet és a művek azonban mégis igazolják, hogy egyik szentben inkább a bölcsesség és a tudomány ajándéka fejt ki sugárzó hatást, a másokban pedig inkább a buzgóság és az áhitat. A Szentlélek ajándéka azonban nem jár feltétlenül együtt a karizmával, és viszont.

1 Ld. Boda L.: Alkotó Lélek, Vigilia, 1978, 436.

2 Ez bensőséges kapcsolatba hozza a karizmával, mert valóban kegyelmi ajándék, melyről annak alanya többnyire nem is tud. Mások annál inkább megérik.

4. A karizmák értelmezése

a) A tudományos teológia nem lehet meg a jól elhatárolt fogalmak nélkül.¹ Legáltalánosabban a Szentlélek valamennyi kegyelme „karizma”, de ezeket nem szoktuk annak nevezni, minthogy saját nevük van (pl. szentségi kegyelem).

Szoros értelemben tehát csak *azokat a különleges lelki adományokat nevezzük karizmáknak, melyek az egyház közösségében meghökkentő jelként kapják a tanúságtétel szerepét.* Általánosan ismertek azok, amelyeket Pál apostol fölsorol: a gyógyítás adománya, a csodatévő képesség, a prófétálás, a szellemek megkülönböztetése, a nyelveken való beszélés (glosszologia), vagy annak értelmezése (1Kor 12,9-11).

Korunk karizmatikus mozgalmi újra fölfedezik ezeket az adományokat, melyeket a páli szöveg és annak párhuzamos helyei (Róm 12,3-8; Ef 4,7-16 sm.) tartalmaznak. A teológia szakemberei pedig megegyeznek abban, hogy az említett karizmák korántsem merítik ki az ajándékozó Lélek készletét. Hiszen maga a szöveg is utal arra, hogy ezek a lelki adományok „különfélék”, „sokfélék” (1Kor 12,4-5).² Minden arra mutat, hogy az üdvösségtörténet folyamán újab-bak jelentkeznek az egyház életében. Karl Rahner lényegesnek mondja az ilyen értelemben vett karizmában, hogy az „előre nem látható”: ezért „mindig újból föl kell fedezni és újból el kell fogadni”.³ Erre az egyház állásfoglalása is utal.⁴ A karizma tehát ebből a szempontból valami meghökkentő jel, ami ennek következtében különleges lelki hatást képes kiváltani azokban, akik erre fogékonnyak (vö. a kézrátétellel való gyógyítás).

b) A karizmákat nem lehet merev kategóriákhoz kötni. Sem a Szentírás, sem az egyház nem ad részletes tanítást erről.⁵ A keresz-

1 Részletesen ír a karizmákról az Initiation theologique, Paris, 1952, 1082-1108.

2 Ld. még Zsid 2,4.

3 Teol. kiskönyvtár, 370.; Cserháti J.: A Szentlélek ajándékainak sokfélesége. Teológia, 1976/2. sz.

4 DS 3807. s. köv.

5 Vö. LG 4; LG 12. DV 8. sm.

tény élet, a kegyelem megtapasztalása viszont friss indításokat képes adni a karizmák újrafelfedezéséhez. Az új meglátásokat, az új stílust, az üdvösség szolgálatának leleményességet, kreativitását a Szentlélek adja az egyházban, de karizmatikus tanúinak közreműködésével. Egyes karizmatikusok hasonlítanak a nagy naiv művészekhez, akik nem végeztek akadémiái tanulmányokat, mégis eredeti, vízionális hatású műveket képesek létrehozni. Példák: Assiszi Szt. Ferenc, Jeanne d'Arc, Bosco János. Ezért a karizma nem privilegizálható. Nincs papi vagy szerzetesi élethez kötve.

c) A szoros értelemben vett karizma sajátos ismertetőjelei, kritériumai főbb vonásaiban megjelölhetők:

- Nem épül bele feltétlenül a személyiségbe úgy, mint például a bölcsesség vagy a tanácsadás ajándéka. Lehet egészen átmeneti jellegű, mint a prófétai adomány, a csodatevő képesség.
- Kifejezetten a közösség javára van. Ez különösen, akkor válik érthetővé, ha a különleges adományt nehezen viseli az, aki kapja (vö. prófétai küldetés, stigma).
- Nem nyerhető el emberi erőfeszítéssel. A Szentlélek maga sem kényszerít elfogadására. Kérni lehet, követelni nem.
- Bár a teológia tisztázta, hogy nem föltétlen jele a személyes megszentelődésnek, mégis az az igazi, ha kapcsolatban van azzal. Különben érthetetlen volna, miért tartotta olyan fontosnak az egyház annyi évszázadon keresztül a szenttéavatásnál (vö. csoda).
- A karizma fontos kritériuma, hogy nem származhat a Szentlélektől, ha rá hivatkozva valaki szembekerül az egyházzal,¹ a Szentírással, a hittel, a szeretettel. Aki tehát lángoló lelkesedéssel és nagy hatással hirdeti a gyűlöletet, nem a Szentlélek tanúja.

A hiteles karizma hatásaiban és képviselőjében az üdvösség irányába mutat. Segíti a hivatást, az imádságot, gyógyító hatással van az emberekre. Jellemzője az ökumenikus szellem elmélyítése. Nem rombolja, hanem építi az egyházat.

5. Egyes karizmák jellemzése

a) A *nyelveken szólás*, görög nevén: a glosszolia az elmélyült és irracionális gyökerű imaformára utal. A páli szövegek és a pünkösdi mozgalmak tapasztalatai szerint olyan elragadtatásszerű imádságról van itt szó, amely logikailag nem érthető, mégis nagy hatással van a közösségre. Közismert az irodalomból a halandzsa nyelv hatássósága, vagy az artikulátlan szavak drámai ereje. A glosszoliát a gyermek gügyögéséhez vagy a szerelmesek elragadtatott, nyelvtanilag-logikailag értelmetlennek tűnő beszédéhez hasonlítják (pl. „Te...te...te”), amelynek azonban a szeretet ihlete sajátos értelmet ad.

b) A *prófétálás* klasszikus értelemben vett karizma. A próféta a Szentlélek kiválasztottjaként különleges adomány részese, ha az üdvösségtörténetben messzire lát. Prófétai karizmának tekinthető például a magánkinyilatkoztatás. Szent Pál idejében a „prófétálás” feltehetően Isten igéjének ihletett, és sodró erejű tolmácsolása lehetett. István diakónus, első vértanú is úgy áll előttünk az Apostolok cselekedeteinek leírása nyomán, mint a prófétikus karizma kiválasztottja (vö. Mk 1,21; Apcsel 6. 7.f.). Karizmatikus szellem tehát az, aki belelát korába és az egyház jövője felé ihletetten tájékozódik.

c) A *gyógyítás* karizmája ismert volt már az Ószövetségben is (vö. pl. Elizeus gyógyítását, 2Kir 5.f.). Jézus „karizmatikus” gyógyításaihoz jövődölése is hozzá vehető, mely szerint követői, akik hisznek, kézrátétellel képesek betegeket gyógyítani (Mk 16,18). Ez igazolódott már az ősegyházban, melyben az apostolok csodálatos gyógyításainak esetei jól ismertek.¹ Voltak azonban tanítványok is, akik részesültek ebben a karizmában (pl. Fülöp diakónus). Mindez nagy hatással volt az emberekre. Erősítette a hitet és segítette a megtérést. A későbbi századokban feltehetően erre a karizmára is vonatkozik, amit Szent Ágoston és Aranyhajó Szent János megállapít, hogy az akkori egyházra ezek már nem voltak jellemzők.² A mai

¹ Ld. Apcsel 3,1; 8,7; 9, 32; 28,8 sm.

