



SELYE JÁNOS EGYETEM

REFORMÁTUS TEOLÓGIAI KAR

KOMORN

(h. Komárom)  
(sl. Komárno)  
(l. Comararium)

Bernhard Kaiser  
KERESZTYÉN ETIKA

Bernhard Kaiser

# KERESZTYÉN ETIKA

Egy bukott világban való életről

ISBN 978-80-8122-237-5



9 788081 222375

2018

**KERESZTYÉN ETIKA**  
Egy bukott világban való életről



Bernhard Kaiser

# KERESZTYÉN ETIKA

Egy bukott világban való életről

1. rész

**A l a p o k**

Selye János Egyetem  
Komárom, 2018



- Fordítók -

Foit Rainer és Palásthy Zsolt Istvánné Claudia, Budapest

- Szerkesztő -

Mgr. Takács Klaudia (Selye János Egyetem, Református Teológiai Kar)

- Szakértők -

Prof. Dr. Ad de Bruijne, Theologische Universiteit Kampen  
Nt. Dr. Berthold Schwarz, Freie Theologische Hochschule Gießen

- A Német Nemzeti Könyvtár bibliográfiai információja -

A Német Nemzeti Könyvtár ezt a publikációt bejegyezte  
a német nemzeti bibliográfiába; részletes bibliográfiai adatok  
az interneten az alábbi honlapon található: <http://dnb.d-nb.de>.

- A német eredeti kiadás -

*Christliche Ethik. Vom Leben in einer gefallenen Welt*  
VTR (Verlag für Theologie und Religionswissenschaft)  
Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, <http://www.vtr-online.de>  
ISBN 978-3-95776-041-8

Kiadó: Institut für Reformatorische Theologie gGmbH  
Narzissenweg 11, D-35447 Reiskirchen  
<http://www.irt-ggmbh.de>

**A kiadvány az Emberi Erőforrások Minisztériuma  
és a PRO SELYE UNIVERZITAS n.o. támogatásával készült.**

© Dr. Habil Kaiser Bernhard D.Th., 2018

© Selye János Egyetem, Komárom, 2018

**ISBN 978-80-8122-237-5**

# TARTALOM

|  |           |
|--|-----------|
| <b>Előszó</b> .....  | <b>9</b>  |
| <b>1. Mi az etika?</b> .....   | <b>15</b> |
| 1.1. Alapvető megjegyzések .....                                     | 15        |
| 1.2. Az etika alapvető formái .....                                  | 19        |
| 1.3. Keresztyén és filozófiai etikák .....                           | 21        |
| <b>2. Etika a történelemben és a jelenben - Áttekintés</b> .....     | <b>23</b> |
| 2.1. Előzetes megjegyzések .....                                     | 23        |
| 2.2. A filozófiai etika a nyugati világban .....                     | 24        |
| 2.2.1. Az etika az ókori Görögországban .....                        | 24        |
| 2.2.2. A középkor és a reformáció: az ember Isten előtt .....        | 29        |
| 2.2.3. Az etika megalapozottsága a természetben és az emberben ..... | 30        |
| 2.2.4. Nietzsche és az erkölcs genealógiája .....                    | 34        |
| 2.2.5. A neomarxizmus etikája .....                                  | 36        |
| 2.2.6. Evolúciós etika .....   | 40        |
| 2.2.7. Posztmodern utilitarizmus .....                               | 42        |
| 2.2.8. Méltatás .....  | 44        |
| 2.3. A jelen teológiai etikája .....                                 | 44        |
| 2.3.1. Római katolikus álláspontok .....                             | 45        |
| 2.3.2. Protestáns álláspontok .....                                  | 49        |
| 2.4. A jelen etikai kihívása .....                                   | 67        |
| 2.4.1. Az etika megalapozásának problémája .....                     | 67        |
| 2.4.2. A társadalom elkeresztényetlenítése .....                     | 67        |
| 2.4.3. A keresztyén etika kihívásai .....                            | 71        |
| <b>3. Értékek és normák</b> .....                                    | <b>75</b> |
| 3.1. Alapvető megjegyzések .....                                     | 75        |
| 3.2. Léteznek objektív értékek? .....                                | 77        |
| 3.3. Szubjektív érték-hozzárendelés .....                            | 78        |



|   |            |
|---|------------|
| 3.4. Isten, mint a legfőbb Jó .....   | 79         |
| 3.5. Keresztyéni az askézis és a világ megvetése? .....                                     | 81         |
| 3.6. Emberi méltóság .....  | 82         |
| 3.6.1. Az emberi méltóság megalapozásáról .....   | 82         |
| 3.6.2. Mi az emberi méltóság? .....   | 84         |
| 3.6.3. Az emberi méltóság határai .....   | 85         |
| 3.7. Az értékprobléma teológiai szempontból .....   | 86         |
| <b>4. Teremtési rendek, szükségrendek, általános kegyelem,<br/>természeti törvény .....</b> | <b>91</b>  |
| 4.1. Az emberi cselekedet alapvető feltételei .....   | 91         |
| 4.2. Teremtési rendek .....   | 94         |
| 4.3. Szükségrendek .....  | 98         |
| 4.4. Az általános kegyelem .....  | 99         |
| 4.5. Létezik természetjog? .....  | 100        |
| 4.6. Teremtési rend, természetjog és bűn .....  | 104        |
| <b>5. Isten törvénye .....</b>  | <b>105</b> |
| 5.1. A Sínai-hegyi törvény .....  | 105        |
| 5.1.1. A fogalommeghatározás problémája: mi a törvény? .....                                | 105        |
| 5.1.2. A Tízparancsolat .....   | 109        |
| 5.1.3. A törvény betöltése Krisztusban .....  | 111        |
| 5.2. A törvény hármasságának használata .....   | 113        |
| 5.2.1. Az <i>usus politicus</i> .....   | 113        |
| Kitérő: A törvény politikai használata a szabad-demokrata jogállam<br>kontextusában .....   | 117        |
| 5.2.2. Az <i>usus elenchticus</i> .....   | 123        |
| 5.2.3. Az <i>usus didacticus</i> .....  | 127        |
| <b>6. A megigazult ember ethosza .....</b>  | <b>131</b> |
| 6.1. Tények és következtetések .....  | 131        |
| 6.1.1. A keresztyén ember – Krisztussal megfeszített és feltámadt ...                       | 132        |
| 6.1.2. Hit és remény .....  | 133        |





|   |            |
|---|------------|
| 6.1.3. A nevelés .....  | 134        |
| 6.1.4. A bölcsesség .....                                     | 137        |
| 6.2. A szeretet .....   | 138        |
| 6.2.1. A szeretet parancsa .....                              | 138        |
| 6.2.2. A bosszúról való lemondás; ellenségszeretet .....      | 141        |
| 6.2.3. A szolgálat a gyülekezetben .....                      | 141        |
| 6.2.4. Az ember Isten iránti szeretete .....                  | 142        |
| <b>7. Az ember, mint cselekvő személy .....</b>               | <b>145</b> |
| 7.1. Mi a „cselekvés”? .....                                  | 145        |
| 7.2. Szabadság és függőség mint az etika alapfeltételei ..... | 148        |
| 7.2.1. A probléma felvázolása .....                           | 148        |
| 7.2.2. Az emberi cselekedet alapvető viszonylagossága .....   | 151        |
| 7.2.3. Filozófikus gondolatok a szabadságról .....            | 152        |
| 7.2.4. Teológiai gondolatok a szabadságról .....              | 159        |
| 7.3. Felelősség .....   | 162        |
| 7.4. A lelkiismeret .....                                     | 164        |
| 7.4.1. A lelkiismeret, mint Isten hangja? .....               | 164        |
| 7.4.2. A lelkiismeret, mint társ-tudás .....                  | 165        |
| 7.4.3. A lelkiismeret orientáló funkciója .....               | 166        |
| 7.5. Hatalom/tekintély .....                                  | 167        |
| <b>8. Az etikai konfliktus .....</b>                          | <b>169</b> |
| 8.1. A kötelességek ütközése .....                            | 169        |
| 8.1.1. A jelenség leírása .....                               | 169        |
| 8.1.2. A kötelességek ütközésének megoldása .....             | 170        |
| 8.2. Adiaphora .....  | 170        |
| 8.2.1. Adiaphorisztikus viták a történelemben .....           | 170        |
| 8.2.2. A keresztyén szabadság .....                           | 172        |
| 8.3. Az állandó különbség az igény és a valóság között .....  | 173        |
| <b>Rövidítések jegyzéke .....</b>                             | <b>175</b> |
| <b>Irodalomjegyzék .....</b>                                  | <b>177</b> |









## ELŐSZÓ

**E**z az etika, amely két részben fog megjelenni – amelynek első része most előttünk van – tartalmát tekintve elsősorban és mindenek előtt a keresztyén ember etikája, egy a keresztyén teológia működését szolgáló etika. Abból indul ki, hogy a keresztyén ethosz<sup>1</sup> Isten kinyilatkoztatásából ered, azon alapul és általa igazolva van. Ennek valóságáról és a kinyilatkoztatás hogyanjáról a fundamentális teológiáról szóló tanulmányaim eddigi első kötetében részletesen szóltam<sup>2</sup> és abból indulok ki, hogy Isten kinyilatkoztatása megtalálható a Szentírás Ó- és Újszövetségében. Jelen munka a tizenhatodik századi református tradíció alapszik. Ez azt jelenti, hogy nem osztja a jellemzően római katolikus álláspontot, bár konzervatív irányultsága alapján sok helyütt hasonló nézeteket képvisel. Ugyanakkor nem igazodik sem a tizenkilencedik század optimista és idealista nézeteihez, sem pedig a huszadik század antropocentrikus nézeteihez, hanem adott helyen bírálja ezeket. Azokról a nézetekről, amelyek ennek az etikának az alapjául szolgálnak, valójában egy erre vonatkozó dogmatikának kellene információval szolgálnia. Mivel ezt még nem írtam meg, így az általam írt dogmatikai vázlatra kell hivatkoznom.<sup>3</sup> A szoteriológiai alapkérdésekről az *Egyedül Krisztus*<sup>4</sup> című könyvem ad tájékoztatást.

- 
- 1 Az „ethosz” fogalmát egy erkölcsi rendszer egészének jelölésére használom, pl. a keresztyén ethosz, vagy a humanista ethosz. Az „etika” fogalmát azért használom, hogy azzal a cselekvésre vonatkozó etikai elmélkedés tanítását jelöljem meg.
  - 2 Vö. Kaiser, B. *Studien zur Fundamentaltheologie*, Band 1: *Offenbarung*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005.
  - 3 Kaiser, B. *Reformatorsch glauben. Ein Grundriß*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2010.
  - 4 Kaiser, B. *Egyedül Krisztus. A reformátori hit védelmében*. Pécel: Ébredés Alapítvány, 2012

Az alcím *Egy bukott világban való életről* pesszimiztának hangzik, de én ezt – félreismerhetetlenül reformátorian – a szükséges realizmus miatt tartom így, hogy felhívjam a figyelmet arra a tényre, hogy mi mindannyian, függetlenül attól, hogy melyik vallást vagy világnézetet osztjuk és függetlenül attól a politikai rendszertől, amelyben élünk, egy problémákkal mélyen átitatott világban élünk. Ez ugyanakkor elutasítás is minden fajta vilájobbító ideológiával szemben, legyen az jobb-, vagy baloldali, kapitalista, vagy kommunista, feminista, vagy patriarchális, keresztyén vagy muszlim, vallásos, vagy hitetlen eredetű. Ehhez hozzátartozik az a megállapítás, hogy ebben a világban sem problémamentes, sem etikailag kifogástalan élet nem lehetséges és hogy az ember lényét annyira áthatotta a bűn, hogy az teremtettségét, istenképűségét és ezzel emberi méltóságát veszélyezteti – gyakran lábbal tiporja. A reformátori etika tehát – éppoly kevésbé, mint a keresztyénség általában – nem támaszthatja azt az igényt, hogy fel akarja mutatni a makulátlan igazságot, az erkölcsös embert vagy az ideális társadalmat e világ horizontján. Arra kell korlátozódnia, hogy azokat a határokat mutassa fel, amelyeket az ember (egyén) és egy társadalom jobb, ha nem lép át, ha értelmesen akar élni és túl akar élni. A Krisztusra való utalással a keresztyén etika egy valamennyire értelmes, élhető életben való reményt közvetít, amelyet a megfontoltság és a fegyelem jellemez, ugyanakkor pedig annak az eljövendő világnak a jegyét viseli, amelyet Isten Krisztus által fog létrehozni.

Ezzel az etikával nem egy bizonyos egyház, vagy politikai párt képviselőjeként jelentkezem szólásra, hanem keresztyénként és egy a Biblia tekintélye alatt álló teológusként. Ennek az etikának a kiadásához egyrészt azt a reményt fűzöm, hogy a társadalmunk él azzal a lehetőséggel, hogy a keresztyén ethoszt újra megismerje és az elmúlt évtizedek során a keresztyén álláspontokkal szembeni súlyos viták ellenére mégis még egyszer vissza mer térni a Szentháromság és a kegyelem Istenének Igéjéhez. Ennek az Istennek a parancsolata az ember számára az életre adatott és érdemessé teszi az életet. Másrészt szeretnék ezzel az etikával a keresztyén egyháznak és különösen a hanyatlóban lévő protestantizmusnak útmutatást adni, hogy hogyan lehet keresztyénként egy bukott világban élni. Az a teológiai etika, amelyről itt szólok, nagyrészt Isten törvényének az alábbiakban megmagyarázandó politikai használatára vonatkozik, függetlenül attól, hogy az állami törvényhozás ennek megfelel-e, vagy sem.

Egy fogalmi különbségtételre ezzel kapcsolatban különösen is rá kell mutatni: *keresztyén ethoszról* beszélek, amikor a minden emberre érvényes ethoszról beszélek, amely Isten törvényének politikai használatát követi. *A keresztyén ember ethoszáról* pedig akkor beszélek, amikor azt az igényt jelenítem meg, amellyel a Biblia a Krisztusban hívő keresztyén felé, így tehát a keresztyén egyház felé fordul. Ez a különbségtétel azt a tény tükrozi, hogy az emberek többsége nem keresztyén hitű és hogy a keresztyének között Jézus Krisztus szeretetparancsa érvényes, mely kiváltképpen nekik szól. Ez természetesen magában foglalja azt, hogy a keresztyén állampolgárként is a keresztyén ethosz szerint cselekszik.

Míg a keresztyén etikáját az evangélium hordozza, a keresztyén etika a törvény jegyét viseli. Nem azt mondja el, hogy az ember mit cselekszik, hanem azt, hogy Isten akarata szerint mit cselekedjen. Preskriptív, nem deskriptív. Emögött a különbség mögött bibliai szempontból az emberi bűn áll: az ember elhibázza a rendeltetését, hogy a jót cselekedje; vagy azzal követ el bűnt, hogy a jót elmulasztja, vagy azzal, hogy rosszat cselekszik. Ennek a különbségnek a megfigyelése nem kötődik a Bibliával való találkozáshoz, hanem az általános műveltség része. Minden ember tudja a lelke mélyén, hogy a saját szándékainak sem tud megfelelni. Az előttünk lévő etika sem fog oda elvezetni senkit, hogy mindent megcselekedjen, amit ez helyesnek mutat be. De hangot kell adnia annak, hogy mi a Teremtő akarata teremtményével kapcsolatban és úgy az állami törvényalkotás, mint az egyes ember cselekedetei számára iránymutatást kell kínálnia. Ahogy a gazda a jó termés érdekében arra törekszik, hogy a földje gyommentes maradjon, úgy a keresztyén etikának az a célja, hogy ellenálljon a gonosz túlkapásainak azáltal, hogy a gonosz cselekedet tilos és adott esetben büntetendő legyen, hogy megvalósulhasson egy viszonylag rendezett, fenntartható és – világi értelemben is – értelmes egyéni, valamint társadalmi élet. Ugyanez érvényes a keresztyén ethoszára is, amint azt a megfelelő fejezetben bemutatásra kerül.

A keresztyén etika részletekbe menő leírásából több is van, amelyek részben ugyanazt mondják, mint ez a könyv. Ezzel szemben az én célom az, hogy minden érdekeltnak bemutassam a hagyományosan protestáns etika fő vonásait, amelyben fontos szerepet játszik a törvény és az evangélium

közötti különbségtétel, valamint hogy bemutassam azokat az alapvonalakat, amelyek a keresztyén cselekedetet a posztmodern környezetben jellemzik. Már csak a terjedelem miatt sem léphetek fel azzal az igénnyel, hogy a keresztyén ember etikája teljes körű bemutatását adjam. A tervezett második részben a cselekvési területek tárgyalására kitérve az a célom, hogy példaként megmutassam, hogyan vonatkoztatandó Isten törvénye egy egyedi problémára.

Külön köszönetem illeti a két recenzenst, Prof. Dr. Ad de Bruijne urat és Nt. Dr. Berthold Schwarz lelkészurat. Szeretném megköszönni Rainer Foitnak és Palásthy Zsolt Istvánné Claudiának a fordítást és Mgr. Takács Klaudiának a szerkesztői munkákat. A komáromi kollégáknak megköszönöm a tanácsadást néhány szakfogalom helyes fordítása vonatkozásában.

E könyv fordítását lehetővé tett egy asszony öröksége része, amit kapta meg a Reformátori Teológiai Intézet, aminek igazgatója a szerző. Annak az asszony emlékének dedikáltva legyen e könyv.

Komárom, a reformáció 500. évfordulójának kezdetén

Bernhard Kaiser

*Herta Maria Margareta Djordjevič, szül. Warda*  
(1925 - 2013)  
EMLÉKÉRE





# 1. MI AZ ETIKA?

## 1.1. Alapvető megjegyzések

A fundamentális etika a teológiai etika alapvető kérdéseivel foglalkozik. Mindenekelőtt azt tisztázza, hogy mi az etika általában, hogy azután a teológiai etika indoklását Isten kinyilatkoztatásában felmutassa. Az a tény, hogy a Biblia etikai kijelentések és utasítások sokaságát tartalmazza, az oka annak, hogy az etika is egyik részterülete a teológiának. Ebben a keresztyén ember etikájának a teremtési rendekhez való viszonya fontos aspektus. Isten törvényét, mint Isten akaratának a teremtésben való életre vonatkozó kifejezését és a kinyilatkoztatás alapelemét, részletesen átgondolja, és az evangéliumhoz viszonyítja. Az evangéliumban való hitben gyökerező etikát, Jézus szeretetparancsát, mint a keresztyének ethoszát és annak a törvényhez való viszonyát is átgondolja.

Az „etika” fogalma a görög *ethos* (= „megszokott hely, lakhely, szokás, erkölcs, hagyomány”<sup>5</sup>) szóból ered. Az Újszövetségben többször fordul elő (Lk 1,9; 22,39; Jn 19,40; ApCsel 6,14; 15,1; 16,21; 21,21; 26,3; 28,17; 1Kor 15,33; Zsid 10,25) megtalálható az ÚSz-ben. Megnevezi, hogy az ember mihez van „szokva”, miben és mivel „érzi magát otthon”, mégpedig átvitt értelemben, a cselekedeteiben lévő szokásként. Az Apostolok Cselekedeteiben azért szerepel ez a fogalom, hogy „a Mózesig visszanyúló kultikus törvénykezést”<sup>6</sup> jelölje. Egy ember ethoszáról felismerhető, hogy mihez van szokva, hogy lakik és hogy él. A latin megfelelője a *mos* (= erkölcs), amelyből a *morál* szó ered. *Előírást* vagy *törvényt* is jelent. Az Ószövetség nem ismer semmilyen speciális fogalmat a szokásra, vagy az erkölcsre; nem elvontan,

5 Vö. Ritter, J. „Ethik”, ld. *HWP* 2, 759.

6 Preisker, G. „ethos”, ld. *ThW* 2, 371.



hanem a cselekedet felől gondolkozik. Ezért található a Genézis 34,7-ben és a 2Sámuel 13,12-ben a szófordulat: „nem szabad így cselekedni”, hogy azt, ami erkölcs(-telen)nek számít, kifejezésre juttassa. Az ÓSz természetesen tele van etikai ítéletekkel és a mózesi törvény közismerten az alapja minden bibliai etikának. A mózesi könyvekre alkalmazott héber *thora* fogalma, amelyet általában a „törvény” jelöl, tárgyilag azt jelenti „utasítás”. Az ennek alapjául szolgáló ige, azt jelenti „megmutatni” vagy „tanítani”, és abból kell kiindulnunk, hogy a Tórával maga Isten utasítja az embert az általa megkívánt cselekedetre. Az ÓSZ bölcsességirodalma a Mózes által korábban adott törvény alkalmazása és rengeteg erkölcsi tanítást kínál azáltal, hogy leírja és értékeli az ember cselekedeteit. Helmut Burkhardt joggal utal arra, hogy a görög *ethos* fogalmát a görögök statikus gondolkodásával a háttérben kell látni, míg a héber fogalom dinamikus, vagyis a cselekvésre vonatkozik.<sup>7</sup>

Mint ismeretes az embert a természetes szükségletei, de az ösztönök, kívánságok és belátások, valamint a környezetének elvárásai is meghatározzák, amelyek együttesen rengeteg választási és cselekvési lehetőséget eredményeznek. Továbbá közismert, hogy az ember folyton döntéseket hoz, mint pl. a bevásárlásnál az áruházban, vagy a munkája tervezésénél. Ugyanígy folyamatosan és gyakran hoz – anélkül, hogy észrevenné – erkölcsi ítéleteket, miközben más ember cselekedeteit értékeli. Az öröm vagy a felháborodás a másik cselekedete felett, a dicséret, szidás vagy a megvetés is erkölcsi ítéletet hordoz. Ez mutatja, hogy az ember az élete valóságát szinte önkéntelenül egy etikai dimenzióban is érzékeli és értékeli. Nem tud cselekedni anélkül, hogy egy cselekedet értékét, vagy jelentőségét fel ne ismerné. Az etikusság kérdése az ember egész életében folyamatosan jelen van. Emiatt a sajátosság miatt, valamint az embernek ehhez kötődő képességei miatt adódik az emberi ítélkezés és cselekvés indoklásának szükségessége. Ez az etika, kiváltképpen a keresztyén etika feladata.

Míg a dogmatika azt írja le, amiben hinni kell, és ezt indokolja; az etika azt mondja meg, amit tenni kell, és ehhez ad indoklást. Módszertanában a dogmatikával rokon és ezért is van a rendszeres teológiához hozzárendelve.

7 Burkhardt, H. *Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns* (1996). 2. Kiadás, Gießen: Brunnen, 2005, 17.

Ezenkívül szoros összefüggés áll fenn a dogmatikával, mint az etika szellemi alapjával, hiszen az etika mindig egy meghatározott világnézetből és egy meghatározott emberképből vezethető le. Így a keresztyén ember etikáját Isten Igéje, a Szentírás, határozza meg, közelebbről a törvény és az evangélium. Ez ugyanakkor azt jelenti: a keresztyén ethosz kinyilatkoztatási ethosz.<sup>8</sup>

A keresztyén etikával szemben egy filozófiai etika a saját értékeit azokon az érzéseken és szükségleteken keresztül indokolja meg, amelyeket az egyes ember és a társadalom érez és azon elvárásokon keresztül, amelyeket közösen érzékelnek.<sup>9</sup> A teológiai megalapozottságtól távol eső etikai normákat azonban tudatosan kell megalkotni, mivel ezek társadalmi vita, illetve társadalmi megegyezés által jönnek létre. „Egy erkölcsi norma akkor megalapozott, ha bizonyos értelemben mindenki egyet tud vele érteni.”<sup>10</sup> Egy norma érvényességét ebben az esetben az ember által való elismerése indokolja. Ebből a szempontból az etikai normák módosíthatók és csak akkor érvényesek, ha egy társadalom többsége elismeri ezeket, ha pedig törvénné váltak, a társadalom minden tagjára érvényesek.

Az etikanak mindig van szociális dimenziója. Az ethosz soha sem korlátozódik egyetlen emberre. Közismerten az ember természetében rejlik az – ahogy azt Arisztotelész mondja –, hogy társadalmi lény (*zoon politikon*), vagyis, hogy személyes kapcsolatokban és társadalmi hálóban él. Ez utóbbi magába foglalja mind a családot vagy rokonságot, de a szomszédságot is, amelyben egy ember él, tehát a falut, a várost, és akkor már a népet is, amellyel jogi közösségben él és a legtágabb értelmében véve az emberiséget. Ez a tény az alapja annak, amiért bizonyos etikákat már eleve szociáletikaként alkotnak meg. Az ember kapcsolati kötődése nem csak az emberi lét alapköve, hanem minden etikai tudat alapvető feltétele is,<sup>11</sup> hiszen az etika éppen ebben találja meg az alkalmazását.

8 Vö. Huntemann, G. *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995, 57-72.

9 Vö. Müller, W.E. *Evangelische Ethik*. 2. Kiad., Darmstadt: Wiss. Buchges., 2011, 18.

10 Tugendhat, E. *Dialog in Leticia*, 23; idézet Müller, W.E. *Evangelische Ethik*. 2. Kiad., Darmstadt: Wiss. Buchges. 2011, 19.

11 Tetsuro, W. *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005, japánként – egyértelműen a nyugati szerzők analógiájára – részletes formában mutatta be az ember kapcsolati kötődését.

Bár az etika általában az embernek a világgal való kapcsolatára vonatkozik, de a gyakorlatban az embertárssal – biblikusan a felebaráttal – való kapcsolatra összpontosul. A Biblia ezt a fogalmat arra használja, hogy azt az embert jelölje meg vele, aki a szociális dimenzióban lép oda egy emberhez. Kimondja, hogy az egyén nem egy névtelen tömeggel áll szemben, hanem, hogy mindig egyes emberekkel van dolga. A felebarát lehet egy olyan személy, akivel a teremtettség rendje által van állandó kapcsolatban: szülők, házastárs, gyermekek, rokonok. Lehet olyan személy, akihez önkéntesen kötődik az ember: szomszédok, munkatársak, főnökök, alkalmazottak, klubtagok, üzleti partnerek. De lehet egy olyan személy is, akivel egy véletlen találkozás keretében kerül kapcsolatba, aki nagy jelentőséggel bír valaki számára, mint pl. az a súlyosan sebesült zsidó az irgalmas samaritánus példázatában, aki az arra menő samaritánust arra indította, hogy segítsen rajta és aki a zsidó számára felebaráttá lett, akit – a késő zsidó megvetés ellenére – szeretni kellett. (Lk 10,29-37). Mindenesetre ezzel a konkrét kapcsolatok, amelyekben az egyes ember áll, látótérbe kerülnek.

A felebarát mindig egy konkrét személy, egy ember, aki Isten képére lett teremtve. Istennek az itt lényeges bibliai parancsolata a következő: Szeresd felebarátodat, mint magadat! (Lev 19,18 és párh.) Jellemző a keresztyén etikára, hogy a felebaráttal való egészen hétköznapi találkozást és kapcsolatot a szeretet parancsolata alá rendeli. Természetesen nem tagadja a névtelen tömeggel szembeni filantrópiát és az ismeretlen embertárssal szembeni emberséget, ahogy az segélyszervezeteknél és szociális intézményeknél szokás; de felelősséggel az ember elsősorban azért a felebarátjáért tartozik, akivel személyesen találkozik. Ezzel nem zárom ki, hogy a globalizáció és a világméretű kommunikáció korában jómódú emberek a világ másik részén élő rászoruló számára adakozzanak vagy segélyszállítmányokat juttassanak el, különösen, hogy keresztyén egyházak rászoruló hittestvérek mellé álljanak és mindezt nem csak anyagilag, hanem lélekben is, amikor keresztyénségük miatt üldöztetést szenvednek vagy diszkriminálják őket. De a teremtett világ korlátozottsága, amelyben mindenki él, itt is megnehezítheti, vagy akár lehetetlenné is teheti a segítséget.

## 1.2. Az etika alapvető formái

Az alábbiakban bemutatott etikai koncepciók mindegyike kiemel egy olyan szempontot, amely az adott koncepcióban meghatározó. Ezen a helyen hagyományosan a javak, erények és kötelességek etikáját nevezik meg<sup>12</sup>, míg a modern időben az etika elszemélyesítésének kifejezéseként a világnézeti és a felelősségetika is megjelenik.

Az *javak etikája* „javakat”, vagyis értékeket szeretne megvalósítani és védeni. Schleiermacher az ember cselekedetében a legfőbb jót szeretné megvalósulva látni. Valójában azonban a javak etikája afelé orientálódik, amit az ember talál jónak, olykor boldogítóknak és ezáltal kívánatosnak. Az etikai feladat annak a meghatározásában rejlik, hogy mi jó és rossz, valamint általánosságban az értékek megvalósításában. A keresztyén etika magát Istent tekinti a legfőbb jónak és az Isten akarata szerint valót értékesnek.

Az *erényetika* a személyes beállítottságra kérdez rá, ami szerint az ember cselekszik. Erény az, ami „jó valamire”, és olyan elvekben válik láthatóvá, mint a megbízhatóság, szorgalom, kitartás stb. és az ember cselekedetei által valósul meg. Az etikai feladat a megkívánt erények meghatározásában és kölcsönös megértésében van. A keresztyén erényetika Krisztusra és az Ő elveire irányul.

A *kötelességetika* arra kérdez rá, hogy az embernek mit „kell” tennie; itt a deontologikus elv (gör. *deon* = ami kell, a kötelesség) érvényesül. Az ember érzi, hogy valamit ráróznak, tehát, hogy vannak eszmények, amik őt egy bizonyos cselekedetre kötelezik. Magának a kötelességnek a teljesítése jó cselekedetté minősíti a tettet, függetlenül annak következményeitől. Az etikai feladat a mindenkor kötelező megindoklásából áll. Kant ezt a kategorikus imperativusszal tette meg, míg egy keresztyén kötelességetika Isten akaratahoz igazodik, amely a Dekalógusban adatott; bizonyos értelemben a keresztyén etika kötelességetika és a sztoa etikája is ebbe a kategóriába sorolható.

12 Így Schleiermacher, D.F.E. is: *Grundriß der philosophischen Ethik*. Berlin: G. Reimer, 1841, aki egy száz oldalas bevezető után etikájának bemutatását eszerint a három fogalom szerint tagolja.

Az *érzületetika* a cselekedet indítékát veszi célba és ezzel a cselekedet eredetét. A felelősségetikával ellentétben a cselekvő alany indítékát és szándékát a cselekedet valódi eredménye fölé helyezi, de olyan formális elvek fölé is, mint a Tízparancsolat, vagy a kötelesség.

A *felelősségetika* a cselekedetet próbálja a cselekvő személy általi ésszerű indok által megindokolni. A cselekvő nem tartozik egy kívülről ráruházott kötelesség, vagy egy isteni parancsolat alá, hanem önmagából kiindulva igazolja a saját cselekedetét. A felelősség azt veszi figyelembe, ami adott: a felebarátot, a teremtést, az életet stb. Ez nem rideg kötelességetika és nem is érzületetika, hanem arra a személyre vagy dologra „válaszol”, amellyel a cselekvőnek kapcsolata van. Eközben a következményeket is figyelembe veszi az ember számára. A kihívás annak a meghatározásában van, hogy miért lehet felelősséget vállalni és miért nem, valamint annak a meghatározásában, hogy az ember kinek tartozik felelősséggel. Egy etikai döntés következményeit általában nem lehet biztonsággal előre megmondani.<sup>13</sup> A jelenkori etikák általában felelősségetikák.

A felelősség elemére a Szentírás is utal, amikor az ember Isten előtti felelősségét hangsúlyozza. Az utolsó ítéletkor az embernek számot kell majd adnia arról, hogy mit cselekedett és azért megkapja, amit megérdemel (2Kor 5, 10). Itt nem a cselekedetekből való megigazulásról van szó. Míg a keresztyén hit által cselekszik, és cselekedeteiért jutalmat kap, addig a nem keresztyént, aki megmarad a hitetlenségben, a cselekedeteiért felelősségre vonják és elítélik (Róm 2, 5-13).

Az etika megnevezett alapvető formái mindig az emberi cselekedet aspektusait hangsúlyozzák. Az emberi cselekedet az összetettsége alapján általában többet foglal magába, mint a csak egy elvhez való igazodást. Isten törvénye jó és hasznos az embernek, másrészt kötelezi az embert és beleál-lítja az Isten előtti felelősségbe. A keresztyén etika ezért adott esetben több elvet is érvényre fog juttatni.

13 Vö. Jonas, H. *Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1979, 36.: „Cselekedj úgy, hogy a cselekedeted hatásai összeegyeztethetők legyenek a valódi emberi lét állandóságával a földön.”

### 1.3. Keresztyén és filozófiai etikák

Az etika különböző formáinak bemutatásából kitűnik, hogy az etikát értelemszerűen nem kellene alapformákra redukálni. A keresztyén etikára való mindenkori utalás azt mutatja, hogy az már több formális aspektust is magában egyesít. A filozófiai etikák az etikus cselekedetek különböző céljait határozzák meg, amelyek mindig az etika indoklásából adódnak. Egy keresztyén, vagyis teológiai etika viszont teocentrikusan fog érvelni és Isten kinyilvánított akarátát nem csupán mértékül fogja szabni az etikai cselekedetnek, hanem Isten akaratának cselekvését céllá is fogja tenni. Más szavakkal, a keresztyén ember Isten dicsőségére él és ezzel azt teszi, ami valóban jó is. Tekintettel a szoteriológiai előírásokra egyértelműnek kell lennie, hogy ez csupán egy formailag meghatározott cél. A keresztyénnek nem lehet az a célja, hogy jó cselekedetekkel szerezzen magának elismerést Istennél, sokkal inkább a Krisztusba vetett hit az, ami a keresztyén cselekedeteit mozgatja. Csak a hit teszi a keresztyént szabaddá arra, hogy Istennek szív szerint (Róm 6, 17) engedelmeskedjen. Ennek a dogmatikában a „megszentelődés” címszó alatt<sup>14</sup>, valamint alább, a törvény harmadik alkalmazásaként, és a keresztyén ethosról szóló bekezdésnél kell részletesen szerepelnie.

A keresztyén etika igényt tart arra, hogy Istennek, mindenek Teremtőjének akarata, a világ többi részén is mértékadó legyen. Ez a törvénynek az alábbiakban leírandó politikai használatában kerül indoklásra. Így a nem keresztyén is ismerheti és teheti a jót, azért hogy a társadalmi életben bizonyos mértékig történhessen jó, és legyen hely egy emberhez méltó élet számára.

A keresztyén etika a lényegét tekintve irányadó. Nem azt írja le, hogy a keresztyén körökben mi a gyakorlat. Ez időnként kevéssé lenne példaértékű. Sokkal inkább azt mondja meg, hogy az embernek mit *kell* tennie. Az ember bibliai nézőpontjának realizmusához hozzátartozik, hogy az ember azt, amit tulajdonképpen tennie kellene a valóságban csupán kezdetlegesen, vagy csak egy bizonyos mértékig, de soha nem tökéletesen teszi.

14 Vö. Kaiser, B. *Christus allein. Rechtfertigung und Heiligung biblisch-reformatorisch*. Oerlinghausen: Betanien Verlag, 2008, 109-145.

Ez ugyanúgy érvényes a keresztyén ethoszára nézve, mint a keresztyén etikára tekintve a nem egyházi, társadalmi dimenzióban. Mindazonáltal az egyháznak hirdetni kell Isten parancsolatait – úgy a saját soraiban megbúvó bűn, mint az ember önmaga abszolutizálása ellen a társadalmi dimenzióban. Isten parancsolatai ott jelzik az emberi cselekedetek határait, ahol negatívan fogalmazznak („Te... ne tedd!”). Ezek között azonban hatalmas szabad tér van az emberhez méltó cselekedet számára.



## 2. ETIKA A TÖRTÉNELEMBEN ÉS A JELENBEN - ÁTTEKINTÉS

### 2.1. Előzetes megjegyzések

Egy filozófikus etika – a filozófia szemléletének megfelelően – az etikának az emberi értelem szerinti indoklására kérdez rá. Az értelem fogalmát azonban nem szabad túl szorosan értelmezni, hiszen – ahogy azt az eudaimónia-ideál mutatja – nagymértékben játszanak fontos szerepet érzelmi szempontok is. Ezért általánosítva azt kell mondanunk, hogy egy filozófiai etika az embert teszi megfontolásainak kiindulópontjává. Ez akkor is érvényes, ha az emberi gondolkodás a metafizikára utal és úgy véli, hogy ebből mércét nyerhet a cselekvéshez. Nem szabad elsiklani afölött, hogy a metafizika felé való orientálódás is az emberben gyökerezik és ezért lényegét tekintve filozófikus.

Nyugat sok évszázadon keresztül fogadta be készségesen a görög metafizika kivetüléseit. Utóbbi olyan volt, mint egy hordó, amelyet keresztyén gondolatok sokaságával töltöttek meg. Ez a hordó azonban egyáltalán nem volt képes mindent, ami keresztyéni valóban felfogni, és számos keresztyéni dolog a hordóban maradt pogány-filozófikus üledék, valamint a hordó alakja és határoltága révén elidegenedett. Itt pl. az istenfogalomra kell gondolnunk, amiről a dogmatika részletesen beszél, továbbá az emberképre vagy a jóról és szépről való elképzelésre, valamint ezeknek az Istenre való kivetítésére.

Itt helyhiány miatt csak egy leegyszerűsített és szelektív áttekintést adok a filozófiai etika történetéről, hogy (a) bemutassam az etikai probléma lényeges, nem keresztyéni megoldásait és hogy (b) ezzel együtt egy problémát is megnevezek, amely előtt az etika a bibliai kinyilatkoztatástól távol áll. Egy



további alpontban összefoglalom a modern teológiai etikák eredményeit, amelynél hangsúlyosan a német nyelvű protestáns etikákra szorítokozom, a római katolikus, valamint a külföldi etikákat csak érintőlegesen veszem figyelembe. A keresztyén etika aktuális kihívásainak leírását ez a fejezet zárja le.

## 2.2. A filozófiai etika a nyugati világban

### 2.2.1. Az etika az ókori Görögországban

Az ókori görögök számára lényeges probléma volt az, hogy hogy és milyen értelemben érvényesülhet a *hedone*<sup>15</sup> (élvezet, öröm, kedv, szenvedély) erkölcsi célként. A szó a *hedys* (édes, kellemes, örömteli) szóra vezethető vissza, amely egy kellemes ízre, vagy egy pozitív érzelmi észlelésre vonatkozik. A boldogság megtapasztalása általános emberi szükséglet és tárgy az emberi akaratnak és törekvésnek. A *hedone* mindenk előtt ellentmondásos: meggazdagítja az életet, de veszélyeztetheti is annak értelmét. Ebből adódik a filozófiai etika számára a kérdés, jó-e (*agathon*) vagy rossz (*kakon*) és lehet-e életcél. A *hedone* különösen érzelmi örömként tűnik mulandónak, a következményei pedig rossznak.

Szókratész<sup>16</sup>, érvelésének kiindulópontja az, hogy a szofisták az értékeik megindoklásával beleragadtak a hedonizmusba. Szókratész küzd az etika megindoklásával: mi az erkölcsi jó? Az erősebb alanyi joga és a saját jólét függővé teszi az embert a természetes vágytól és kívánságoktól. Vanak jó és rossz vágyak. De a jó meghatározásához egy további kritériumra van szükség. Szókratész azt tanította, hogy az ember legyen bölcs (*sofos*), eszes (*fronimos*). Ehhez hozzátartozik, hogy az embernek lehetőleg sok tudást kell felhalmoznia ahhoz, hogy jól tudjon cselekedni. A megértés (*epistasthai*) maga a képesség (*dynasthai*). Ezzel válnak az erkölcsi tények

15 Vö. Stählin, G. „hedone, filhedonos”, ld. ThW 2, 911-928.

16 Vö. a köv. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter*. 13. Kiadás, Freiburg: Herder, 1984, 62-69.

intellektualizáltta.<sup>17</sup> A jó magatartás tanítható és megtanulható. Más szavakkal, a *hedone*-t megszelídíti az értelem. Aki helytelenül cselekszik, annak egyszerűen nincs meg a szükséges tudása és ennek következtében a képessége sem. Szókratész filozófikus életet élt ebben az értelemben. Az, hogy nem hedonista módon gondolkodott, kitűnik az életfelfogásából: „A legnagyobb rossz nem az igazságtalanság elszenvedése, hanem az igazságtalanság elkövetése.”<sup>18</sup> Mindezzel ugyanúgy próbálta az embereket filozófiája által formálni, mégpedig az önismereten keresztül, amellyel összetörte a hallgatói önbizalmát, és útmutatással a jó cselekedetre.