² Kuen: i. m. 48.

egyházban sem volna szerencsés a gyógyítás karizmájának ősegyházbeli formáihoz ragaszkodni. „A hirtelen, látványos gyógyulás csodája ritka”, állapítja meg Suenens.¹ Karizmatikus erőre vall azonban a „gyógyító jelenlét”. A kézrátétel a szeretet és együttérzés jele, gyógyító erő a látványos fizikai gyógyulás csodája nélkül is.

d) A *szellemek megkülönböztetése* sajátos adomány, amely nyilván kapcsolatban van a bölcsesség és a tanácsadás ajándékával. Legjellemzőbb próbatétele ennek a kritikai képességnek: mennyiben tudja valaki megállapítani, hogy ebben vagy abban a jelenségben a Szentlélek munkálkodik, nem pusztán elfojtott tudatalatti kitöréséről van szó, és nem a gonosz lélek hatásairól?² Jézus maga ad erre is példát. Amikor a farizeusok megvádolják, hogy a gonosz lélek segítségével űzi ki a gonosz lelket, rájuk bizonyítja érvelésük logikai képtelenségét (Mk 3,22-27). A szellemek megkülönböztetése voltaképpen Isten dolgaiban való különleges kritikai érzék, amely több, mint amit ebben a tekintetben az alapos teológiai felkészültség adhat.³ A „szellemek megkülönböztetése” annak fölismerése is, hogy „mi lakik az emberben”: meglátni, megérezni, hogy valaki szava, magatartása kendőz valamit. A látszat a farizeus vallásosságát igazolja. Jézus megmagyarázza, hogy a vámos vallásossága igazabb, holott előbbi a saját tökéletességével kérkedik, az utóbbi bevallja, hogy bűnös (Lk 18. f). Az egyháztörténelem föltár olyan eseteket is, amikor a jogi egyház képviselői, vagy az adott kor szemléletéből kilátni nem tudók elítélik a karizmatikust, akit az egyház a Szentlélek vezetésével utólagosan igazol (pl. szentté avat). Suenens bíboros utal ebben a vonatkozásban Grignon de Monfort kálváriájára, vagy arra a szentéletű alapítónőre, akit „az egyházi hatóság kitett saját szerzetéből, és csak halála után félszázaddal, boldoggáavatása előtt tért vissza oda... ereklje alakjában”.⁴

1 I. m. 44.

2 Ld. Boda L.: Alkotó Lélek. Vigilia, 1978, 436.

3 Ld. LG 12. utal a „helyes ítélet” fontosságára.

4 I. m. 16.

A II. Vatikánum utáni egyházban különös visszhangja van a karizmák „demokratizálódásának”.¹ Ez szoros kapcsolatban van az életszentség tágasabb és reálisabb értelmezésével. Ma köztudott, hogy az életszentségre a világban élő keresztények is hivatottak.² Ezzel együtt a Szentlélek ajándékainak és a karizmáknak is hordozói lehetnek, ha nem is éppen a világegyház hatásfokán. Ma már felismerjük, hogy bizonyos alkotások is lehetnek karizmatikus szellem sugárzói. Beszélhetünk az ökumenikus mozgalom karizmatikusairól. Korunk felfedezése a nemek sajátos karizmája (pl. a női léleké), vagy a hivatás karizmája. Egy bensőséges és hűséges házasság ma tanúságtétel a közösségben, s éppúgy karizma, mint a szeretetben és hűségben megélt cölibátus.

A hiteles keresztény élet tehát élet a Szentlélekben.

1 Vö. LG 12.

2 LG 39.

AZ IGAZSÁG RAGYOGÁSA! (Veritatis Splendor, 1993.)

II. János Pál pápa körlevele kifejezetten az erkölcssteológia alapkérdéseire vonatkozólag fogalmazza meg az Egyház útmutatását. Üzenetének lényege az, hogy a szubjektivizmus, a relativizmus és az evilágiság kísértései között erkölcsi életünkben az igazsághoz kell igazodnunk.