Platón a Szókratésznél nyitva maradt tartalmi meghatározását látja a jónak. Szókratész ehhez azt mondta: „Légy bölcs, akkor jó vagy.”<sup>19</sup> De ez a válasz nem elégíti ki Platónt, hiszen a gonosztevők is tudnak valamit. A tolvaj és az ór így erkölcsi tekintetben azonosak lennének. A pusztán tudás mindenre képes. Platón inkább a világban levő értékre hivatkozik, és arra jut, hogy egy dolog értéke egy nagyobbéból ered és a regresszió útján egy legfelsőbb szerezetre méltóhoz jut (*proton filon*), amelyből minden más érték eredeztethető.<sup>20</sup>

Most azonban az értékállónak egy szubjektív dimenziója is van. Hirschberger azt mondja: „Ha az ember az eroszban örömmel megragadja a szépet és a jót, akkor azért teszi, mert az hozzá tartozik (*oikeion*), mert ősi természete (*archaia fysis*), a tulajdonképpeni jobbik énje, amit az ember úgy szeret, mint saját magát, és ami ezért boldogít és lelkesít minket. Azt azonban jónak tartani, ami minket boldogít, az természetes és nem szorul további magyarázatra.”<sup>21</sup>

Ez nem hedonizmus, hanem csupán azt az eroszt hagyja jóvá, amelyik az eredeti szépségre és eredeti jóságra irányul, de ugyanakkor az embert is boldogítja.<sup>22</sup> Az élvezet nem alapelve, csupán utóhatása a jónak. Értelemmel és belátással kell rajta uralkodni. Ez az erkölcsi jó egy valós, abszolút érték. Az ember általi megbecsülés előtt áll. A jó gondolatának tartalma

17 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 65.

18 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 67.

19 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 78.

20 Vö. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 80.

21 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 80.

22 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 80-81.

azonban soha nem lesz megnevezve és a *Politeia*-ban Platón beismeri, hogy alkalmatlan ennek leírására.<sup>23</sup> A jó gondolatából minden levezethető, még a létezés is. Minden, ami van, csupán a jó gondolata által van; ő maga a létten túl áll (*epekeina tes ousias*) és fölé magasodik erőben és méltóságban. Ez a legfőbb jó egy *unum*, az Egy. Ezzel emelkedik be az etika a metafizikába. Amennyiben a létet a maga sokoldalúságában szemléljük, hozzáférhetünk a jó tartalmához. Ez a jó hiposztázisa és amennyiben azt az egyet, mint legfőbb elvet felismerjük, kezünkben van minden érték forrása. Itt a központi szemlélettel van dolgunk: egy olyan elemmel, amely később a misztikában bukkan fel újra, és amely a legfőbb jóhoz való hozzáférést keresi azáltal, hogy a sokoldalúságtól elvonatkoztat és azt olyan mértékben tekinti eredményesnek, amennyire a sokoldalúság ebben az egy elvben megalapozottnak látszik. Az út azonban a spekuláció, az elvonatkoztató gondolkodás.

Platón gondolkodásában az egyik probléma a gonosz. Annyira megérintette őt a jó, hogy a gonoszt csupán a maga tényszerűségében állapítja meg, de a rendszerbe nem integrálja be. Számára az csupán a jó perverzója, nem pedig egy önálló nagyság. Platón azonban azt is mondta: „Ha majd az Igaz megjelenik a földön, akkor megostorozzák, megkínózzák, láncra verik, mindkét szemére megvakítják és végül, az összes kín után, keresztre szegezik, azért, hogy belássa, hogy az nem helyes ebben a világban igaznak lenni, csak annak látszani.”<sup>24</sup> Ez a gonosz előtti kapitulációnak hangzik.

A lélek a sokféle tapasztalat révén, melyeket az evilági és túlvilági lélek-vándorlás során szerzett, ismeri az erényt, az értéket és az eszmét, amelyekre csupán vissza kell emlékeznie (*anamnesis*). A lélek közvetítő a túlvilág és az evilág között. Két világban áll: része a világot betöltő léleknek, amely józan, isteni és halhatatlan; és része ennek a földi világnak, amely az akaratban és a vágyakban testesül meg. A józan rész az ostobának jóra való impulzusokat kell, hogy közvetítsen. A filozófikus oktatás képes az emlékezés erejét életre kelteni és az embert elvezetni a jóra. A jót cselekedve az ember széttöri a test és az érzékiség bilincseit. Ennek következménye

<sup>23</sup> Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 81.

<sup>24</sup> Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 86-87.

az erény: belátás, vagy bölcsesség (*fronesis*) mint az értelem funkciója, vi-tézség (*andreia*) mint az érzelem funkciója, megfontoltság vagy mértékletesség (*sofrosyne*) mint az akarat és az igazságosság (*dikaioisyne*) funkciója. Az igazságosság átfogja a nevezett erényeket, kiegyensúlyozott arányban áll a lélek három részével (értelem, érzelem, akarat) egymáshoz.

Arisztotelész nikomakhoszi etikájában a boldogságot (*eudaimonia*) az élet tartalmának tekintette. Ott valósul meg, ahol az ember a saját egyéniségét ki tudja bontakoztatni. Mivel az ember az értelem birtoklásával jellemezhető, a boldogsága az értelmes tevékenységben (*nous*) található. Ennek kell uralkodnia az alantas, érzeki ösztönökön. Így fejleszt ki az ember erényeket. Ezt „habitusként definiálja, ... amelynek értelmében ő maga (vagyis az ember, BK) jó és a munkáját jól végzi.”<sup>25</sup> Az ember a nouszát tehát az igazságosságra irányítja. Azáltal, hogy az igazságosságot cselekszi, kialakít egy szokást, egy jellemet: „De ugyanígy igazságosan cselekedve is igazakká válunk.”<sup>26</sup> Az ember a gyakorlás által tanulja meg az erényt, ugyanúgy, mint hangszeren játszani. Az erények két szélsőség között középen mozognak. Az erény a definíció szerint a helyes mérték, a helyes harmónia az élet alakításában. Maga az értelem is tovább tökéletesedhet és eközben dianoetikus erényeket fejleszt ki, vagyis a helyes felismerésének erényét. Arisztotelész koncepciója azon a feltételen alapul, hogy az ember képes arra, hogy erényes legyen.

A sztoikusok számára a lélek (*pneuma*), mint a meghatározó rész (*hegemonikon*) az emberben. A halhatatlanságát illetően különböző látásmódok alakulnak ki. Panaitiosz, Epiktet és Marcus Aurelius nem ismerik ezeket, Zénón, Posidonius és Seneca tanítják.<sup>27</sup> A lélek mellett az embernek ösztönei (*hormai*) vannak, amelyek impulzusként érkeznek a testből és együttműködnek a lélekkel, ill. az értelemmel. Ezeket az értelemnek kellene uralnia, ami azonban olykor nem történik meg. A sztoikusok etikája a kozmikus rendre épül, amely az ember természetes létét is jellemzi. Az embernek önmagával való összhangban, a természet szerint kell élnie

25 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II,5. 1106a.: ld. Philosophische Schriften 3 Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995, 34-35.

26 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* II,1. 1103a-b.

27 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* 1, 260.

(*homologoumenos te fysei zen*; Chrysipp)<sup>28</sup>. De ez még nem elég specifikus. Helyes erkölcsi tevékenységről beszélünk (*katorthoma*), és ez lényegében a kötelességekben rejlik. Ez tartalmilag a természetjog és az azzal rokon emberiség ideál által meghatározott.<sup>29</sup> A természetjog a világtörvény; mint ilyen megvilágítja az értelmet és az értelemmel adatik. Minden emberben közös (*koinos logos*). Ez az alapja egészen modern elképzeléseknek, mint az egyetemes testvériség, a kozmopolita vonal, a rabszolgák és a nők jogi egyenjogúságának követelése. Itt találkozott a sztoa a keresztyén nézetekkel. A törvénytisztelet, aszkézis, kötelességtudat és önmegtagadás lényeges elemei a sztoikus etikának. Egyébként a sztoikus egy akaraterber. Az akarat képes az embert kiszabadítani az ösztönök fogságából és elvezetni az üdvösségre. Az étellel összhangban, a világtörvénnyel, ill. a kötelességgel az ember rátalál a boldogságra (*eudaimonia*). Ahogy a fizika egy kozmikus rendet posztulált és a megismerés ezt a rendet felvette, úgy kell az etikának is az ebbe a rendbe való beilleszkedéshez vezetnie. A cinikusokhoz hasonlóan a sztoikusok is kritikával szemlélik a *hedone*-t. Autarkia ideáljában az ember lelkisége iránti tipikusan görög tisztelet nyilvánul meg a külső, teremtettséggel szemben. Gazdagság és szegénység, öröm és fájdalom, dicsőség és dicstelenség közömbösek. Innen a „sztoikus nyugalom”. Az erény útját nem szabad megzavarni. Marcus Aurelius figyelmeztet: „Ne hagyd magad megrendíteni. Hiszen minden úgy történik, ahogy az a világegyetem természetében el van tervezve. És rövid idő múlva senkivé leszel, aki nincs sehol.”<sup>30</sup> Ebből a mondatból azonban nem csekély lemondás szól, a külső adottságok egyenesen nihilista értékelése. Ez nem vethető össze Pál látásmódjával, hogy mindenre Krisztus által vagyunk képesek.

Az epikureizmus számára az etika a valódi középpont. Az élvezet: az erkölcsi jó a szubjektív élvezetben van, a *hedone*. Ez persze sokrétűen definiált, mint fájdalommentesség, lelki megrázkódtatásoktól való mentesség, lelki béke, érzéki élvezet, életöröm, a szépségben, a földi lét értékeiben való

28 Vö. Pannenberg, *Theologie und Philosophie Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 92.

29 Seneca, *De beata vita* III,3 és VIII,1: „secundum naturam vivere”

30 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* 1, 271.

gyönyörködés, ma talán így mondanánk: életminőség. Epikurosz mind-ezek mellett azt tanította, hogy ennek az élvezetnek mértéktartónak kellene lennie; értelemre és belátásra van szükség ahhoz, hogy az élvezettel jól éljünk. Tartalmilag ez azt jelenti, hogy az ember önmérsékletet tanúsít, visszafogottan és békében él, kihasználja az élet adta lehetőségeket és így életművészetet fejleszt ki. A materialista világnézet szerint minket élőket nem érdekel a halál; amíg élünk, addig nincs, és amikor megjelenik, már mi nem vagyunk. Epikurosz filozófiája tulajdonképpen nem az igazságért folytatott harc szerinti filozófia, hanem életbölcseesség, igen életstílus. Amikor a sztoikusok hatalmat és tetterős világnézetet sürgettek, az epikureusok visszahúzódtak a személyes barátság ápolásába.

### 2.2.2. A középkor és a reformáció: az ember Isten előtt

A középkor, a reformáció és az ellenreformáció etikája egyértelműen teonóm volt, vagyis az ószövetségi Dekalógus és Jézus szeretetparancsa által meghatározott. Jézust tekintették példaképnek és a parancsolatokat akarata kifejezéseként. Ez érvényes is, bár Ágoston a négy ókori erényt keresztényivé tette és a „szeretet formáiként” értelmezte. Jellemző, hogy a nyugati világ keresztyén korszaka nem hozott létre önálló „etikát”, nyilvánvalóan azért, mert úgy vélték, hogy a bibliai törvények és utasítások az emberi cselekvést elegendően meghatározták. A középkori egyház bünbánati fegyelmeiben nem egy keresztyén etika megvalósításáról volt szó, hanem az elkövetett bűnök kezeléséről.<sup>31</sup> A reformációt tekintve Helmut Thielicke ezt arra vezeti vissza, hogy az etikai kérdéseket a dogmatika összefüggésében látták és ezeket polemikusan a skolasztikus-katolikus hagyománnyal vagy a rajongókkal ellenkezőleg kezelték.<sup>32</sup> Luther azt tanította, hogy a keresztyének művei a hit gyümölcsei,<sup>33</sup> a reformátori hitvallások pedig felvették ezt az alapelvet. Azt lehet mondani, hogy a reformáció koráig nem volt cselekedet az üdvösség és a kárhozat dimenzióján kívül, hiszen az embert minden tekintetben úgy vették, mint aki teljes életében Isten előtt áll. Bár úgy Aquinói Tamásnak

31 Vö. Furger, F. *Einführung in die Moraltheologie*. 2. Kiad., Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1997, 6.

32 Vö. Thielicke, H. *Theologische Ethik* I. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1951, 31.

33 Vö. Kaiser, B. *Auf dem Weg zur Reformation. Studien zur Theologie Martin Luthers*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2016, 42-57.

a természet és a kegyelem közötti különbségtétele, mint Luther tanítása a két birodalomról kiindulópontot jelentettek az ember cselekvéséhez a cselekedeteknek az üdvösséghez, vagy a kárhozathoz való egyedi hozzárendelésén kívül. Melancthonnál egy újabb kiindulópont jelenik meg azáltal, hogy az etikát a természet törvényére is alapozta.<sup>34</sup> Mindemellett feltűnő, hogy az óprotestantizmus nem dolgozott ki önálló etikát, hanem a keresztyén cselekedettel a dogmatika keretein belül foglalkozik.<sup>35</sup> Ugyanakkor a helmstedti teológusnál Georg Calixt-nál (1586-1656) található meg először a hittan és az erkölcsstan megkülönböztetése.<sup>36</sup> *Epitome theologiae moralis-ával* (1634), amely a harmincéves háború zűrzavarában jelent meg, Calixt többek között kora embereinek erkölcsi züllésével kívánt szembeszállni. Etikájára jellemző az arisztotelészi filozófia széles befogadása és a pozitív hivatkozás arra az erkölcsi törvényre, amely az emberi értelem számára az egyházon kívül is ismert és megfelel a kinyilatkoztatott törvénynek. Etikájával a keresztyén, az újjászületett ember felé fordul, és arra kívánja őt rávezetni, hogy a jó tettek által a kegyelem állapotában maradjon és megőrizze üdvösségét, nehogy szándékos bűnökkel elveszítse azt.<sup>37</sup> Calixt művében az a különleges, hogy ő az újjászületett embert mint cselekvő személyt, az értelmét és az akaratát szólítja meg.<sup>38</sup> Luther látásmódja, hogy a hit a tetteket gyümölcsként érleli ki, itt már nem ismerhető fel.

### 2.2.3. Az etika megalapozottsága a természetben és az emberben

A pietizmus és a felvilágosodás korában azonban az ember a maga önállóságában és szabadságában teljes mértékben az akkori etikai gondolkodás középpontjába lép. Ez azonban azt jelentette, hogy az ethosz szekularizálódott. A most megjelenő autonóm személy a kinyilatkoztatott keresztyén

34 Honecker, M. *Einführung in die Theologische Ethik*. Berlin: de Gruyter, 1990, 23-24.

35 Vö. Rendtorff, T. *Ethik Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie I*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980, 43.

36 Wallmann, J. „Calixt”: *TRE Studienausg.* 7, 558; Mager, I. *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. 134.

37 Mager, I. *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, 59. Vö. *Quellentexte theologischer Ethik*, 211.

38 Vö. Mager, *Georg Calixts theologische Ethik*, 72-77.

hittől megközelítésében független erkölcsstant kívánt. Annak a felismerése, hogy erkölcsileg mit kell tenni, a kinyilatkoztatás nélkül is lehetségesnek tűnt. Ennek megfelelően a korai felvilágosodás elfordult a Bibliában kinyilatkoztatott ethosztól és annak tartalmát már a természetben megtalálhatónak vélte. Az előretörő természeti jog gondolata a természeti emberre irányult, akinek feladata a felekezeti kötöttségek és teológiai vitáktól mentes társadalom kialakítása lett. Az állam ennek következtében már nem isteni rend, hanem ésszerű kritériumok szerint rendezett és egy szerződés értelmében szabályozott közösség. Ez lényegében minden emberre érvényes, így tehát vallási toleranciát és egyéni szabadságot követeltek, hogy a felekezetiileg megosztott és egymással harcban álló világokat kibékítsék.

A pietizmus az újjászületésből, mint az emberben lévő isteni lény helyreállításából indult ki. Ezzel az etikai potenciált a keresztyénben helyezte el, akit ez arra szólított fel, hogy a megszentelődésben mutassa be a megújulását azzal a céllal, hogy vallásos személyiséggé alakuljon. A pietista cselekedetei tehát többé nem Krisztus felismeréséből és a hitből eredtek, hanem – a katolicizmushoz hasonlóan – a megújított személyből. Az itt nyilvánvaló vallásos szubjektivitás megfelelt a felvilágosodás trendjének, hogy az ember egyénként szabadon határozza meg önmagát. Másfelől ez volt Jean Jacques Rousseau (1712-72) alapgondolata is, aki *Émile*-jében egy megfelelő nevelési programot mutatott be, a *Contrat social*-ban pedig egy olyan társadalmi rendet javasolt, amely úgy vélte, hogy figyelembe veszi az ember szabadságra rendelt természetét.

Immanuel Kant (1724-1804) a „mit kell tennem?” kérdést az egyik alapvető filozófiai kérdésként határozta meg. Konstatálta, hogy a heteronómia útján nem kell az emberi cselekedetnek általános érvényű, szükséges felállítandó elv, hanem csak az értelmén keresztül. Az ész azonban felismeri Kant szerint a szabadság eszméjét és abból indul ki. Kantnak (azonban) azt is el kell ismernie, hogy a szabadság csupán egy eszme és hogy azt nem lehet valós dologként igazolni az emberben.<sup>39</sup> Az eszme nélkülöz minden empirikus szemléletet, de van eredménye, amennyiben az ember magát olyan

39 Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Werke 6. Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Első rész Darmstadt: Wiss. Buchges., 1983, 84.



lényként érzékeli, mint aki az értelme által részesül az ideák világában, tehát, hogy az ember a szabadságot *elgondolhatja*. Ebben az összefüggésben Kant felismerte érvelésének a kör alakúságát is.<sup>40</sup> A szabadság azonban szükségszerű egy értelemmel és akarattal megajándékozott lény számára. Ebbe beletartozik, hogy az embert értelmében nem a kauzalitás és az empirikus világ ebből eredő szükségessége határozza meg. A szabadság felhatalmazza őt arra, hogy önállóan cselekedjen; az ember képes arra, hogy saját eredeti szabadságából kifolyólag az erkölcsi jót akarja. Ennek megfelelően Kant az ember jószándékát értékeli a legnagyobbra, ami elmondható az emberről: „Nincs semmi elgondolható a világon, sőt azon kívül sem, amit megszorítás nélkül jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a jó akarat.”<sup>41</sup> Megjegyzem: már önmagában a szándék jó, függetlenül attól, hogy lesz-e belőle tett, vagy sem. Az akarat szabadsága az erkölcsi személyiség időtlen karaktere miatt létezik: az ember személyisége a kontingens és determinált valóság fölé emelkedik az ideák világába – ez egy egészen platóni szemlélet. A felvilágosodás három eszméje – Isten, szabadság és halhatatlanság – amelyeket a tiszta, elméleti ész felismer, a gyakorlat számára, tehát az etikai cselekvés számára nélkülözhetetlen.

Amit Kant parancsolatként a szemünk elé tár, az egy általános, tehát az egyedi eseteket magába foglaló törvény, amit Kant kategorikus imperatívuszként határoz meg. Azért kategorikus az imperatívusz, mert független az ember mindenkori kívánságaitól és igényeitől. Szó szerint így hangzik: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyszersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen.”<sup>42</sup> Az ember legyen szabad ennek a törvénynek a követésére: „Képes vagy rá, mivel meg kell tenned.” Kant még odáig is elmegy, hogy annak a cselekvésében, amit a gyakorlati ész követelne, Isten megismerését lokalizálja. Az ember Istent a helyes cselekvésben ismeri fel. Ez egyfajta erkölcsi istenbizonyíték, a vallás pedig etika. Kant az ész lehetőségeinek és határainak meghatározásával előkészítette

40 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke 6, 85-86.

41 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke 6, 18.

42 Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke 6. *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Első rész Darmstadt: Wiss. Buchges., 1983, 140.

az utat ahhoz, hogy az ember a veleszületett szabadságban el tudjon jutni önmagáig. Képes megvalósítani önmagát, azáltal, hogy az észet használva, felismerve azt, amit tenni kell, a kategorikus imperatívusz szerint cselekszik. Azzal a gondolatával, hogy az ember az ész által irányított erkölcs révén eljutna tulajdonképpeni rendeltetéséig, már idealista.

Az idealizmus etikájának viszont Johann Gottfried Herder (1744-1802) a mértékadó képviselője. Herder az ember világra való nyitottságát az ember propriumaként értelmezi. Wolfhart Pannenberg (1928-2014) úgy véli, hogy ez az excentricitás a legáltalánosabb és ugyanakkor alapvető jellemzője az embernek.<sup>43</sup> Az ember világra való nyitottsága végülis a világon túlmutató nyitottság, így ennek a világra való nyitottságnak a tulajdonképpeni értelmét helyesebb az Istenre való nyitottságként jellemezni, amely lehetővé teszi, hogy a világra, mint egészre tekinthessünk.<sup>44</sup> Pannenberg konzekvenciaként Herder szemszögéből úgy látja, „hogy az ember igényli önmaga *oktatását* – józanságra, emberségre és vallásra, – és hogy ezt a képzést az őt körülvevő világban szerzett tapasztalatok által kapja meg, különösen azonban a más emberekkel való kapcsolaton keresztül, hiszen az életük ugyanarról szól, vagy már szólt, mint a sajátja.”<sup>45</sup> A kapcsolat a világgal, a felebaráttal és mindennel, ami az élet megnyilvánulása lehet, ennek következtében az ember rendeltetésének a beteljesülése és ezáltal vallásos jelentést nyer.

Még egy további aspektus bír az idealizmus etikája számára jelentőséggel, mégpedig az ember istenképiségének a meghatározása, mint aki a világ feletti uralomra rendeltett. A világra való nyitottság a világba való kinyúláshoz vezet, ami gyakorlatilag abból áll, hogy a világot úgy alakítja az értelem kritériumai szerint, hogy az kész legyen az ember szolgálatára. Az ész által kimunkált társadalmi és technikai lehetőségek a világ formálására az ember vallási rendeltetésének megnyilvánulásai és a világ feletti uralom is vallási értelmet nyer. Az idealizmus az anyag feletti uralom a szellem által.

43 Pannenberg, W. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, 60.

44 Pannenberg, *Anthropologie*, 66.

45 Pannenberg, *Anthropologie*, 67.

Az emberi én központi jelentősége az etika számára különösen Johann Gottlieb Fichte-nél (1762-1814) ismerhető fel. Mivel a megismerés problematikájában az emberi énről már mint a tárgy alkotójára tekintett, így ez a gondolkodásmód az etikában is fellelhető. Az ember megalkot egy erkölcsi világot a maga számára a társadalmi együttélés érdekében. Az én, mint teremtő ok az értelmes akarat, amely cselekvésre ösztönöz. Az én szabad cselekedete az etika tartalma. Az ember nem a vágyait követi, hanem az értelmét. Az értelem az az erő, amely azt, ami az énen kívül esik, a természetet, formálja és így létrehozza a saját világát. Az ember – Fichte szerint – a cselekvése által emelkedik ki. Egy tevékeny, alkotó lény. Bár eközben Istenhez és az Ő igazságához kell igazodnia, de gyakorlatilag autonóm és uralma alá hajtja a világot. Szabadságra rendeltetett. Ez azonban egy feladatot implicál, ahol a feladat soha nincs elvégezve, hanem mindig újra, kötelezőként kerül elé. Azzal, hogy ezt a kényszerűséget megragadja, eljut önmagához és azzal, hogy cselekszik, megvalósítja a szabadságát. Az ember az önmegvalósítás imperatívusza alatt áll.<sup>46</sup>

Elmondható, hogy az idealizmus tartósan formálta a modern etikát. Nélküle sem Marx, sem a felvilágosodási mozgalom, sem Darwin, sem a szocializmus nem értelmezhető a maga különböző formáiban. Az ember szellemiségének nagyra értékelése eközben egyértelmű párhuzam a görög ókorral. Ennek a teremtmény gnoszticizáló értékelése felel meg. A teremtmény nem mértékadója az etikai normáknak, hanem azáltal, hogy az emberi ész, az ember tulajdonképpen természeteként határozza meg, a teremtmény egy olyan rendelkezésre álló tömeggé válik, amelyet igény szerint lehet alakítani.

#### 2.2.4. Nietzsche és az erkölcs genealógiája

A lelkészgyerek Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) köztudottan a nyugati platonikus hagyományait kritizálja: a metafizikát, a lélekről, a tiszta értelemről való tanítást, az igazság, a lét eszméjét, az isteneszmét, a túlvilági hitet és ezzel a hagyománnyal együtt a keresztyén istenfogalmat, valamint

46 Vö. Thielicke, *Theologische Ethik I. Kötet Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*. Tübingen: Mohr/Siebeck 1951, 133.

az azon alapuló erkölcsöt, különösen a teremtmény léleknek való alávetettségét. Ateista világnézetével Nietzsche előrevetíti a jelenlegi gondolkodást. Az ateizmusnak olyan értelemben megváltó funkciója van, hogy az embert meg kell szabadítania attól az érzéstől, hogy Isten előtt bűnös.<sup>47</sup>

Az az irányadó érték, amelyet Nietzsche képvisel, az egészséges, erős és lüktető élet. Ez alapvetően teljesen materialista gondolat, hiszen ennek az értéknek az esetében nem egy elérendő szellemi eszméről van szó, hanem az ember legeredetibb, evilági természetének a megvalósításáról. Thielicke ezt joggal jellemzi annak a kibontakozásaként, ami az ember, és az ösztönök indikatívjáról beszél; ebben az etikában nem a cselekedet kötelezőségéről van szó.<sup>48</sup> Az erősebb jogát képviseli, a felsőbbrendű emberét, amely a leborulni akarás és az uralkodni akarás, „az ellenség, ellenállás és diadalok után szomjazva”<sup>49</sup> jut kifejezésre. Az élet lényét tekintve a hatalom akarása. Nietzsche ezzel ugyanakkor a szabadság kibontakozását akadályozó gondolkodást a tudatalatti ösztön javára értékeli le.<sup>50</sup>

Az úri erkölccsel szemben a szolgai erkölcs a szabad és tevékeny ember cselekvésével szembeni ellenszenvből él. Alapvetően saját énjé ellen irányul, hogy azt megszelídítse és alkalmazkodóvá tegye. Örömet leli a betegben és rászorulóban, magasztalja a tehetetlenséget és mindezt az így értelmezett erény ruhájába bújtatja. A gyengeség így érdemmé válik, a nyomorúság pedig Isten kitüntetésévé.<sup>51</sup> Nietzsche alapvető kritikát gyakorol mindenfajta együttérző etikával szemben és ezzel *per implicationem* a keresztyén szeretetetikával szemben is. Kézenfekvő, hogy az ezekre a nézetekre épülő etika kompatibilis a darwinizmussal és oda vezet, hogy a társadalom szolidaritása széthullik és a szegényt és beteget a sorsára hagyják. Azzal, hogy Nietzsche az Egyházra „a betegek szervezeteként”<sup>52</sup> tekint, egyértelművé teszi, hogy az ő szemében egészséges embernek nincs szüksége megváltásra.

47 Nietzsche, *Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. München: Goldmann, lásd még, II, 20.

48 Thielicke, *Theologische Ethik* I, 134-139.

49 Nietzsche, *Genealogie der Moral* I, 13.

50 Nietzsche, *Genealogie der Moral* II, 16.

51 Vö. Nietzsche, *Genealogie der Moral* I, 13-14.

52 Vö. Nietzsche, *Genealogie der Moral* III, 16.

Emberképe viszont abból a szempontból nem reális, hogy a bűn, szenvedés és halál valóságát eltakarja és csak az egészséges és a dinamikával teli embert tartja példaképként szem előtt.

Nietzsche látásmódja is egy eszménykép, ami az ember valóságán bukik el. Gyakorlatilag olyan „célként” mutatja be az egészséges embert, amit a legjobb esetben csupán néhányan érnek el. Egy ember lelki ereje éppenséggel nem mindig elég az „urak erkölcsének” megvalósításához; gyakrabban, mint szeretné, érzi magát gyengének és rászorulónak, legyen szó érdekérvényesítésének a gyengeségéről, vagy egy betegség miatti fizikai gyengeségről, vagy fogyatékoságról. Szifiliszbetegsége miatt Nietzsche is rászorult életének utolsó tíz évében más emberek önfeláldozó ápolására.

### 2.2.5. A neomarx izmus etikája

A neomarxizmus előgondolkodójának és szóvivőjének az ún. frankfurti iskola számít, amely a Frankfurti Egyetemhez tartozó Társadalomkutatói Intézetben működött, és amelyhez olyan nevek, mint Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979), Jürgen Habermas (\*1929) valamint barátaik és diákjaik kötődnek. Mivel nézeteik a jelenlegi kultúrára tartós hatást gyakoroltak és gyakorolnak, essen itt részletesebben is szó róluk.

Horkheimer/Adorno mindenképp előtérbe állítják, hogy a felvilágosítás kiábrándulttá és kiszámíthatóvá tette a világot: mítosz és metafizika, animizmus és Isten azóta nem játszanak szerepet többé a természet megismerésében és a vele való bánásmódban. De kritizálják, hogy a felvilágosítás saját elvei ellen fordul, amennyiben az „immanencia, a minden esemény megmagyarázásának elvét ismétlésként”<sup>53</sup> a maga részéről mitizálja és az embert belekényszeríti a racionalizált elgépített világgal való konformitásba. „A gondolkodás feladásával, ami tárgyiasított formájában matematikaként, gépként, szervezetként az őt elfelejtő embereken áll bosszút,

53 Horkheimer, M. / Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Hamburg többek között: Zerschlagt das bürgerliche Copyright, lásd még (1947), 23.

a felvilágosodás lemondott a saját megvalósításáról.”<sup>54</sup> Marcuse konkrétizál: „Koncentrációs táborok, tömegmészárlás, világháborúk és atombombák nem a ‚barbárság korába való visszaesést’ jelentik, hanem a modern tudomány, technika és az emberek feletti uralkodási formák vívmányainak korlátlan hatásai.”<sup>55</sup> Az ember az új racionalitás által uniformizálttá válik. Adorno tiltakozik a természet értelem által diktált bánásmódjával szemben és tudatosan lemond a világ értelmezésének egy önmagába zárt rendszeréről. A világgal való találkozást az a gondolat vezérli, hogy a valóság sérült és töredezett. Nincs egész; az egész számára a valótlan. Adorno kritikája már a nyelv egészen elemi szintjén elkezdődik. Kritizálja a dolgokat egy elnyomó uralkodói akarat kifejezéseként megnevező normál-emberi gyakorlatot, amelyben az ember meghatározza az előre elrendeltet (a meglévő valóságot) és elérhetővé teszi a maga számára. A meglévő valóság számára a „nem azonos”, vagyis a meghatározatlan, és ennek kell hatással lennie a szemléelőre a döbbenet és az irritáció kategóriáiban.<sup>56</sup> Az ebből adódó bánásmód a teremtett valósággal lemond a fogalmi meghatározásokról és a fogalmak általi uralmáról ugyanannak. Az ember köteles a valóság töredékeiből mindig új terveket készíteni, hogy ezeket felfogja. Viszont nem áll elő ugyanannak egy definitív, az embert kötelező felismerése. Olyan, mint amikor egy gyermek játék közben a meglévő építőkötekből ma ezt, holnap azt építi és adott esetben a még hiányzó építőköteket hozzágondolja. Az építőköteknak önmagában nincs célja, azt csak a gyermek tervei által nyeri el. Ami felületesen a valósággal való szelíd és tiszteletteljes bánásmódnak tűnik, az ebben a kérdésben azt jelenti, hogy egyrészt a teremtett valóság diffúz marad, mert fogalmilag nem meghatározott, és mert a teremtettségben meglévő különbségeket többé nem nevezik meg, hanem diszkriminatív módon elkerülik. Jogilag nagy jelentőségű fogalmak, mint a házasság, család, tulajdon, jog, élet, férj, feleség stb. állandó változásban vannak, amely a teremtett valósággal való bánásmódban tükröződik vissza. Másrészt az ember ezzel megmenti a szuverenitását a teremtett valóság

54 Horkheimer, M. / Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung*, 56.

55 Marcuse, H. *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Stuttgart: Klett, 1957, 10.

56 Lsd. Adorno, Th.W. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

tényszerűségével és a természeti törvény normativitásával szemben, illetve azzal szemben, ami önmagán kívül esik – töredékesnek és így nem kötelező érvényűnek nyilvánítja. Ez a teremtett valóságtól elidegenedő látásmód gnosztikus vonásokat hordoz. Az emberi lelkiségnek és különösen az emberi ösztönösségnek tulajdonítja a magasabb jogot, hogy a teremtettet a megfontoltsága szerint alakítsa és értelmet és jelentőséget rendeljen hozzá.

Az erkölcsi értékek megalapozottságát tekintve meg kell említeni, hogy Adorno erre vonatkozóan sem ismer állandó, vagy megváltoztathatatlan értékeket. Kritikája az ész normativitásával kapcsolatban – és ezzel Kant kötelességtikájára felett – egy irracionális elemet rejt magában, ami minden erkölcsi tévedhetőségnek feltétele.<sup>57</sup> „Nincs helyes élet a helytelenben” hangzik a vezérgondolat *Minima Moralia*-jában<sup>58</sup> és kijelenti, hogy abban a széttört életben, amit az ember elkerülhetetlenül él, nem létezhet folyamatosan jó cselekedet. Ez a belátás formálisan tekintve feltűnően közel áll ennek az etikának az alcíméhez és ahhoz, amit végezetül a 8.3 pontban mondok ki. Viszont a normativitásról való lemondás, különösen az Isten parancsolatainak normativitásáról és ezzel együtt mindarról, ami képes az embernek a helyes utat megmutatni, rendkívül problematikus.

Herbert Marcuse korszakalkotó írásában az *Érosz és civilizáció*-ban<sup>59</sup> közvetlenül kapcsolódik Freud mélylélektanához. Az emberképre nézve megállapítja: „A tudatalatti viszont, amely a lelki személyiség legmélyebb és legidősebb rétege, a teljes kielégítés, vagyis a hiány és az elnyomás nélküli állapot utáni ösztönben van.”<sup>60</sup> Ezzel az ösztön az ember lényének magja lett. Erre a folyamatra csak az ember sértéseként lehet tekinteni, mivel az embert egy szintre hozza az állattal. Feltételezi, hogy az „ősi horda” a megelégedettség és a boldogság állapotában, elnyomástól szabadon élt, tehát az értelem diktátuma nélkül, egy valóságelv által meghatározott kultúrában. Ennek megfelelően kritizálja Marcuse a valóságelv uralmát. „A valóságelv elnyomja az élvezet elvét: az ember megtanulja feladni a pillanatnyi,

57 Adorno, *Negative Dialektik*, 241.

58 Adorno, Th.W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp, 1951.

59 A német újkiadás címe: *Triebstruktur und Gesellschaft*.

60 Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 23-24.

bizonytalan és romboló élvezetet egy későbbi, korlátozott, de ‚biztosított’ élvezet beteljesedése érdekében.”<sup>61</sup> A valóságelv diktátuma alatt kifejleszti az értelem funkcióját, amely megvizsgál, megkülönböztet és megítél. „Az, hogy az élvezet elvének helyébe a valóság elve lép, az emberi fejlődés nagy traumatikus eseménye – úgy a faj fejlődésében (a filogenezisben), mint az egyed fejlődésében (ontogenezis).”<sup>62</sup>

Nem kevésbé található meg ez a gnoszticizáló látásmód a posztmodernizmus etikájában, a hatvannyolcasok etikájában, ill. a neomarxizmuséban. Ezzel az utolsó teremtési rendeket, amelyek erődökként állnak a teremtés közömbössé válása és szabad birtoklásával szemben, tudatosan rombolja le azáltal, hogy ezeket véletlenszerűen, történelmileg létrejött életformákként mutatja be, amelyek az embert gátolják az önmegvalósításban és ezért megszüntetendők. Visszautalva Freud lélektanára, valamint a női egyenlőség nevében Herbert Marcuse kifejezetten az emberi szexualitást tette a társadalmi felszabadulás és a forradalom eszközévé. Az önmegvalósítást az etika fő célkitűzésekként mutatja be. Az ember a társadalomban, amely mentes az elnyomástól és a diszkriminációtól – akarom mondani: egy olyan társadalomban, amelyben az állítólag emberek által felállított keresztyén határok többé nem érvényesek – lehessen szabadon önmaga, tudjon a képességei szerint élni és kibontakozni. Minden megengedett, ami szórakoztató és nem okoz kárt a másoknak. A *hedone-nak* legprimitívebb formájában való visszatérése nyilvánvaló.

A családnak, mint a polgári társadalom magjának lerombolása különösen érdekes Marcuse számára: „Úgy vélem, hogy a nukleáris polgári család megszüntetése nélkül sem a nők felszabadítása, sem semmiféle felszabadítás nem lehetséges.”<sup>63</sup> A családnak, mint elsődleges és a Teremtő által elhatározott rendnek a lerombolása az ismertetőjele a posztmodern etikának. A feminizmus nála a forradalom eszköze lesz: „A feminizmus lázadás a bomló kapitalizmussal szemben, a kapitalista termelési mód történelmi

61 Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 19.

62 Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, 20.

63 Marcuse, H., „Marxismus und Feminismus”: *Links. Sozialistische Zeitung*. 1974. November 60. sz.



elavulásával szemben.”<sup>64</sup> Ezt a programot követi számos politikai intézkedés úgy az Európai Unió szervezeteinek, mint a nemzeti kormányok részéről, amelyek az etika számára a legnagyobb jelentőséggel bírnak. Ezt részletesen a házasság-, a család- és a szexualitásban kell figyelembe venni.

Az utalás a felvilágosodás észorientáltságának autoriter-elnyomó elemére és ennek következményeire a világháborúk és a koncentrációs táborok borzalmaiban nem vezethet végül oda, hogy az irracionális a helyes, az érzelem és az intuíció szemben állnak az észszel, a cselekedet tulajdonképpen emberi elveivel. Utópisztikus az emberi cselekedetet egy uralomtól mentes „kell” szerint megindokolni, hiszen minden „indoklás” autoritást implikál. Ennek az érvelésnek a belső paradoxona abban van, hogy biztos igazsággént adja el azt, hogy nincs biztos igazság, hogy minden érték viszonylagossága a megkérdőjelezhetetlen érték, hogy az ember biztos lehet abban, hogy nincs semmi, amiben bízni lehet. Ennek az érvelésnek a következtében ma a politikai korrektség nevében – egy nagyon fundamentalista és represszíven képviselt igény – azt állítja, hogy nincs semmi, ami helyes lenne, így tehát minden egyformán érvényes kell, hogy legyen. Alapjában véve ez az apriorikus tagadása annak, hogy létezik egy Isten, aki kinyilatkoztatta magát és ezzel igazságot és értékeket hirdetett. Az embernek ezt „kell meghallania”, vagyis az értelmével felfognia, és így Isten szavára hallgatva az értelem visszanyeri a pozitív szerepét.

### 2.2.6. Evolúciós etika

Egy materialista világkép alapjára az evolúciós elmélettel a háttérben, amely közismerten azt a nézetet képviseli, hogy a világfejlődését semmi nem irányítja és kizárólag véletlen dolgok jönnek létre, semmilyen etika nem tud alapozni. A biológia minden életet és az élet minden funkcióját úgy magyarázza, mint ami értelem és cél nélkül jött létre. Az emberi tudatot is az önmagában teremtő világegyetem termékeként fogja fel és ezzel együtt az emberiség minden kulturális vívmányát is. Az etika, mint az emberi szellem tevékenysége eszerint az anyag terméke lenne. Éppenséggel lehetne azzal

64 Marcuse, H., „Marxismus und Feminismus”: *Links. Sozialistische Zeitung*. 1974. Október 59. sz. 20.

érvelni, hogy a létért folytatott harc, valamint a legjobban alkalmazkodott túlélése etikai implikációkat birtokolna. Az ebből eredő etikai követelés tehát az erősebb jogának érvényesítéséből állna, miközben a kérdés, hogy itt egyedi, vagy kollektív jogról van-e szó, nyitva marad.

A bécsi zoológus Franz M. Wuketits az erkölcsöt úgy határozza meg, mint „minden szabály összegét (...), amely egy társadalom vagy társaság fenntarthatóságát illetve stabilizálását szolgálja.”<sup>65</sup> Közben rámutat arra, hogy a túlélésért folytatott versenyt az a belátás tartja fenn, hogy az emberek egymásra vannak utalva és így egy reciprok altruizmus – a kölcsönös segítségnyújtás elve – szolgálja az életet.<sup>66</sup> A reciprok altruizmus a legjobban „kis, áttekinthető csoportokban”<sup>67</sup>, tehát a családokban működik, ezért az ember a született nepotista. Az erkölcsi cselekedet célja „mindig az adott szociális struktúrák támogatásában és fenntartásában”<sup>68</sup> rejlik, hiszen a közjó az önérdeteket szolgálja. Wuketits arra a következtetésre jut, „hogy az evolúcióból nem tudunk semmilyen etikát levezetni, hanem hogy egyedül az emberen múlik, hogy a saját konkrét élethelyzetéből megalapozzon egy etikát”<sup>69</sup>, méghozzá az együttműködés bevált struktúrái és a reciprok altruizmus alapján.<sup>70</sup> A példaképe ebben az erkölcsi individualista, aki szabad önrendelkezésben a saját jólétére törekszik és eközben sem másokra nem kényszerít rá etikát, sem pedig azt nem engedi, hogy mások kényszerítsenek rá valamilyen etikát, hiszen nem létezik kötelező etika. Az erkölcsi individualistának nem több, hanem kevesebb etika kell. Az, ami ethoszként megvalósul, alapjában véve a *hedone* annak a csoportnak a jólétére vonatkozóan, amelyben az egyén él.

65 Wuketits, F. M. *Wie viel Moral verträgt der Mensch?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010, 15.

66 Wuketits, *Wieviel Moral verträgt der Mensch*, 32.; u.a., *Warum uns das Böse fasziniert. Die Natur des Bösen und die Illusionen der Moral*. Stuttgart: Hirzel, 2000, 131.

67 Wuketits, *Wieviel Moral verträgt der Mensch*, 35.

68 Wuketits, *Wieviel Moral verträgt der Mensch*, 66.

69 Wuketits, F. M. *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1984, 181.

70 Wuketits, *Wieviel Moral verträgt der Mensch?*, 104.

### 2.2.7. Posztmodern utilitarizmus

Egy posztmodern és a jelenre jellemző etikáról beszélt az ausztrál Peter Singer. Ő az etikát olyan felfogásként értelmezi, amelynél az értelem fontos szerepet játszik az erkölcsi döntésekben. Ha egy ember úgy gondolja, hogy helyes úgy cselekedni, ahogy cselekszik, vagyis ha a cselekedetét meg tudja indokolni, akkor etikusan gondolkodik. „Az erkölcsi mércék szerinti élet fogalma a saját életmód védelmének fogalmához, vagy a saját életmód melletti érveléshez, vagy annak indoklásához kapcsolódik.”<sup>71</sup> Érdemes felfigyelni arra, hogy az etika fogalma azt az elképzelést foglalja magában, hogy létezik egy az egyénél nagyobb valami. Ezért: „a saját érdekből végzett cselekedetekből meg kell mutatkoznia annak, hogy összeegyeztethetők azokkal az elvekkel, amelyek szélesebb etikai alapon nyugszanak, ha erkölcsileg igazolhatónak kell lenniük.”<sup>72</sup> – szerintük az etika közelebbről meg nem határozott értelemben egyetemes.

Singer az utilitarizmus egy formáját mutatja be, amely a klasszikus utilitarizmustól abban különbözik, hogy számításba veszi a „legjobb következményeket” és nem csak ahhoz igazodik, amit az élvezet megsokasít, az élvezet nélküliség pedig kevesbít: „Tehát nekem ... azt a cselekvési folyamatot kell választanom, amelynek nettóban minden érintett számára a legjobb következményei vannak.”<sup>73</sup> Alapjában véve azonban az a hasznos, amit az élvezet okoz, vagyis a *hedone*. Singer azt mondja: „A klasszikus utilitarista akkor tekint egy cselekedetet helyesnek, ha az ugyanannyi vagy nagyobb boldogságot jelent minden érintett számára, mint minden más cselekedet, és akkor helytelennek, ha nem azt teszi.”<sup>74</sup>

Singer megközelítését továbbá egy sor alapeszme irányítja. Először is minden ember egyenlőségét tárgyalja. Ez ma „része az uralkodó politikai és erkölcsi ortodoxiának”<sup>75</sup> De a továbbiakban az egyenlőséget veti fel problémaként, hiszen tudvalevő, hogy nem minden ember egyforma; egyrészt

71 Singer, P. *Praktische Ethik*.2. kiadás, Stuttgart: Reclam, 1994, 26.

72 Singer, *Praktische Ethik*, 26.

73 Singer, *Praktische Ethik*, 30.

74 Singer, *Praktische Ethik*, 17.

75 Singer, *Praktische Ethik*, 33-34.

különösen csecsemők, kisgyermekek és értelmi fogyatékos emberek között vannak különbségek, másrészt pedig „normális“ emberek között, különösen, ami az erkölcsös cselekvésre való képességüket illeti. Az egyenlőség azonban alapvető erkölcsi elv, Singer pedig az egyenlőséget mindenek előtt az *azonos érdekek mérlegelésé*-ben kívánja meg. „Az azonos érdekek mérlegelésének elve tiltja, hogy a készségünket, más emberek érdekeit mérlegeljük, képességeiktől vagy más jellemzőktől függővé tegyük azon az egyenlőség kivül: hogy érdekeik vannak.”<sup>76</sup> Alapvető érdekek lehetnek: A fájdalom elkerülése, képességek kibontakoztatása, alapvető szükségletek kielégítése, mint táplálkozás és lakhatás, másokkal való baráti és szeretetteljes kapcsolatok élvezete, szabadság, saját tervek követése, anélkül, hogy mások feleslegesen zavarnának.<sup>77</sup> Ez a perspektíva lehetővé teszi az emberek közötti egyenlőtlenség esetén is a megfelelő cselekvést. A nemek közötti egyenlőtlenséget, amely szerint a férfiak agresszívebbek, mint a nők, a nők pedig gondoskodóbbak, mint a férfiak, el kell ismerni. A formális esélyegyenlőség is ténylegesen azt eredményezi, hogy azok, akik nagyobb IQ-val rendelkeznek, jobban fizetett tevékenységeket folytathatnak. Ezzel a visszas helyzettel az afirmatív cselekedet állítható szembe, vagyis a gyengébb, vagy diszkriminált tudatos előnyben részesítése. Singer továbbá az állatok számára is megköveteli az egyenlőséget, valamint az érdekeik figyelembevételét.<sup>78</sup>

A keresztyén emberképpel és az emberi élet tiszteletével szemben Singer mindenekelőtt az abortuszhoz és az eutanáziához való jogra tekintve teszi fel a kérdést, hogy egy racionális, öntudatos lény (az ember) életének értéke különbözik-e a csupán érzékelésre képes lény életének értékétől.<sup>79</sup>

76 Singer, *Praktische Ethik*, 41.

77 Singer, *Praktische Ethik*, 42.

78 Singer, *Praktische Ethik*, 147-176.

79 Singer, *Praktische Ethik*, 123.

### 2.2.8. Méltatás

Az etika legújabb tervezeteiből nyilvánvalóvá válik, hogy ha az etika igazolásánál az ember lemond Isten parancsolatairól, akkor lényegében minden közömbössé válhat. Etikailag nézve például az élet megtartása és az ölés ugyanaz. Akkor már csupán csak egy diszkurzív mérlegelése van a valós, vagy alárendelt érdekeknek egymással szemben. Nem létezik olyan erkölcsi intézmény, amely jó és rossz, helyes, vagy helytelen között döntene és nincs teremtési rend, amelynek teremtett valóságként értéke van, és amire az etika vonatkozna. A természethez való odafordulás és az ezzel összefüggő elfordulás az Istentől egy valóban istentelen, irányt vesztett, a szubjektív belátást követő etikához vezetett. Ez egy út ideiglenes vége, amit a filozófikus alapú etika a felvilágosodásban általánosságban, Kantnál pedig különösképpen megtörtént irányváltást ért el. Az ember úgy menti meg az autonómiáját, hogy teljes mértékben lekapcsolja magát Istenről és az Ő parancsolatairól, valamint a teremtett valóságról, amelyben él – ez egy formálisan gnosztikus etika.

### 2.3. A jelen teológiai etikája

Abból a szempontból, ahogy azt Rudolf Bultmann gondolta, az Istenről való beszédnek az emberről kellene szólnia<sup>80</sup>, az etika – különösen a szociáletika – egyre nagyobb jelentőséget nyert a 20. században a teológia számára. Számtalan könyvet írtak erről, amiket még egy szaktudós sem képes mind áttekinteni, annál is inkább, mivel minden újabb tudományos és technikai fejlődés egyre újabb etikai kérdéseket vetett és vet fel. A továbbiakban szelektív módon mutatok be néhány álláspontot, amelyeknek a választéka semmit nem mond ki azok minőségéről, sem pedig a be nem mutatott álláspontok minőségéről. Ezek példaként mutatják be, hogy jelenleg milyen a helyzete a német nyelvterületen a teológiai etikának.

80 Bultmann, R. „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?": *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I. kötet 8. kiadás, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1980, 26-37.

### 2.3.1. Római katolikus álláspontok

Nem szabad elhallgatni, hogy a filozófiai etika területén még mindig vannak próbálkozások egy objektív ethosz igazolására, amelynél a motiváció kimondatlanul a katolikus hitben lenne; legalábbis megállapítható a római katolikus állásponthoz való közelség. Itt mutatkozik meg, hogy a filozófikus gondolkodásnak nem kell a naturalizmusban vagy a materializmusban végződnie. Példaként Franz von Kutschera<sup>81</sup> említendő, aki etikájában az érték megtapasztalásának kategóriájából („timetikus intencionális tapasztalás”<sup>82</sup>) indul ki. Az interszubjektív azonosságban az értékekről való ítéletekben talál fontos kritériumot azok objektivitásának.<sup>83</sup> Ebben az alkalmasság szempontja vagy egy cselekedet használhatósága fontos szerepet játszik, mivel ez a szubjektív érzésektől vagy elvárásoktól függetlenül létezik. Ahogy a külső világ, valamint az azt megélt személy „számunkra többé nem megkérdőjelezhető viszonyban vannak egymással”, úgy viszonyul az objektív értéktények területe és a szubjektív értékmegtapasztalás is egymáshoz.<sup>84</sup> Kutschera arra a következtetésre jut, hogy: „Az érték megtapasztalásának ezen koncepciója alapján létrejön egy összefüggés az értékek megtapasztalása és a szubjektív preferenciák között”<sup>85</sup>, hiszen a szubjektív hajlamok és törekvések („propenzitások”) is nagyrészt csak az objektíven értékes cselekedetek megtapasztalása alapján jönnek létre, és összefüggés van a propenzitásaink és aközött, ahogy valamit megélünk, aminek a következménye az, hogy aszerint is cselekszünk.<sup>86</sup> – Ez a nézet a keresztyén etika szempontjából kétségtelenül szimpatikus, mert a jelenvaló világban objektív értékeket helyez el és ebben megfelel a természetes értékérzékelésnek is. Ugyanakkor ezek az elgondolások nem elegendők egy helytálló indokláshoz, mert tekintettel a jelenvaló világra és az ember értékmegtapasztalására megrekednek az immanenciában. Képes talán megmondani, hogy mi van, de ebből levezetni azt, ahogy lennie kellene, különösen, hogy tartalmilag mi lenne szükséges, az ezzel valójában nincs *megalapozva*.

81 Kutschera, F. v. *Grundlagen der Ethik*. Berlin: de Gruyter, 1982.

82 Kutschera, 237.

83 Kutschera, 241.

84 Kutschera, 243.

85 Kutschera, 243.

86 Kutschera, 244.

Protestáns szemszögből mindig felmerül a kérdés az újabb római katolikus erkölcssteológiára tekintettel, hogy vajon és milyen mértékben tudja az erkölcsöt a Szentírással, tehát a kinyilatkoztatással, vagy a természetjoggal megalapozni. A gyakorlatban általában mindkettő keveréke történik, amely mindig az Aquinói Tamásnál látható természet és kegyelem addicionális hozzárendelésére emlékeztet. Joseph Ratzinger a jelenlegi helyzetre tekintettel egyértelműen joggal panaszkodik „az értelem vakságára a valóság nem anyagi dimenziójának egészére nézve.”<sup>87</sup> Ezzel viszont a Szentírás még nincs normává emelve. Inkább megállapítja: „A legegységesebb és legracionálisabb vallási kultúrának a keresztyén hit bizonyult, amely az értelem számára ma is az erkölcsi belátásnak azt az alapszerkezetét kínálja, amely vagy egy bizonyos evidenciához vezet, vagy legalábbis egy olyan normális erkölcsi hitet alapoz meg, amely nélkül egy társadalom nem maradhat fenn.”<sup>88</sup> Ebben a keresztyénségnek, mint az igazság forrásának nem kinyilatkoztató vallásként kell szolgálnia, hanem „kovászként és történelmileg bizonyított életformaként.”<sup>89</sup> Más szavakkal, az egyház a történelmi fejlődése során, valamint az állammal és a társadalommal szimbiózisban erkölcsi impulzusokat ad a társadalmi életnek. Ő a titkos (szakramentális!) faktor a világot gyógyító erők közvetítéséhez és azzal, hogy ezek beigazolódnak, erőt és autoritást nyernek. Ugyanakkor Ratzinger azt is joggal mondja: „Mivel Istennek kell inkább engedelmeskednünk, mint az embereknek” (ApCsel 5,29) és mivel ő (vi. az egyház, BK) Isten Igéjéből tudja, hogy mi a jó és mi a rossz, ellenállásra szólít fel ott, ahol a tulajdonképpeni gonosz istenellenesét parancsolna.”<sup>90</sup>

Franz Furger erkölcssteológiájának alap gondolataként az ember „teonóm autonómiáját” képviseli. Ez a koncepció csak úgy lehetséges, ha a teonómot behelyezi az emberbe és az embernek biztosítja, hogy a kötelező követelményét sajátjaként értelmezze.<sup>91</sup> A norma megtalálásának kérdésében érvényes, „a teremtés valóságának rendi szerkezeteivel való foglalkozás, amely

87 Ratzinger, J. *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*. Freiburg és mások: Herder, 2005, 61.

88 Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 64.

89 Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 59.

90 Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, 66.

91 Furger, F. *Einführung in die Moralthologie*. 2. Kiadás, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1997, 16-17.

az ember általi egyénformálásra lett bízva azért, hogy a lényeges összefüggésekből, ennek a valóságnak a *natura*-jából, a tulajdonképpeni céljuknak hasznosat mint erkölcsit megvizsgálják azért, hogy ezt a csak idő- és érdekfüggő követelésektől ideológiakritikusan meg tudják különböztetni.<sup>92</sup> Az ember a teremtettsége alapján képes és fel van hatalmazva az ilyen ismeretszerzésre. Ezáltal gyakorlatilag képes kinyilatkoztatás nélkül felépíteni egy természetes etikát. Az erkölcs irányadó alapjának Furger az emberbarátságot határozza meg, „amelyben úgy az egyén méltósága, mint olyan, és ugyanakkor a másokhoz való, közösségen alapuló lényeges hozzárendelése jelentik a döntő momentumokat.”<sup>93</sup> Amennyiben ezek a megfontolások a természetes etika területén mozognak, úgy Furger az evangélium hozzájárulását abban látja, hogy „a szeretet parancsának dinamikus impulzusából... az erkölcsi törvény normaszintjén is kritikusan kell ügyelni a lehetséges hiányosságokra, az emberiség minden újabb lehetséges javítását elő kell mozdítani és minden ilyen szemléletet bevonva ... a lehető legnagyobb hatásuk érdekében, még hozzá mindenekelőtt az evangélium értelmében a szegények és hátrányos helyzetűek javára ... összefogni.”<sup>94</sup> A kegyelem tökéletessé teszi a természetet – ez a régi római teológia modellje, amelyben a természet önmagában már a kvázi normatív alapot jelenti. – Annak a kérdésnek a megbeszélésénél, hogy létezik-e természetjog és hogy ez mit nyújt, erre a nézetre újra vissza kell majd térni.

Terjedelme és részletessége alapján az etikának valóban tanító, átfogó és nagyon differenciált alapvetését Eberhard Schockenhoff mutatta be.<sup>95</sup> Anélkül, hogy sekélyes eudaimonizmusba esne, megállapítja: „Az erkölcsi normákat egy eudaimonista etika alapvető megközelítése szerint kötelező érvényű kijelentéseként kell érteni arról, hogy az ember hogy érhet el életének egyes területein tartós, megbízható boldogságot.”<sup>96</sup> Az antropológiai orientáció abban válik a megközelítésében érthetővé, hogy az etikai normák

92 Furger, *Einführung in die Moralthologie*, 135.

93 Furger, *Einführung in die Moralthologie*, 145.

94 Furger, *Einführung in die Moralthologie*, 69-170.

95 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 2., überarb. Aufl., Freiburg u.a.: Herder, 2014.

96 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 484.



érvényességét az emberek valódi elismerésétől teszi függővé, amennyiben a normák „egy racionális felülvizsgálat előtt nyitva állnak és az emberek élettapasztalataiban támogatásra találnak.”<sup>97</sup> Azzal, hogy Schockenhoff „a gyakorlati ész magától értetődő elveire”<sup>98</sup> utal, modern embernek bizonyul és egyúttal meg tudja indokolni munkája tudományos jellegét. Etikájában a teológiai dimenzió abban áll, hogy a participáció fogalma alatt az emberi szellem tevékenységét egyúttal „Isten örök igazságának fényében való részvételként”<sup>99</sup> feltételezi. A részesedés fogalmában a platoni *methexis* (methexis = részesedés) fogalom él tovább, amely elsősorban azt fejezi ki, hogy a földi lét mindig részesül az eszmei létből. Ez a részesedés a válasz a „kell-tapasztalat” (Sollenserfahrung) eredetének kérdésre. Ebben az előfeltételben a gyakorlati ész a tevékenységét egyszerre Isten örök értelmének a hatásaként láthatja, anélkül, hogy közben az autonómiája és az önállósága csorbát szenvedne.<sup>100</sup> Ez persze egy posztulátum, amely csupán az antik, platóni nézetek elfogadása alapján nyilvánvaló. Valójában ez egy be nem bizonyított állítás, amely pozitív kijelentéseit tekintve nem áll meg egy kritikus kikérdezéssel szemben. – Mint már a római teológiában is, Schockenhoff-nál is összeolvad az etika és a szoteriológia, azáltal, hogy az Istennel való barátságot az erkölcsi cselekvés céljaként értelmezi. A Krisztustól kiinduló új törvény „nem egyéb, mint *gratia Spiritus Sancti*, mint a Szentlélek kegyelme, amely a hívőkben munkálkodik és a törvény betöltésére indítja őket”<sup>101</sup> – mintha a hit általi kegyelemből jövő Krisztusban való megbékélés, a bűnök bocsánata és a bocsánatkérés a keresztyén etikája számára jelentéktelen lenne.

97 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 484.

98 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 491.

99 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 727.

100 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 729.

101 Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik*, 738.

### 2.3.2. Protestáns álláspontok

A jelenkor protestáns hatás alatt formálódott teológiai etikáit rendszerint az jellemzi, hogy Isten kinyilatkoztatását általában szubjektivizálják és Sínai-hegynél kinyilatkoztatott törvényét történelmietlenként tagadják, ill. azt nem Isten által adott, mérvadó isteni Igeként fogadják el. Ezzel a felvilágosodás paradigmáját követik, különösen Kant megközelítését és a teonóm etikát heteronóm etikaként utasítják el. Az átlagos protestáns etikus képviselőjeként Honecker azt mondja: „A Biblia fundamentalista felfogásával, mint az etika normájával ellentétben a Biblia szövegezését a hisztórikus-kritikus exegézis nem ismerheti el időtlenül érvényes tekintélyként és normaként.”<sup>102</sup> A történet-kritikai fundamentalizmusnak abban a meg nem kérdőjelezett magabiztosságában, amely a Szentírás tudományos megközelítését figyelembe véve nem kíván egy olyan a sajátjától eltérő nézetet érvényesülni hagyni, amely a Bibliát igényének megfelelően Isten időtlen Igéjeként veszi komolyan, „fundamentalistaként” elutasítja, a modern ember önhittsége tükröződik. A modern teológiát általában jellemzi Isten kijelentésében az evilági-történeti gnoszticizáló leértékelése és a Szentírás tekintélyének megvonása annak (negatívan értékelt) történelmi hitelességére való hivatkozással. Ennek következményei az etika számára mindenek előtt Isten parancsolatainak, mint a keresztyén etika időtlen alapjainak tagadásában húzódnak. Egyes pozitív protestáns etikákat (itt) azonban nem szabad elhallgatni. A bemutatás rövidegére való törekvés miatt itt nem tudok részletesen belemenni a teológusok etikáinak bő választékába, utalok azonban a 20. században az etika olvasásra érdemes és irányadó bemutatására, amelyet Dietz Lange<sup>103</sup> kínál. Az alábbiakban bemutatok néhány a kései 20. századot és a jelenkort reprezentáló álláspontot.

Joseph Fletcher (1905-91) eleinte anglikán lelkész és teológus volt, majd később meggyőződéses ateista és a keresztyén etika professzora több egyetemen. 1966-ban *Situation Ethics: The New Morality* címen megjelent

102 Honecker, M. *Einführung in die theologische Ethik*. Berlin: de Gruyter, 1990, S. VII.

103 Lange, D. *Ethik in evangelischer Perspektive* (1992). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.  
Az evangélikus etika megközelítéseinek kompakt áttekintését adja Müller, W.E., *Evangelische Ethik*, 22-79.

könyvében a normák nélküli erkölcs jelszavát képviselte, amely szerint az adott helyzetben azt kell eldönteni, hogy mi hasznos az ember számára – innen ered a *situációs etika* elnevezés. Ő úgy értelmezte azt a kijelentést, hogy a szeretet a törvény betöltése (Róm 13,10), hogy a szeretet az *egyetlen*, amit parancsba kaptunk.<sup>104</sup> Ebből arra következett: „A situációs etikának jó oka van azt feltételezni, hogy bizonyos helyzetekben egyenesen kötelesség ezen törvények egyikét, vagy akár mindet megszegni.”<sup>105</sup> A Tízparancsolat tehát csak akkor jó, ha egy konkrét helyzetben a szeretetet mozdítja elő.<sup>106</sup> A vezérgondolat az, hogy minden szituáció egyedi és hogy az erkölcsi döntésnek a konkrét helyzetnek megfelelőnek kell lennie. Állandó normák és megváltoztathatatlan erkölcsi elvek nem léteznek. Jó az, ami beválik, ill. az embernek segít. Ez alapvetően egy utilitarista megközelítés. Fletcher ezzel programot adott egy olyan teológia számára, amely a Biblia egzisztencialista interpretációjára kötelezte el magát.

Rudolf Bultmann (1884-1976) Jézus etikáját az engedelmesség etikájaként jellemezte, melynél azt, ami parancsolva van, minden szituációban újra és Istentől jövő parancsként kell gyakorolni. Még maga Emil Brunner (1889-1966) sem mentes az ilyen szituációs etikai gondolkodástól, amikor aközött a törvény között, amelyet minden ember ismerhetne és a parancsolat között, amellyel Isten egy keresztyén embernek közvetlenül útmutatást ad, különbséget tesz. Reinhard Schinzer *Ethik ohne Gesetz*<sup>107</sup> c. műve visszatükrözi ezt a gondolkodást és az újabb teológiai etikák nagy része már nem Isten parancsolataival indokolja az emberi cselekedetet.

Wolfgang Trillhaas (1903-1995) az etikát alkalmazott antropológiaként értelmezi.<sup>108</sup> Ez azt jelenti, hogy úgy indul ki az emberből, ahogy ő magát látja. Bár etikája teológiai tankönyvnek számít, mégsem kifejezetten keresztyén etika, hanem „a keresztyéni csupán kiegészítő eleme a kritikai gondolkodásnak.”<sup>109</sup> Nyilvánvaló, hogy ebbe a megközelítésbe a kinyilatkoztatás témája, valamint annak normativitása nem fér bele. Az etika az ember dolga, ezért

104 Fletcher, J. *Moral ohne Normen*. Gütersloh: Mohn, 1967, 94.

105 Fletcher, *Moral ohne Normen*, 59.

106 Fletcher, *Moral ohne Normen*, 55-56.

107 Schinzer, R. *Ethik ohne Gesetz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

108 Trillhaas, W. *Ethik*. 3. kiadás., Berlin: de Gruyter, 1970, 19.

109 Trillhaas, *Ethik*, VII.

Trillaas az etikát alapvetően deskriptíven fogalmazza meg. Az ember olyan lényként talál újra magára, amelynek olyan szüksége van az etikára, mint a híd melletti korlátra. „Etika nélkül az ember egy csomag ösztön és szenvedély, félelem és vágy. Az etika azonban az énre apellál, hogy annak szolgálatán és közvetítésén keresztül az alsó rétegek zavaros működésébe rendet vigyen.”<sup>110</sup> Az etikának tehát rendező és civilizációs szerepe van. Átgondolja, hogy mit tehet az ember és mit kell hagynia. Tudományként kénytelen kritikusan foglalkozni az ember cselekedetével és ennek a kritikának az alapelveiről más emberekkel értekezni. Az erkölcsiség szolgálatában áll. „Erkölcösnek egy emberi viselkedés csak akkor nevezhető, ha az közvetlenül saját belátásból született, ha saját magam vagyok érte felelős és engem a consuetudines szintje fölé, a pusztá szokás, a pillanatnyilag és itt érvényes erkölcs fölé emel.”<sup>111</sup>

Helmut Thielicke (1908-1986) terjedelmes háromkötetes etikájában viszonylag konzervatív erkölcsstant ad.<sup>112</sup> A konkrétan keresztyénit ugyanakkor „kifejezetten és kizárólag a cselekvés motivációjához”<sup>113</sup> sorolja, ezzel tehát a szubjektív-antropológiai dimenzióba. A motiváció az érzésben gyökerezik, amelyet szintén előbb el kell sajátítani. Thielicke ezzel a felvilágosodásnak azt a követelését teszi magáévá, hogy az erkölcsi kötelezettség nem az emberre kívülről rátestált valami, hanem az emberben, pontosabban magában a megigazult emberben található. Más szóval a heteronómiát elutasítja és az evangélikus etika teonómiáját lényegében antropológiailag fogalmazza meg. Mindenesetre ezzel helyesen mondja, hogy az embert az isteni cselekedet *alienum*-a (idegen volta) határozza meg, valamint, hogy erre utal a bibliai indikatívusz (kijelentő mód) és imperatívusz (felszólító mód).<sup>114</sup> Pedig egy protestáns etika végső ösztönzőjeként a Luther által az egyes parancsolatok magyarázata elé tett „Istent félni és szeretni” érvényes.<sup>115</sup> Leírásának tényszerű kiindulópontja az ember megigazulásának

110 Trillaas, *Ethik*, 22.

111 Trillaas, *Ethik*, 28.

112 Thielicke, H. *Theologische Ethik*. I. Kötet *Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*. Tübingen: Mohr/Siebeck 1951.

113 Thielicke, H. *Theologische Ethik* I, 20 (53. bekezdés).

114 Thielicke, *Theologische Ethik* I, 112-132 (315-385. bekezdés).

115 Thielicke, *Theologische Ethik* I, 32 (91. bekezdés).

ténye, mint olyan ajándéké, melyet az Isten ad az embernek, és amely által új teremtéssé válik. Ezzel a Szentírással formális összhangban a jó cselekedeteket a megigazulás „gyümölcseiként” jellemezheti.<sup>116</sup> Közben nem osztja a katolicizmus és a pietizmus nézeteit, melyek egy önmagában új emberből indulnak ki; ellenkezőleg, ebben nagyjából a reformáció vonalát őrizve a keresztyén ember tetteit a hit gyümölcseként látja.<sup>117</sup> Ebből a szempontból szélesen tárgyalja a törvény és az evangélium egymáshoz való viszonyát, valamint a törvény különböző *usus*-ait. Megmutatja a különbséget egy filozófiai etika és a protestáns etika között, valamint a különbségeket a római és a pietista gondolkodással szemben. Gondolkodása bőségesen kínál találó megfigyeléseket, viszont az etikának objektív – az emberen kívül álló – indoklását hiába keresnénk nála. Ugyanez érvényes Krisztusra is, mint aki betöltötte Isten törvényét, és akinek igazsága a keresztyén embernek tulajdoníttatik. Thielicke az etikát lényegében a régi és az új éon közötti feszültségbe sorolja: bár a keresztyén ember az új éonban él, de Isten az ő türelmében azt kívánja, hogy a vége felé közeledő világ szabályait elfogadja. Tehát a keresztyén ember számára konfliktus keletkezik a világhoz való alkalmazkodás és az attól való elhatárolódás között. Ennek a konfliktusnak az átgondolása a teológiai etika feladata. Sajnos Thielicke elmulasztja a keresztyén etikát Isten parancsolataival indokolni. Az a kérdés is felmerülhet, hogy kik és hol vannak azok a megigazultak, akikről beszél. Vajon általában véve lehet az egyháztagokat ilyeneknek nevezni? Magában az egyházban is nagy számban található hitetlenek, ami már Thielicke korában is így volt. Ezért problematikus a keresztyén etikát olyan emberre vonatkoztatni, aki a hitből való megigazulásról mit sem tud. Etikája ott sántít, hogy elbeszél az emberek többsége mellett.

Hans Schulze szociáletikájában<sup>118</sup> abból a feltételezésből indul ki, hogy Isten létezik és hogy lehetséges a személy megváltozása, amely által az ember új viszonyba kerül önmagával és az őt körülvevő valósággal. Ebben az értelemben fogja fel a bibliai-reformátori kijelentést a megigazulásról.<sup>119</sup>

116 Thielicke, *Theologische Ethik* I, 91-95. (253-266. bekezdés); lásd még 79-108.

117 Thielicke, *Theologische Ethik* I, 96. (268. bekezdés)

118 Schulze, H. *Theologische Sozialethik. Grundlegung, Methodik, Programmatik*. Gütersloh: Mohn, 1979.

119 Schulze, *Theologische Sozialethik*, 13-14.

A teológia ennek megfelelően egzisztenciálisan meghatározott, mint „egy élettörténet szisztematikus reflexiója.”<sup>120</sup> Feltűnő, hogy sokszor hivatkozik Jézusra, aki nála egy belső világ szeretetethoszának tanítójaként lép fel.<sup>121</sup> Az ószövetségi törvény nem szerepel benne tovább. Az etika krisztológiai megalapozottsága kihagyja a parancsolatot és a teremtettségi rendeket. A „teológiai etika a hitből fakadó cselekedetről szóló tudományos tanítás,”<sup>122</sup> melynél Schulze az etikát ebben a kérdésben helyesen vonatkoztatja a személyes, szociális és politikai dimenzióra. Formálisan helyesen állapítja meg, hogy a keresztyén etika a Bibliához kötődik, de teljesen az újabb teológia által negatívan értékelt bibliai történelmiség értelmében úgy kívánja a bibliai kijelentéseket a jelenbe átvinni, hogy az mindenképp a Bibliától eltérő új tervekhez vezessen. A Biblia a kijelentéseiben nem normatív, hanem csupán azon normatív és teremtés-teológiai kijelentések alapját nyújtja, melyeket a Bibliával folytatott dialógus útján kell a mindenkori helyzetre alkalmazni. Belátható, hogy akkor a hermeneutikának kulcsfeladat jut. Egyrészt a bibliai szöveg szándékát kell kifejtenie, másrészt a szöveget úgy kell átültetnie a jelenbe, hogy az általa bizonyított „isteni történes” jelenbeli élménnyé váljon.<sup>123</sup> Schulze leírásában ezt az egzisztenciális elemet rajongásként kell meghatározni, amelynek különben az ember változékonyságának egy optimista látásmódja a következménye. Aközött, ami Krisztusban történt, és aközött, ahogyan a keresztyén ember a világban cselekszik „szerkezeti analógia” áll fenn, tehát nem identitás, hanem egyfajta elvilágiasított leképezés.<sup>124</sup> Ezek a – biblikus szempontból problematikus – alapokon túl Schulze munkája egy sor helyes és formálisan a Szentírásnak megfelelő felismerést nyújt. Nélkülözi azonban az Isten parancsolataihoz igazodó etikai tisztaságot és nyitva hagyja a bibliai ethosz szubjektív és kollektív elidegenedését. A törvény és az evangélium reformátori megkülönböztetése gyakorlatilag nem történik meg.

120 Schulze, *Theologische Sozialethik*, 34.

121 Schulze, *Theologische Sozialethik*, 25-26, 35.

122 Schulze, *Theologische Sozialethik*, 35.

123 Schulze, *Theologische Sozialethik*, 142.

124 Schulze, *Theologische Sozialethik*, 152-157.

Trutz Rendtorff (\*1931) kétkötetes művében<sup>125</sup> az etikát az „emberi életvitel elméleteként”<sup>126</sup> határozza meg. Nála sem ismerhető fel a kinyilatkoztatás megközelítése. Az etika elméleti iránypontja az az ember, aki autonómiájában „meg tudja ragadni a törvények, parancsolatok, normák kötelezettségének tartalmát.”<sup>127</sup> Az etika értelme „az életközösség lehetővé tétele.”<sup>128</sup> A valós életben három olyan elemet figyel meg, melyek a megközelítését jellemzik: (1) Az élet ajándék voltát, (2) az életadást és (3) az élet reflexivitását. Az elsőként említett pontban objektív értelemben helyesen látja, hogy az ember számára az élet mindig is adatik és hogy az etikai cselekvés ezzel a feltétellel történik. Az embernek az ajándékba kapott életét el kell fogadnia. Mivel senki sem képes az élettel önmagát megajándékozni, Rendtorff szerint az Istenről mint Teremtőről szóló vallástétel ennek a ténynek a teológiai hátoldala. A második elem azt foglalja magába, hogy az ember lehetővé teszi mások számára az életet azáltal, hogy jót tesz, bizalmat teremt és gyakorolja a szeretetet. A harmadik elem azt mutatja be, hogy az ember élete soha sem képes a cselekvési lehetőségek egész teljességét kiérdemíteni – mivel történelmi és véges. Az embernek tehát fel kell ismernie a saját korlátait és ezekkel kell élnie, szüksége van tájékozódásra, a más emberekkel való kommunikációra a közösségben. A hitben előre feltételezi az élet sikerét azon feltételek között, amelyek az élet reflexivitásával adóttak.

A teológia „az emberi élet valósága egészének megértéséről szól.”<sup>129</sup> Az „életvitel teológiai értelmezése” érdeklő<sup>130</sup> és az általa elképzelt etikai teológia „az etikai élet valósága felé fordult módja a teológiai alapkérdések önálló kifejtésének.”<sup>131</sup> Kitar – így Rendtorff – az etika filozófiai koncepcióitól

125 Rendtorff, T. *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie.* (1. kötet [1980], 2. kötet [1981]) 2., átdolgozott és bővített kiadás, Stuttgart: Kohlhammer, 1990.

126 Rendtorff, *Ethik* I, 13. Ezt a definíciót tovább részletezi és az alábbi végső formába önti: „Az etika az emberi életvitelnek az a teóriája, amelynek témája az ember által nem csupán követendő, de meg is határozandó etikai összefüggése a helyes és jó életnek az egymás kölcsönös elismerésében a kommunikációban egymással kapcsolatban lévő személyeknek a konkrét-történelmi etikai életvalóság közegeiben.” (*Ethik* I, 35.).

127 Rendtorff, *Ethik* I, 25.

128 Rendtorff, *Ethik* I, 27.

129 Rendtorff, *Ethik* I, 38.

130 Rendtorff, *Ethik* I, 39.

131 Rendtorff, *Ethik* I, 40.

eltérően az ember tapasztalatában felfedezhető különbség mellett, ami aközött van, amit az embernek tennie kell, és amit tesz. Ennek a különbségnek a megtapasztalásában felismerhetővé válik a véték és a bűn, tehát Istennek, mint törvényalkotónak az elfogadása. Ezt a vélekedést azonban hatástalánítja a reformáció által hangsúlyozott belátás, „hogy Istennek az emberhez való viszonyát nem a törvény erkölcsi követelése közvetíti.”<sup>132</sup> Ezzel tehát egyértelmű, hogy Rendtorff etikai teológiája egy természetes teológia etikai alapokkal: „Az etika nem képes az istentan szintjén kapcsolódni, hanem a teológiai antropológia szintjén helyezkedik el.”<sup>133</sup>

Az etika konkretizálása a második kötetben a fent ismertetett három lépés után következik azzal a kérdéssel, hogy az élet ajándék volta hogyan mutatkozik meg az ember cselekedetében. Az élet-adást a felelősség és a szabadság elismerésének kulcsszava jellemzi. A harmadik elem a konfliktuskezelésben konkretizálódik. Rendtorff itt az aktuális és ellentmondásosan megvitatott kérdések széles spektrumát veti fel és összességében meglehetősen konzervatív válaszokat ad, bár Isten parancsolatainak normativitását ezekben nem reklamálja, hanem felpuhítja.

Dietz Lange (\*1933)<sup>134</sup> a 20. századi protestáns etika kétszáz oldalas tanulságos áttekintése után részletesen tárgyalja a teológiai etika alapjait. Megállapítja, hogy valamennyi etika kiindulópontja „a kötelezettségnek vagy annak a megtapasztalása, amit tenni kell”.<sup>135</sup> Látva a körülményeket, amelyek között az ember a világban él, a „kell” alapvető megtapasztalását tartalmilag önmaga megéléseként (hogy független önmaga legyen) határozza meg, a mások számára való jelenlétként és a világról való gondoskodásként.<sup>136</sup> A keresztyén, ill. teológiai etika kiindulópontja számára az úgynevezett „hittapasztalat”, melyet Schleiermacher nyomán posztulál.<sup>137</sup> Kifejezetten elutasítja a visszalépést Schleiermacher (és ezzel Kant) mögé. Egy Bibliára vonatkozó, előkritikus kijelentés-pozitivizmus egyrészt a bibliai szövegek történeti viszonylagossága miatt tilos, másrészt a Jézus által

132 Rendtorff, *Ethik* I, 27.

133 Rendtorff, *Ethik* I, 48.

134 Lange, D. *Ethik in evangelischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

135 Lange, *Ethik*, 219.

136 Lange, *Ethik*, 228.

137 Lange, *Ethik*, 248-249.



tanított etikai követelésnek a szeretet parancsára való koncentrációja alapján.<sup>138</sup> Ez azt eredményezi, hogy az etikai vitának egyrészt a bibliai hagyománnyal kell kritikusan foglalkoznia, másrészt az értelemnek a hitélményben adott Istennel való kapcsolatból ki kell fejtenie, hogy az egyes esetekben mi van megparancsolva.<sup>139</sup> Isten bűnbocsátó szeretetének a megtapasztalása a szív ennek megfelelő alapmagatartásához vezet. Egyértelmű és végleges etikai döntés sem a keresztyén etika kiindulópontja, sem az etikai ítélet szubjektívizálása alapján nem lehetséges. A hitből adódó követelés azonban úgy válik szubjektívvé, mint valami feltétlen és egyetemes dolog, keresztyén nyelven szólva: Isten parancsolataként megtapasztalva.<sup>140</sup> Lange-ra is jellemző, hogy az ószövetségi törvényt nem kifejezetten a keresztyén etika forrásaként fogja fel. Következésképp így elmarad akkor egyrészt a folyamatosság meglátása, másrészt pedig a törvény és az evangélium megkülönböztetése; az evangélium – Isten szeretetének megtapasztalása – ezzel a keresztyén etika lényeges mozgatójává válik, amit Lange a világi ethosznál is reklamál. Ezáltal elmarad a különbségtétel a megigazult és a nem megigazult ember között, az egyház és a világ között és így a két birodalom között is, amelyben a keresztyén ember él, olyannyira, hogy az etika gyakorlati követelése egy szeretet által motivált, önmagáról, a felebarátról és a világról való gondoskodásból áll.