I./ Alapvető kísértése korunknak az **autonómia félreértése**, illetve hamis értelmezése. Az „autonómia” öntörvényűséget jelent. Kant az etika autonómiáját fogalmazta meg a lelkiismeret belső törvénye alapján. Nietzsche a totális erkölcsi autonómiát vallotta, az ember teljes szabadságát a jó és a rossz megítélésében. Ez volt az ősszülők kísértése is. Az ember azonban nem lehet szabad az igazság rovására. Tiszteletben kell tartania a lelkiismeretébe írt belső törvényt. Nem szakadhatunk el Isten törvényétől, a Tízparancsolattól, a Krisztus-követés normájától és az Egyház erkölcsi útmutatásától. Az erkölcsi autonómia számunkra az, hogy Isten törvényét a saját belső törvényünké tesszük, hogy az mintegy a szívünkbe írt törvény legyen. „Az erkölcsi törvény Istentől származik és benne találja forrását” (I. 41.). A keresztény erkölcs a kinyilatkoztatáson alapul és Krisztus követésében teljesedik be (I. 19.).

II./ A keresztény lelkiismeret nevelésében **nem szakadhatunk el az igazságtól**. Nem engedhető meg az a kilazulás, mely korunkban a **lelkiismereti szubjektivizmusban** nyilvánkozik meg. A keresztény lelkiismeretnek **objektív normákhoz** kell igazodnia. Hiszen volt olyan vélemény, hogy valaki – úgymond – lelkiismerete indítására lehet akár ateista is. A hamisan értelmezett autonómia tehát veszélyezteti a lelkiismeret igazi megértését. Az Egyház elismeri a **vétlenül téves** lelkiismeret lehetőségét. A helyes erkölcsi nevelés azonban épp ezt akarja elkerülni. A körlevél ismételten leszögezi: „a lelkiismeret szabadsága sohasem az igazságtól való mentesség” (II. 64.). Hasonlatként: a „szabad esés” törvénye a fizikában sem azt jelenti, hogy a leeső test „szabad” a fizikai törvénytől.

III./ A pápai körlevél a lelkiismeret helyes nevelésével kapcsolatban kitér az **„alapvető szándék”** (optio fundamentalis) kérdésére is. A téves értelmezés szerint ez olyan „döntés”, amely kizárja a halálos bűnt (pl. „Elhatároztam, hogy jó keresztény leszek!”). Ez a belső elhatározás azonban csak a konkrét tettekben realizálható. Az

alapvető szándék...mindig a tudatos és szabad választás aktusai által valósul meg” (III. 67.). Vagyis mint „szándék” még nem zárja ki a bűnös cselekedetet, így a halálos bűnt sem, amelyben a fokozottan tudatos szándék az erkölcsi materiájában súlyos rosszal találkozik. Ehhez fontos tudni, hogy az Egyház tanítása szerint a bűnös cselekedet **objektív jellegét** is figyelembe kell venni. Vannak cselekedetek, amelyek „önmagukban rosszak”, függetlenül a szándéktól és a körülményektől. A Tízparancsolatot tekintve ilyen például: „az” Isten-tagadás, „a” káromkodás, „az” ártatlan élet kioltása (abortusz, eutanázia), „a” házasságtörés stb. Nem szabad tehát sem a jó szándékra, sem a körülményekre hivatkozva figyelmen kívül hagyni a bűnből azt, ami objektíve rossz (in se malum). A lelkitükör vastag betűkkel hozza, ami objektíve súlyos bűn. Halálos bűnné ez akkor válik, ha olyan tudatossággal és szándékossággal követik el, amit ma a „döntés” szóval érzékeltetünk.