Martin Honecker (\*1934) megállapítja: „A keresztyén etika kiindulópontja a szabadság megtapasztalása.”<sup>141</sup> A szabadság Honecker számára az evangélium által közvetített szabadságot jelenti. Honecker megközelítésében kifejezetten utal a bűn, törvény és evangélium, a megigazulás és a megszentelődés reformátori értelmezésére, mint a protestáns etika alapjára. Ez egy protestáns etika számára bizonyára helyes, de ennek a megközelítésnek az alkalmazása nem tesz különbséget annak a megigazult embernek az ethosza között, aki hitben jár és élő tagja egy keresztyén egyháznak, és annak az embernek az ethosza között, aki az egyházon kívül áll. A tendencia arra megy, hogy a megigazult ember ethosza – mint keresztyén

138 Lange, *Ethik*, 249.

139 Lange, *Ethik*, 251; 299-300.

140 Lange, *Ethik*, 254-256.

141 Honecker, M. *Einführung in die theologische Ethik*. Berlin: de Gruyter, 1990, 42.

ethosz – különbségtétel nélkül minden emberhez eljusson. Ennek az a következménye, hogy például a Hegyi beszéd követelése csak dialektikusan juthatnak érvényre. Érvényesek, de ugyanakkor érvénytelenek is. Az egyértelműségnek ez a hiánya jellemző az olyan etikára, amely a reformációra való hivatkozás ellenére a lényegben nem tesz valódi különbséget a törvény és az evangélium között. Az etika megalapozottságát tekintve Honeckernek nincsenek tárgyi indokai. Mivel ő kifejezetten elutasítja a Szentírás autoritását és ezzel együtt az Isten kijelentése által megalapozott ethoszt, etikai indoklása zavaros marad. Etikája a Bibliából, a reformációból, a felvilágosodásból és a posztmodernizmusból vett elemekből épül fel.

Wilfried Härle (\*1941) nemrég egy figyelemreméltó etikát mutatott be, amely egy sor alapvető gondolatot fogalmaz meg. A dogmatikájából ismert tiszta nyelvezet és látásmód ebben a műben is megtalálható és több szempontból is érdemessé teszi arra, hogy elolvassák. A Szentírásra való folyamatos hivatkozás egy sor tárgyilag helyes kijelentéshez vezet. Sajnos az ő etikája is a Szentírás újkori teológiára jellemző értelmezését követi, mint tisztán emberi forrásét. Bár joggal látja a Dekalógus, a szeretet parancsa és az aranyszabály normatív karakterét és állapítja meg, hogy az ószövetségi Izraelben minden jogi előírást Isten jogrendje szerint értelmeztek.<sup>142</sup> De ez a megfigyelés még semmit nem mond el arról, hogy a jog valóban Istentől adatott-e a sínai kinyilatkoztatás értelmében. Sokkal inkább az olvasható: „A bibliai ethosz sokkal inkább a jogrendből, ill. a társadalmi élet helyes rendjére való törekvésből nőtt ki, a keresztyén etika pedig ezt a hivatkozást nem vetheti el, vagy nem tévesztheti szem elől.”<sup>143</sup> Más szavakkal kifejezve a bibliai ethosz normatív érvénye emberi igényeknek és várakozásoknak felel meg és emberek által készített. Ez az elképzelés természetesen minősíthető teológiailag, ha Istent olyannak képzeljük el, mint „egy kapcsolati viszonyt, amely minden világban létezőben jelen van és azt (vele együtt) meghatározza.”<sup>144</sup> Ez abból a Härle dogmatikájából ismert látásmódból következik,

142 Härle, W. *Ethik*. Berlin: de Gruyter, 2011, 159.

143 Härle, *Ethik*, 199.

144 Härle, *Ethik*, 157.

hogy Isten „a mindent meghatározó valóság, akinek lényege a szeretet”<sup>145</sup>, valamint a keresztyén hitfelfogásából, mint „az Istenbe vetett hitből, ahogy magát Jézus Krisztusban (a világ üdvösségéért) megjelenítette.”<sup>146</sup> Ezzel a kvázi krisztomonisztikus látásmóddal a bukott világot és a bűnös embert a maguk állapotában minden további nélkül elfogadja. Ezzel azonban egyrészt azt a bibliai látásmódot hagyja el, amely szerint Isten szemben áll az emberrel és a világgal és semmi esetre sem tekint látatlanul jónak minden teremtményt. Másrészt a Pál által hangsúlyozott és Luther által újra elővett törvény és evangélium közötti ellentét, valamint Istennek a törvényben a bukott ember felett kimondott halálos ítélete nem jutnak megfelelő mértékben érvényre.<sup>147</sup> Éppoly kevésbé tudja Härle érvényre juttatni, hogy Krisztus a bűnért elszenvedett helyettes halálával betöltötte a törvény haláligényét és éppen hogy ebben is Isten igazságossága rejlik. Isten igazságossága leeredukálódik a közösséghez való hűségére,<sup>148</sup> az emberekkel való szeretetteljes szolidaritására.

Ulrich Körtner (\*1957) is olyan megközelítéssel áll elő protestáns szociáletikájában<sup>149</sup>, amely nem a kinyilatkoztatásból merít, hanem lényegében filozófikusan érvel. Körtner az ember személyiségéből indul ki és megállapítja, hogy az ember mindig olyan kapcsolatokban van, amelyek felelősségviszonyná alakulhatnak.<sup>150</sup> A felelősség számára egy „interperszonális, szociális konstrukció”.<sup>151</sup> Egyértelműen joggal következtet ezért az ember erkölcsi képességére, mint a személyiség implikációjára és az erkölcsöt „személyes számadási kötelességként”<sup>152</sup> értelmezi, „az erkölcs tehát a személyek közötti kommunikációval adott, az egyén elismerésre való igénye melletti állásfoglalás szükségességére alapoz.”<sup>153</sup> Látva a kockázatokat,

145 Härle, W. *Dogmatik*. Berlin: de Gruyter, 1995, 250, lásd még 211-212., 276-277.

146 Härle, *Ethik*, 156.

147 Vö. Härle, *Ethik*, 191-195.

148 Härle, *Ethik*, 192; *Dogmatik* 322-323.; vö. Kaiser, B. *Christus – Glaube – Rechtfertigung*, 100-101.

149 Körtner, U. *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

150 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 68.

151 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 68.

152 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 74.

153 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 71-72.

melyeket a társadalom magában rejt, a tagjainak nem csupán a teológiai, hanem az erkölcsi kompetenciáitól is függ. Ez azonban „bizonyos általános meggyőződések melletti kitartásban”<sup>154</sup> van. Ehhez hozzátartozik az a belátás, hogy egy ember személyiség volta egyszerre más személyek személyiség voltának elismerését és tiszteletét foglalja magában. Egyértelműen helyesen feltételezi, hogy az önmaga megtartására irányuló igyekezet is etikai kötelességként implikálja a másik ember megtartását.<sup>155</sup> Ez megfelelne az ismert arany szabálynak is. De Körtner ezzel még semmit nem mond el az emberen kívüli felelősség megalapozottságáról.

Körtner az ember erkölcsi képességébe való bepillantással helyesen látta az etika egyik formális aspektusát. Azzal, hogy a személyiséget az erkölcs tartalmának kritériumává is teszi, eljut az emberi jogokig, mint tartalmi konkretizálásig. Amennyire ez a gondolati lépés érthetővé válik, annyira hiányos a szándékolt konkretizálás. Hiszen az erkölcsnek éppen hogy többet kell mondania, mint amit az ember önmagától tudhat. Meg kell mondania, hogy mely jogi értékeket kell alapvetően védelmezni és meg kell határozni, hogy mi jó és mi rossz. Erre az ember személyiségének pusztá érzékelése nem alkalmas. De Körtner megközelítéséből mindenestre egy struktúrájában biztosan az embernek szolgáló etika adódik. Ez azonban nem formálhat jogot arra, hogy valódi protestáns etika legyen.

Hiányosan nem kevesebb az általa felvetett felelősség gondolata, melyet a jövőre vonatkozó „személyes számadási kötelességként”<sup>156</sup> határoz meg. Amennyiben a felelősség csupán egy vagy több olyan felebaráttal szemben érvényes, akik esetleg majd csak a jövőben fognak élni, akkor az relatív és semmi esetre sem kötelező erejű. Az embernek az emberek fölötti jelenlegi uralma ily módon éppen hogy nincs elhárítva, hanem fennáll annak a veszélye, hogy az egyén és a társadalom is téved. Körtner etikája megközelítésében egy természetes etika. Ez érvényes megigazulástanának felhasználására tekintve is, amikor azt állítja „A megigazulástan célja az emberi te remtettség újfajta értelmezése.”<sup>157</sup> Az Írás szerint a megigazulásnál a bűnök

154 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 76.

155 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 72-73.

156 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 74.

157 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 102.

bocsánataról van szó és Krisztus igazságosságának beszámításáról, melyek természetesen az új teremtés alapjai az eschatonban. A felebarát személynének az elismerése a Szentírás szerint teremtésteológiailag indokolandó. A továbbiakban Körtner egyrészt azért instrumentalizálja a megigazulást, hogy megindokolja a cselekvéshez való bátorságot, másrészt pedig az etikai kompromisszum megalapozására, amely a lehetséges saját és idegen vétet Isten megbocsátására bizza. Itt kell megjegyezni, hogy Isten az embert már a teremtettségénél fogva hagyja, hogy a földön éljen, nem pedig majd csak azért, mert megigazította. A megigazult ember ugyanakkor nem cselekedhet könnyelműen a megigazítottságára hivatkozva, vagy akár kompromisszumokat kötve. Van, hogy az etikai konfliktus mélyebb, mint hogy azt a megigazulásra való utalással fel lehetne oldani. Problematikus még a bibliai megbocsátástan felhasználása is, mint az „Istenől” meghirdetett program a „béke, az igazságosság és a teremtés megóvásának”<sup>158</sup> evilági megvalósítására. Ezzel persze nem kritizálva azt, hogy a keresztyén ember békére és igazságosságra való igyekezete nem lenne keresztyéni, de ezt nem lehet az evangéliummal, hanem Isten törvényével kell indokolni.

Markus Mühling (\*1969)<sup>159</sup> a közelmúltban mutatott be egy etikát, amely nem kifejezetten kérdez rá az értékek alapjaira. Az emberi cselekedetből indul ki és azt különböző szempontok szerint gondolja át. Teológiailag gyakran érthetően kapcsolja integrál össze Mühling filozófiai koncepciókkal és nem ritka, hogy új és találó belátások is előfordulnak benne. Eközben teljesen elfogulatlanul tud Istenről és Isten cselekedeteiről beszélni, de valójában az emberi cselekvésre gondolni, hiszen Isten számára csupán „egy eseményzerű reláció”, „az örök és tökéletes szeretet eseménye.”<sup>160</sup> A Tízparancsolatot szerinte nem Isten adta át Mózesnek a Sínainál, hanem a Dekalógus állítólagos keletkezésének és átvételének történetéből arra következtet, hogy: „történelmileg kialakult parancsolatok adott időben és helyen egyetemessé válnak és immár egyetemes igényt támasztanak.”<sup>161</sup>

158 Körtner, *Evangelische Sozialethik*, 127-128.

159 Mühling, M. *Systematische Theologie: Ethik. Eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.

160 Mühling, *Ethik*, 94.

161 Mühling, *Ethik*, 116.

Az ószövetségi törvénynek tehát egészen emberi eredete van. Ennek megfelelően értelmezi az emberi autonómiát egyszerre teonómiaként, mert Isten szeretetparancsa az ember saját természetének felel meg.<sup>162</sup> De azt is látja, hogy az ember a szeretetparancsot nem tölti be és hogy az a bűn alatt nem is tölthető be. Ennyiben az etikának „a mindig is megszegett szeretet feltételei között az előnyösebb cselekedettel van dolga.”<sup>163</sup> Mühling-nél a krisztológiai deficittel van a probléma: Krisztus (objektív) üdvcsелеkedete, mint a törvény betöltése, a bűnök bocsánata és a hit által kegyelemből való megigazulás nem játszanak fontos szerepet. Az evangélium számára ilyen értelemben „a törvény betöltése, hiszen azt mondja meg, hogy az ember azt, ami számára parancs, és amit saját képességeivel nem képes megtenni, honnan kell, hogy vegye.”<sup>164</sup> Más szóval az evangélium csupán utasítás a szeretetből való cselekedetre.

A továbbiakban olyan vallási és evangéliumi szerzők tollából olvashatunk néhány etikát, akik a keresztyén etikát egyértelműbben indokolják Isten kijelentésével.<sup>165</sup>

Az lutheránus Werner Elert (1885-1954) olyan teológiai etikát mutatott be, amely „az ember tulajdonságát kizárólag Isten ítéletének rendeli alá és így az embert Isten felől értelmezi, míg a filozófiai (etika) a szándék és módszer szerinti emberi önértelmezés.”<sup>166</sup> Következésképpen „Isten bírói tekintélyének elismerése” „elengedhetetlen feltétele a teológiai etikának.”<sup>167</sup> Ez a teocentrikus megközelítés kétségtelenül biblikus. Ezen túlmenően Elert joggal tesz különbséget a megtorlás rendje – melyben az ember a törvény alatt van – és a kegyelem rendje között – amely Krisztusban adatott. Luth-

162 Mühling, *Ethik*, 132.

163 Mühling, *Ethik*, 133.

164 Mühling, *Ethik*, 122.

165 Történejen itt ezzel összefüggésben utalás három ismert angol nyelvű műre, anélkül, hogy ezeket tovább kommentálnám: Geisler, N.L. *Christian Ethics. Contemporary Issues and Options* (1989). 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2010; McQuilkin, R. *An Introduction to Biblical Ethics* (1989). Rev. and updated ed., Wheaton: Tyndale House, 1995; O'Donovan, O. *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*. 2nd ed., Leicester: Apollos (IVP), 1994; ders., *Self, World and Time. Ethics as Theology*. Vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

166 Elert, W. *Das christliche Ethos. Grundlinien der Lutherischen Ethik*. Tübingen: Furche, 1949, 25.

167 Elert, *Das christliche Ethos*, 28.

ránusként Elert olyan erősen hangsúlyozza a törvény elenchtikus használatát, hogy a törvény harmadik használata csak egészen marginálisan ismerhető fel, bár azt a *Egyezségi Irat (Formula Concordiae)* kifejezetten tanítja.<sup>168</sup> A törvény számára a megtorlási rend jegyében áll: „Olyan törvényt, amely ne megtorlótörvény lenne, sem az Ó- sem az Újszövetség nem ismer.”<sup>169</sup> Ebből a szempontból a törvény harmadik alkalmazásáról csak feltételes módban esik szó, mint pusztán tájékoztató használatról.<sup>170</sup> Szintén tipikusan lutheránus a szoros tartalmi rokonság a teremtési rendek és a mózesi törvények között. Elert nagyban méltatja a teremtési rendeket és meglátja bennük Isten teremtő és irányító cselekedetét. A Tízparancsolat a természet törvényével való összhangja alapján érvényes és ismét helyreállítja az ember veleszületett ismereteit Isten akaratáról.<sup>171</sup> Elert azonban azt is megfigyeli, hogy a Tízparancsolat tulajdonképpen érvényessége a keresztyén egyházban Krisztus hatalmában van.

A svájci református teológus Alfred de Quervain (1896-1968) etikáját *Megszentelődés* címmel a keresztyén ember ethoszaként dolgozza ki.<sup>172</sup> Ebben azt tételezi fel, hogy a megszentelődés egy olyan adomány, amelyet Isten a népének Krisztusban adott, és hogy a keresztyén élet megváltozása az ezzel az adománnyal való élest jelenti. A megszentelődés a hitben való élet.<sup>173</sup> Nagyon jó a keresztyén ember etikájának indoklása Krisztus hármas tisztségében, melybe de Quervain beleveszi a reformátorok belátásait és kijelentéseit, Krisztus művének kimagasló jelentőségét pedig mint a keresztyén élet alapját méltatja: „... hogy a megszentelődés kizárólag a kiengesztelődés vérén (scil. Christi, BK) nyugszik és ezért szétválaszthatatlan.”<sup>174</sup> Azáltal, hogy a megszentelődést adományként ismeri el, amellyel a keresztyén ember a hitben jár, képes egyértelmű határvonalat húzni a felvilágosodás erkölcsiségével és az újpietista rajongással szemben. Ez ügyben de Quervain helyesen különbözteti meg a törvény hármas használatát,

168 FC Epitome VI; BSLK 793-795.

169 Elert, *Das christliche Ethos*, 90.

170 Elert, *Das christliche Ethos*, 388.

171 Elert, *Das christliche Ethos*, 84.

172 de Quervain, A. *Die Heiligung. Ethik*. Első rész 2. Kiadás, Zollikon: Ev. Verlag, 1946.

173 de Quervain, *Heiligung*, 25; 33-37.

174 de Quervain, *Heiligung*, 48.

a törvény elenchtikus használatának bemutatása azonban – amit Pál hangsúlyozott – hiányos, mivel nem érvényesül benne az, hogy hogy és hogyan hirdeti a törvény Isten haragját és a halálos ítéletet. A Sínai szövetség és a kegyelmi szövetség közötti különbségtétel ezzel gyakorlatilag kiesik és a törvényt túl egyoldalúan értelmezi Isten jó adományaként, valamint a hívő élettereként. Pozitívumként kell megjegyezni ugyanakkor a törvény politikai használatának krisztológiai megalapozottságát, mely szemben áll a modern kor önkényes jogpozitivizmusával. Szükségtelen megjegyezni, hogy de Quervain etikája az említett hiányosság ellenére nagyrészt biblikus gondolatokat képvisel.

Georg Huntemann<sup>175</sup> (1929-2014) kiemeli, hogy a keresztyén ethosz ki nyilatkoztatási ethosz és magától értetődően hivatkozik a Szentírásra, mint a keresztyén etika forrására és normájára, ami olyan tény, melyet – látva a szekuláris, agnosztikus-ateista kultúrát – joggal szükséges hangsúlyozni. Munkáját folyamatosan átítatja a hatvannyolcas kulturális és erkölcsi forradalommal és feminizmussal való vita, valamint az egyértelműséget nem meghaladó mértékű bemutatása azoknak a kihívásoknak, melyek előtt a keresztyén etika a jelenben áll. Huntemann hangsúlyozza, hogy Isten Atyaként nyilatkoztatta ki magát, van tekintélye, mellyel uralkodik, elrendez és ezzel ellenáll a káosznak. Joggal teszi Huntemann Isten bibliai ki nyilatkoztatásának ezt az alapelemét az etika zsinórmértékévé. Vannak olyan esetek, amelyekről eltérő lehet az ember véleménye, de a Szentírásnak elkötelezett szempontból nem lehet elvitatni ettől a harcoss etikától a szentírás szerűséget és megtagadni az egyetértést.

A holland Jochem Douma (\*1931) több kötetes *Ethische Bezinning* c. művének első kötetében bevezetést nyújt a keresztyén etikába és ezt „az ember Isten és a felebarát előtti felelős cselekedeteiről való elmélkedés-ként”<sup>176</sup> határozza meg. A Szentírást és különösen a Tízparancsolatot tartja a keresztyén etika normájának és állandó alapjának. A Szentírás értelmezésénél éppoly kevésbé hiányoznak a hermeneutikai megfontolások, mint

175 Huntemann, G. *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995.

176 Douma, J. *Verantwoord Handelen. Inleiding in de christelijke ethiek*. Kampen: van den Berg, 1983, 19: „Ethiek is de bezinning op het verantwoord handelen van de mens jegens God en zijn naaste.”



az Ó- és Újszövetség közötti különbség meglátása, valamint a változó szituációs feltételek és kérdésfeltevések a történelem során. Ennek eredménye egy olyan olvasmányos és egészében véve Szentírás-hű etika, amely abból a Krisztusban való üdvösségből indul ki, melyet az ember kegyelemből kap. Nem lenne református, ha nem reklamálná Isten parancsolatait a keresztyén ember életének alapvető részeként.<sup>177</sup>

Klaus Bockmühl (1931-1989) egy több tekintetben is érdekes, a Szentíráshoz igazodó apologetikus és etikus, teljes művet hagyott hátra. J. Fletcher akkoriban feltörekvő szituációs etikája és a modern teológiában található ateizmus lényeges elemei a szembenállásának. Ő evangéliumi teológus és Istent éppoly valóságosnak látja, mint a kinyilatkoztatását a Szentírásban. Ezért lehet tőle sok jót tanulni. Az etika számára nagy jelentőségű törvényről és lélekről szóló könyve, melyben részletesen bemutatja és kritikusan méltatja a protestáns etikát. Bockmühl a protestáns etika problematikus elemének a Szentlélek elhanyagolását látja. Az egyoldalúan a törvény által indokolt az alapján, hogy a Szentlélek munkája az Igén keresztül való hatására korlátozódik. A rá jellemző kijelentések egyike így hangzik: „A törvény fekteti le az alapot, a Léleknek szárnyai vannak, a szeretetnek fantáziája. A törvény megtanít a korlátok között futni; a Lélek pedig megmutatja a célt. A törvény megőrzi az általánosan szükségeset, a Lélek pedig különleges adottságot és utasítást ad. „A Lélek a Szentírással” azt jelenti: törvény és Lélek egymással konform, de nem azonos; egységes, de nem egy és ugyanaz. „A Lélek a Szentírással” az a megfogalmazás, amely járásunkat egyik oldalról a törvénytelenység mélységei másik oldalról pedig a törvényesség között vezető keskeny ösvényen megtartja.”<sup>178</sup> Bockmühl hangsúlyozza továbbá és ezt joggal teszi, hogy a bibliai etikának a megszentelődés, valamint a miszsió és a gyülekezetépítés témáját is magában kellene foglalnia és nem lenne szabad az ember világi egzisztenciájára korlátozódnia. De nála emögött a többek között A. Schlatter által képviselt látás – a bennünk lakó Krisztusról – húzódik meg. Itt kritikusan megjegyzendő, hogy a keresztyén etikában nem lehet szó a Léleknek a törvényt kiegészítő, aktualizáló hatásáról.

177 Douma, J. *Verantwoord Handelen*, 68-96.

178 Bockmühl, K. *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*. Kiadó R. Slenczka, Gießen/Basel: Brunnen, 2009, 484.

A Szentlélek műve sokkal inkább Krisztus-központú. Megtanítja a keresztyén embernek, hogy mi van Krisztusban és ami másrészt formálja – ahogy lejjebb a törvény harmadik használatához elmondható – a keresztyén etikát. A „Szentlélek általi vezetés” fogalmához kapcsolódó elképzelést, hogy a Szentlélek a keresztyén embernek az adott helyzetben kiegészítő információkat adna az írott Igéhez, Krisztus így nem ígérte.

Helmut Burkhardt<sup>179</sup> (\*1939) saját etikáját „teocentrikus etikának” nevezi. Az etikát teremtés- és kinyilatkoztatás-teológiaiailag is megalapozza, miközben ezzel Isten parancsolatainak a Sínainál adott kinyilatkoztatására utal. Joggal tesz különbséget a keresztyén ember számára kötelező és egy általános, minden ember számára kötelező etika között és megjegyzi, hogy ezt a megkülönböztetést a legtöbb teológiai etikából kihagyják.<sup>180</sup> Tipikusan evangéliumi nála az újjászületett keresztyén emberrel, valamint a rá vonatkozó ethosszal való foglalkozás is. A „Lélek vezetése” címszó alatt részletesen tárgyalja, hogy Isten hogy ad útmutatást a keresztyén embernek a bibliai Igén kívül, úgy, mintha a Szentírás nem lenne elegendő ahhoz, hogy Isten akaratát egy konkrét élethelyzetben is felismerjük. Ezzel – csakúgy, mint Bockmühl-nél – egy szubjektív elem válik fontossá, amely ennek – mint ahogy később majd látható lesz – nem jár.

Horst Afflerbach (\*1952) – aki szintén az evangéliumi oldalhoz számít – kézikönyvében<sup>181</sup> a Szentírás tekintélyéhez igazodó etikát kínál, amely sok szempontból ugyanazt mondja, mint a kezünkben lévő mű. Hasonlóképpen érzékeli az etikai kihívást. Számára is az érvényes, hogy a keresztyén ethosz Isten kinyilatkoztatásában gyökerezik, és Isten akaratához igazodik. Afflerbach széles formában juttatja érvényre Isten parancsolatait. Részleteiben természetesen adódnak különbségek az előttünk lévő etikával, amelyeket itt egyenként most nem tudunk tárgyalni, de amelyeket a keresztyén ember újpietista és reformátori felfogása közötti különbség, valamint a Szentlélek műve motivál.<sup>182</sup> Afflerbach is küzd a törvény és a Lélek helyes hozzárendelésével és ezzel Bockmühl vonalán marad.

179 Burkhardt, H. *Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns* (1996). 2. Kiadás, Gießen: Brunnen, 2005.

180 Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, 21. és 121.

181 Afflerbach, H. *Handbuch Christliche Ethik*. 2. Kiadás, Wuppertal: Brockhaus 2003.

182 S. Afflerbach, *Handbuch*, 258-287.

Thomas Schirmmacher (\*1969) egy anyagának gazdagsága miatt érdekes és terjedelmes etikában<sup>183</sup> az Írás tekintélyét és a keresztyén ethosz eredetét tartja Istennek önmagáról való kinyilatkoztatásában. Nyolc kötetes műve rengeteg helyes megfigyelést és kijelentést tartalmaz, melyek hasznosak a keresztyén etika számára, még akkor is, ha gyakorlati relevanciája az egy témához bevont számos pozíció ellenére sem áll semmilyen viszonyban a mű terjedelmével. Schirmmacher etikájában a legnagyobb problémát az ószövetségi törvény nem szentírászerű értékelése jelenti. Sem azt nem tudja megfelelően érvényre juttatni, hogy a Sínai szövetség az új szövetséggel véget ért, sem azt, hogy a törvény azért adatott, hogy a bűnt leleplezze. Krisztusról inkább, mint a szertartástörvény beteljesítőjéről beszél, nem pedig az egész mózesi törvény beteljesítőjéről. Ennek a krisztológiai hiánynak megfelelően nem hozza fel a Sínai hegyi megtorlás rendje és Krisztusban a kegyelem rendje közötti különbségtételt. A mózesi törvény érvényességét általában, az egyes törvények jelentését pedig különösen is részletesen megvitatja, de a terjedelmes műből hiányzik a koherens és az evangéliumhoz igazodó teológiai vonal.

Végül még a Christian Herrmann által kiadott kétkötetes és így meglehetősen átfogó gyűjteményt, a *Leben zur Ehre Gottes (Élet Isten dicsőségére)*, kell megemlíteni, amely számos újpietista szerző közreműködésével mutat be tanulmányokat etikai témákhoz.<sup>184</sup> A témakörök skálája széles, a tanulmányok pedig rendszerint figyelemre méltó, mélyreható és tudományosan igényes kutatásokról szólnak. Mivel a mű egyértelműen teocentrikus és a Szentírás tekintélyéhez igazodó álláspontot képvisel, közel áll ehhez az etikához. Még ha feltételezik is Isten törvényének érvényességét, érdekes módon jelentősége az etika számára nem tematizált. Sajnos hiányzik az egységes teológiai vonal, amit a kiadók és a munkatársak nyilvánvalóan tudatosan elfogadtak.

183 Schirmmacher, Th. *Ethik*. 8 kötet (több kiadásban). Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2002.

184 Herrmann, Chr. (Kiadó) *Leben zur Ehre Gottes. Themenbuch zur Christlichen Ethik*. I. kötet: *Ort und Begründung*. II. kötet: *Konkretionen*. Witten: Brockhaus/SCM, 2010.

## 2.4. A jelen etikai kihívása

### 2.4.1. Az etika megalapozásának problémája

Az etika fejlődésének áttekintése megmutatta, hogy a természetre, illetve az emberre alapozó kísérletek mindazok megtalálására, amik a cselekvést meghatározzák, nem kielégítők. Ezeket különösen megalapozatlan ideológiai előírások határozzák meg. Sem az a tradicionális-nyugati látásmód nem igazolható, hogy az ember a lelkében része a transzcendens világnak, hogy az értelem hangja Isten hangja lenne, sem a természet segítségével és a benne található teleonómiával nem vezethető le egy etikai mandátum, sem pedig az etika nemlétét nem lehet az evolúciós biológia alapján bebizonyítani. Ugyan az értelem és a természet alapján lehet helyes etikai kijelentéseket tenni, de ezek nem képezhetik az érvényesség alapját. Nem igazolható, hogy az ember kanti értelemben véve képes lenne arra, hogy azt az általánosat, ami egy általános törvényhozás alapelveül szolgálhatna, felismerje. Ez a nézet azt az illúziót feltételezi, hogy az ember az elméjében átlátja a világ egészét, Isten látásával rendelkezik. Illuzórikus minden más forma is, amely arra irányul, hogy Istent, az istenit, a mértékadót, vagy kötelezőt a teremtmény adottságaival Isten kinyilatkoztatásán kívül meghatározza. Sem a nép hangja nem Isten hangja, sem pedig a legdicőségesebb királyi felség szava. Isten kinyilatkoztatásán kívül mindig csupán esendő emberek hangjával van dolgunk. Az, hogy az újabb teológia a filozófiával vállal közösséget és lemond arról, hogy a Szentíráshoz, Isten Önmagáról való kijelentéséhez folyamodjon egy szegénységi bizonyítvány, hiszen a legalapvetőbb célja az Isten Igéjéről való beszéd kellene, hogy legyen.

### 2.4.2. A társadalom elkeresztényetlenítése<sup>185</sup>

Az „ember önhibájából eredő kiskorúságából való kiindulása” (Kant), a vonakodás attól, hogy az egyház és más intézmények mondják meg neki, hogy mit kell és mit nem kell tennie, az etika szekularizációját is magával

---

<sup>185</sup> A német „*die Entchristlichung*” kifejezés fordítása.

hozta. A magát autonómnak gondoló embernek az elmélet szerint nincs szüksége olyan önmagán kívüli intézményre, amely előtt a cselekedetét igazolnia kellene. De a szekularizmus által megcélzott emberi önhatalmúság, valamint az egyes életterek öntörvényűsége illúzió. A vélt szabadság oda vezetett, hogy az ember olyan új intézményeket épít ki a maga számára, amelyeknek a teória szerint ugyan nincs abszolút hatáskörük, mégis azt bizonyítják, hogy a valóságban az autonóm ember nem létezik. Bár a média azt az illúziót táplálja, hogy az ember a maga ura, mégis a média rabsága és az ember médián keresztül megvalósuló irányítása, valamint a jogalkotó révén a polgárok egyre jobban növekvő cselekvésképtelensége éppen az ember új és sokkal átfogóbb gyámság alá vonását bizonyítják. A szakértők bevonása az egyes tudományágakba bizonyára nagy és pozitív jelentőséggel bír, de ez is az embernek más emberektől való függését mutatja. Az, hogy a szakértők tévednek és érdekek által vezérelt szakvéleményeket állíthatnak ki, az elég közismert és tudományelméleti szempontból szakterülettől függetlenül kisebb-nagyobb mértékben bizonytalan, hogy a kísérleti úton nyert tények interpretálása helyes-e.

Elert a 20. század közepén úgy vélekedett, hogy a modern kor három támadást intézett a keresztyén emberkép ellen<sup>186</sup>: (1) A természettudományok ideológiai diktatúrája minden emberi történést a természet törvényének különleges eseteként értelmez. (2) Az iparosítás az ember tömeggé válásához vezet. (3) A technológiai korszak megvonja az embertől a személyes döntést és a gépek ritmusához köti. A teológiai etika ezért már nem áll összeköttetésben más tudományokkal. Egyedül kell az útját járnia. Ez lényegében igaz, de amit Elert nem vett figyelembe az egyrészt a darwinizmus befolyása, amely megfosztotta az embert az istenképűségétől és magasan fejlett állattá degradálta, másrészt pedig Freud pszichológiájának a befolyása, amely megfosztotta az emberi észet a hatalmától és az embert egy ösztönök által irányított lényvé alacsonyította. Ez a két szemlélet alakítja tartósan a műszaki vívmányok mellett a jelenlegi emberképet. Az ember racionális-műszaki és pszichológiai-ösztönszerű látásmódja közötti feszültséget, amely napjainkban

---

186 Vö. az alábbival: Elert, *Das christliche Ethos*, 27.

bontakozik ki és például a hagyományos orvoslás és az alternatív gyógy-módok ellentétében, vagy a nukleáris energia melletti és elleni érvekben mutatkozik meg, nem lehet eltagadni és főleg nem feloldani.

A kulturális és társadalmi változások szintén a szokások megváltozásához vezetnek. Már a 19. századi ipari forradalom megteremtette a feltételét egy olyan társadalmi csoport kialakulásának, amely többé nem volt része a falusi, paraszti és a templom által meghatározott életközösségnek, hanem a templomtól elszakadt munkásságként az akkori városok peremére költözött, így ez olyan életformákhoz vezetett, melyeknek nincsenek etikai gyökerei a keresztyén gondolkodásban. A városi szabadság („a városi levegő szabaddá tesz” – nem csak a középkorban!) kedvezett a keresztyén erkölcs felbomlásának.

Nyilvánvaló, hogy a 20. század húszas éveitől kezdve a társadalom széles rétegeiben folyamatos erkölcsi hanyatlás vette kezdetét, amely az önkényuralom idején, a halál kultúrájában és a patriarchális társadalom elleni lázadásban a kommunista és nemzeti szocialista uralom alatt politikai hatalomhoz jutott.<sup>187</sup> Az is nyilvánvaló, hogy 1968 óta a keresztyén értékek szisztematikus rombolása zajlik. A keresztyén etikát az emberi élet megbecsülése jellemezte, azonban már az elmúlt évszázad első felében legitimmé vált a halálnak a társadalom megjobbítására szolgáló eszközként való alkalmazása és olyan címszavak alatt, mint az „életre nem méltó élet megsemmisítése”, „fajhigiéniá” és „eutanázia” érvényre is jutott. A magasabb fejlettség darwini gondolata a természetes kiválasztódáson keresztül, a létért folyó harcban állt ennek az embertelen gondolkodásnak a hátterében. A szexuális forradalom óta, amely a hatvanas években vette kezdetét, az olyan hagyományosan keresztyén értékeket, mint a házasság, család, hűség, fegyelem, önmegtartóztatás, engedelmesség és szorgalom nyíltan és alattomos módon tették nemkívánatossá. A keresztyén etikát elavultnak, nyárspolgárinak vagy emberellenesnek címkézték. Új életformákat hirdettek, mint a vadházasság és az azonos neműek partneri viszonya és ezt érvényre is juttatták a házassággal – mint a férfi és nő együttélésének egyetlen

187 Vö. Bonhoeffer, D. *Ethik*. Kiadó E. Bethge, 12. Kiadás, München: Kaiser, 1988, 75-79.; 83-84.

legitim formájával – szemben. A mai ember vágyorientáltsága a korrupcióra való egyre nagyobb hajlamban, a gátlástalan és kizárólag a profitmaximalizálásra törekvő gazdaság-„etikában”, a kábítószerfogyasztás által elérendő mámorra való nyitottságban, valamint az erőszakos cselekedetekre való egyre növekvő készségben mutatkozik meg. Ugyanakkor támogatják a közészerű munkateljesítményt, államilag segítyezik a munkaképes emberek semmittevését kordedvezményes nyugdíj és munkanélküli segély formájában és a nyílt jóléti ideálhoz való igazodást, amit a társadalom általában, valamint annak képviselői is elfogadnak. Időközben pedig a közpénzként befolyó alacsony bevételek takarékosagra kényszerítenek, és szűk keretet szabnak az állam teljes körű ellátást biztosító illuzórikus életideáljának.

A modern társadalmaknak különösen a fordulat óta megfigyelhető nemzetközivé válása, valamint a gazdaság globalizálódása, kulturálisan és ezzel együtt etikailag a legkülönfélébb hozzáállással rendelkező embereket kapcsolja össze. Ez nem könnyíti meg az együttélést, különösen, ha különböző vallások a kultuszaikkal – melyek gyakran mélyen áthatják a mindennapokat, az éveket és az életet – egy pluralista társadalomban követelnek helyet maguknak. Egy közös, az emberiséget egymással összekötő ethosz alig ismerhető fel. Hans Küngs Projekt Weltethos-sza<sup>188</sup> itt kivételként jelenik meg, amely azonban nem többet, mint a szokásos humanista-kozmpolita etikai nézetekeket foglalja szavakba. Csak ott, ahol vallási, vagy világnézeti csoportok alakulnak (keresztyén-gyülekezetek, iszlám-közösségek, jóga centrumok, ökcsoportok stb.), lehet alapvetően etikai meggyőződésről beszélni, miközben ezek csoportonként különböznek. Azt, hogy már nem létezik olyan világvég, amely összekötne, a nem vallási alapú erkölcsi elképzelések erőtlensége jelzi.

Az etika helyzetét a tudomány és a technika fejlődése is tovább bonyolítja. A teremtett valóságban a tényekről és folyamatokról megszerzett tudás egyrészt arra eszméltet rá, hogy hogyan is élünk ezzel az ismerettel (például: mit kezdünk azzal, hogy láthatjuk, egy magzatnak az anyaméhben genetikai betegsége van), másrészt hogyan állunk ahhoz a kérdéshez, vajon, minden, ami megvalósítható, az etikailag is helyes-e (például: egy elképzelhető génmanipulációért vállalható-e a felelősség).

---

188 Küng, H. *Projekt Weltethos*. München: Piper, 1990.

A leírt posztmodern helyzetben az emberi cselekvés egy elproletarizált, gépesített és nagymértékben a munkamegosztáson alapuló világhoz kötődik és ezáltal erős szabványosítási nyomásnak van alávetve. Ugyanakkor társadalmisított a cselekvés. Szinte minden tett valamilyen társadalmi, gazdasági vagy környezetvédelmi jelentőséggel bír, olyannyira, hogy különösen a szakmai műveleteknek az adott területeken meglévő irányvonalak mentén kell megvalósulniuk. Például a csernobili reaktor biztonsági előírásainak figyelmen kívül hagyásának, valamint az ennek következtében bekövetkező katasztrófának világszerte különböző következményei lettek (sugárszennyezés, az energiapolitika megváltozása, környezeti etika). Az említett globalizáció azt hozza magával, hogy egy tettnek globális következményei lehetnek (például a génmanipuláció kockázatai a világ mezőgazdaságára nézve). Az önállóan felelős és szabadon cselekvő emberről már csak ritkán beszélhetünk.

### 2.4.3. A keresztyén etika kihívásai

Nietzsche jól látta, hogy Isten elhagyása nihilizmushoz vezet. Ez pedig szükségszerűen önkényességhez vezet. Az Ószövetségből ismert Tízparancsolat kőtáblákon állt, ezzel is jelezve maradandó érvényességét, a mai posztmodern ethosznak azonban egy szubjektív értékítélet az alapja, amely bármikor az ellentétébe fordulhat át. A posztmodern ember nyilvános véleményében egyetértés van abban, hogy nincsenek objektív értékek. A tömegmédiában közzétett étosz minden alapot nélkülöz, mert hiányzik belőle az emberen kívüli alap, nevezetesen Isten. A kinyilatkoztatott ethosz gondolata az immanencia szerint orientálódó és önmagát szabadon meghatározni akaró ember számára teljesen idegen és fenyegetve érzi általa a saját magára szabott önrendelkezési jogát. Ezért igazolhatja azt a nézetet, amely szerint az etikai értékek keresése csupán azok számára lehet érdekes, akik nem tudnak mit kezdeni a szabadságukkal és a heteronómiában keresnek menedéket. A posztmodernizmus gyakorlatilag önmagához irányítja az embert: felelősséget tudok vállalni a döntéseimért, a cselekedeteimért a lelkiismeretem és adott esetben a környezetem előtt?



Ugyanakkor az is tény, hogy az ember magától teszi fel a kérdést, hogy akkor mi a helyes. A helyes cselekvés kérdése lépten-nyomon felmerül benne és az önrendelkezésre való utalással látszólag megválaszoltnak is tűnik. Amennyiben nem a jogalkotó válaszolja meg, az ember etikai döntés elé kerül. Ez a törvényalkotó intézményekre is igaz. Minden nihilizmus ellenére tehát a posztmodern embernek is van a cselekedeteiben etikai irányultsága. Ez – a fentiek szerint – formálisan a haszonelvűsége irányul, tehát utilitarista és tartalmilag a jólétben érdekelt, tehát eudaimonikus vagy hedonista.

Az átlagos posztmodern ember gyakorlatilag céltalanul él bele a világba. Ha nincs életcélja, akkor azokat az impulzusokat fogja követni, amelyek a legnagyobb „élvezetet” ígérik. Az ilyen emberekre érvényes, hogy olyanok „mint az oktalan állatok” (2Pét 2,12; vö. 13-14). Az állatokkal való összehasonlítás és az „oktalan” jelző azt mutatja, hogy ezek az emberek nem ismerik a megfontoltságot. Nem tudnak tájékozódni, hiszen hiányzik az Isten-ismeretük. A vágyaik vezérlik őket. Az egykor meglévő és Isten parancsolatain alapuló etikai konszenzus széthullott a társadalomban. A társadalom többé már nem olyan homogén, hogy egy falunak vagy akár egy egész városnak ugyanaz lenne a szokása, hanem különböző társadalmi csoportok vannak, amelyek mindegyikének megvan a saját ethosza, például: fiatalokból álló bandák (kábitószerszergyógyászat, alkohol, erőszak), tekeklubok (sörözés, társasági élet, ügyesség), természetjárók köre (természetszeretet, a mozgás öröme, jó társaság), idősek klubja (tánc, mozgás, jó társaság), a konzervatívok (polgári életformák) és a haladók (posztmodern életformák), egy vagy több külföldiek egyesülete (a nyelv gyakorlása, kultúra vagy vallás). Egy sajátos vallásosság által motivált etika, amelynek egyfajta közösségi jelentősége van, található meg – természetesen különböző mértékben – a konzervatív keresztyéneknél, valamint a muzulmánoknál. Közös társadalmi ethosznak a különböző életformákkal szembeni tolerancia, tisztelet és a közjoghoz való kötődés számíthatnak. De a keresztyén etika felbomlásával a társadalmi együttélés egy lényeges eleme veszik el: hűség és hit. Az ember legfeljebb a bizalmasában bíz meg, a saját csoporttársában, de a más csoporthoz tartozóban nem. A különböző értékekhez való kötődés és a saját csoporton kívüli hiányos társadalmi kapcsolat miatt nem jött létre közös bizalmi alap. Jobb esetben ez a közös megismerés során kialakul.

De a különböző és gyakran egymásnak ellentmondó értékekhez való kötődés nyilvánvalóvá teszi, hogy nem beszélhetünk tágabb értelemben a „mi”-ről és a közösség nem képvisel különösebb értéket. Ebben betegednek meg a nyugati társadalmak és veszítik el így az erősségüket és az összetartásukat. Ennek eredménye az egyre jobban terjedő állam általi megfigyelés, legyen szó térfigyelő kamerákról, vagy a digitális világon keresztüli megfigyelésről.

Ugyanakkor megfigyelhető, hogy az emberek nagymértékben elbizonytalanodtak azt illetően, hogy mit kell tenniük.<sup>189</sup> Az a tény, hogy vannak etikai bizottságok és etikai tanácsok, viselkedési tanfolyamok, valamint számtalan etikai kérdésekkel foglalkozó publikáció, mind azt bizonyítja, hogy nagy az igény az etikai iránymutatásra. Az ember megbízható irányelveket keres, amelyek alapján tájékozódhat. Az az etika, amely alapvetően az értékpluralizmust helyesli, nem etika, hanem (csak) a vitához való hozzászólás.

Egészen a 20. századig az egyházak közvetítették ezeket az irányelveket, de a gyakorlatban vagy a totalitárius rendszerek, vagy – különösen a nyugati társadalmakban – a szekuláris média vette át annak a közvetítését, hogy mi volt kívánatos, vagy mit kell tenni. A posztmodern egyházak – többek között a bibliakritika által motiválva – már régen elhagyták Isten parancsolatainak a kizárólagosságát és olyan szituációs etikai nézeteket vettek át, amelyeket a szeretetre, mint a legnagyobb parancsolatra való utalással igazolnak.<sup>190</sup> Az, hogy ezáltal nem csak a keresztyén ethosz veszett oda, hanem tulajdonképpen a normatív ethoszt általában utasították el, az oka a jelenlegi céltalanságnak és nihilista önkénynek. A nihilizmusban nincs alapvető különbség a jó és a rossz, valamint a jog és a jogtalanság között. Még maga az evangéliumi világ is csak elszórtan kérdez rá Isten parancsolataira. A gyakorlatban alapvetően a problémamentes élet eudaimonikus ideálját követi és – teljesen szituációs etikailag – adott esetben készen áll arra, hogy áthágja Isten törvényét.

189 Vö. Kast, B. *Ich weiß nicht, was ich wollen soll. Warum wir uns so schwer entscheiden können und wo das Glück zu finden ist.* 3. Kiadás, Frankfurt: S. Fischer, 2012.

190 Így pl. Müller, W.E. *Evangelische Ethik.* 2. Kiadás, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2011, 16 és 82-97.





## 3. ÉRTÉKEK ÉS NORMÁK

### 3.1. Alapvető megjegyzések

A kérdésből, hogy egy cselekedet jó vagy gonosz (helyes vagy helytelen), adódik az etika alapvető tartalmi problémája: azoknak az értékeknek a megtalálása és meghatározása, amelyeknek az emberi cselekedetben meg kellene jelenniük. Mint ismeretes, az emberi gondolkodás és cselekvés mindig értékorientált. A gondolkodásában minden ember értéket rendel egy bizonyos szemlélethez, vagy adott tárgyhoz. Ebből is látszik, hogy egy tárgy, vagy egy meggyőződés értéke nem csupán objektív természetű, hanem a szubjektív értékítélettel is összefügg. Ugyanez érvényes az emberi cselekedetre is. Az ember a cselekedetével olyasmit szeretne elérni, amit értékesnek tart, vagy amitől azt reméli, hogy előnye származik belőle. A keresztyén etikának ezzel összefüggésben egyrészt az a feladata, hogy leírja, amit az embernek tennie kell, vagyis hogy értékeket közvetítsen, másrészt pedig hogy értékelje az emberi cselekedetet. Eközben alapvetően különbséget tesz a jó és a rossz között. Az értékek problémáját két dimenzióban kell felfognunk: a lelki dimenzióban, amely vallásos, vagy világnézeti meghatározásokból, és az anyagi dimenzióból, amely a dolgok értékéből indul ki. Hogy mindkettő sok helyen egymásba kapcsolódik, az nyilvánvaló.

Létezik „a jó”?<sup>191</sup> A klasszikus filozófia azzal válaszolt erre a kérdésre, hogy a legfőbb jó elképzelésére utalt, amelyet azonban már az ókorban is különböző módon próbáltak tartalmilag meghatározni. A jó elképzelése még nem mondja meg, hogy ennek milyen formában kell megjelennie az emberi cselekedetben. A jó filozófiailag nézve egyrészt úgy határozható

---

191 Vö. ehhez Regenbogen, A. „Gut/böse”: *Enzyklopädie Philosophie*. Kiadó Sandkühler, H.J., CD-ROM, Hamburg: F. Meiner, 1999-2002, Sp. 529-534b, valamint Bartuschat, W. „Gut, das Gute, das Gut”: *HWP* 3, 937-972.

meg, mint a lényegbeli jó, amely egy adott erkölcsi rend fényében jónak tűnik, anélkül, hogy ezzel már tartalmilag meghatároznánk, hogy mi a jó. Neoplatonikusan használva a jó a lét, a rossz pedig a lét hiánya, egy pusztán hiányosság. Ez az Ágostontól átvett szemlélet tartósan formálta a nyugati világ gondolkodását: „Minden, ami létezik, és amennyiben létezik, jó.”<sup>192</sup> A jót úgy is meg lehet határozni, mint eszközt, ami alkalmas egy meghatározott cél eléréséhez; ez a nézet az utilitarizmus haszonelvű gondolkodását követi. A jó azonban úgy is értelmezhető, mint szubjektív, vagy belső világi siker, különösen, mint az elért nyereség, vagy az ahhoz társuló öröm.<sup>193</sup> A jó – ha úgy vesszük – az, ami a *hedone*-t szolgálja. Jelenleg egyetértés van abban, hogy nincs megegyezés a jó meghatározását illetően.

Ennek ellenére fel kell tenni a kérdést, hogy nincsenek-e mégis jelei a jó vagy az értékek lehetséges „objektív” megindoklásának? Az értékek alatt az erkölcsös cselekedet tárgyát értem, amit egy ember, egy társadalom, vagy az egyház jónak és ezzel értékesnek tart. Példákként említeném az aktuálisan megfogalmazott értékekre: felebaráti szeretet, szolidaritás, tolerancia, akaraterő, érvényesülési képesség, motiváció, emberség, egyenlőség stb. Minden társadalomnak vannak olyan értékei, amelyeket szeretne megvalósítani. Az értékekkel ellentétben a normákat, mint formálisan meghatározott értékeket értem; a „norma” tulajdonképpen egy műszaki fogalom. A felebaráti szeretet egyik normája például a segítségnyújtásra való elkötelezettség; az emberszeretetet kifejező norma a mindenkor érvényes etikett, az egyenlőség pedig legújabbban a női kvótában megnyilvánuló norma.

192 Pl. Thomas von Aquino, ST I q. 48, IIIc: „Malum non es ens, bonum vere est ens“, und q. 49, IIIc „quod omne ens, in quantum est, bonum est; et quod malum non est.“

193 Vö. Bartuschat, *HWPPh* 3, Sp. 941.

### 3.2. Léteznek objektív értékek?

Az értékprobléma objektív oldala abban ismerhető fel, hogy az ember szinte ösztönösen azt keresi, ami az élet biztosítását és felépítését szolgálja.<sup>194</sup> Itt a szubjektív érték-hozzárendelés határba ütközik, mert az ember az életét és a létét normális esetben – hacsak nem veti meg az életet gyilkossági, vagy öngyilkossági szándékkal – önmagában véve értéknek tekinti és ennek következtében az, ami az élete megtartását szolgálja, alapvető és ugyanakkor objektív értéket képvisel. Ez a tény tükröződik vissza az Albert Schweitzer által képviselt „az élet tisztelete” alapelvben. A humanum és az emberi méltóság eszméje, valamint az ezekből levezetett emberi jogok megfelelnek ennek a felfogásnak, még ha ennél bővebben nem is indokolhatók az itteni világból kiindulva. Ennek megfelelően itt a táplálkozás, a ruházat és a hajlék említendő, amelyek az emberi élet alapvető biztosítását szolgálják. Ezekről az ember semmiképpen nem fog lemondani, ha az életét meg akarja tartani. Ebből a szempontból adott esetben egy cipő kenyér nagyobb értéket képviselhet, mint egy aranyrúd. Ebben az összefüggésben emlékeztetnék az Abraham H. Maslow-féle (1908-1970) szükséglet-hierarchiára.<sup>195</sup> A Maslow által megnevezett alapvető szükségleteken túli igények is, az élet anyagi vagy lelki felépítését szolgálják. Az a tény, hogy az ipar és a kereskedelem számtalan olyan terméket kínál, amelyek ezt a célt szolgálják, azt mutatja, hogy mindezek azt az egy igényt szolgálják és annak az értékét tükrözik, amely az életnek és különösen az embernek van. Az ilyen értékek követése ebből a szempontból nem tekinthető rossznak. Az ember alapvető ösztöneinek felel meg, hogy az életét biztosítja és az az értékes, ami az élet felépítését és biztosítását szolgálja. Az olyan szekuláris értékek is, mint a humanitás, emberi méltóság, emberi jogok, életvédelem stb. filozófiai szempontból lehet, hogy nem igazolhatók, de az ember természetes érzéséből, az emberi élet értékéből erednek. Így bizonyul az élet alapértéknek, értékes pedig az, ami az életet szolgálja. Ugyanakkor hozzá kell tenni, hogy az élet nem lehet

194 Vö. Hügli, A. „Wert VI. Gegenwartsdiskussion”: *HWP* 12, Sp. 581, aki R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Oxford: 1981 utal.

195 Vö. Zimbardo, Ph.G. *Psychologie*. 5. Kiadás, Berlin u.a.: Springer, 1992, 352. Bizonytalan, hogy az egyes elemek egymáshoz való hierarchikus hozzárendelése a részleteiben találó-e vagy sem.

végérvényes érték, hiszen véges és mulandó. Minden jogos erőfeszítés ellenére, amely a halál elkerülésére irányul, be kell ismerni, hogy a halál végül nem elkerülhető. Az élet, mint lehető legmagasabb etikai érték már ezáltal viszonylagossá válik.

Ezekkel a megfigyelésekkel még egyetlen objektív érték sincs *indokolva*. Ösztönös módon viszont észleljük és érzékeljük ezeket –jobban mondva rájuk találunk –, így nem szükséges előbb megindokolni őket. Ez azzal is összefügg, hogy az ember a saját értékét sem *tudja* megindokolni, hanem megleti. Ez a megfigyelés hasonló azokhoz, hogy a létezésről, igazságról, Istenről és a kinyilatkoztatásról való elképzeléseket sem lehet megindokolni. A klasszikus metafizika destrukciója után azonban egyetértés van abban, hogy objektív értékek nem léteznek. Honecker megállapítja: „Nem létezik az objektív értékek időtlenül érvényes, igazolható megjelenítése.”<sup>196</sup> Ennek megfelelően az értékek emberi megállapítások és ezért változtathatóaknak tűnnek.<sup>197</sup>

### 3.3. Szubjektív érték-hozzárendelés

Az érték fogalmának kétségkívül egy szubjektív eleme is van. Ez Kant perspektívája, aki az értelem alapján a kategorikus imperativushoz jut el. Ugyanennek a vonalnak a mentén találhatók modern indoklási kísérletek, mint pl. Christoph Enders mondata: „A szabad szubjektivitás felismerésének alapja (nem a létének alapja), amelyen az emberi jog alapul, ezért az erkölcsi érzés.”<sup>198</sup> Az értékek a szubjektív értékhez való kötődéstől, vagy az érték megbecsülésétől – is – függnek. Azok szerint a lelki, vagy anyagi célok szerint, amelyeket egy ember követ, alakul ki az értékhez való kötődése, mégpedig az anyagi és a lelki javakat tekintve egyaránt. Az, hogy egy

196 Honecker, M. „Wert, Werte, Werturteilsfreiheit”: *Lexikon der Wirtschaftsethik*, Sp. 1258.

197 Zum Wandel der Werte in den letzten Jahrzehnten lsd. Hillmann, K.-H. *Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989. Huntemann, G. *Aufstand der Schamlosen. Das christliche Ethos angesichts der sexuellen Revolution*. Wuppertal: Brockhaus, 1971. Ugyanaz, *Die Zerstörung der Person. Umsturz der Werte. Gotteshaß der Vaterlosen. Feminismus*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1981.

198 Enders, Chr. „Menschenrecht als Glaubensfrage?": Härle/Vogel, *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, 19.



dolog értéke változtatható, abban a piacgazdasági alapelvben tükröződik, hogy az árat az ajánlat és a kereslet szabályozza.<sup>199</sup> Ugyanez érvényes – még ha kevésbé szembeütően is – a lelki javakra, valamint az ezek által meghatározott etikai értékekre; itt a hatvannyolcas forradalom következtében bekövetkezett értékváltozásra szeretnék emlékeztetni. Az elnyert szabadság oda vezetett, hogy már egyáltalán nem magában a dologban látunk értékeket, hanem kizárólag a szubjektív értékérzetünk határozza meg azokat. Ez a szubjektivizmus gnosztikus vonásokat hordoz, hiszen teljes mértékben elszakad a teremtmény és létező értékétől és az „értéket” az emberi tudat alkotásává, ezáltal szellemivé teszi. Az, hogy a teremtett valóság az ilyen gnoszticizmust mindig megsemmisíti, az nyilvánvaló. Az ember soha nem lesz képes magát a teremtett valóságtól annyira emancipálni, hogy az élete biztosításához szükséges dolgokról – és nem csak ezekről – le tudna, vagy akarna mondani. Nem képes arra, hogy csupán az ételek illatával lakjon jól és a pénzürmék csengésével fizessen, vagyis kizárólag szellemi alkotásokkal élni. Az a gondolat, hogy az értékek kizárólag szubjektív alapokon nyugszanak, illúzióknak bizonyul, még akkor is, ha ezzel az illúzióval a tőzsdén sok pénzt lehet nyerni, de veszíteni is.

### 3.4. Isten, mint a legfőbb Jó

Az érték fogalmának elszemélytelenítése egy arra irányuló kísérlet, hogy az értékek mégis valahogy „megmeneküljenek” a teljes felbomlástól. Ez az ember által érzett értékek iránti igényből ered. Az embernek mindig van erkölcsi érzéke és értékek nélkül nem tud élni. A klasszikus filozófia megpróbált ennek az igénynek a legfőbb jó gondolatával megfelelni. Ez a gondolat azt jelzi, hogy az ember elvileg különbséget tud tenni jó és rossz között és tudja, hogy valamit nem tud. Ez persze egy emberi kivetítés és ezért nem lehet mérvadó; itt különben az érvényes, amit az istenbizonyítékokhoz is el kell mondani.<sup>200</sup> A filozófia sincs abban a helyzetben, hogy határozottan

199 Érdemes lenne bemutatni, hogy az arany, búza, ruházat, energia és egyéb termékek árának alakulásában hogyan tükröződik vissza a társadalom változó értékítélete.

200 Vö. Kaiser, B. *Studien zur Fundamentaltheologie* Band 1: *Offenbarung*, 38-67.





meg tudná mondani, hogy tartalmilag mi a jó. A jó meghatározásában lévő különbségek azt mutatják, hogy ebben a kérdésben nincs konszenzus és nem is lehet, hiszen Isten kinyilatkoztatásán kívül semmilyen viszonyítási pont nem található. Ez a gondolat egy olyan hézagra mutat rá, amelyet csak kívülről jövő kinyilatkoztatás által lehet betömni – ha be lehet egyáltalán.

Nyilvánvaló tehát, hogy az embernek szüksége van információra a jóra, az értékre, az igazságra, Istenre és létének alapkérdésére vonatkozóan. Francis A. Schaeffer (1912-1984) ebben az összefüggésben Isten létének etikai szükségességéről beszél.<sup>201</sup> Egy olyan személyes Isten nélkül, aki az embert a saját képére teremtette és Uraként lép elé, az etika alapjában véve értelmetlen. Maga a Szentháromság Isten azonban jóként nyilatkoztatja ki magát: „*Senki sem jó, egyedül csak az Isten*” (Lk 18, 19). Az emberi cselekedetben lévő jóságot ennek megfelelően Isten határozza meg: „*Ember, megmondta neked, hogy mi a jó, és hogy mit kíván tőled az Úr! Csak azt, hogy élj törvény szerint, törekedj szeretetre, és légy alázatos Isteneddel szemben.*” (Mk 6,8). Formálisan tehát egy cselekedet jósága abból látszik, hogy megegyezik Isten parancsolatával. Ezzel egyszere azt is mondom: nem az ember kompetenciája, hogy objektíven érvényes értékeket szerezzen, hanem egyedül Istené, aki a Tízparancsolattal és a Jézus Krisztusról szóló evangéliummal ezeket az értékeket meghatározta.

Az itt említendő értékek – teljesen függetlenül attól, hogy keresztyének, humanisták, vagy hedonisták-e – ehhez a látható világhoz tartoznak. Minden objektivitás ellenére ez az értékében relativizált egyrészt az emberi bűn alapján való megtörtsége miatt, másrészt az új, tökéletes világ által, amit Isten az evangéliumban ígért. Ezért mondja Jézus joggal: „*Mit használ ugyanis az embernek, ha az egész világot megnyeri, lelkében pedig kárt vall?*” (Mk 8,36) A látható világ időleges, mulandó és ideiglenes. A maradandó és objektíven valóban értékes világ az evangélium által megígért. A teremtett abszolutizálása, a hit, hogy a jelenvaló élet biztosításában és fennmaradásában van az ember üdvössége ezért egyike az ember alapvető tévedéseinek.

---

201 Schaeffer, F.A. ... *und er schweigt nicht*. Wuppertal: Brockhaus, 1975, 27-40.

A kérdést, hogy egy bűnös ember képes-e egyáltalán jót tenni abban az értelemben kell megválaszolni, hogy az ember Isten előtt soha sem képes úgy cselekedni, ami megfelelne az Isten által megkövetelt tökéletességnek (Mt 5,48). A cselekedetére vonatkozó „jó” minősítést ezért meg kell tagadni. Ebből a szempontból érvényes: „*Senki sem tesz jót, egyetlen ember sem.*” (Zsolt 14,3; Róm 3, 10-11). De az ember az embertársaival szemben annyiban fog Isten akarata szerint jól cselekedni, amennyiben formálisan Isten parancsolataival összhangban cselekszik. Ebben az értelemben ítéli a Biblia az ember cselekedetét mindenképp „jó”-nak (vö. 2Krn 31,20) és szólítja fel a keresztyént a jó cselekedetre (pl. Róm 12,21; 1Pét 3,11; 3Ján 11).

### 3.5. Keresztyéni az aszkézis és a világ megvetése?

Ha Isten a legfőbb Jó, akkor a neoplatonikus előjel szerint már csak egy lépés a világ megvetése. Akkor azonban nem lehetséges a földi dolgok megfelelő, teremtésteológiailag megalapozott értékebecslése. Így fordul elő a középkorban gyakori, de a jelenlegi keresztyénségben is különféleképpen megjelenő, a tulajdonnak, az érzéki örömmek és a jólétnek aszkézis formájában való elutasítása, pl. a szerzetesi életformában, az élvezeti cikkekről vagy jóléti javakról való időleges lemondásban. Felmerül közben a kérdés, hogy az ilyen jellegű nézetek megfelelnek-e a keresztyén hitnek, vagy sem.

A válaszhoz az alap a teremtmény értékelése. Itt azonban ismét utalni kell arra az összetettségre, amely minden teremtmény sajátja: ő egyrészt Isten teremtménye, másrészt a bűneset miatt a mulandóságnak van alávetve. Mivel Isten teremtette a világot, ezért értékesnek mondjuk, mivel azonban a mulandóságnak alávetett, nem hordozhatja a legfőbb érték, a vég és az örök jellemzőit. A keresztyén ember nem vetheti meg a testet és az életet, a házasságot és családot, az oktatást, az egészséget és jólétet, a világi igazságosságot, a katasztrófák megelőzését és a környezetvédelmet. Szenvedni fog azáltal, ha ezeket elveszti. A világ megvetése tehát nem keresztyén hozzáállás. A keresztyén embernek azonban tudnia kell, hogy ezen a világon nem létezhet problémamentes élet és adott esetben le fog mondania a teremtett javak élvezetéről és használatáról annak érdekében, hogy élete túlvilági célját ne veszélyeztesse. Keresztyén szempontból a jelenvaló világot az eljövendővel szemben csak ideiglenesség jellemzi. Azok alapján a bibliai ígéretek

alapján, hogy Isten új világot fog teremteni, ahol majd igazság lakozik, a keresztyén ember – ha attól függene – az eljövendő világot fogja preferálni a maival szemben, ez különösen üldöztetés esetén igaz.

### 3.6. Emberi méltóság

A társadalmi együttélés kapcsán manapság folyton az emberi méltóság fogalmát nevezik meg megvalósítandó értéként. Ez előkelő helyen áll a Német Szövetségi Köztársaság Alkotmányában (1. cikk), valamint az Európai Unió Alapjogi Chartájában (1. cikk). A fogalom azt a (jogos) nézetet takarja, hogy minden embernek az ember volta alapján olyan elidegeníthetetlen értéke van, amit védeni kell. Az emberi méltóság esetében egy alapértékkel van dolgunk. Felmerül itt a kérdés, hogy az emberi méltóság mivel indokolható, miből áll tartalmilag és hol húzódnak a határai. Az emberi méltóság újkori gondolatának szellemi táptalaja kétség kívül az ember istenképűségének bibliai kijelentése. Ez adta az emberi erényeknek – ahogy azokat a keresztyénség előtti ókorban leírták – a valódi alapot. A görög és a keresztyén gondolkodás az emberre vonatkozóan is szintézisre lépett és meghatározta a hagyományos nyugati gondolkodást. Ebből a szempontból elmondható, hogy az emberi méltóságról való modern és posztmetafizikus ötlet, valamint az abból következő emberjogi gondolat egy keresztyén érték szekularizációja. Aki azonban azt gondolja, hogy az emberi méltóságnak és jogoknak nincsen teológiai alapjuk, annak együtt kell élnie azzal a problémával, hogy azok nem tekinthetők minden emberre érvényesnek.

#### 3.6.1. Az emberi méltóság megalapozásáról

Alapvetően az értékek megalapozásának két már ismert módjáról beszélhetünk: az egyik a természetből levezetett, a másik pedig a bibliai kinyilatkoztatáson alapuló. Mint ismeretes a Szentírás azt mondja: „Megteremtette Isten az embert a maga képmására, az Isten képmására teremtette” (1Móz 1,27). Ezzel az embert, mint egészet mutatja be, olyannak, mint akinek az istenképűsége a tulajdonsága. Ez a minősítés nincs egy bizonyos nemhez kötve, hanem férfire és nőre egyaránt vonatkozik, ahogy az a közvetlen összefüggésből kiderül. Az emberre mint egészre vonatkozik, a maga testi-lelki

egységében. Az istenképűség egy az emberben benne rejlő tulajdonság, amit nem szükséges emberi tettekkel megszerezni. Ez az etika számára releváns formában az anyaméhben (vagy a kémcsőben) való fogantatás pillanatától egészen a halálig az ember sajátja. A bibliai kijelentés nem mentesíti az embert az alól a feladat alól, hogy istenképűségét tartalmilag meghatározza, de ugyanakkor értésére adja, hogy a Teremtőtől kapott méltóságát nem kell külön megszereznie. Ez attól függetlenül sajátja, hogy egészséges vagy beteg, tehetséges vagy értelmi fogyatékos, sikeres vagy egy lúzer, szorgalmas vagy lusta és független a származásától, fajától, nemétől, családi állapotától, kinézetétől, vagy vallásától.

Az emberi méltóság filozófiai indoklásánál más a helyzet.<sup>202</sup> Ebben az esetben az embernek önmagára kell néznie és megkérdezni, hogy mi teszi őt különlegessé. Felismeri, hogy az állatokkal és a környező világgal ellentétben, ő rendelkezik azzal a képességgel, hogy gondolkodjon, döntéseket hozzon és cselekedjen. Ezért tekintették már az ókorban az emberi értelmet vagy akaraterőt értékesnek az emberben. Ma ezzel a megfigyeléssel az önrendelkezés fogalma kötődik össze, mint olyan, ami az embert megkülönbözteti. Ugyanakkor kérdéses, hogy a görög dualizmusra jellemző szemlélet helyes-e és hogy a saját méltóság megindoklásának ez a módja, nem Münchhausen báró kísérletéhez hasonlít-e, saját üstökénél fogva akarván kihúzni magát a belsővilági létindoklása mocsárából. Az ember képes helyesen felismerni, hogy mi különbözteti meg őt az állatoktól és ezt értékesnek tartani, de ezzel még nem indokolta meg a méltóságát. Egy evolúciós biológiai szemlélet háttérén felvetődik ezen kívül a kérdés, hogy mi alapján lenne az ember anyagi forrásból származó értelmének nagyobb méltósága, mint egy állatnak. A materialista ateizmus így az elképzelést az ember különleges méltóságáról *ad absurdum* vezeti.

---

202 Vö. Härle, W. – Vogel, B. (szerk.) *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*. Freiburg és másutt: Herder, 2008.

### 3.6.2. Mi az emberi méltóság?

Mivel mi emberek nem láttuk Istent, az istenképűség közelebbi meghatározásában megmarad a bizonytalanság. Csupán azt lehet annak elemeként ki-következtetni, ami Isten önmagáról adott kinyilatkoztatása alapján egyszerre az ember tulajdonságaként is felismerhető. Ezek közé tartozik a személyiség, az ismereti-, a gondolkodási- és a beszédképesség, az egyéniség és a közösségiség összetettsége, a kreativitás és a világ feletti uralom meghatározása és képessége, hogy a lényegesebb szempontokat említsük. Az, hogy az istenképűségről tett kijelentéssel közvetlen összefüggésben az a megbízás is elhangzik, hogy szaporodjon, töltsse be a földet és hajtsa uralma alá, az ember különleges helyzetére utal a világegyetemben. Minden más teremtménynél nagyobb méltósága van. Megfelel a rendeltetésének, hogy megismerje és a maga javára használja világot.

Az eddig elhangzottak tiltják az ember méltóságának csupán a szellemi dimenzióra való korlátozását, ahogy az a nyugati világban gyakran megtörtént. Sokak számára ennek képviselőjeként álljon itt egy idézet Ágostontól: „Isten tehát az embert saját képére teremtette. Olyan lelket teremtett belé, hogy általa az értelmével és a tudásával minden állat felett állt, amelyek a földön éltek, úsztak és repültek, amelyek egyikének sem kellett, hogy ilyen lelke legyen.”<sup>203</sup> Ugyanakkor nem tévedés, ha ókori filozófusok és a korai egyház teológusai az ember méltóságára illetve istenképűségére pillantva az ember testi megjelenésére is utalnak. Ezzel azt is mondom, hogy az embert a testi dimenziójában is megilleti ez a méltóság.

Azért, hogy az emberi méltóságot átültessék a joggyakorlatba, ma az emberi jogokra utalnak. Az Európai Unió Alapjogi Chartája megerősíti az élethez és a sérthetetlenséghez való jogot, tiltja a kínzást, a megalázó bánásmódot és a halálbüntetést, a rabszolgaságot és a kényszermunkát. Az ismert demokratikus szabadságokat reklamálja (6-19. cikk) és meghatározza az emberek egyenlőségét (20-26. cikk). Amennyiben nem keverednek benne keresztyénellenes gondolatok az említett rendelkezésekkel, úgy tartalmilag mindenképp szolgálhatnak a társadalom életébe átültetett emberi méltóság

<sup>203</sup> Ágoston, *De civitate dei* 12, 24.

leírásaként. Elvileg pozitívan értékelendő az ezáltal megvalósított emberi szabadság a messzemenő önrendelkezéshez. Ez azonban időközben olyan dimenzióba ért, amelyben az ember messze áthágja teremtményi adottságait és a létet pusztán szubjektív szellemi vagy érzelmi impulzusok alapján kívánja meghatározni. Különösen egyértelművé válik ez a követelés annál a jognál, hogy saját maga dönthesse a haláláról, amikor ezzel a szándék az öngyilkosság vagy az aktív eutanázia.

Teológiai szempontból megjegyzendő, hogy Isten megismerése a legnagyobb emberi jog, még akkor is, ha az állam ezért nem felelős. Az államnak azonban az egyházat és teológiát érintő dolgok kapcsán ezt a jogot nem szabadna akadályoznia.

### 3.6.3. Az emberi méltóság határai

Ha feljebb azt mondtam, hogy az embert fogantatásától kezdve méltóság illeti meg, akkor itt az emberi méltóság határait teológiai szempontból is át kell gondolni.

1. Teológiai szempontból bármennyire is megilleti az embert ontológiai szinten a méltóság, azt éppúgy meg kell állapítani, hogy bár az ember a bűneset által nem veszítette el a méltóságát, de a cselekedeteiben nem felel meg többé ennek a méltóságnak.
2. Az ember méltóságának saját maga általi megvonása a bűn gyakorlásában van. Amikor az ember bálványimádóvá, tolvajjá, gyilkossá, házasságtörővé vagy hazuggá válik, eltéveszti teremtményi rendeltetését és az Isten által neki adott méltósággal ellentétben cselekszik. A mindennapi élet valóságában is rendszeresen tagadjuk a felebarát méltóságát, azáltal, hogy az emberek közötti kapcsolatok tele vannak mindenfajta gonoszszággal.
3. Az ember alapvető méltóságtól való megfosztása a halálban történik. Ez – mint ahogy majd más helyen bemutatandó – a bűn következménye és Isten büntetése (1Móz 2,17; Róm 6,23). Ez a tény sem orvosi eszközökkel nem küszöbölhető ki, sem pedig filozófiai megfontolásokkal nem lehet rajta szépíteni. Az ember önmaga méltóságtól való megfosztásával szemben végülis tehetetlen.

4. Fordítva történik visszaélés az emberi méltósággal, amikor az az ember saját abszolutizálását szolgálja és az igazságtalanság és gonoszság igazolására használ.
5. Ahogy azt a történelem mutatja, az emberi méltóság ott kérdőjeleződik meg, ahol emberek erőszakkal uralkodnak emberek fölött. A háborúk és az ellenreformáció rémtettei ugyanúgy erről tanúskodnak, mint a huszadik század háborúi, koncentrációs- és munkatáborai. Nem szabad elfelejteni, hogy az emberi jogok legdurvább megsértése pont a jobb és bal oldali humanista diktatúrák nevében történt. Az emberi élet ipari és szisztematikus megsemmisítése annak a hi-edelemnek a következménye, hogy az ember képes arra, hogy megteremtse a Paradicsomot a földön. Ezzel szemben az emberi jogok ötlete az Egyesült Nemzetek szintjén lett kigondolva, mint minden államot összekötő jögalap. De reálisan be kell ismerni, hogy számos tagállam messze van a szabadságjogoknak attól a hatékony érvényesítésétől, amely a nyugati államok számára természetessé vált. A gondolat ereje a politikai dimenziókban is saját határaiba ütközik.

### 3.7. Az értékprobléma teológiai szempontból

A feltételezett érték szabadság és értéksemlegesség alapján véve az ember autonómiájának biztosítására szolgáló követelések az értékek megállapítása által. Alapvetően az a kérdés, hogy az ember autonóm-e, vagy heteronóm. Az autonómia azt jelenti, hogy ő maga a törvény, vagyis, hogy a cselekedetei normáit saját maga határozza meg. A heteronómia pedig azt jelenti, hogy valaki más mondja meg az embernek, hogy mit tegyen. Ez általában a mindenkori uralkodó illetve törvényalkotó. Mindig emberek adják meg az alaphangot. Tény, hogy az embernek szüksége van törvényekre ahhoz, hogy a társadalmi együttélést szabályozni tudja, mivel az ember különben – teológiailag szólva – saját bűnös vágyait követi a felebarátja kárára. Ennek a problémának az orvoslására létezik a világi felettes hatalom, amiről ezen etika második részében majd még szó lesz. Ennek feladata, hogy az emberek társadalmi együttélését irányítsa. Ez azt jelenti, hogy minden egyes

ember egy rátestált, formálisan tehát heteronóm rend alá tartozik. A demokrácia azonban igyekszik ezt a formális heteronómiát az autonómia elemeivel „enyhíteni”, úgy, hogy az egyén képes legyen ezzel a renddel azonosulni és ne botránkozzon meg a hatalom önkényes intézkedéseiben. Ehhez hozzájön még, hogy a demokratikus állam kompetenciája a külső együttélés szabályozására korlátozódik, arra azonban nem marad hatalma, hogy egy bizonyos világnézetet diktáljon – ezt jelenleg a *political correctness* címszó alatt játsszák ki. Azzal, hogy egy demokratikus rend a társadalomban érvényes értékeket a polgárok akaratával indokolja, az etikai normák indoklásának társadalmi problematikája ugyan megoldódott, de eközben a kérdés, hogy alapvetően honnan is származnak ezek a normák, továbbra is megválaszolatlan marad. A felvilágosodás általában, sem Kant a gyakorlati értelemről levezetett kategorikus imperativusszal nem szolgált különösképpen az etikai normák valódi alapjával.

A nyugati társadalmakban jelenleg intenzív vita folyik az értékekről és normákról. Ebben a vitában a humanum vagy az ún. emberi méltóság nagy értéknek tekintendő. De azáltal, hogy az emberre kizárólag biológiai értelemben tekint, állati elődök utódának tűnik, az állatok érdekeinek védelmére irányuló követelés pedig felértékelődik.<sup>204</sup> Nyilvánvalóan adódik a kérdés, akkor hogyan lehet az „emberi méltóságot” – mint értéket – és az értékeket általában megalapozni? Az ember a saját értékét önmagáról olvassa le? Értékek csak társadalmi elismerés által jönnek létre? Mindkét esetben antropológiailag alapozzák meg. Ma az értékeket általában alapvetően változtatható, a demokratikus vita során kialakuló és demokratikus döntések által megálapított fogalmaknak tekintik. Egy etikai érték tehát nem létezik önmagában és nem független az emberi elismeréstől, hanem csupán az emberi elismerés által válik értéké. Nyilvánvaló, hogy ez egy nihilista felfogása az értékeknek. Christopher Frey ezért helyes következtetésre jut: „Minden a legmagasabb norma módszeres levezetésére vagy a logika analógiájára felépített norma-rendszerre tett kísérlet eddig sikertelen maradt.”<sup>205</sup>

204 Singer, P. *Praktische Ethik*, 82-114.

205 Frey, C. *Theologische Ethik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990, 46.



Az értékproblémának gazdasági dimenziója is van, amelyet a teológiai etika indokoltan vesz figyelembe. Az ember értékítéletének változékonysága például a piaci árak alakulásában, az ajánlat és a kereslet között mutatkozik meg. Egy áru értéke a teológiai minősítése mellett bizonyos fokig a mindenkori helyzettől is függ. Az ember felteheti tehát a kérdést, hogy egy kilogramm arany (2011-ben kb. 20.000 €) miért ér többet, mint egy tonna gabona (A-búza ára 2011-ben: kb. 150 €), különösen, hogy a búza közvetlenül az életet szolgálja, ellentétben az arannyal. Továbbá azt is meg kell kérdezni, hogy mit jelent az érték a tőzsde számára, ahol az érték egy olyan, nagymértékben spekulatív elemet rejt magában, ami vagy hatalmas értéknövekedésekhez, vagy katasztrofális értékvesztésekhez vezethet. Van az érték meghatározásának egyáltalán objektív alapja, vagy mindig szubjektív? Az értékfogalom valójában gnosztikus színezetet kap, ha az érték értékhozzárendelése által, az érték meghatározásának szellemi cselekvése által alakul ki.

Az emberben lévő értékek megalapozására tett számos és megközelítésében elégtelen kísérlettel szemben, a keresztyén egyház ismét kihívás előtt áll, hogy bemutassa azt a bibliai szemléletet, hogy az értékek Isten akaratán alapulnak és Isten nyilatkoztatta ki azokat.<sup>206</sup> A keresztyén etikára nézve különösen meghatározó kinyilatkoztatás a törvény átadása a Sínainál. Logikusan feltételezem, hogy ez a Biblia tanúságának megfelelően valóban Izráelnek az Egyiptomból való kivonulása után történt a Sínainál és hogy ez nem egy fogság utáni visszatekintő kivetítés, ahogy azt az ún. ószövetségi kutatás nagyrészt állítja. Ez utóbbi esetben az ószövetségi törvény a zsidó társadalom terméke lenne, amelynek ugyan megvolt az isteni tekintélytisztelete, de az értékek antropológiailag megalapozott felállítása lenne. Ez azonban ellentmondana egyrészt az Exodus 19-ben és 20-ban található részleteknek, másrészt a Szentírás teljes vonalvezetésének.

Ezzel tehát azt mondom: egy objektíven érvényes etika csakis teonóm lehet, amelynél a teonóm, mint kifejezés nem az emberi-szubjektív érzékelésben van, hanem a Szentírás Igéjében, amely az embert *ab extra* szólítja

---

206 Vö. Kaiser, B. „Die Offenbarung Gottes als Fundament der Christlichen Ethik“: *Bibel und Gemeinde* 99 (1999), 164-175.

meg. Ez alapján véve belátható, hiszen értékek és normák nem állíthatók fel emberek által, hogy azután az ember felett álló érvényességi igényük legyen. Ezeket csak olyan valaki állíthatja fel, aki az ember fölött áll. Ezt azonban csak Isten, a Teremtő követelheti magának.

Nem sokat segít, az értékek keresztyén megalapozottságát általánosságban és az emberi méltóságot elsősorban metafizikusként és a mai embertől nem elvárhatóként elvetni. Mielőtt az ember ezt tenné, jó, ha komolyan foglalkozik a bibliai kinyilatkoztatás igényével, formájával és átgondolja a tartalmát, méltatja a valóságra vonatkozását és összeveti más vallásokkal és világnézetekkel, mielőtt elfordul tőle. A bibliai kinyilatkoztatás minden embernek szól és a keresztyén egyháznak Isten Igéjeként minden embernek hirdetni kellene. Ez a rendelkezés nem áll ellentmondásban az állam világnézeti semlegességével, amely az egyénre, illetve a vallási közösségekre bízta, hogy a szemléletüket hangoztassák.

Annak az etikának, amelyről szólok, tehát elsősorban az egyház a címzettje: neki Isten népeként Isten parancsolatai szerint kell élnie. Ugyanakkor hirdetni kell a világnak Isten törvényét, különösen a törvényhozásban és igazságszolgáltatásban, de a politikában és a gazdaságban, iskolákban és egyetemeken, kórházakban és időotthonokban, ahova csak egy lelkipásztor bejut. Közben a keresztyén egyháznak tudnia kell, hogy kihez szól. A világi rendnek a bibliai törvénnyel tartozik politikai alkalmazásának értelmében. Annak az embernek, akit megtérésre akar hívni, a törvénnyel fel kell fednie a bűnöket, az evangéliummal pedig Jézus Krisztusba vetett hitre hívni. Az egyháznak pedig a törvényt, mint Isten akaratát kell a keresztyén ember számára elmondania. Természetesen nem önhatalmúlag prédikál, hanem Isten törvényének engedelmeskedve: *„Ember, megmondta neked, hogy mi a jó, és hogy mit kíván tőled az Úr! Csak azt, hogy élj törvény szerint, törekedj szeretetre, és légy alázatos Istennel szemben.”* (Mik 6,8).