IV./ A Szentatya rámutat korunk néhány olyan **téves irányzatára** is az Egyházon belül, amely nem egyeztethető össze a keresztény erkölcsi tanítással. A **teleologizmus** csak a cselekedet céljára tekint, s a várható eredménytől teszi függővé az erkölcsi jót. Ennek sajátos formája a **„konszekvencializmus”**, mely a nevében is jelzi, hogy csak a tett következményeit hangsúlyozza. Nem veszi tehát figyelembe annak objektíve jó vagy rossz voltát. Ebben jelentkeznek a **sikermorál** kísértése és az **utilitarizmus** veszélye. Cselekedeteink következményeit csak döntéseink természetével együtt vehetjük figyelembe. Jézus is azt mondja: A jó fa jó gyümölcsöt terem, a rossz fa rosszat (Mt 12,33-36). Nem elég az erkölcsi cselekedet evilági hasznossága, ha az elszakad a végső céltól, az üdvösségtől. Ezért van az, hogy az eutanáziát az ilyen erkölcsi szemlélet még az Egyházon belül is elfogadhatónak tartaná. Ez azonban elszakadna az Egyház tanításától. Vajon vállalta volna-e Morus Tamás a vértanúságot ilyen megfontolással? A teleologizmus elvetése azonban nem jelenti a „teleologikus érvelés” tilalmát. Ezt ugyanis a Szentírás, sőt a II. Vatikánum is alkalmazza, amikor rámutat a bűn következményeire (vö. GS 13.). A teleologikus érvek azonban összhangban kell lenniük a deontologikussal (vö. fa és gyümölcs).

Néeljünk vissza tehát a szabadsággal az objektív erkölcsi normák és az igazság rovására, adja meg útmutatását a pápai körlevél.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezető	5
--------------------	---

I. RÉSZ

AZ ERKÖLCSI ÉLET MEGALAPOZÁSA

1. fejezet: A KERESZTÉNY ERKÖLCSTAN KIBONTAKOZÁSA

1. Jézus Krisztus és a keresztény erkölcs	9
2. Az erkölcssteológia kialakulása századunkig	12
3. Az erkölcssteológia feladatai a II. Vatikánnum után	17

2. fejezet: AZ ERKÖLCSTEOLÓGIA KORSZERŰSÉGE

1. Mi az erkölcssteológia?	20
2. Az erkölcssteológia mint tudomány	21
3. Az erkölcssteológia érvelési módjának belső párbeszéde	24
4. Az erkölcssteológia szemléleti jellemzői korunkban	25

3. fejezet: AZ EMBERI ÉLET CÉLJA A TERMÉSZETES ÉRTELEM TÜKRÉBEN

1. Aquinói Szent Tamás tanítása az élet végső céljáról	27
2. Az élet értelmének alapvető jelentősége hiányának megtapasztalásában	30
3. Az emberi élet célja a történelmi tapasztalatok tükrében	32

4. fejezet: AZ EMBERI ÉLET CÉLJA A KINYILATKOZTATÁS MEGVILÁGÍTÁSÁBAN

1. A hívás és válasz a keresztény hivatás teológiai alapja	35
2. Az emberi életcél és a keresztény küldetés bibliai megvilágítása	38
3. A Szentháromság képe a keresztény küldetésben	40
4. Istenképmás és Krisztus követése	41
5. A végső cél összegező szempontjai	44

II. RÉSZ A VÁLASZTÁSTÓL A DÖNTÉSIG

1. fejezet: AZ ERKÖLCSI CSELEKVÉS JELLEMZÉSE

1. Az erkölcsi cselekvés fogalma	48
2. Az erkölcsi cselekvés tudatossága	50
3. Az erkölcsi cselekvés szándékossága	53
4. Az erkölcsi cselekvés természete és a kettős hatás elve	55

2. fejezet: AZ ERKÖLCSI CSELEKVÉS ALANYA ÉS TÁRGYA

1. Az erkölcsi cselekvés hiteles alanya: a nagykorú erkölcsi személy	59
2. Az erkölcsi cselekvés tárgya: a „jó”	61
3. A fejlődő személy és a jó	63
4. Az erkölcsi jó és az egyházi tanítóhivatal	64
5. Az „önmagában rossz” kérdése	65
6. Az erkölcsi cselekvés minősítése	68

3. fejezet: AZ EMBERI SZABADSÁG ÉRTELMEZÉSE

1. A szabad döntés fogalma	72
2. A szituált szabadság	74
3. Ösztönalkatunk kérdőjele: bűnözési hajlam, vagy ihletforrás?	75
4. A félelem és az agresszió	79