## 4. TEREMTÉSI RENDEK, SZÜKSÉGRENDEK, ÁLTALÁNOS KEGYELEM, TERMÉSZETI TÖRVÉNY

### 4.1. Az emberi cselekedet alapvető feltételei

Az „emberi cselekvés alapvető feltételei” alatt azt értem, amit teremtésteológiai szempontból az etika témájához el kell mondani. Mint ismeretes a Szentírás azt tanítja, hogy kezdetben teremtette Isten a világot. A teremtésről szóló bibliai kijelentés nem a világ zsidó/keresztyén vallási értelmezése, vagyis nem egy előkritikus<sup>207</sup> vallási vetület, ahogy azt az újabb teológia tanítja. Az ateista-evolucionista világértelmezéssel nyílt ellentmondásban az Írás azt mondja, hogy a világ alkotója a Szentháromság Isten, vagyis, hogy azt a tér-időbeli, fizikai univerzumot, amit mi világnak nevezünk, Isten hívta életre. A Szentírás erre vonatkozó információja sokkal elfogadhatóbb, mint az az empirikusan bizonytalan állítás, hogy minden magából fejlődött ki. Az úgynevezett ősrobbanás a modern fizika mítosza, amely egyébként a feltételezést tekintve, hogy az anyag örök, kérdéses. A teremtés cselekedetével Isten a világ adottságait egy bizonyos rendbe rendezi. A teremtési rendek létrendek, melyeket Isten beleillesztett a teremtésbe. De ezek a rendek az emberi bűn következtében megtörnek. Ezért szükséges ezeket helyesen felismerni és a teremtéssel foglalkozva fegyelembe venni.

Másrészt az Írás egyértelművé teszi, hogy Isten a teremtést a szavával tartja fenn és irányítja; itt a megtartó cselekvéséről beszélek. Ebben a cselekvésben Isten szabad és szuverén és minden dolog fölött rendelkezik. Megtartó cselekvése azonban nem zárja ki, hogy a teremtés „előregedjen”; az emberi bűn miatt a mulandóságnak van alávetve (Róm 8,19-22; vö.

---

207 Kant kritikai műveire vonatkoztatva.

1Móz 3,17). Isten addig tartja fenn ezt a teremtést, amíg arra üdvterve megvalósításához szükség van. Ebben az összefüggésben irányítja – általában a teremtésbe belehelyezett természeti törvényeken keresztül – a világ folyamatait. Ő a történelmet rendszerint a jó vagy gonosz emberi cselekedeten keresztül irányítja.

Isten teremtési és megtartó cselekvése az emberi cselekvés alapvető feltétele; egy ember sem vonhatja ki magát ezalól. Az ember mindig Isten alatt áll. Ugyan tagadhatja ezeket az alapvető feltételeket és vélheti úgy, hogy felszabadítja magát, de mivel Isten a teremtő és az ember a teremtmény, így ez a teremtett rend szerint nem lehetséges. Az állítólagos Istentől való felszabadulás sokkal inkább az emberi bűn kifejezése és fel kell ismerni annak illúzió voltát. Ezzel szemben az ember a bibliai teremtés kinyilatkoztatásából felismerheti, (1) hogy őt magát Isten akarta és teremtette, (2) hogy a világgal és a felebarátjával való kapcsolatában mindig egy Isten által teremtett és általa legitimált valósággal van dolga és (3) hogy ezáltal Isten előtt felelőséggel tartozik.

Egy ember egyéni létfeltételei Isten teremtő és megtartó cselekvéseinek keretei között vannak. Elert<sup>208</sup> itt a következőket említi:

1. Minden embernek van egy neve, amellyel megkezdí a földi vándorlását. Név nélkül csupán egy statisztikai jelenség lenne. A névvel a viselője elől elzáródik az általánosságba (emberiség, nép, egyház stb.) való menekülés. A név egy én-t takar, minden egyes ember egyéni identitását és mindazt, ami ezzel az emberrel – mint teendő és szenvedés – összekötődik.
2. Egy ember egyéni létét és ezzel felelősségi területét behatárolja a születés és a halál. Bár a szülők cselekedetei meghatározzák a gyermekek életét, de a gyermekek sem Isten, sem emberek előtt nem felelősek a szüleik bűneieért, hanem csak a saját tetteikért. Ennek megfelelően azt sem számíthatják be érdemként, amit a szüleiktől kaptak. Mindenkinek megvan így a maga történelmi helye, része a világban.

208 Elert, *Das christliche Ethos*, 59-65.

Ezt a történelmi összefüggés, a nemzeti és a társadalmi hovatartozás, a képzettség vagy képzetlenség, szegénység vagy gazdagság stb. is meghatározzák. A jövővel szemben az ember vak.

3. Minden emberre meghatározott feltételek vonatkoznak, amelyek szerint él, úgy hogy ez minősíthető legyen. Ezek felett a feltételek felett nem rendelkezhetünk szabadon, sem engedelmességgel, sem engedetlenséggel nem tudjuk alóluk kivonni magunkat (pl. hogy nők vagy férfiak vagyunk-e, ebben vagy abban a társadalmi környezetben születünk, nőttünk fel stb.; az alábbiakban tisztázandó teremtési rendek is itt említendőek).

Elert továbbá utal arra, hogy minden ethosz emberek közötti viszony és ebben az összefüggésben beszél a „kontingens találkozásról”<sup>209</sup>. Ezzel a véletlenszerű, a cselekvő személy által nem befolyásolható másikkal való találkozásra gondol, amire naponta többször sor kerül. Ezt a gondolatot is helyesnek és figyelemreméltónak tartom.

1. Csak akkor a „mi” életünk az élet, ha a biográfiai anyagtömegünket az énnel jelöljük meg. Ezt az anyagot ugyanakkor mások formálják. Idegen életnek a sajátunkba való beáramlása részben a történelmi helyzetünk miatt felvett történelmi tartalom, tehát főleg a múlt idegen életei által, részben aktuális találkozásokon keresztül történik. Ezek vagy tartós rendek hozzárendeléseként (pl. család, házasság), vagy esetlegesen, szükség nélkül következnek be. Az esetleges találkozásban a „felebaráttal” találkozom. Jézus ezt a fogalmat a Lukács 10,29 és köv. versekben az irgalmas samaritánusról szóló példázatban magyarázza el. A felebarát határozza meg a tekintetünk irányát és a tetünk sürgősségét; ő olyan, mint én és nekem azt kell a felebarátnak megmutatnom, amit én magam várok el tőle. Bele kell képzelnem magam a helyébe és az érzéseit átéreznem. A felebaráthoz való viszony kölcsönös, személy-személy, akkor is, ha úgy kerül elem, mint egy tárgy.

---

209 Elert, *Das christliche Ethos*, 66-73.

2. A felebarát mindig egyedüli egyén, soha nem Schiller átölelt milliói. A felebaráttal való találkozásban az egymás iránti felelősségről van szó. Előfordulhat, hogy én is rászorulok a másik segítségére. Tettem szemtanújaként a másik ember mindig segít nekem, megakadályozza a felelőtlenségemet. (Ha így vesszük, akkor a házasságon belüli mindennapos találkozás is kölcsönös etikai segítség!)
3. A másik előtti felelősség azt jelenti, hogy igazolom magam előtte. Az ember ugyan Isten előtt tartozik felelősséggel, de Isten a felebarátért is felelőssé teszi (vö. Káin Ábel haláláért 1Móz 4,9 és köv. versek). Közben nyitott marad a kérdés, hogy hol ér véget a felelősség a felebarátért. Potenciálisan minden kortárs felebarát – és sokan vannak a valamilyen külső belső szükségét szenvedők.

## 4.2. Teremtési rendek

A teremtésbe behelyezett létrendek nem tévesztendő össze a természeti törvényekkel. Ez utóbbiak az elemi, fizikai síkon állnak, érvényben vannak és senki sem tudja megtörni ezeket. A teremtési rendek azonban olyan rendek, amelyek az emberi lét alapvető feltételei ugyan, de ezeket az ember a cselekedetén keresztül meg tudja törni. Ugyanakkor nem tudja ezeket tartósan hatályon kívül helyezni. Az alábbiakat nevezem meg:

1. Isten istensége és teremtő mivolta. Az ember – a bűnbeesett ember is – úgy érzi, hogy kell lennie valami nagyságnak, aki minden valóságos fölött áll, és akinek minden valódi köszönhető. Ezt a nagyságot Istennek nevezi. De ez a teremtési rend az emberi bűn által megtörik, amikor az ember Isten ellen lázad és más isteneket vagy világnézeteket vall. Isten erre a problémára a saját kinyilatkoztatásával és ígéretével válaszol: „*Én vagyok az Úr, a te Istened*” és a törvényen keresztül, hogy ne legyenek rajta kívül más isteneink.
2. Az élet. A teremtés él. Az ember és vele együtt az állatok és növények csak azáltal „vannak/léteznek”, hogy testi életük van. Mégis képes egy ember egy másik ember iránt olyan gyűlöletet érezni, hogy megöli őt; sőt saját magát is képes annyira gyűlölni, hogy eldobja az életét és öngyilkosságot követ el. Isten törvénye, hogy „*ne ölj*” erre a teremtési rendre utal.

3. A házasság. A házasságot egy férfi és egy nő kölcsönös egyetértésen alapuló élethosszig tartó partneri viszonya határozza meg. Tény, hogy az ember vagy férfinak, vagy nőnek teremtetik<sup>210</sup> és, hogy egy ember szingli-státusza „*nem jó*” (1Móz 2,18). Normális esetben az ember szereti a házastársát és tudja, hogy hűségeseznek kell hozzá lennie és ugyanezt várja el tőle is. Azonban vágyat érez más nő vagy férfi iránt is és házasságot tör vele. Isten törvénye, hogy „*ne paráználkodj*” erre a teremtési rendre utal.
4. A család. A teremtésbe behelyezett tény, hogy a gyermekeket a férfi nemzi, a nő hordja ki és szüli meg, aki ez által anyává válik, míg a férfi apává. Hogy a gyermek ennek a kétszemélyes kapcsolatnak az ölébe kerül, az elsőre egy természetes folyamat. A gyermek a szüleié, nem a társadalomé. Ebből adódik a gyermekről való gondoskodás és nevelés joga és kötelessége. Ebből ered továbbá a természetes távolság a fiatalok és az idősek között, valamint az utóbbiak időbeli elsőbbsége. Ennek megfelelően az időseket természetesen tisztelet illeti meg a fiatalok részéről és elvárható, hogy a gyermekek gondoskodjanak idősödő szüleikről. Ez a rend több szempontból is megbomlott. Napjainkban sajnos megfigyelhető, hogy szülők képesek elhanyagolni, vagy akár meg is ölni újszülött gyermeküket, továbbá hogy elhanyagolják a gyermekek nevelését, vagy hogy a gyermekek látva a szülők kudarcát megtagadják az engedelmisséget és fellázadnak ellenük, idős korukban pedig nem gondoskodnak róluk, vagy akár meg is ölik. A parancsolat, hogy „*tiszteld apádat és anyádat*” erre a szabályra utal.
5. Igazság. Az igazságra itt ténybeli értelemben gondolok, tehát külső valóságként. Ez attól függetlenül fennáll, hogy egy ember szavahiheető vagy hazudik. Ezt felismerni és erről bizonyosságot tenni alapvető feltétele az együttélésnek, amely a hűség és hiten nyugszik. Nagy az a felebaráttal szembeni elvárás, hogy az igazságot úgy mondja, hogy abban meg lehessen bízni. De épp ennyire hajlamos az ember

---

210 A hermafroditizmus problémája egy anomália, amit külön kell vizsgálni.



a hazugságra, ha arról van szó, hogy egy kellemetlen igazságot eltoljon. Egész kultúrák épülhetnek igazságra vagy hazugságra, a társadalmi konvenciók alapján pedig rendszerint tudható, hogy mikor „hazudnak” és ehhez alkalmazkodik az ember. Ez viszont ismét ok az igazság iránti igényre. Az a parancsolat, hogy „*ne tégy hamis tanúbizonyságot a te felebarátod ellen*” erre a szabályra utal.

6. Tulajdon. Isten az eredeti állapotban egy kertet, tehát a teremtés egy meghatározott területét adta az ember tulajdonába. A bűneset utáni világban is jár az embernek tulajdon a földből, állatokból és dolgokból, ahogy ezt az ószövetségi törvényhozás bizonyítja. Az ember természetesen érzi, hogy a tulajdon valami jó dolog. Örömet leli abban, amije van, és amire a saját tulajdonaként tekinthet. A tulajdon cselekvőképességet jelent: a tulajdonnal dolgozhat, kereskedhet és eltarthatja belőle magát. A csaló módon való kereskedés, rablás és lopás megtöri ezt a rendet, miközben ezek kisajátítások, infláció és túlzott mértékű adók formájában az igazságosság látszatát kelthetik. A „*ne lopj*” parancsolat erre a rendre utal.

A teremtési rendek nem csupán objektíven kötődnek teremtési tényekhez, hanem szubjektíven is, a szerkezetük szerint az ember tudatában vannak. Amikor Pál a Róm 2,14-15-ben arról beszél, hogy a törvényt nem ismerő népek szívébe is bele van írva Isten törvénye, akkor ez a szubjektív tényállást tükrözi vissza. Hogy én férfi, vagy nő vagyok, egyedülálló vagy házas, apa, anya, vagy gyermek, hogy ismerem azt az igazságot, amely valóságként adatott, van vagyonom és egyben teremtés is vagyok, a teremtési rend objektív oldalát igazolja és engem egy olyan meghatározott állapotba utal, amelynek egy meghatározott cselekvés felel meg. A teremtési rendeknek tehát minősítő hatásuk van, amennyiben a nekik megfelelő magatartást jónak, a nekik ellentmondókat pedig rossznak minősítik. Az igazságtalanság érzése főleg akkor jön elő, ha egy ember egy teremtési rend megsértésének az áldozatává válik. Az a tény, hogy a Tízparancsolatot nem ismerő népeknek is vannak törvényeik, amelyek az ölést, lopást, házasságtörést és hazugságot tiltják és hogy ezek a népek általában valamilyen szinten vallásosak, a teremtési rend létével és relatív evidenciájával függ össze.

A teremtmény pozitív értékelése a keresztyén etika alapértéke. Ugyanakkor azt a veszélyt rejti magában, hogy a teremtményt önmagában tegye mércévé. Ez a fundamentáletikai területen érvényes, amikor a teremttel semmilyen önálló természeti törvény nem indokolható meg. A teremttési rendeket nem ismerik fel minden további nélkül, úgy mintha egy természetes és minden ember számára belátható rendet jelentenének, amelyből azután levezethető lenne egy természeti törvény. Az emberi bűn túlságosan is odavezet, hogy ezeket a szabályokat félreértik és megszegik, ezzel tehát a helyes Isten-hit bálványimádássá torzul, az étellel, a sexualitással, a tulajdonnal és az igazsággal való élés pedig elfajul. A teremttési rendek ismeretéhez Isten törvényére van szükség. A törvénynek, mint kötelező rendnek azonban a teremttett valóság, mint létrend felel meg. A teremttményi rendekhez való igazodása alapján a keresztyén etika rendetika.

A teremttett dolgok pozitív értékelése magában hordozza azt a veszélyt, hogy az etikailag jót a teremttett dolgok mennyiségében látja, nevezetesen a lehetőleg nagy gazdagság megszerzésében, a sok utódban, a maximális képzésben vagy a teremttett dolgok lehető legnagyobb élvezetében. Ehhez a mindenkori etikai kérdésekkel foglalkozva közelebbit kell mondani. Az emberi bűnre való utalásnak alapvetően oda kell elvezetnie, hogy a teremttett dolgokat ne bálványozzuk és Isten áldását ne a földi adományok mennyiségén mérjük le. Az a tény, hogy a Biblia Isten ismeretét magasabbra értékeli minden természetes ajándéknál, hogy az emberek szemében szegényeket és megvetetteket boldognak mondja, ugyan nem teszi a szegénységet és a megvetettséget az üdvösség útjává, de megmutatja, hogy a földi nem az egyetlen és nem is az utolsó valóság.

### 4.3. Szükségrendek

Az emberi cselekvés alapvető feltételei közé az ún. szükségrendek is hozzátartoznak, amelyek nem az eredeti, bűneset előtt álló teremtéshez tartoznak, hanem Isten a bűneset után rendelte el őket. Tágabb értelemben véve, hogy néhányat említsünk:

1. Az ember halandósága és a halál rabsága. Tekintettel arra a tényre, hogy az emberiség a bűneset után a halálba került (1Móz 2,17; Róm 3,23), Isten azonban az embert nem oltja ki a halálban, a halált szükségrendnek kell tekinteni, amely végső soron az ember javára szolgál. Önmagában véve a halál a bűnös ember földi életének korlátozása azzal a perspektívával, hogy Isten a népének ígéretet tesz az örök életre való feltámadásra.
2. A világ mulandósága (Zsolt 102,26-27; Róm 8,19-22). Ez az ember halál rabságába kiszolgáltatottságának tágabb kontextusa. Elképzelhető, hogy a Teremtő az emberi bűn fölötti ítélethez fizikai törvényeket is megváltoztatott olyan értelemben, hogy az anyagmegmaradás mellett növekszik az entrópia (anyag belső rendezetlensége). A termodinamika második főtétele, amelynek mint ismeretes ez a tényál-lás a tárgya, ennek következtében a világ bukás szerúségéhez kellene hozzárendelni.

Szükségrendekként különösen is megemlítendő:

1. A nő férfinak való alárendelése (1Móz 3,16; Ef 5,22-23). Ez közvetlenül a bűneset után lett elrendelve és abból a tényből ered, hogy a nő megkísértetett és bűnbe vitte a férjét. Ennek a kijelentésnek a tárgyias vonatkozásában az lehet, hogy a nő fizikai alkata azért változott meg, hogy a férfi tekintélyét keresse. Hogy ez részletesen mit takar, arról a házasságetika keretében kell beszélni. Ezt az alárendelést itt olyan szükségrendnek kell tekinteni, amit Isten rendelt el, és amit az embereknek az együttélésük során indokolt lenne figyelembe venniük. Sok nő minden emancipációs törekvés ellenére is keresi azt az erős vállat, amelyre támaszkodhat, ritkábban törekszenek vezető

pozícióra mint a férfiak és hogy általában akkor is, amikor világi vezető szerepben vannak máshogy vezetnek, mint a férfiak, azt mutatja, hogy ezt a rendkívüli rendelkezést nem lehet feminista vonalon hatályon kívül helyezni.

2. Az ember világi feletteseknek való alárendelése. Ez a Noéval kötött szövetségben lett elrendelve (1Móz 9,5-6) ezért mondhatja Pál, hogy minden felettes hatalom Istentől van (Róm 13,1). Tekintve, hogy feltehetően az élet elleni erőszak volt az (1Móz 4,23), ami az együttélést veszélyeztette, az erőszak megakadályozása érdekében szükség lett ilyen jellegű állami felettes hatalomra, amely ehhez kardokkal lett felszerelve. Ennek biztosítania kell a büntetéssel való fenyegetés révén a törvények betartását, adott esetben pedig a büntetés végrehajtásával érvényt kell szereznie a törvénynek. A kormány szükségességét a demokráciában is elismerik.

A szükségrendek egyfajta kerítésként kívülről veszik körül az emberek életét, hogy megvédjék az emberi büntől és biztosítsák az emberiség földi túlélését (Krisztus visszatérésének időpontjáig).

#### 4.4. Az általános kegyelem

A református teológia abból a tényből, hogy Isten a teremtést a bűneset után nem pusztította el, hanem engedi, hogy tovább létezzen és hogy az ember a bűn ellenére tovább él, valamint hogy történelem, munka, tudomány, kultúra, erények és külső jólét lehetséges, az úgynevezett általános kegyelemre következtetett.<sup>211</sup> Ez nem üdvözítő kegyelem, hanem Istennek a bukott ember felé való odafordulásának bizonyítéka. A szükségrendekként megnevezett előírásokat is ebben az összefüggésben kell említeni. Douma az általános kegyelemről szóló tannak jogos helyet („wettige plaats”) enged a teológiában, de ugyanakkor a korlátozottságát („beperktheid”) is felismeri ennek a theologoumenon-nak és visszautasítja a domináló tágasságát,

211 Vö. Calvin, J. *Inst.* II,2,17; II,3,3; Kuyper, A. *De Gemeene Gratie*. Kampen, o.J.; vö ehhez Douma, J. *Algemene Genade. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over ‚algemene genade’*. 3. Kiadás, Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1976.

amelyet A. Kuyper kifejt.<sup>212</sup> Joggal követi Kálvin kijelentéseit ebben a témában. Megjegyezhető ezen a ponton, hogy a Szentírás az általános kegyelem fogalmát nem ismeri és Krisztuson kívül nem beszél kegyelemről. Másrészt meg kell állapítani, hogy Isten a világot nem pusztította el a bűneset után, hanem azt kétség kívül kegyelmesen és a Krisztusban való üdvözítő tervére tekintettel hagyta, hogy tovább létezzen és megtartja. Ebben a vonatkozásban jogos a kifejezés.

#### 4.5. Létezik természetjog?<sup>213</sup>

A teremtési rendekről tett megjegyzésekhez kapcsolódva felvetődnek a kérdések, hogy létezik-e természetjog, hogyan van megalkotva és mire képes? Le lehet vezetni a teremtésben felismert rendekből etikai irányelveket? Le lehet vezetni a létezésből a kötelezettséget? Levezethető abból a tényből, hogy az ember él az ölés tilalma? Itt mindenekelőtt azt kell megkérdezni, hogy mi a természet? A természet a biológiai valóság? Vajon a filozófikus gondolkodásban adott, amely Isten kinyilatkoztatásától távol működik? Vagy talán a *hedone*-ben? A természetjog gondolata a nyugati gondolkodási hagyományban először a sztoában játszott fontos szerepet (ld. fenn). Ez különösen a római katolikus rendszerben örvend nagy elismerésnek. A római egyháznak, mint ismeretes optimista emberképe van és azt a képességet tulajdonítja az embernek, hogy a természet alapján képes felismerni a teremtett rendet. Ugyanígy vélekedett a korai felvilágosodás is. Ez megfelel annak a platonizáló hagyománynak, hogy az ember a gondolkodásában képes a dolgok létét megérteni. Ez összefonódott azzal a bibliai üzenettel, hogy egy bölcs Isten a világot egy megismerhető renddel látta el. A felvilágosodás tehát úgy vélte, hogy ez alapján a rend alapján és Isten pozitív kinyilatkoztatása nélkül lehetséges az etikai mértékek felismerése. Ezzel összefüggésben

212 Douma, *Algemene Genade*, 354.

213 Waldstein, W. *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*. Augsburg: St. Ulrich Verlag, 2010; *Katechismus der Katholischen Kirche* 1954-1960. Höffe, O. „Naturrecht” I-III, lásd: *Staatslexikon* 3, 1296-1308. Demmer, K. „Naturrecht” IV,1-2, lásd: *Staatslexikon* 3, 1308-1312. Hollerbach, A. „Naturrecht” IV,3, V. ld. *Staatslexikon* 3, 1312-1318. Ricken, F. „Naturrecht”, lásd: *Lexikon der Bioethik* 2, 738-745.

tulajdonképpen az a kérdés: vajon az ember a teremtést szemlélve képes egy általános érvényű jogot levezetni? Ha abból indulunk ki, hogy a teremtés szilárdan álló rendeket foglal magába, akkor ezeknek legalább részben felismerhetőeknek kellene lenniük.

Míg a korai felvilágosodás még a keresztyén gondolkodás befolyása alatt állt és a természetből olyan dolgokat vezetett le, amelyek megfeleltek Isten kinyilatkoztatásának, addig az értelem idővel úgy emancipálódott, hogy alapjában véve képes volt mindent a természetből levezetni: az erősebb jogát, a monarchiát és a demokráciát, az emberek egyenlőségét a fekete fajjal vagy nélküle, a heteroszexualitást és a homoszexualitást. Ez azt bizonyítja, hogy a természetből vett információk semmi esetre sem olyan egyértelműek, mint ahogy a természetjog gondolata azt sugallja. A modern ateista naturalizmus minden természetest jónak tart. Megközelítéséből kiindulva nem kérdez rá egy előre meghatározott teremtési rendre, hanem az ember természetes funkciójának mindenfajta tevékenységét legitimnek tartja, különösen a szexualitás területén, hiszen itt van jelen a testi-funkcionalitás a legközvetlenebbül.

Elert<sup>214</sup> rámutat arra, hogy a természeti törvény gondolatának tulajdonképpen atyja a protestantizmusban Melanchthon volt. Alapgondolat Platonra való hivatkozással az *omnia omnibus communia* volt. Továbbá azzal érvel, hogy az különleges isteni elképzelés lenne, ha Isten törvénye több mint ezer évig csak Izráelre lett volna érvényes, a pogányok pedig megtorló törvény nélküli életet éltek volna. Isten rendelkezései mindenkinek szólnak, ezért létezik a természetjog, amely minden emberre érvényes. Ezen kívül a népek politikai szüksége megköveteli: csak tökéletlen jogszabályokat hoznak, és olyan szerződéseket kötnek, amelyeknél amit egyesek jogosnak vélnek, azt mások igazságtalannak tartják. Az uralkodó a jogot pozitív jogként értelmezi, a nép hangja a természetes jogra hivatkozik, amikor valami úgy tűnik, hogy ellenkezik az emberi természettel. Minden nagy forradalom egy minden pozitív jog felett érvényesülő „ideális joggal” igazolta az ügyét, az uralkodók számára pedig a két fél közötti konfliktus alkalmat ad arra, hogy az átalakítások által fejlődést érjenek el és a forradalmakat

214 Elert, *Das christliche Ethos*, 107.

elhárítsák.<sup>215</sup> A természetjog ezért értelmi törvény, véli a nyugati hagyomány. A természetjog szándéka az, hogy (1) kapcsolódási pontot találjon a nem keresztyéneknél, (2) az Isten kinyilatkoztatásáról való megbizonyosodás számára racionális kiindulási vagy fogadási helyzetet foglaljon el és (3) hogy megvizsgálja a természetjog a keresztyén ethoszhoz való viszonyát.

Kétségkívül kiindulhatunk abból, hogy annak az embernek is, aki nem ismeri Isten törvényét, van bizonyos igazságérzete és képes felismerni, ha úgy érzi, hogy igazságtalanul bánnak vele. A Szentírás alátámasztja azt a nézetet, hogy a pogányok is „természetes esziük szerint cselekszik azt, amit a törvény követel” *φύσει τα' τουτ' νόμου ποιωται* Róm 2,14) és hogy „a törvény cselekedete” be van írva az ő szívükbe (Róm 2,15). Exegetikailag azonban nem megengedhető a természetjog indoklását ebből levezetni. Pál ugyanis úgy érvel, hogy a pogányok lelkiismerete a törvény ismeretéről tesz bizonyosságot azáltal, hogy elítélik a bűnüket, mert felismerik, hogy ők maguk sem felelnek meg annak a mércének, amelyet a Sínai törvény ismerete nélkül másokra tesznek és elgondolkoznak azon, hogy bocsánatot kérjenek. Tehát az emberi szívbe helyezett törvény éppúgy működik, mint a bűnbánat Sínai törvénye. Ugyanakkor világosan kiderül a Róm 2 érveléséből, hogy a pogány a zsidó emberhez hasonlóan a megtorlás rendje alá tartozik. A pogány ember lelkiismeretébe írt törvény ezért ugyanarra szolgál, mint a Sínainál kinyilatkoztatott bűnbánat törvénye. Ez tükröződik a sok világvallásban ismert arany szabályban, amely a németben ismert rím-ben így fogalmazódik meg: „Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg' auch keinem andern zu.” Biblikusan és pozitívan szólva: „Amit csak szeretnétek, hogy az emberek tegyenek veletek, mindenben ugyanúgy tegyetek ti is velük.” (Mt 7,12) Jézus ezt az ószövetségi törvény lényegeként azonosítja. Tartalma szerint Kant kategorikus imperativusza is ebbe az irányba mutat. Härle megnevezi a természetjog öt alapelvét:<sup>216</sup>

- ▶ *neminem laedere* (senkit sem megsérteni)
- ▶ *suum cuique* (kinek-kinek megadni a magáét)

215 Elert, *Das christliche Ethos*, 102.

216 Härle, *Ethik*, 125. Hasonló kijelentések találhatóak Melanchthon-nál, *Loci communes* (1521): *Melanchthons Werke in Auswahl* II. 1. kötet 1. rész. Kiadó R. Stupperich. Gütersloh: Mohn, 1978, 57. és 59.

- ▶ honeste vivere (becsülettel élni)
- ▶ deum colere (Istent imádni)
- ▶ pacta sunt servanda (a megállapodások betartandók)

Härle joggal teszi egyértelművé, hogy ezek az elvek tartalmilag nagyon bizonytalanok. Problémát jelent a természetjogot egy formulára hozni. Gondoljunk arra, hogy ez sehol sincs leírva, legjobb esetben is csak az ember etikai érzésében ismerhető fel. A természetjog nem kodifikált törvény, érzésétől nem lehet egyértelműséget elvárni. Az a nézet, hogy ez értelemmel „felismerhető”, ezért felvilágosodott szélhámosság. Problémát jelent továbbá, hogy meddig ér vagy érhet el a természetjog. Nyilvánvaló, hogy sok szokás (pl. az ún. primitív kultúrákban) vagy törvény (az ún. magasabb kultúrákban) a mindenkori uralkodók rendelkezéseinek vagy pusztán meg egyezéseken alapulnak és nem indokolhatók természetjoggal. Az illúzió, ha egy egész jogrendszert a természetjogra akarunk alapozni. Ezzel olyat akarunk mérccévé tenni, ami a természeténél fogva nem szolgálhat mércként, hiszen a teremtményt ruházná fel azzal, ami csak a Teremtőt illeti meg. De a természetjog gondolata hagyományos értelemben véve minden esetre ezt jelenti, hogy az ember olyan tartósan érvényes és a pozitív törvényeken átívelő alapszabályokat fogad el és próbál felismerni, amelyek felett nem rendelkezhet kénye-kedve szerint. Tehát a természetjog értelme az Istenre való utalás és a kinyilatkoztatás szükségessége.

Ezért is jogos a természetjog indoklására tett kísérletnél az úgynevezett naturalista téves következtetésről beszélni.<sup>217</sup> A naturalista téves következtetés feltehetően a platonizáló lét és jólét egyenlővé tételén alapul. Az azonban érvelési hiba, ha az ember a létből a kötelezettséget vezeti le. A kötelezettséget érvényesen csakis Isten, a Teremtő rendelheti el. Aki mégis azt gondolja, hogy az etikát meg lehet Isten nélkül alapozni, az ideológiai gyanúba keveredik, hiszen valami teremtményt kell ilyen vagy olyan formában mérccévé tennie.

217 Vö. Härle, *Ethik*, 24-26, valamint Mühlhng, *Ethik*, 83-85, és Quante, *Einführung in die Allgemeine Ethik*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2008, 110-114, amelyek a G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903) munkájára utalnak, amelyben a naturalista téves következtetés először lett meghatározva.



## 4.6. Teremtési rend, természetjog és bűn

Függetlenül attól, hogy az erkölcsi döntések megalapozására a teremtési rendeket, a természetjogot, vagy Isten parancsolatait használjuk-e, az ember bűnösként a meghatározott normákkal szemben cselekszik. Újból és újból átlépi a rendelkezésekkel és az ezekhez igazodó törvényekkel felállított határokat. Ez azt jelenti, hogy az ember képes arra, hogy tönkregyzen egy teremtési rendet. Az emberi cselekedetben a gonosz nem csupán egy bűnös szándék, hanem azáltal, hogy az ember teremtett dolgot rombol szét, átke­rül a teremtett valóságba. Ez pl. közvetlenül gyilkosság vagy házasságtörés esetén válik egyértelművé. Ahogy az egyik ember a maga teremtett-történelmi dimenziójában elkövető, úgy a másik áldozat. Ez is azt mutatja, hogy teremtett rendekkel van dolgunk, amelyeket a bűn megsért.

Végezetül pedig mindenfajta természetjog-optimizmussal szemben ki kell jelentenünk, hogy a teremtés a bűneset és annak következményei révén egy ellentmondásos valósággá vált. Milyen etikai következtetéseket lehet levonni mondjuk az állatvilág mindennapos elejteni és elejtve lenni helyze­tének megfigyeléséből? Aki ma kezét nyújt a természetjognak, az ne csodál­kozzon azon, ha a leszármazottai a totalitarizmusban a természetre utalva, az erkölcstelenségben vagy a mindenki mindenki elleni harcban végzik. Teológiai szemszögből tehát óvni kell a természeti törvény gondolatának látatlan felvételétől. Hogy mi a helyes, azt az ember Isten törvényéből ismeri meg. Ez azt is jelenti, hogy a teológiai etika nem redundáns, vagyis olyan dolgokat mond, amiket az ember a saját természetes képességei alapján már képes felismerni, vagy tud.



## 5. ISTEN TÖRVÉNYE

### 5.1. A Sínai-hegyi törvény

#### 5.1.1. A fogalom meghatározás problémája: mi a törvény?

Több egymáshoz hasonló kategória van, amelyekben a törvény fogalmát értelmezni lehet: (1) a Tízparancsolat, (2) a Tóra (1Kor 9,8; 14,34) és (3) a Sínai szövetség (a Tóra részeként) mint jogrend (Róm 3,20; 5,20; Gal 4,21); (4) az 1Kor 14,21-ben még egy ézsaiási idézet is „a törvényben meg van írva” említve van, így Pál itt nyilvánvalóan az egész ÓSz-et, ill. a Sínai rendben készült Szent Írást „törvényként” jelölheti. (5) A Róm 2,15-ben ezt mondja Pál: „Ezzel azt bizonyítják, hogy a törvény cselekedete be van írva a szívükbe.” Itt az apostol a törvény tartalmi oldalát tartja szem előtt és azt olyan területen is ragadja meg, amely kívül áll a Sínai szövetségen. Itt a törvény erkölcsi követeléseiről van szó, amelyek legalább megközelítésükben megfelelnek annak, amit a nem zsidó ember is tud a lelkiismeretében. Az ötödik kategória így egészen általánosan a Sínai szövetségen kívüli megtorló rendként határozható meg. A „törvény” fogalmának bibliai használata tehát ambivalens. Eből adódik az a szükség, hogy ennek a fogalomnak a használatakor meg kell adni, hogy azt milyen értelemben használjuk. Azt, hogy Pál a rómaiakhoz írt levélben a „törvény” fogalmát még más összefüggésben használta, nem kell itt a továbbiakban figyelembe venni. Én itt a törvény fogalmát az Isten által adott mózesi törvény megjelölésére használom, melynek központi magja a Tízparancsolat.

Az első és lényeges megfigyelés az, hogy a törvényt Isten kifejezetten ki nyilatkoztatta. Mózes a törvénytáblákat Istentől kapta (2Móz 24,12-18; 31, 18; 34, 1-4.28; a Galata 3,19 szerint angyalok keze által). Ez a felismerés a fent vázolt tévelygő és kezdettől fogva kudarcra ítélt emberi kísérletek láttán, hogy a cselekedeteit önmagával igazolja, határozottan pozitív. Itt az ember



válláról lekerülnek a terhek és alkotója, Isten, aki a cselekedetek igazolására és értékelésére illetékes, megmondja neki, hogy mi a jó. Isten ezt nem azért teszi, hogy leigázza, hanem hogy megbízható útmutatást adjon neki. Isten parancsolatai az embert abba a valóságba helyezik bele, amelyben él. Aki az újabb teológiához hasonlóan úgy véli, hogy ez a kijelentés mitologikus, tehát nem úgy történt, hanem a zsidó törvény emberek általi vallásos eltulzása, az annak a kijelentésnek, hogy a keresztyén ethosz kinyilatkoztatáson alapuló ethosz, semmilyen jelentőséget nem fog tulajdonítani. Mielőtt a megtörtént kijelentés gondolatát elutasítanánk, kérdezzük meg magunkat önkritikusan, hogy nem lettünk-e egy természeti törvény által meghatározott világgép áldozatai, miszerint nem lehet igaz Isten különleges működése a világban és a bibliai személyek életében. Továbbá forduljunk mi magunk a Szentíráshoz és helyezzük az egészet ennek fényébe, ami benne kinyilatkoztatásként kerül bemutatásra, azt az évezredes történetet, amely körülveszi, a kijelentéseinek nyilvánvalóan tényszerű összefüggéseit és a – tovább nem indokolható – igényt, hogy ez Isten Igéje, ragadjuk meg, mielőtt ítéletet mondanánk.<sup>218</sup> Mindenesetre a Biblia egyértelművé teszi, hogy a törvény, mint a keresztyén etika alapja, Istentől van. Ezzel a keresztyén ethosz kinyilatkoztatás-ethoszként jellemezhető. Ezt a tényt a teológiai etika modern ábrázolásában figyelmen kívül hagyják, mivel az újabb teológiának nincsen megfelelő koncepciója a kinyilatkoztatásra vonatkozóan. A keresztyén etika indoklása szempontjából azonban ennek alapvető jelentősége van. Wolfgang E. Müller viszont azt állítja, hogy a teológiai etika akkor, amikor „az iránymutatás vagy értékek igazolására megdönthetetlenül érvényes végső bizonyítékokat” fogalmaz meg, megsérti a pluralitást és így megszűnik a más világnézetekkel való kommunikáció.<sup>219</sup> Ez azonban egy téves következtetés. Alapvetően érvényes, hogy minden világnézetnek dogmatikai és tudatot meghatározó jellege van és így rejtett vagy nyílt érvényességi igénnyel lép fel. Másrészt a keresztyén gondolkodás feltételeinek

218 Ezzel összefüggésben kifejezetten utalok a következőre Kaiser, B. *Studien zur Fundamentaltheologie*. 1. kötet: *A Kinyilatkoztatás*, melyben azt a tényt mutatom be, hogy hogyan és milyen módon nyilatkoztatta ki magát Isten.

219 Müller, W.E. *Evangelische Ethik*, 18.

megnevezése minden párbeszéd számára egyértelműséget adó. Harmadrészt egy abszolút felsőbbség elfogadása nem jelenti azt, hogy ne lehetne értelmileg is megragadni és erről egymással beszélgetni.

Egy további, kinyilatkoztatástörténeti megfigyelést itt szintén figyelembe kell venni: amikor Pál azt mondja, hogy „*a törvény pedig közbejött*” (Róm 5,20), szem előtt tartja, hogy a kegyelmi szövetség, amit Isten Ábrahámmal, az ószövetségi nép ősatyjával kötött, a kinyilatkoztatás történetében az állandót jelentette és jelenti. Ebbe a szövetségbe lépett bele a Sínai, de csak meghatározott időre szóló rendelkezésként, nevezetesen, amíg azt Jézus Krisztus be nem töltötte. Ezért van „a törvénynek” mint jogrendnek kezdete és vége. Ezt az alábbi leírásban figyelembe kell venni. Mindenesetre ez a rend több mint 1400 évig volt érvényben és jelentette a lelki életteret Isten ószövetségi népe számára. A törvény gyakorlatilag az élet minden területét Isten fennhatósága alá állította. Éppen ezért nem meglepő, ha „a törvény” többet tartalmaz pusztán jogi rendelkezéseknél. Egyéni és kollektív élményeket, történelmet, imádságokat, bölcsességet, istentiszteletet és Isten dicsőítését tartalmazza, melyeket az évszázadok során gyűjtöttek össze és az Ószövetségben találtak meg a helyüket.

A Sínai rendelkezésben – nem csak magában a Tízparancsolatban – az a különleges, hogy megtorló rendet jelent. Ez rendszerint abból válik egyértelművé, hogy Isten kilátásba helyezi a parancsolatok meghallása és megtartása esetén a jutalmat, a parancsolatok elfelejtése és áthágása esetén pedig a büntetést (2Móz 20,5-6; 5Móz 4; 28). Isten ebben a rendelkezésben az embert vallásos teljesítménye alapján ítéli meg és ezt kifejezetten és részletekbe menően megköveteli, ahogy azt a rengeteg ószövetségi törvény is mutatja. A teljesítmény jutalma ugyanakkor nem az örök élet, hanem a világi jólét. Ugyanakkor azt is világosan kell látni, hogy a Sínai rend, mint megtorló rend soha nem jelentette az üdvösség útját. Az üdvösség - amint az a Róm 4-ből is kitűnik - a Sínai rendelkezés előtt és azon belül is mindig egyedül Isten kegyelméből jött, a bűnök bocsánatában. A kegyelem rendje, amely szerint Isten a bűnöket megbocsátja a Sínai rendelkezés által is végig érvényes. Isten megígérte a bűnök bocsánatát és azt az áldozat külső végrehajtásához kötötte (vö. 3Móz 4; 5; 16).