4. fejezet: A SZABAD DÖNTÉS ÉS AZ ÜDVÖSSÉG

3. Az üdvösségi döntés fogalma és lehetősége	83
2. Az alapvető szándék és az üdvösségi döntés	85
3. Az üdvösségi döntés és a szentségek	87

III. RÉSZ AZ ERKÖLCSI NORMÁK

1. fejezet: AZ ERKÖLCSI NORMÁK JELENTŐSÉGE

1. Az erkölcsi normák fogalma	93
2. Az erkölcsi személyiség fejlődése és a normák	95
3. Változnak-e az erkölcsi normák?	98

2. fejezet: A TERMÉSZETES ERKÖLCSI TÖRVÉNY EGYETEMES NORMÁI

1. A természetes erkölcsi törvény értelmezése	101
2. Miért van szükség a természetes erkölcsi törvényre?	104
3. A természetes erkölcsi törvény normái	105

3. fejezet: AZ ÓSZÖVETSÉGI TÖRVÉNYTŐL KRISZTUS TÖRVÉNYÉIG

1. Az ószövetségi törvény normái	110
2. Krisztus törvénye új szövetség jele	112
3. Törvény-e valójában Krisztus törvénye?	113

4. fejezet: A LELKIISMERET MINT BELSŐ NORMA

1. A lelkiismeret jelentősége korunkban	118
2. A lelkiismeret fogalmi megközelítése	119
3. A lelkiismeret nagykorúsodása	121
4. A lelkiismeret a Szentírásban	123

5. fejezet: A LELKIISMERET ÉPSÉGE ÉS ELTÁJOLÓDÁSA

1. Az egészséges lelkiismeret	125
2. A lelkiismeret bizonytalansága	126
3. Mennyiben segíthetik az okos döntési elvek a lelkiismereti bizonytalanság feloldását?	128
4. Elméletek a lelkiismereti bizonytalanság feloldására	130
5. A lelkiismeret betegsége és kiskorúsága	132

6. fejezet: A LELKIISMERET JELENTŐSÉGE A SZEMÉLY, AZ EGYHÁZ ÉS A TÁRSADALOM SZEMSZÖGÉBŐL

1. A lelkiismeret és az életszakaszok	135
2. Egyházi tekintély és lelkiismereti szabadság	139
3. A keresztény lelkiismeret és a társadalmi törvények	144

IV. rész AZ ERÉNYEK, A BŰNÖK, ÉS A SZENTLÉLEK AJÁNDÉKAI

1. fejezet: AZ ERÉNYEK ÉRTELMEZÉSE

1. Az erények a Szentírásban	153
2. A készségek arisztotelészi-szenttamási értelmezése	155
3. Az erények fogalma	157
4. Az erények értelmezésének szempontjai	160
5. A természetfölötti vagy kegyelmi erények	162
6. Az erények elkülönítése és összefüggése	166

2. fejezet: AZ EMBERI BŰN ÉS ANNAK KÖVETKEZMÉNYEI

1. A bűn és korunk	168
2. Mi a bűn?	169
3. A bűn értelmezésének üdvösségtörténeti háttere	172
4. A bűn korunk szemléletében	176
5. A bűn következményei	179
6. A bocsánatos bűn	180
7. A szív belső bűnei	182
8. A bűnök megkülönböztetése és megvallása	184
9. A bűn és az emberi felelősség	185

3. fejezet: A SZENTLÉLEK AJÁNDÉKAI ÉS A KARIZMÁK

1. Az ajándékozó Lélek a Szentírásban	189
2. Aquinói Szt. Tamás tanítása a Szentlélek ajándékairól . . .	191
3. Összegező ajándékok	193
4. A karizmák értelmezése	197
5. Egyes karizmák jellemzése	199

FÜGGELÉK

Az igazság ragyogása (Veritatis Splendor, 1993).	202
Tartalomjegyzék	204