Amennyire a Sínai szövetségben a külsőleg elvégzendőket Isten parancsolta, annyira voltak ezek már a Sínai szövetségben relativizálva. Isten tulajdonképpen nem leli örömét az áldozatban, Ő sokkal inkább a törelmes lelket és a megtört szívet szereti (Zsolt 51,19). Az engedelmesség (1Sám 15,22) és az igaz és törvényes cselekvés gyakorlását (Péld 21,3) többre becsüli az Úr, mint az áldozatot (vö. Mk 12,33-34). Az áldozatok csupán árnyékai Krisztus Újszövetségben kijelentett valóságának. Ezzel a Sínai szövetség kultuszrendje már belülről kifelé relativizálódik – nyilvánvaló és logikus, hogy ez az Újszövetséggel befejeződik. A Sínai rendelkezés azért került bele a kegyelmi szövetségbe, hogy felfedje az emberi bűnt. Izrael a Sínai szövetségben arra lett nevelve, hogy ügyeljen a cselekedeteire és azokat a törvény fényében ítélje meg, azzal a perspektívával azonban, hogy a bűnök bocsánatát nem a törvény cselekvésében találja, hanem csak azokban az ígéretekben, amelyeket Isten a saját kegyelméből tett.

Ebben az összefüggésben utalni kell arra, hogy a Sínai törvény abban különbözik más népek törvényeitől, hogy erősen jellemzi az irgalmasság eleme. Már maga a szeretet parancsa különleges benne. Isten kifejezetten az özvegyek és árvák, szegények és jövevények ügyvédjévé teszi magát (2Móz 22,20-25; 5Móz 10, 18). A parancsolatok, hogy a mezőt ne arassák le egészen, hogy a nép rászorulói össze tudják szedni a maradékot (3Móz 19,9-19; 5Móz 24,19), a felső ruhát, ami védelmül szolgált az éjszaki hideg ellen (2Móz 22,25-26; 5Móz 24,12-13), és a malomkövet (5Móz 24,6) ne vegyék zálogba, a napszámot még aznap fizessék ki (5Móz 24,14-15), a szombatév és a jubileumi év (3Móz 25) valamint a szombati nyugalom (2Móz 23, 12), a kamattilalom (2Móz 22, 24) és a magánszféra védelme (5Móz 24,10-11) mind példák Isten emberbarátságára és még sorolhatnánk tovább a példákat. Minden szigor és az elkövetett bűnök miatti büntetéssel való fenyegetés ellenére megmutatkozik, hogy Isten az Ószövetségben egyfajta alapbiztonságot ad az embernek.

### 5.1.2. A Tízparancsolat

Amikor Isten követeléseinek összefoglaló megfogalmazásáról van szó, akkor a Tízparancsolatot, vagy annak részeit szoktuk idézni. Az a tény, hogy a Tízparancsolat a törvényalkotás elején áll, két táblán (bizonyára duplikátumok), melyekre maga Isten írt, és adott át (2Móz 31,18), amelyeket ezután a frigyládjában tartottak (5Móz 10,1-5), és hogy az 5Móz 5 ismét említi, a Tízparancsolat alapvető jelentőségét mutatja. A mózesi törvényben szereplő többi rendelkezés sokaságát a Sínai szövetség keretében a Tízparancsolatban elrendelt alapelvek alkalmazásaként kell értelmezni, mégpedig a szociális-, bírói- és szertartástörvényeket is.<sup>220</sup> Az Újszövetségben különböző összefüggésben ismétlődnek meg a Tízparancsolat törvényei (Mt 19,18-19; Róm 13,9; Jak 2,11) a nyugalom napjának parancsát kivéve. Ebből arra lehet következtetni, hogy a Tízparancsolatnak mintegy alaptörvény funkciója van, amire a Sínai rendelkezés egésze felépül. A Tízparancsolatból kiindulva érthetővé válnak a mózesi törvény egyes rendelkezései. Ezzel azt is mondom, hogy az ószövetségi kultusz és az Ószövetség népének életét szabályozó rendeletek csupán a Sínai szövetség feltételeire szabott kiegészítések. A törvény központi követelése erkölcsi jellegű. Erkölcsi követeléseit tekintve ez Isten lényének és akaratának kifejezése és így Isten lényét tükrözi vissza. Ezt Isten szentségének a teremtett dimenzióba való másolataként lehet tekinteni. Ezzel azt is mondom, hogy a parancsolatok Istennek nem nominalisztikus értelemben véve szabad, tetszőleges tételei, hanem a fent leírt teremtési rendekre vonatkoznak. Nyilvánvaló, hogy sem a teremtett dimenzió, sem pedig Isten erkölcsi akarata nem változik meg.

Jézus szavai szerint a törvény összefoglalása a szeretet kettős parancsában található meg (Mt 22,37-40). Jézus ezzel tehát nem tanít újat, hiszen a Hegyi beszédben az adott helyeken szintén Isten törvényét magyarázza. Éppoly kevésbé meglepő, hogy az Újszövetség széles formában keresztyén etikát tanít, mely világosan felismerhető a Dekalógus applikációjaként. Más szóval Isten erkölcsi akarata úgy a világ, mint az egyház számára kötelező.

220 Az ószövetségi törvények kategorizálása erkölcsi, szertartási és bírói törvények szerint, látva aényt, hogy ezek tárgyilag nem elkülönülve állnak egymás mellett, nem indokolt. A fogalmakat azonban átveszem, amennyiben azok a mózesi törvény odaillő szempontjait jelenítik meg.

Kálvin joggal mondja, hogy a Dekalógus, az írott törvény, pontosabban tanúskodik arról, ami az ember bűn miatti tompaságuk és makacsságuk alapján a természeti törvényben homályban maradt.<sup>221</sup> Ezzel összhangban Elert is azt mondja, hogy a Dekalógus a veleszületett tudást Isten akarata szerint a maga tisztaságában állítja újra helyre, hiszen a *lex naturae* az ember eredendően bűnös romlottsága miatt már nem tisztán ismerhető fel. A Dekalógust az egyház a *lex naturalis*-szal való összhangja alapján marandandóan érvényesnek tekinti.<sup>222</sup> Ebben az egyház az Újszövetségre is tudott hivatkozni. De hozzá kell tennünk: a Dekalógus erejét nem csupán a *lex naturalis*-szal való összhang adja meg, hanem az a tény, hogy azt Isten adta Mózes által.

Ezen a ponton arra is szükséges felhívni a figyelmet, hogy az, amit a Szentírás követel, nem mindig egyezik meg azzal, amit az egyház tanít, és ami a keresztyén országok történelmében értéknek illetve normának számított. A bibliai parancsolat gyakran csak általános; leginkább alapérték vagy irányadó érték funkciója van, amelyet szükséges konkretizálni. Ez azonban mindenképp hordozhat időhöz és helyzethez kötődő vonásokat, és mint ilyen változhat. Az ember tisztelheti a szüleit azáltal, hogy engedelmes nekik – de egy felnőtt családapától nem lehet ugyanazt megkövetelni, mint egy tíz éves gyerektől. A felnőtt családapát azonban a parancsolat felszólítja arra, hogy idős szüleiéről anyagilag gondoskodjon. Így már az ember élete folyamán megmutatkozik, hogy ugyanaz a parancsolat különböző cselekedetekre utalhat.

221 Kálvin, *Inst.* II,8.1. – Luther nyilvánvalóan azon a véleményen van, hogy a természeti törvényt az ember világosan fel tudja ismerni. *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken* című írásában (WA 24, 2-16) Mózeset úgy mutatja be, mint aki a zsidó népnek a törvényt adta, a Törát összehasonlítja a szász tükörrel és úgy véli, hogy a természet az embereknek ugyanígy tanítja meg a parancsolatokat. – A jognak a természetben való több évszázados indoklása után az ilyen optimizmust nem tudjuk osztani.

222 Elert, *Das christliche Ethos*, 84.

### 5.1.3. A törvény betöltése Krisztusban

Munkám alaptézise alapján, hogy a keresztyén ethosz kinyilatkoztatáson alapuló ethosz, Jézus Krisztus megjelenését, mint Isten kinyilatkoztatását és ennek jelentőségét az etika számára szintén szükséges méltatni. A Szentírás alapján nem kérdés, hogy ahogy Jézus a küldetését Mózes törvényének folytatásaként látta, úgy az apostolok is a mózesi törvény koordinátái között értelmezték Krisztus művét. Krisztus aktív és passzív engedelmsége által a Sínai rendet *mint egészet* töltötte be. Ez a megfigyelés alapvető a törvény vagy az abból vett részek értékelését illetően. Pál világossá teszi, hogy Krisztus „*törvénynek alávetve*” (Gal 4,4) lett és Krisztust a törvény céljának nevezi (τέλος / *telos*) (Róm 10,4). Ezzel azt mondja, hogy Krisztus a művével azt jelenti, amire a törvény irányul, amit megkövetel és beteljesít. Ez nem csupán a szertartási és bírói törvényekre vonatkozik, hanem és különösképpen a törvény erkölcsi követeléseire is. Csak Krisztusban kapja meg a törvény Isten szent és rendíthetetlen Igéjeként a tiszteletet. Ugyanakkor ebből a szempontból érthető meg Jézusnak az a kijelentése, hogy Ő nem azért jött, hogy a törvényt érvénytelenné tegye, hanem hogy betöltse (Mt 5,17), és ugyanebben az értelemben mondhatja Pál, „... *érvényt szerzünk a törvénynek*” (Róm 3,31).

A szertartástörvények, amelyek a körülmetélést kivéve a pátriárkák korában nem voltak érvényben, szabályozták a kultuszt a Sínai szövetség keretében. Ezek „*árnyékai*” (Kol 2,17; Zsid 8,5; 10,1) annak a valóságnak, amely az Újszövetségben kerül kinyilatkoztatásra és Krisztus áldozatával idejüket múlták, beleértve a körülmetélést. A törvény erkölcsi követelményeire az vonatkozik, hogy Krisztus aktív engedelmségében Isten akaratát mindvégig teljesítve betöltötte tehát az erkölcsi követelményeket. Ő a büntelen főpap és a tökéletes engesztelő áldozat (Zsid 9-10), akivel szemben az ószövetségi papok és áldozatok csupán árnyékok, melyeket Krisztus áldozata idejüket múlttá tett. Ezen felül Krisztus passiójában a törvény bűnös fölötti halálkövetelését is betöltötte (5Móz 27,26; Gal 3,10).

A szociális és bírói törvények nyilvánvalóan Izráelnek a Kánaán földjén való helyzetére vannak szabva. Ezek egy későbbi törvényhozás számára irányadóként szolgálhatnak, a Sínai szövetség betöltése miatt azonban nem



értelmezendők Isten időtlenül érvényes és betű szerint betartandó követelményeiként. Ez formálisan például abban látszik, hogy a törvény szerint a házasságtörőt halálra kellett kövezni (3Móz 20,10), Jézus azonban megbocsátotta a házasságtörést (Ján 8,11). Ez megközelítésében már Dávidnál az 51. zsoltárban is megjelenik. A házasságtörő asszony megkegyelmezésének példája ellenkezik az ószövetségi büntetőtörvények Isten akaratában gyökerező felvételével. Ezek kivétel nélkül abban a tényben, hogy Krisztus kapta a büntetést, beteljesedtek.

Azáltal, hogy Krisztus mint a törvény célja megjelent, a törvény a Sínai rend formájában betöltötte a funkcióját és visszaléphetett. Az apostoli gyűlés (ApCsel 15,10-11) ezt éppúgy megerősíti, mint Pál érvelése a Galata levélben és az olyan ószövetségi kultuszjelek, mint a körülmetélés kifejezett kizárása az Újszövetségben. Különösen pedig a Zsidókhöz írt levél teszi világossá, hogy Krisztusban véget ért az ószövetségi kultuszrend. Ez azt jelenti, hogy a Sínai rend úgy is, mint egész és minden részében is betöltött és hogy Isten a népével többé nem a Sínai törvény megtorló rendjének pontjai szerint bánik, hanem a Krisztusban megjelent kegyelmi rend szerint. Ezért az egyház nincs többé a „törvény alatt” és a „törvénytől szabad”. Ez azt jelenti, hogy Isten a Krisztusban megjelent kegyelmi rendben az embert nem a vallásosságának mértéke szerint jutalmazza. Krisztusban – itt Krisztusnak az egyház feletti uralmáról (*regnum gratiae*) beszélek, ellentétben a világ feletti uralmával (*regnum potentiae*) – nincs helye a megtorlás rendjének. Ugyan a keresztyénnek viselnie kell magában a bűnei következményeit, de Isten előtt kegyelemből igazzá lesz a hit által, és Krisztusban mindig van számára nyitott ajtó az üdvösség ajándékainak elfogadására, melyeket Isten megígért a népének. Az ember ugyanis keresztyénként is bűnös, mint ahogy a református *simul peccator et iustus* tükrözi, és szüksége van a napenkénti megbocsátásra és a hitben való megőrzésre.

Oliver O'Donovan joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy a keresztyén etikának méltatnia kell Jézus Krisztus testben való feltámadását.<sup>223</sup> Az, hogy Krisztus testben támadt fel azt mutatja, hogy Isten az üdvösséget a testi,

223 O'Donovan, O. *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*. 2<sup>nd</sup> ed., Leicester: Apollos (IVP), 1994, XV f. és 31 köv. Köszönöm A. de Bruijnének a jelzést.

teremtett valóságban készíti el. Krisztus az új ember és az új teremtés kezdete. A régi, bukott teremtés ezzel a véges újjáteremtésének ígérete alatt áll, az ember pedig Krisztushoz hasonlóan a testben történő feltámadás ígérete alatt. Ezért logikus, hogy az ószövetségi írások, a „törvény”, amely a teremtett rendre utal, Istennek a mindenkori népéhez szóló szava, tehát a keresztyén egyházra is vonatkoznak. Didaktikus értékük van (Róm 15,4; 1Kor 10,11), és ebben az értelemben az ÚSZ széles formában veszi fel az ószövetségi kinyilatkoztatást azzal, hogy a hit számára pozitív vagy negatív példaként említi az ószövetségi főszereplőket, vagy azzal, hogy az ószövetségi törvényt a keresztyén etikában alkalmazza.

## 5.2. A törvény hármasságának használata

A keresztyén etika formálisan nézve a törvény alkalmazása. Hogy milyen értelemben érvényes a Tízparancsolat a Sínai szövetség ideje utánra is, arról az alábbiakban esszen szó. A törvény betöltése után Krisztusban a törvény használatának három dimenziója ismerhető fel: a politikai (első), az elenktikus (második) és a didaktikus (harmadik) használat.<sup>224</sup>

### 5.2.1. Az *usus politicus*

Hagyja az egyház a világot és vele együtt az államot is magára? Nem rendelkezik a szekuláris állam saját törvénnyel? Nem magából kiindulva létezik? Van joga az egyháznak etikai értékrenddel nyilatkozni politikai kérdésekben? Továbbá: mit használ a nem keresztyénnek vagy a névleges keresztyénnek, ha betartja Isten parancsolatait? Isten előtt biztos, hogy nem igazul meg ezáltal. Mit használ az államnak, ha Isten parancsolataira hallgat?

Itt mindenekelőtt megjegyzendő, hogy az állam és képviselői felelősséggel állnak Isten előtt, még akkor is, ha az állam világnézetileg semlegesnek vallja magát. Ez abból a tényből adódik, hogy a világ Isten alkotása és a világban semmi sem vonhatja ki magát az Istenhez való hozzárendelésből és Isten hatalma alól. Az egyháznak erre a tényre mindig emlékeztetnie kell.

<sup>224</sup> Erről a reformátorokat követően: Melanchthon, *Loci praecipui theologici*, MW II/1 354-359; FC Epitome V és VI; Calvin, Inst. II, 7.

A náci állammal szerzett tapasztalatok alapján ezért az Isten előtti felelőséget nyomatékosan rögzítették a Német Szövetségi Köztársaság Alkotmányának Preambulumában. Jegyezzük meg, hogy az alkotmányatyák eközben a Szentháromság Istenre gondoltak, nem pedig egy bálványistenre.

A törvény politikai használata a továbbiakban a parancsolat és a teremtetési rend korrelációjában indokolt. Az állam, mint a teremtéshez tartozó nagyság nem vonhatja ki magát egyszerűen a teremtetési rendből, hiszen ebben és ezzel él együtt. Továbbá az a tény, hogy az ember a Tízparancsolat ismerete nélkül a lelkiismeretében alkata alapján ismeri Isten parancsolatát, indokként szolgálhat. Nem utolsó sorban az emberért érvényesek Isten parancsolatai. Védik az életét és a társadalmi együttélést. Világos, hogy a Tízparancsolatnak itt alkotmányos funkciója van és ott, ahol szükséges, át kell ültetni a pozitív törvényhozásba. Ezért a Szentírás fényében jogos a nem keresztyén embereket is arra utasítani, hogy kövessék Isten törvényét. Az egyház feladata, hogy erről prédikáljon, valamint a keresztyén emberé, hogy Isten követelését demokratikus vitában vagy a mindenkori hatalomgyakorlókat megszólítva reklamálja.

Az *usus politicus* által a világi hatalmasságot (családapa, törvényhozó, bíró és más tisztségviselő) szólítja meg, hogy autoritását a teremtett rend és az emberek egymással szembeni védelmében gyakorolja. Ugyanakkor az egyént is megszólítja, hogy a törvényt Isten akaratának kifejeződéséként értelmezze és respektálja. Isten törvénye alatt valóban igazságos viszonyok lehetségesek. Míg a keresztyén ember a hite által Isten parancsolatai szerint él, a nem keresztyén készségből cselekszik ugyanazon törvény szerint.

A törvény politikai alkalmazása a keresztyén igehirdetés formájában lép a társadalom elé, amennyiben az egyház helyesen hirdeti Isten törvényét. Az egyház és az állam közötti viszonyról az etika második részében lesz szó. Itt szeretném egyértelművé tenni, hogy Isten törvénye mint Ige szólítja meg az embert. Ennek a ténynek van egy kinyilatkoztatástörténeti dimenziója is, hiszen az Ószövetségben megjövendölték, hogy a Messiás Isten igazságát fogja elhozni a pogányok közé (Ézs 42,1-7). Ez azonban nem csupán az új-szövetségi igehirdetés igénye, hanem a történelem során valósággá is vált. Isten Igéjét nem szabad rákényszeríteni az emberre, de el kell mondani. Nem az igehirdetőn múlik, hogy a törvényhozásban ez érvényre jut vagy sem, hanem Isten az, aki hallást ad az Igéjéhez – vagy az embereket átengedi

a tévelygéseiknek. A törvény politikai használatának nem a világ megmenetése vagy Krisztus földi királysága a célja. Krisztus országa, mint ismeretes nem ebből a világból való (Ján 18,36).

A törvény politikai használatának mégis van Krisztus megjelenése óta krisztológiai alapja. Mivel Krisztus feltámadása és mennybemenetele által a „királyoknak Királya és urak Ura” (Jel 19,16) lett (ld. még Mt 28,18; Ef 1,20-22), befolyása a világ egészére, nem csupán a keresztyén egyházra terjed ki. Egyedül Ő jogosult a világ feletti uralomra. Az Ő uralma azt jelenti, hogy Isten nem engedi át a világot az örök kárhozatra, hanem hogy az embereket meg akarja menteni. Joggal mondja Elert: „Az *usus politicus* kimondja, hogy Isten nem akarja az ördögnek átengedni a világot. Itt ezután a dogmatikában a krisztológia keretében megvitatandó *regnum potentiae*-ra kell emlékezni, amely ehhez a látásmódhoz az alapot szolgáltatja. Krisztus kormányzása mindenekelőtt Isten mindenhatóságával és mindenütt jelenvalóságával van összefüggésben. De a törvény, amelyről itt beszélünk, Krisztus törvénye és Luther két birodalom-tanából következtetve Krisztus a törvény által uralkodik az egyház melletti és azon kívüli világ fölött is. Krisztus világ fölötti uralma ebben a korban, Isten hosszútűrésének jegyében történik, aki azt szeretné, ha az emberek Krisztushoz térnének. Ezzel az is ki van mondva, hogy a törvény politikai használata nem a világ megmentésére irányuló program. A világ megmentése Krisztusban megtörtént és azok javára szolgál, akik hisznek benne.”<sup>225</sup> A keresztyének tartózkodjanak attól az illúziótól, hogy a törvény által megteremthető a tökéletes világ. Ez – amint azt a történelem mutatja – a társadalom ideologizálásához és totalitárius struktúrákhoz vezet. Még ha az állami törvényhozás teljesen figyelembe is venné a Tízparancsolatot, nem léteznének problémamentes társadalmi viszonyok. Ezzel szembefordulok minden, Isten uralmát a földön létrehozni akaró elképzeléssel. Isten országa egy eszkatológikus valóság és nem lehet emberi eszközökkel megvalósítani.<sup>226</sup>

225 Elert, *Das christliche Ethos*, 99.

226 Vö. Rendtorff, *Ethik I*, 176 köv.

A törvény politikai használatának fő feladatát Isten megtartó cselekedetének keretében kell látni és a gonosz korlátozásából, sőt a káosz elhárításából áll.<sup>227</sup> Állami erőszak nélkül az ember a rosszat fogja tenni. Az állami erőszak sem fogja tudni megakadályozni a gonosz számtalan megnyilvánulását, együtt kell élnie azzal, hogy az ember minden törvény ellenére gonosz marad és gonoszságát kifejezésre is juttatja. Tehát nem tudja a gyűlöletet, irigységet és viszálykodást az emberek közötti kapcsolatokban megakadályozni. Nem is tartozik a hatáskörébe ezeknek az üldözése. Ahol azonban a gyűlölet gyilkossághoz, vagy fizikai erőszakhoz vezet, és egyéb bűnök veszélyeztetik a társadalmi együttélést, ott kénytelen büntetni. Ezért van szükség az állami erőszakra, hogy a gonosz ezen túlburjánzásait, amelyek valóban szembe mennek a teremtett renddel, kivédje. Az állami erőszaknak azonban szüksége van iránymutatásra arra vonatkozóan, hogy mi a jó és mi a rossz. A keresztyén egyház feladata ennek az iránymutatásnak a közvetítése a Tízparancsolat hirdetésén keresztül. A Teremtő szavaként a Tízparancsolat garanciát jelent a valóban emberhez méltó életre és olyan szabad tereket enged, amelyek nélkül nem adóttak. A törvény politikai használatában az univerzalitás igénye, amelyet Müller Tugendhat-hoz csatlakozva problematizál, teljesült.<sup>228</sup>

Ebből adódik a kérdés, hogy egy állam az első, második és harmadik parancsolattal elrendelt a Biblia Istenébe vetett hitet parancssá tegye-e és más vallásokat büntethet-e vagy kell-e büntetnie? A Biblia ezt nem követeli meg. A törvény politikai használatánál nem lehet szó arról, hogy vallási vagy világnézeti parancsolatokat vagy tilalmakat állítsunk fel. Hasonlóképpen be kell látni, hogy az Isten-hitet nem lehet az állami erőszak eszközeivel kikényszeríteni. Ez totalitárius kényszerhez vezetne, valószínűleg az eklézsiauralom egyik formájához, vagy – mint az a középkori egyháztörténetből ismert – pápauralomhoz. Sokkal inkább az lenne a lényeg, hogy az Isten, a Teremtő által adott értékeket úgy hangoljuk újra, hogy ki tudják fejteni a hatásukat. Éppoly kevésbé lesz a tizedik parancsolat („*ne kívánd...*”) az állami cselekvés mércéje, mert az emberi mohóságot nem lehet tilalmi

227 Huntemann, *Biblisches Ethos*, 287.

228 Müller, *Evangelische Ethik*, 21.

úton leküzdeni. Ebből felismerhetjük, hogy a Tízparancsolat érvényessége a politikai használatának értelmében a határát magában a jelenlévő bűnös emberben találja meg. Ugyanígy a parancsolatok elfogadása egy társadalomban, valamint a törvényhozásba és igazságszolgáltatásba való felvételük csak olyan mértékben fog megvalósulni, ahogy azt Isten az egyháznak adja, hogy meghallgatásra találjon. A törvény képviselői felszólítatnak, hogy Krisztust urukként tiszteljék. A Biblia óvva inti őket attól, hogy tőle a tiszteletet megtagadják (Zsolt 2,10-12.).

Ehhez jön még az a megfigyelés, hogy a törvény politikai használata szerint a szeretet eleme, amelyet a Biblia a törvény központi céljaként hirdet, a nyilvános dimenzióban alig valósul meg. A törvény politikai használata nem vezethet tévesen ahhoz az elváráshoz, hogy a világot krisztusivá lehet tenni, vagy hogy végre megvalósítható az emberek szerető testvérisége. A szerepe lényegében a gonosz bemutatott visszaszorítása lehet. Ha egy államban ezen túlmenően egyetértés alakul abban, hogy Isten törvénye jó és ez így az egyén tudatában lévő, a Tízparancsolatban gyökerező törvény elfogadásához vezet, amely a polgárok mindennapi üzleti és egyének közötti kapcsolatát is hordja, lehetővé teszi a hűséget és a hitet, valamint a becsületességet, előhozza a szolidaritást és a kölcsönös felelősségvállalást, akkor azt az emberi szeretet egészen világi kifejeződésének lehet tekinteni. Sőt a történelem azt mutatja, hogy ott, ahol a Tízparancsolat határozza meg egy társadalom értékconszenzusát, a gonoszság visszaszorul és lehetséges a nagyfokú szabadság és jobbiztonság.

Az *usus politicus* alapján a törvény a megtorlás rendje. Ez megbünteti azt, aki ezt megszegi, míg aki betartja, annak a felettes hatalom védelme a jutalma.

### **Kitérő: A törvény politikai használata a szabad-demokrata jogállam kontextusában**

Ebben a témában a megfontolások kiindulópontja az a kérdés, hogy egy szekuláris szabad-demokrata jogállamban, amelyben az egyház és az állam elvált egymástól és az állam ideológiailag semleges cselekszik, hol lehet Isten törvényének az alkalmazását elhelyezni.

1. Először is le kell szögezni, hogy Isten törvénye a mindenkori államformától függetlenül érvényes. Függetlenül attól, hogy egy államban államegyház van vagy egyáltalán nincs egyház, hogy az egyház és az állam elkülönül-e, hogy az egyházat tolerálják vagy üldözik – az államhatalmat gyakorlóknak kötelességük Krisztust, akié minden hatalom mennyen és földön Úrként elismerni, törvényét pedig a törvényalkotásban zsinórmértékként alkalmazni. Ez a Tízparancsolat Istenre vonatkozó parancsolatait illetően is érvényes. Az államhatalom gyakorlóit az állam világnézeti semlegességét nem tekinthetik ürügyként arra, hogy kivonják magukat Krisztus uralma alól.
2. Ha Isten parancsolatait a nép és képviselői, mint joggyakorlók elfogadják, akkor egy keresztyén jellegű társadalom jön létre anélkül, hogy egy államegyház befolyásolná az állami döntéseket és anélkül, hogy a valamelyik keresztyén vallási közösséghez való tartozás az állam részéről tiltva, vagy támogatva lenne. A világi jog teljesen egy szabad-demokrata rend keretein belül mozog, és a nem keresztyénnek is megengedi, hogy ebben a rendben éljen. Hogy ez miként lehetséges és az együttélés számos más problémája hogyan oldható meg, az józan érvelés és döntés kérdése.
3. Az állam az ember örök üdvösségében nem illetékes. A demokratikus állam a világnézeti kérdésekben „gyenge”, hiszen nem az igazságon, hanem a szabadságon alapul. Nem tartozik a hatáskörébe, hogy az igazság forrásaként működjön, hiszen az államban sem képes az ember átlépni a saját gyarlóságán és tévedhetőségén. Az állam nem rendelhet el önmaga stabilizálása érdekében egy bizonyos világnézetet. Ha – mint az mostanában gyakran látható – az állam és a közmédia képviselői egy pluralista világszemlélet reprezentánsává lesznek és más világnézeteket, különösen a vallásokat diszkriminálják, vagy a képviselőket a keresztyén meggyőződésükre való utalással kizárják a közhivatalokból, akkor az állam megsérti a semlegesség parancsolatát. Azt a tendenciát, hogy egy bizonyos

vallást, vagy világszemléletet mértékké tegye(n), az állam mindig maga döntheti el és ez ok az éberségre, hogy ez a tendencia a polgárok szabadságát ne veszélyeztesse.<sup>229</sup>

4. A vallásszabadságot, valamint a demokratikus állam világnézeti semlegességét nem lehet azzal indokolni, hogy nincs igazság és ezért minden vallás, amelynek a szemlélete természeténél fogva jelentőséggel bír a törvényhozás számára, egyenlő. A vallásszabadság keresztyén szempontból kötelező, mert a Krisztusba vetett hitet nem lehet és nem szabad állami eszközökkel megparancsolni vagy kikényszeríteni, hiszen ez a templomi prédikáció és a Szentlélek által cselekvő Isten gyümölcse. A demokratikus államok alkotmányosan garantált vallásszabadsága az egyénre bízva, hogy melyik világnézetet akarja vallani. Az állam képviselőinek el kell fogadniuk, hogy Isten az állam lakosai közt hitet ébreszt és az egyházat építi, vagy azt is, hogy a kezét elveszi egy nép fölül és az erkölcsök széthullanak.
5. A Német Szövetségi Köztársaság Alkotmányában garantált demokratikus szabadságjogok a keresztyén egyháznak biztosítják a jogot a szabad gyülekezéshez, Isten Igéjének szabadon való hirdetéséhez, valamint annak különböző formában való publikálásához. Itt különösen azokról az egyházakról beszélek, amelyek Isten Igéjét helyesen és tisztán hirdetik, nem azokról az elterjedt nagy egyházakról, amelyek többségükben elhagyták az alapokat és a Szentírással ellentétesen szólnak és cselekszenek. Egy demokratikus állam szabályai szerint elvileg minden keresztyén előtt nyitva áll a lehetőség, hogy belépjen egy pártba és a demokratikus diskurzusban való részvétele által befolyásolja a politikai döntéshozatalt és törvényalkotást. Még ha egy állam világnézetileg semleges is, ez nem jelenti azt, hogy

229 Aktuálisabb lenne itt Sarrazin, T. kritikáját *Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland*. Deutsche Verlags-Anstalt, s.l. et a. (München, 2014) említeni.



a parlamenti vitákban ideológiamentesen kellene szólni. Épp ellenkezőleg, pont a konkrét világnézetek azok, amelyeknek fel kell emelniük a hangjukat és a törvényhozásban meg kell találniuk a közös élet módját. Végül, de nem utolsósorban az Alkotmány garantálja a szülőknek a gyermekeik nevelését „mint természetes jogot” és „az elsősorban rájuk háruló kötelességet.”<sup>230</sup> A vallásoktatást a „vallási közösségek alapelveivel összhangban” kell nyújtani.<sup>231</sup> A keresztyén magániskolák indításának joga biztosított. A keresztyén egyház Németországban mindezeket keresztül fel tudja emelni a hangját és befolyást tud gyakorolni a társadalomra és az állam cselekedeteire. Ismeretes azonban, hogy az állam képviselői, a médiumok többsége és a társadalom egy része idegesen reagál, ha az egyház olyanokat mond, amik ugyan szentírászerűek, de politikailag nem korrektek. Ez azt mutatja, hogy a szabad keresztyén szó a nyilvánosság előtt nem mindig szívesen hallott és hogy az egyház és állam közötti viszony nem feszültségmentes.

6. A különböző vallások és ideológiák együttélése problémás terület. Ide tartozik mindenekelőtt az a megfigyelés, hogy a vallásos és ideológiai meggyőződések tudatot meghatározó jelleggel bírnak. Ezek képviselik azt, amit az ember a maga számára mindig igaznak tart, amivel a létét megalapozza, és amiből az élete tartalmát levezeti. Ennek a tudati meghatározottságnak a tiszteletben tartása a demokratikus szabadságjogok egyik alapeleme és éppúgy érvényes az állami intézkedésekre, mint a vallási közösségekre.
7. Egy állam szabadságának része, hogy a polgárai ne csak a véleményüket mondhassák el, hanem más véleményeket is kritikusan megítélhessenek és adott esetben hamisnak, tévesnek, vagy helytelennek fogadjanak el, amíg ezzel az ember, mint Isten teremtménye előtti tiszteletet nem hagyják figyelmen kívül. Más szavakkal

---

230 A Német Szövetségi Köztársaság Alkotmánya, 6 (2) cikk.

231 A Német Szövetségi Köztársaság Alkotmánya, 7 (3) cikk.

a muszlim mondhatta azt, hogy szerinte a keresztyén téved, és a keresztyén mondhatta, hogy a muszlim téved, függetlenül attól, hogy kinek van igaza. Mindkettőjük indokolhatta meg a véleményét. Ugyanez vonatkozik az életformák értékelésére, a szerződő felek kiválasztására és a szerződések megfogalmazására. Épp úgy egyértelműnek kell lennie, hogy úgy a személyes, mint a nyílt miszszionáriusi ígahirdetés, beleértve a vallásváltást is azok közé a szabadságjogok közé tartoznak, amelyeket a demokratikus államnak garantálnia kell. A szabadság éppen abban van, hogy az ember a meggyőződését szabadon és nyíltan képviselheti, bemutathatja és hirdetheti.

8. Az állam olyan feltételekből él, amelyeket nem ő teremtett: az ember és az államot alkotó nép létezése, a közös nyelv, a történelemben elfoglalt hely, az ember strukturális képessége a cselekvésben és az ítéletben a jó és a rossz megkülönböztetésére. Ide tartoznak azok a világnézetek is, amelyeket a polgárai képviselnek. A polgárok ideológiailag soha nem semlegesek. A keresztyén-teológiai szemlélet szerint azonban az államnak előnyére válik, ha a képviselői és polgárai tisztelik a bibliai parancsolatokat és azokat a törvényhozásban és az igazságszolgáltatásban zsinórmértéknek tekinti. Ha ez így van, akkor az Isten adománya. Az egyháznak nincs a kezében az, hogy egy állam polgárai és annak képviselői tisztelik és becsülik-e Isten parancsolatait. Az a tény, hogy a Biblia arra figyelmezteti a keresztyéneket, hogy imádkozzanak a feljebbvalókért annak a jele, hogy Isten maga rendelkezik az emberek között a szava érvényességéről.
9. Azt a vitát, hogy egy állam meddig követelheti meg a toleranciát a polgáraitól, minden esetben egyedileg kell lefolytatni. Minden esetre a polgárra nézve érvényes a követelés, hogy tolerálja a más világnézeteket és értékrendeket, mégpedig nem csupán a demokratikus vita során, hanem az erőszakmentes együttélésben is. A Biblia tesz néhány kijelentést a keresztyének életéről pogány országokban. Ez egy kinyilatkoztatástörténeti újdonság, mert a teokratikus államot – ahogy azt az ószövetségi Izráelnek példáznia kellett és időnként példázta – az Újszövetség ilyen módon nem parancsolja meg.

Pál apostol így ír a korinthusiaknak: *„Levelemben már megírtam nektek, hogy nem szabad kapcsolatot tartani paráznákkal. De nem általában e világ paráznáival, vagy nyereszkedőivel, harácsolóival vagy bálványimádóival, hiszen akkor ki kellene mennetek a világból... Mert mit tartozik rám, hogy a kívül levők felett ítélkezzem? Nem a belül levők felett ítélkeztek-e ti is? A kívül levőket pedig Isten fogja megítélni. Távolítsátok el azért a gonoszt magatok közül!”* (1Kor 5,9.10.12.13). Ezzel megerősíti a világhoz való viszonyt, ugyanakkor elutasítja, hogy nyilvánvalóan hitetlen és istentelenül élőket az egyház tagjaként toleráljanak. A hitetlenség és istentelenség tehát az egyház problémái és nem az államé. Ez azt is jelenti: a szekuláris államnak tolerálnia kell, hogy benne vallásos és világnézeti pozíciókat képviselnek, amelyek olyan egyesületek vagy közösségek megalakulásához vezetnek, melyek kizárják vagy ki fogják zárni a másként gondolkodókat. Éppen ebben mutatkozik meg az állam ideológiai toleranciája.

10. Az, hogy ideológiák egymással az érvényesülésért vetekszenek, általános emberi jelenség. Ez azzal függ össze, hogy a világnézeteknek tudatot meghatározó jellegük van és ezeket az emberek mások számára érvényre akarják juttatni. Ezek nincsenek objektív-tudományos módon megalapozva, hanem vallásosan, vagy ideológiailag, tehát előtudományosan és az állam nem tud és nem is követelhet meg ehhez tudományos indoklást. Ha ugyanakkor egy világnézetet többségileg kikényszerítenek, akkor fennáll a veszélye annak, hogy ez annyira abszolutizálódik, hogy más világszemléletek képviselőit diszkriminálni fogja. Ez folyik jelenleg, amikor a politikai korrektség nevében és egy naturalista világkép háttérében hagyományos keresztyén álláspontokat becsmérelnek. Az államnak és médiáinak sokkal inkább bele kellene törődniük a ténybe, hogy vannak olyan világnézetek, amelyek egymással inkompatibilisek és keresni az utakat, hogy ezeket az inkompatibilitásokat a megjelenített világnézeti gyengeségben kezelni tudják és arról gondoskodni, hogy a szabad-demokrata alapelvet ne veszélyeztessék egy világszemlélet abszolutizálásával.

### 5.2.2. Az *usus elenchiticus*

Míg a törvényt általában egy ember által betartható és betartandó magatartási előírásként értjük, Pál a törvény elenktikus (= rábizonyító) használatát emeli ki, amelynek meg kell mutatnia az embernek, hogy nem tartja be azt (Róm 3,19-20; 4,15; 7,1-13; 2Kor 3, 6). A törvény Isten szent akaratát fogalmazza meg követelményként az emberrel szemben és arra kötelezi őt, hogy azt tegye. Ugyanakkor életet ígér annak, aki ezt megteszi, és Isten átkát hirdeti afelett, aki ezt nem minden pontban cselekszi (5Móz 27,26; Gal 3,10). Feltárja a bűnt, azáltal, hogy Isten a törvénnyel, mint mércével megméri az ember cselekedeteit és közben rámutat, hogy az ember életének egyetlen napján sem felelt meg Isten mércéjének. Azáltal, hogy Isten nem csak a külső cselekedeteket értékeli, hanem a belső indítékot is, mint az „*ne legyen más istened*”, a szülőket „*tiszteld*”, vagy „*ne kívánd*”, rámutat arra, hogy Ő az embert nem csupán a látható cselekedetei szerint méri, hanem a szíve szándéka szerint is. Ezzel a teremtett rend elleni külső vétkeket és az emberi szív gonosz hajlamát is felfedi.

Ez nem kevésbé a tartalma Jézus törvényi magyarázatának a Hegyi beszéd egyik részében (Mt 5,21-48). Jézus a Sínai törvényt semmi esetre sem élezte ki az érzületetika irányába, mint ahogy azt Elert<sup>232</sup> és számos előadó állítja, hanem azt juttatta érvényre, amit a törvény a tendencia szerint – gondoljunk csak itt a felebarát iránti szeretet parancsára – mindig is mondott, még akkor is, ha egyes követelések a mózesi törvénnyel szemben újak és radikálisnak hatnak. Jézus a tizedik parancsolatot a többivel együtt igazán érvényre juttatta. Korának farizeusaival ellentétben ezzel az ember legbelső énjét fedte fel és egyértelművé tette, hogy az Istennek való ellentmondás nem csak tettel lehetséges, hanem már az érzületben valóság. A Máté 5,21-48 magyarázata csak a bűn átszállásának szemszögéből nyer értelmet. Ezért tehát kevésbé célravezető a Hegyi beszédet az üdvösség (soha el nem érhető) ideáljává, vagy akár politikai programok alapjává tenni. Jézus megmutatja a csupa emberfeletti követelések alapján, hogy mit kíván tulajdonképpen Isten az embertől: tökéletességet. Ezeket a követelményeket egy ember – egy keresztyén sem – fogja soha „teljesíteni”, vagyis folyamatosan és egész

232 Elert, *Das christliche Ethos*, 93.

életén át tettekre váltani. Ezek azt mutatják, hogy az ember távolról sincs abban a helyzetben, hogy Isten akaratának megfeleljen, nem beszélve arról, hogy Isten előtt igényt támaszthatna arra, hogy igazságos legyen, ahogy az abban az időben a farizeusok között szokás volt. Jézus a lelki szegényeket boldogoknak mondta, és az embereket törvénytárgyátával ilyen szegényekké teszi.<sup>233</sup>

Ezen kívül az ember magából a parancsolatból vesz ösztönzést. A törvény nem csupán mérce, amely megállapítja, hogy az ember nem felel meg neki, hanem azzal, hogy az embert hatalommal szólítja meg, ellentmondásra ingerli, Isten elleni lázadásra (Róm 7,8), úgy, hogy az ember a bűnösségében kedvét leli abban, hogy Isten parancsolatait áthágja. A törvény azonban az önrendelkezés iránti vágyát – olyan akarjon lenni mint Isten – vitathatóvá teszi, és ezzel felfedi az ember alapvető hajlamát a gonoszra.<sup>234</sup>

Isten törvénye a maga elenktikus szerepében azonosítja a gonoszt, még hozzá nem mint mitológiai hatalmat, hanem mint konkrét és valóságos bűnös cselekedetet, mint Isten parancsolatainak áthágását. Ez a gonosz démonikus dimenzióját, a Sátán befolyását és a hazugság hatalmát nem zárja ki, vagy tagadja meg. Az ember biográfiájában azonban rámutat a gonosz valóságosságára és a cselekedeteiben való jelenlétére, mert ezért az ember a felelős.

A Sínai törvény a megtorló törvény megtestesítője, amelyben az ember Krisztus nélkül Isten előtt áll. Mindaddig, amíg az ember a „törvény alatt” él, Isten könyörtelen követelése vonatkozik rá, hogy azt teljesen betöltse, bár még soha nem töltötte be és nem is képes rá. A törvény ott, ahol az ember – a keresztyén is – olyan követelményként alkalmazza, melyet be kell töltenie, vagy legalábbis meg kell próbálnia aszerint cselekedni, vagyis hit nélküli használatnál, nincs egyéb szerepe, mint hogy nyilvánvalóvá tegye az ember kudarcát és ezzel az embert Isten haragvó ítélete alá helyezze. Ez

233 A Máté 6-ban és 7-ben – a Hegyi beszéd további részeiben – Jézus zsidó társadalmának összefüggésében arról tanít, milyen lehet hitben élni.

234 Ezt a tényállást adja meg a Heidelbergi Káté illúziómentes egyértelműségben az 5. kérdésre adott válaszban: *(Megtartható-e mindezt [ti. az Isten törvényében parancsoltakat, BK] tökéletesen?) „Nem, mert természet szerint hajlandó vagyok Isten és felebarátom gyűlölésére.”*

Krisztushoz sem hajtja az embert, hiszen nem hirdet kegyelmet és a hitet sem alapozza meg. Tetteket követel, és az életet köti hozzá – „*aki megcselekszi azokat, él általuk*” (3Móz 18,5) –, de mindenfajta eltévelyedéssel szemben Isten haragját hirdeti (5Móz 27,26; Róm 4,15) illetve Isten halálos ítéletét (2Kor 3,6-9).

Az Újszövetség fényében világosan kell látni, hogy az itt elmondott kijelentések a mózesi törvényt szigorúan fegyelmező nevelőként (παιδαγωγὸς Gal 3,24) írják le, amelynek azonban távoznia kell, amikor Jézus megjelenik. A törvény soha sem jelentette a megigazulás és az örök élet útját, hanem a törvényhez kötődő ígéretekkel Isten megköveteli a törvényre figyelmet, hogy rajta keresztül népe felismerje a bűneit és Istennél keresse a megbocsátást.

Itt válik érthetővé, hogy a mózesi törvénynek valóban kettős szerepe van: egyrészt és politikai funkciója szerint az együttélés megtartását szolgálja, a család, házasság, élet, tulajdon és igazság védelmét, másrészt viszont és elenktikus alkalmazása szerint kinyilvánítja Isten haragját és meghirdeti a halálos ítéletet. Ebben a minőségében a sínai törvényre a filozófiától idegen és minden erkölcs iránti emberi érdeklődésnek ellentmondó feladat hárul. Az elenktikus használatnál nyilvánvalóvá válik, hogy a törvényeknek általában nincs megtartó erejük. A törvények ehhez a világhoz tartoznak, hiszen az embert a természetes erejénél szólítják meg. De ennek a világnak a bűn miatt Isten követelésein el kell buknia és el kell pusztulnia. A Róm 2,15 szerint az ember szívébe írott törvény is osztozik ezen a szerepen, amint az fent a természeti törvény problematikája kapcsán a magyarázatban olvasható volt. Ebből válik érthetővé, hogy a Sínai szövetségen kívüli emberiség is egy megtorló törvény rendje alatt áll. Ezt bizonyítják az alábbi tények is:

1. Az Istennel szembeni hitetlenség Ádám óta Isten megtorlását vonta maga után. Ez válik érthetővé az őstörténetben Kainnál, az özönvíznél és a Babel tornya építésénél. Az Ábrahámnál meghatározott kegyelmi szövetség szerint Isten ítélete az ószövetségi nép körül élő számos népre is vonatkozik.
2. Mérlegelendő, hogy Isten nem gyakorol-e ítéletet azoknak a népeknek a történetében is. Spekulatív lenne azoknak a háborúknak a győzelmeiben és vereségeiben, melyeket a népek egymás ellen vívtak

meglátni Isten cselekvésének felismerhető mintáját, hiszen konkrét támpontok, amiket Isten ítéletének lehetne tekinteni, nincsenek. De az kétség kívül Isten által elrendelt, hogy egy embernek vagy népnek viselnie kell a tette következményeit, legyen az egy a pozitív jog szerint elkövetett igazságtalanság miatti büntetés, vagy egy másik ember vagy nép haragja.

3. Az Újszövetség is bemutatja Isten egyik bírói ítéletét méghozzá a korai egyházzal kapcsolatban, az olyan emberekkel szemben, akik a szent ellen vétkeztek (ApCsel 5,1-11; 12,23; 13,8-11; 1Kor 11,27-32).
4. Alapjában véve az az ember, aki nem hisz Krisztusban, a kegyelmi renden kívül áll, egy általános megtorlási rendben, mégpedig Isten haragja alatt (Ján 3,36).

A törvény a keresztyéneknél is megtartja az elenktikus használatát.<sup>235</sup> A keresztyén ember még bűnősként él ebben a világban és szüksége van arra, hogy a bűnei kiderüljenek, mert továbbra is hajlamos a bűneit eltusolni, vagy kisebbiteni. A törvény arra emlékezteti őt, hogy – Krisztus nélkül – bűnös Isten előtt.

A törvény elenktikus alkalmazását számos új etika nem ismeri fel, vagy csak nem kielégítően. Újra és újra a szeretet parancsát, az ellenség szeretetének parancsát és a tökéletesség követelményét állítják be Jézus prédikációjának magvaként, anélkül, hogy felismernék benne az elenktikus dimenziót.<sup>236</sup> Így Jézus egy olyan ideál hirdetőjévé válik, amelyhez a valóságban senki nem ér fel. Furger azt mondja: „Az Ószövetségben a parancsolatok sokkal inkább olyanok, mint a magából Istenből kiáradó jóindulat, amely az embernek lehetővé teszi, hogy több és jobb legyen, azaz, hogy mint teremtmény és Isten képmása valósítsa meg önmagát.”<sup>237</sup> Hasonló kijelentések találhatók a protestáns és különösen az evangéliumi táborban, ezek azonban ellentmondanak a törvény itt bemutatott szerepének.

235 Vö. Westminsteri Hitv. 19.6.

236 Vö. pl. Müller, W.E. *Evangelische Ethik*, 89-93.

237 Furger, F. *Einführung in die Moralthologie*, 105.

### 5.2.3. Az *usus didacticus*<sup>238</sup>

Ennél az alkalmazásnál a törvénynek a keresztyén embernél betöltött szerepéről van szó. A szigorú lutheri teológia tagadja, hogy a törvény a keresztyén ember számára pozitív értelemben érvényes lenne. Míg Luther a Tízparancsolatot lényegében a keresztyén életmód mércéjének tekintette<sup>239</sup>, Melanchthon azt mondta: *Lex autem semper accusat nos* („a törvény mindig csak vádol bennünket”).<sup>240</sup> Elert pedig csatlakozik ehhez a nézethez és megállapítja: „Olyan törvényt, amely ne lenne megtorló, sem az Ó-, sem az Újszövetség nem ismer.”<sup>241</sup> Nem válhatna életszabállyá (*regula vitae*), hanem mindig fenyegetést jelentene. Ez a nézet abból a szemléletből ered, hogy a törvény nem mentette meg az embert, azáltal, hogy életszabályt adott neki. De mind Luther<sup>242</sup>, mind a *Formula Concordiae*, ami a legkésőbb luteránus hitvallás (1580), elfogadja a törvény harmadik alkalmazását. De különösen a református teológia hangsúlyozza, hogy az a keresztyén ember számára igenis életszabály. Míg Luther a törvény elenktikus alkalmazását tartotta a legnemesebbnek, Kálvin a didaktikait tartotta a valódinak<sup>243</sup>. A Bibliában nincs szó erről a kérdésről, tehát értelmetlen erről találgatni. Tény, hogy a Biblia nem csak az elenktikus, hanem a didaktikai használatot is ismeri és tanítja és ezért helyes mindkettőt kellően bemutatni. Fontos azonban a didaktikai alkalmazást a megtorlás minden elemétől

238 Vö. CH II 12; Westminsteri Hitv. 19,6. FC, *Epitome VI* és *Solida Declaratio VI*.

239 Luther, *Von den guten Werken*, ld. WA 6,202-276 és *Deutsch Katechismus*, ld. WA 30 I, 125-238.

240 Melanchthon, *Apologie IV*, BSLK 185; vö. Elert, *Das christliche Ethos*, 92.

241 Elert, *Das christliche Ethos*, 90.

242 Vö. Kaiser, B. „‘Gute Werke’ nach der Theologie Martin Luthers”, ld. Kaiser, B. *Auf dem Weg zur Reformation. Studien zur Theologie Martin Luthers*, 42-57.

243 Kálvin, *Inst.* II,7.12. Kálvin azonban túljegyzi a törvény előnyeit, amikor a törvénynek megszentelő erőt tulajdonít. Ha ezen kívül az *Inst.* II,7.4-ben a nem tökéletes engedelmisséget a törvénnyel szemben Istennél a kegyelem jutalmának alapjává teszi, megérthetjük, hogy ő úgy látja, hogy a keresztyén ember továbbra is a megtorlás rendje alatt áll, ami ugyan már nem vezetne kárhozatra, de a keresztyén életmódot is „törvény alatt” valóként látja. A keresztyén ember ugyan nem a cselekedetek által kíván megigazulni, de Isten jótetszését különleges módon szeretné magára vonni. – Persze könnyen lehet, hogy egy Istennek tetsző életvezetés rendezett földi életet eredményez, de akár szenvedést és halált is jelenthet. És megfordítva egy istentelen, Isten parancsolataival ellentétes élet nem csak elpusztíthatja az embert, hanem gazdaggá, sikeressé és hatalmassá is teheti őt. A Sínai törvényhez kötődő ígéretek (5Móz 28) már az ŐSZ-ben is relativizálva vannak, mint ahogy az a Zsoltárok 73-ból és Jób tapasztalataiból felismerhető.



távoltartani. A keresztyén szabadság éppen abban áll, hogy a keresztyén embernek nem kell a cselekedeteivel Istennél semmit sem elérnie. Ezzel szabad a keze, hogy azt, ami Istennek tetsző szabad akaratából tegye. Az, hogy a törvény a keresztyén ember számára életszabályként szolgál, az alábbi objektív okokból adódik:

1. Isten erkölcsi akaratata nem változik, mert Isten lényében nem változik (1Ján 1,5; Jak 1,17). Ezért lenne ellentmondásos, ha Isten a Sínai rendben olyan erkölcsi követelményeket támasztott volna, amelyeket az Újszövetségben eltöröl.
2. A teremtési rendek állandósága és Isten parancsolatainak erre való hivatkozása alapján várható, hogy Isten parancsolatai állandóan érvényesek.
3. A harmadik ok pszichológiai jellegű: ha egy ember a törvény elenktikus alkalmazása során arra a felismerésre jut, hogy egy bizonyos cselekedet bűn és egyetértene Istennel a cselekedete megítélésében, a helyes belátás ellen cselekedne, ha ő – valamikor hitre jutva – ismét jóváhagyná és cselekedné a bűnt.
4. A keresztyén embernek a Krisztusba vetett hitben mindig a beteljesült törvénnyel van dolga, hiszen Krisztusban az, amit a törvény követel, valóság lett. A törvény tehát nem állhat többé mint teljesítetlen követelés a keresztyénnel szemben, hanem Krisztusban mindig a beteljesített törvénnyel találkozik. Mivel Krisztusban él, azt teszi, amit az megkövetel. Más szóval, amint egy ember keresztyénként ébred fel, a törvénnyel összhangban és a bűnnel ellentmondásban látja magát. Akkor is, ha keresztyénként a parancsolatokat lényegében soha nem tartja meg, mert a legkülönbébb irányultságú gonosz kívánságok jellemzik, züllesztik, és olykor csábítják a bűnre, többé nem akarja majd a testét nyíltan Isten parancsolataival ellentétes cselekedetekre adni. Az, hogy az ÚSZ a parainéziseiben a Tízparancsolatot alkalmazza, lépten-nyomon látható.

5. Ha azt nézzük, hogy a törvény betöltése a szeretet, a szeretet azonban – ahogy azt lejjebb még különösen be kell mutatni – a keresztyén ember számára kifejezett parancs, megérthetjük, hogy a keresztyén azáltal, hogy a szeretetet gyakorolja, azt teszi, ami megfelel az Isten parancsolatokban kinyilvánított akaratának. A szeretet fogalmát nem szabad szituációs etikailag felpuhítani, mint ahogy azt Müller nézete sugalmazza: „A szeretet sokkal inkább a teremtői intuíció alapelve, amely képes alkalmazkodni a mindenkori szituációhoz.”<sup>244</sup> A szeretet természetesen több annál, mint nem ölni és nem házasságot törni stb., azonban a szeretet nem egy alaktalan vonzalom vagy haszonelvű együttérzés, hanem azt teszi, amit Isten a parancsolataiban jónak rendel. A parancsolatok a maguk parainetikus (tanácsoló) szerepében így válnak annak a formának a leírásává, amit az élet a hitben megtalál, akkor is, ha a hit belső lényét sem leírni, sem megindokolni nem tudják.

A törvény *usus didacticus*-ára való utalással a keresztyének által oly gyakran feltett kérdést is meg kell válaszolni: „Hogy ismerem fel Isten életemre vonatkozó akaratát?” Ehhez az alábbi megjegyzések:

1. Először is meg kell állapítani, hogy ez a kérdés gyakran a Krisztussal szembeni szolgálai érzületnek felel meg. A keresztyéni lét nem az evangéliumba vetett hitben való életet jelenti, hanem a Szent Lélek általi vezetést, amikor Isten belső impulzusok, álmok, vagy hangok, testvéri tanács, bizonyos körülmények vagy egy bibliai Igén keresztül, amely különösen „fontossá válik”, ad útmutatást. Gyakran cifrázzák ezt a gondolatot azzal az elképzeléssel, hogy ez imádság közben, vagy az új pietizmusban úgy nevezett „csendességben” történik. Ezt az elképzelést azzal az információval támasztják alá, hogy a Szentlélek a bibliai Igével összhangban működik.
2. Ez a gondolat lényegét tekintve romantikus jellegű, azt feltételezi, hogy Isten a Szentíráson kívül közvetlenül is kommunikál a keresztyén emberrel, vagy hogy a keresztyén embernek „forró drótyja” van

---

244 Müller, *Evangelische Ethik*, 97.

Istenhez és Isten az Igéjén kívül még különleges közlendőket ad személyes útmutatásként. Hogy az evangéliumi teológia itt a Szentlélek veszi igénybe ahhoz, hogy a keresztyénnek a törvény alkalmazását megtanítsa<sup>245</sup>, formailag ugyan helyes, amennyiben a Szentlélek eközben a külső szót – a Szentírását – használja, de amennyiben az említett kommunikációs módot Isten beszédeként érti, akkor ez a romantikus elképzelés jele. Ezt a nézetet a Szentírás nem támasztja alá. A közvetlen isteni beszéd különbözőképpen zajlott Isten kinyilatkoztatásával összefüggésben a bibliai prófétáknál, vagy apostoloknál, de már akkor sem ez volt a szabály és különösen nem az a kinyilatkoztatás lezárulta után. A Szentírás nem szólít fel arra, hogy ilyen kiegészítő útmutatásokra várjunk.

3. A Biblia azt tanítja, hogy az Írás elegendő ahhoz, hogy az ember „*tökéletes*” és „*minden jó cselekedetre felkészített*” legyen (2Tim 3,17). Pozitívan ez azt jelenti: „*Lábam előtt mécses a te igéd, ösvényem világossága.*” (Zsolt 119,105). A keresztyén ember abból ismeri fel, hogy mi Isten akarata az életére vonatkozóan, amit Isten a Szentírásban mondott. A *solā scriptura* a keresztyén etikájának alapelveként is érvényes.
4. A keresztyén szabadságához hozzátartozik, hogy ne kelljen mint egy szolga folyton kérdezősködni, hogy mikor mit kell tennie. Sokkal inkább Isten ígéreteinek fényében, valamint Isten parancsolatainak fényében kellene megvizsgálnia az élethelyzetét és felismernie, hogy mi az Isten akarata és Istenben bízva meghozni a döntéseit (Róm 12,1-2; vö. 1Kor 11,28). Hogy itt a világi bölcsesség is segítséget jelenthet, azt ne felejtjük el, mint ahogy a bölcsesség sem csupán a Szentlélek egyik jellemzője, hanem a keresztyén cselekedet egyik lényeges jele is kell, hogy legyen (Róm 16,19; Ef 5,15; Kol 4,5). Ha ebben az összefüggésben lehet a Szentlélek működéséről beszélni, akkor abból a nézőpontból, hogy a Szentlélek a keresztyén embert a bibliai Ige által teszi bölccsé.

245 Vö. Bockmühl, K. *Gesetz und Geist*, 548-567; Burkhard, H. *Einführung in die Ethik*, 147-162.



## 6. A MEGIGAZULT EMBER ETHOSZA

### 6.1. Tények és következtetések

Különbséget kell tenni a keresztyén ember ethosza és a minden emberhez szóló keresztyén etika között. Ez a megigazult ember ethosza, ami a Bibliában – különösen az Újszövetség parainetikus részeiben – részletesen le van írva. Ebből adódik a megigazult ember számára specifikus ethosz kidolgozásának a joga, amely túlmegy az általános érvenyt igénylő keresztyén ethoszon. Ez a megkülönböztetés az idevonatkozó protestáns etikákban nem vagy csupán nem egyértelműen fordul elő, különösen ott, ahol a keresztyén szeretet parancsa a nem keresztyén világgal érintkezik. Az ilyen jellegű etikák illuzórikus karaktert nyernek.<sup>246</sup>

A Krisztusban való kiengesztelődés a keresztyén ember ethosza számára alapvető jelentőséggel bír. Kifejezetten szeretném előre egyértelművé tenni, hogy ez az az ethosz, amelynek a keresztyén egyházban kell érvényesülnie, azon kívül nem tud. Az egyházon kívül lehetnek ugyan utánozói, de az egyházon kívül hatástalannak fog bizonyulni, mivel hiányzik az a hit, amely a cselekedeteket táplálja, és meghiúsul az emberek bűnössége miatt. Ugyanígy szeretném világossá tenni, hogy itt olyan cselekedetokről van szó, amelyek a hitből fakadnak. Ha az első parancsolat elleni bűn alapvetően a hitetlenségben van, ahogy Pál azt mondhatja „*Mert minden, ami nem hitből származik, az bűn.*” (Róm 14,23), akkor a megigazult ember ethoszáat az jellemzi, hogy az evangéliumba vetett hit hordozza. Joggal mondja Luther az első parancsolattal összefüggésben: „Így kell a hitnek is minden cselekedetben mesternek és kapitánynak lennie, vagy nem érnek semmit.”<sup>247</sup>

246 Pl. Müller, *Evangelische Ethik*, 96-97.

247 Luther, M. *Von den guten Werken* (1520). Martin Luther: *Gesammelte Werke*, 1241 (vö. Luther-W 2. kötet, 107); vö. WA 6, 213.



Ebből a szempontból a keresztyén ember ethosza, az egyénen belüli ethosz-ként ismerhető fel és e tekintetben Thielicke-nek is igaza van, amikor a specifikusan keresztyénit a cselekedetre való motivációban<sup>248</sup> látja: „A filozófiai etikában az etikai tettek a *feladat* felől, az evangélikus etikában az *ajándék* felől kerülnek meghatározásra.”<sup>249</sup> A református szemlélet szerint a keresztyén ember ethoszáat el kell határolni attól a rajongó etikától, amely azt gondolja, hogy Isten a „(Szentlélek általi) vezetés” címszava alatt a keresztyén embernek a különleges helyzetére vonatkozóan még kiegészítő, különös útmutatást adna.

### 6.1.1. A keresztyén ember – Krisztussal megfeszítettett és feltámadt

Ahogy Pál a Róm 6,1-10-ben kifejti, a keresztyén ember Krisztushoz fűződő kapcsolatát az határozza meg, hogy Krisztus mint helyettes cselekedett és a tette a keresztyén ember számára érvényes. Ezt a keresztyén a keresztségben kapja, úgy, hogy a saját keresztségében felismerheti, hogy Krisztusban van, és a hit által ebbe a valóságba áll bele. Eközben a keresztség nem változtatja meg a keresztyén ember természetét. A Krisztussal való megfeszítettetés és a vele való feltámadás nem egy pszichés vagy egzisztenciális valóság a keresztyén embernél. Egyedül a hit az az újdonság, amely belép a keresztyén ember életébe. Ezzel azonban a keresztyén ellentmondásba kerül önmagával; szembe kell néznie bűnös természetével, melyet az Írás többször is „test”-ként (σάρξ) említ. Ennek a konfliktusnak a szempontjából döntő jelentőségű, hogy a keresztyén ember a Krisztusban adatott tényeket szem előtt tartsa, és ezekben bízson. Krisztusról azonban azt mondjuk: a keresztyén ember benne „*jó cselekedetekre teremtett, amelyeket előre elkészített Isten, hogy azok szerint éljünk*” (Ef 2,10). A keresztyén ember cselekedetei magából Krisztusból erednek. Krisztus azonban a Szentlélekben jön a keresztyén emberhez. Ez nem csupán az a kinyilatkoztatástörténeti újdonság, amely az újszövetségi hívőt az ószövetségitől megkülönbözteti, hanem az is, ami a keresztyént a nem keresztyéntől különbözteti meg.

<sup>248</sup> Thielicke, *Theologische Ethik I*, 53. bekezdés.

<sup>249</sup> Thielicke, *Theologische Ethik I*, 240. bekezdés.

Pál a Róm 8,2-4-ben nem azt mondja, hogy a keresztyénnek a Szentlélek segítségével be kell töltenie a törvényt, mintha a keresztyén ember egy olyan újabb követelés alatt állna, amit egy megfizetési rend keretében kell betöltenie. Ő azt látja, hogy Krisztus megtette, amit a törvény követel. A betöltött törvény a keresztyénben van azáltal, hogy hitben él, hiszen a hitben Krisztus van jelen a keresztyén emberben. Abban az érületben, amely hitből fakad, és a Szentlélek munkálja, a törvény követelése érvényesül a keresztyén emberrel szemben. Ez az az érület, amelyet a szeretet jellemez és azáltal, hogy a keresztyén ember a szeretetet gyakorolja, azt teszi, amit Isten kíván. Krisztusban és Krisztusért tartja azt, amit Isten törvénye követel jobbnak. Ebben áll a keresztyén ember cselekvésének valódi indítéka.

### 6.1.2. Hit és remény

Hogy a keresztyén életvitel alapja a hit, mutatja a felszólítás: „*azt tartsátok ti is magatokról, hogy meghaltatok a bűnnek, de éltek az Istennek a Krisztus Jézusban*” (Róm 6,11). Ez a hitben való élet alapja, az Igéhez és sákramentumokhoz kötött hit pedig a látható formája a Krisztussal való közösségnek. A keresztyén ember szem előtt tartja, hogy ő Krisztusban Istennek áldoztatott, tehát meg van szentelve. Ebből adódik a test odaszentelése a Krisztusnak való szolgálatra. De ez szemben áll a keresztyén ember természetes hajlamával. A Biblia ezért nagyon reálsan beszél a test és lélek közötti harc-ról (Róm 7,14-25; Gal 5,16-26). Ez azt mutatja, hogy a keresztyén ember ethosza őt bizonyos szempontból az önmagával való ellentmondásba viszi. Felszólítja, hogy tagadja meg magát (Mt 16,24 és párhuzamos helyek). De ebből válik nyilvánvalóvá, hogy az evangéliumba vetett hittel valóban valami új és az ember természetével ellentétes lép be az emberbe; a hit maga az újdonság. Mivel a hitet a Szentlélek munkálja, ezért a Lélek szerinti (κατα' πνεύμα / *kata pneuma*; Róm 8,4 és mások) életmód az ebből adódó eredmény, ellentétben a test szerinti életmóddal (κατα' σάρκα / *kata sarka*). Amikor Pál itt azt mondja, hogy „*a törvény követelése teljesüljön bennünk, akik nem test szerint járunk, hanem Lélek szerint*” (Róm 8,4), akkor pont nem azt mondja, hogy a keresztyén ember a Szentlélek erejéből betöltené, vagy be tudja tölteni, vagy akár be kellene töltenie az (erkölcsi) törvényt.

Mivel az egész törvény betöltetett Krisztusban és Krisztus a hitben jelen van, a keresztyén ember azzal, hogy hisz, a törvény már megtörtént betöltéséből él; a Krisztus hitbeli jelenléte által teljeseedik be benne.

Ebben az összefüggésben az újjászületett emberről szándékosan nem új személyként beszélek. Ez a tipikusan pietista közhely nélkülözi a bibliai alapot. A keresztyén ember olyan, mint ahogy ebben az életben él, nem új ember. Az új ember, az „új teremtés”, a feltámadt Krisztus, és csak benne, mint helyettesében új teremtmény a keresztyén ember is. A keresztyén emberben lévő alapvető újdonság elfogadása a katolicizmusba, illetve a középkori misztikába való visszaesés. Ugyanakkor a magát újnak gondoló ember életének valósága rendszerint annyira kérdéses és ellentmondásos, mint ahogy a megigazult ember egyszerre bűnös is. A keresztyén ember megmentése reménységre szól (Róm 8,24-25; 1Ján 3,2); a hit a látásban várja a beteljesülését, reméli az Istentől megígért új teremtést.

Ugyanakkor a keresztyén reménység egy további motiváció a helyes cselekvéshez (1Tim 4,10; Tit 2,11-14; 1Ján 3,3; Zsid 6,11). Jézus visszajövetelének várására motivál, hagyja a keresztyént törődni, „az odafennvalókkal”, vagyis Krisztussal (Kol 3,2), a bűnös élettől való távolságtartásra motivál. Más szavakkal, a hit a reménységgel karöltve a jó cselekedetek gyümölcsét termi, melyeket az alábbiakban kategorizálok és amelyek a szeretetben csúcsosodnak ki.

### 6.1.3. A nevelés

Pál megdöbbenő józansággal állapítja meg: *„Mert megjelent az Isten üdvözítő kegyelme minden embernek, és arra nevel minket, hogy megtagadva a hitetlenséget és a világi kívánságokat, józanul, igazságosan, és kegyesen éljünk a világban”* (Tit 2,11-12). Kétségkívül hatással van a megigazító hit az életvezetésre. A keresztyén ember etikai kihívása lényegében abban áll, hogy a hit által a veleszületett és továbbra is meglévő bűnös lénytől megtagadja az életvezetés meghatározásának jogát. Erre gondol Pál, amikor azt mondja: *„Vessétek le a régi élet szerint való óembert, aki csalárd és gonosz kívánságok miatt megromlott; újuljatok meg lelketekben és elmétekben, öltsetek fel az új embert, aki Isten tetszése szerint valóságos igazságban és szentségben*

teremtett” (Ef 4,22-24). Az óembert levetni azt jelenti, hogy a természetes ember gondolkodás- és viselkedésmódját letenni. Ez egy aktív „nem” a bűnös kívánságokra és a vétkes cselekedetekre. A vágy ugyan jelen van és igényt tart arra, hogy megvalósuljon, de a neki szóló „nem” a fejben kezdődik. Ez az evangélium igazságába vetett bizalomból ered és a Krisztusban megtörtént megigazulás és megszentelődés valóságára áll rá. Ebből a szempontból mondhatja Pál, hogy a keresztyén ember „szív szerint” (Róm 6,17) engedelmes lett. Éppen ezen a helyen mutatkozik meg a keresztyén ember ethoszának különlegessége. Míg egy keresztyén ethoszt a nem keresztyén világban csak külsőleg és állami erőszakkal lehet érvényre juttatni, a keresztyén szabad elhatározásból cselekszik Isten akarata szerint. Az Újszövetség (Róm 12-13, Ef 4,25-32, Kol 3,5-15 és 1Pt 2-4) konkrétan leírja a bánásmódot a bűnre mondott nemmel és a helyes cselekedetre mondott igennel. Azzal, hogy Pál (Róm 12,1) arra szólítja fel a keresztyén embert, hogy szánja oda a testét élő, szent és Istennek kedves áldozatul, érthetővé válik, hogy a keresztyén ember Isten-tisztelete (1) a fizikai dimenzióban van és (2) áldozatot jelent.

Szemben más (katolizáló) értelmezésekkel ez az áldozat nem egy titkos (szentségi) kiterjesztése Krisztus áldozatának, valamint az abban való részesedés. A keresztyén ember számára nem lehet szó formális külső egyenlőségről Krisztussal. Az áldozat sokkal inkább Krisztus felismerésének a következménye és – mint ahogy azt Luther és a Heidelbergi Káté is joggal mondja – a hálaadás dimenziójába tartozik.<sup>250</sup> A Biblia megmutatja, hogy a keresztyén ember Krisztus áldozatában megszentelődik, tehát Istennek szentelt áldozattá válik. Istenhez tartozik, ezáltal arra lesz felszólítva, hogy az életét istentiszteletként értelmezze. A tagjait „az igazság fegyvereiként” (Róm 6,13) állítsa Isten szolgálatába, tehát Isten akaratát cselekedje, és ezzel álljon ellen a bűnnek. Isten akaratának teljesítésében a keresztyén örömet lel és jó a lelkiismerete.

250 Luther, *Tractatus de libertate christiana*, WA 7, 66. Vö. Mehl, R. „Freiheit V. Ethisch”, ld. *TRE Studienausg.* 11, 515. Luther egyébként a spontaneitást hangsúlyozza a jó cselekvésében.



Ez azt jelenti, hogy nem lehet a *hedone* a keresztyén etikájának célja. A *hedone*-ra az Írás csupán egyetlen negatív értékelést mond. Ellentétes Isten akaratával. Az „életörömök” az evilági élethez tartoznak (βιοϋ) és úgy fojtják meg az Igét, mint a tövisek a jó magot (Lk 8,14). A tagokban önző kívánságok dúlnak egymás ellen (Jak 4,1.3); ezek a *sarx* (σάρξ = test) bűnös ösztönei és ellenállnak a Szentléleknek. A végidők emberei „a buja vágyakat jobban szeretik, mint Istent” (φιλήδονοι). A *hedone* szolgálává teheti az embert (Tit 3,3); ebből a szempontból írja le Pál a Krisztus nélküli embert. Ebből válik érthetővé, hogy hatalmat gyakorol az ember fölött. Ezért ad alkalmat a keresztyén ember számára a kísértésre, a keresztyén számára kihívás jelent, hogy Istennek engedelmeskedjen a vágya helyett.

A *hedone*-t több helyen is a test kívánságaival (επιθυμιαι σαρκου / *epithymiai sarkos*) azonosítja (Mk 4,19; Róm 1,24; 2Tim 4,3; Tit 3,3; Jak 1,14; 2Pét 3,3; Júd 16.18). A kívánságok csalókák és pusztulásba viszik az embert. Ezek követése a tévelygő, sötétségbe borult elme általi vezetettséget jelenti (Ef 4,17-19). A *hedone*-hoz való igazodás ellenségeskedés Istennel; amint az a Jak 4,3-ból kiderül, befolyással lehet az imádságra és hatástalanná teheti. Isten szemszögéből a *hedone* az ember ellensége is, mert az embert megosztja önmagában (Jak 4,1) és így romlásba viszi. „A ‚hedonista’ életmód a soha meg nem nyugvást jelenti, állandó hadiállapotot.”<sup>251</sup> Ráadásul megosztja az embereket egymás közt.

Hangsúlyozom, hogy az óember levetése és az új ember felöltése nem vallásos gyakorlatok formájában történik, legyenek ezek lelki gyakorlatok, imádságok, böjtök, virrasztások, az akaratnak egy másik embernek való alávetése, tettetett önmegtagadás stb., hanem, hogy ez a hit egyik funkciója. Amikor Luther az Isten parancsolatai szerint való cselekedetet a „féljük és szeressük Istent” szavakkal indokolja, akkor Isten helyes felismeréséről szól, amely méltó a hithez. A kegyelem hatása nem egy új lelki teremtés kifejlődésében jelenik meg, vagy az üdvösség folyamatában való állandó etikai előrehaladásban, vagy a keresztyén személyiség kifejlesztésében, hanem a bűnnel szembeni nevelésben. Csak ebben a feszültségben és egy halandó

251 Stählin, *ThW* 2, 924.

és a bűntől megbélyegzett létben tesz a keresztyén olyan dolgokat, amelyek formálisan megegyeznek Isten parancsolatával (Ef 4,20-24; Tit 2,11-14). A keresztyénre – amíg csak él – érvényes: „*én pedig testi vagyok: ki vagyok szolgáltatva a bűnnek*” (Róm 7,14); ezért jellemzi a hitet és az üdvösséget folyamatosan ennek a valóságnak az elutasítása és Isten akaratának a cselekvése. Itt válik érthetővé, hogy a keresztyén etikát a keresztyén ember életének megváltozására vonatkozóan (nincs vessző) miért tekintették korábban aszkézisnek. De ugyanakkor azt is mindjárt hozzá kell tenni, hogy az aszkézisnél nem a teremtett adottságok használatának mellőzéséről van szó, hanem azok helyes használatáról. A hitből fakadó „nem” a bűn ellen irányul és a teremtett adottságokkal való visszaélés ellen, nem maga a teremtés ellen. Világos, hogy az itt elmondottak a hithez tartoznak és ezért az egyháznak is hirdetni kell ezeket.

#### 6.1.4. A bölcsesség

A hívő ember életének pozitív meghatározása kapcsán az Ó- és az Újszövetség egyaránt a bölcsességről beszél. Pál így ír a kolossébelieknek: „*Ezért tehát, attól a naptól fogva, amelyen ezt meghallottuk, szüntelenül imádkozunk és könyörgünk értetek, hogy tökéletesen megismerjétek az Ő akaratát minden lelki bölcsesség és belátás révén, hogy élhessetek az Úrhoz méltóan, teljes mértékben az Ő tetszésére, és teremjetekek gyümölcsöt mindenfajta jó cselekedettel, és növekedjetekek Isten ismeretében.*” (Kol 1,9-10). Számos más hasonló kijelentést fel lehetne itt sorolni (vö. Ef 5,15-18, vö. Kol 4,5). A Példabeszédekben a bölcsesség egyenesen megszemélyesített formában jelenik meg és a társaságát úgy jellemzi, mint ami meggazdagít (Péld 1,20-32, 7,1-5.21-23).

A bölcsesség azt jelenti, hogy az ember megfontoltan cselekszik. Nem indulatból, vagy az ösztöneitől hajtva, hanem mielőtt cselekszik, megvizsgálja, hogy mi felel meg az Isten akaratának (Róm 12,2; Ef 5,10; 1Thessz 5,21); képes a cselekedeteit megindokolni és felelni értük. Ha Isten egyik parancsolata sem utal világosan egy bizonyos cselekedetre, akkor felméri, hogy mi az, ami neki és a felebarátjának is ésszerű és/vagy hasznos. A specifikusan keresztyén bölcsesség nem csupán a törvényből, hanem az evangéliumból jön. Ennek tartalmát az Isten szeretetében való bepillantás,

a közölt megbocsátás és az élő reménység adja. Ezeknek az ajándékoknak a fényében határozza meg a keresztyén ember a cselekvése tartalmát és célját. Különösen a szeretet parancsa szerint való cselekvés fogja az evangéliumból jövő bölcsességet tükrözni.

A bölcsesség értelmes élethez vezet. Hiszen nem csupán Isten parancsolatainak való formális megfelelésről van szó, hanem az olyan életvezetésről is, amely olyan dolgokat valósít meg, amelyben az ember örömét leli. Itt nem csupán a jó lelkiismeretről van szó, amit az ember helyes cselekvés által nyer el, hanem arról a személyes nyereségről, amit akkor kap, ha a jót teszi. Egy szándék megvalósulásának, egy jól elvégzett munkának, a művészi teljesítmény szépségének és a sikeres emberek közötti kapcsolatoknak az öröme lehet ennek a bölcsességnek a gyümölcse. A boldogság spontán megélésének öröme, amennyiben az Isten parancsolatainak medrében történik, sport, játék, társasági élet, szórakozás és pihenés találják meg itt a méltó helyüket. A bölcsesség alapgondolata mentén kapcsolódhat össze egymással az emberi cselekedetben gyümölcsöző módon a racionális és emocionális elem.

Ahol egy keresztyén ember ugyanazzal a bölcsességgel gyakorolja a hitvatalt, azt a stabil közrend, az élet külső biztosítása az igazságos törvények és a társadalmon belüli béke alapján, valamint a népek között a legtagabb értelemben véve igazságos bölcsesség gyümölcsei is mutatják és a személyes ethoszon felül hatással vannak a társadalmi dimenzióra.

## 6.2. A szeretet

### 6.2.1. A szeretet parancsa

A számos bibliai helyen megfogalmazott, vagy említett szeretet parancsa (3Móz 19,18; 5Móz 6,5; Mt 22,36-40; Ján 13,34-35; 15,12-13; Róm 13,9-10; 1Ján 4, 7-10) azt mutatja, hogy Isten törvénye lényegében szeretetet követel, és a szeretet jellemzi. A szeretet természetesen nem pusztán a vonzalom érzése, hanem cselekedetekben nyilvánul meg: van látható alakja, amely az egyes parancsolatokban fogalmazódik meg. Mint ismeretes a szeretet a törvény legfőbb parancsa és itt fontos megjegyezni, hogy a szeretet a láthatatlan Istent és a látható felebarátot egyaránt megilleti. A szeretet parancsában

a keresztyén ember ethosza személyek közötti ethosszá válik. Ennek, mint objektív, a keresztyén ember által elfogadott ethosznak az egyházzal konzensusban kellene lennie.

Krisztus azonban egy „új” parancsolatot adott a tanítványainak, tudniillik a *kölcsönös* szeretetét (Ján 13,34), itt tehát a testvéri szeretetét (Róm 12,10; 1Thessz 4,9; Zsid 13,1; 1Pt 1,22; 2Pt 1,7), miközben ez a legkülönbözőbb formában, mint a hódolat, szolgálat, anyagi segítség stb. nyilvánulhat meg. A szeretet tartalmilag *αγάπη* (*agapé*), a szeretet, amely a felebarátot önmagáért szereti és nem a jutalomért. Joggal állapította meg a svéd teológus Anders Nygren (1890-1978) időtlen könyvében az éroszról és az agapéről, hogy különösen az Újszövetségben kinyilatkoztatott és megjelenő agapé nem a szeretett személy értékében gyökerezik, hanem a szerető akaratában. Míg az érosz a szerető személyt azért szereti, mert valamilyen nyereséget, vagy előnyt vár tőle, vagyis egoista módon motivált, az agapé önként szeret. Teremtő és ott is közösséget teremt, ahol emberileg nem lenne elvárható közösség. Különösen Krisztus halálában válik nyilvánvalóvá, aki meghalt „a gyengékért, istentelenekért, bűnösökért, ellenségekért.”<sup>252</sup> Ebben mutatkozik meg a keresztyén szeretet: „Az itt megkövetelt agapé példaképe az Isten által bizonyított agapé. Ehhez hasonlóan spontánnak és motiváció nélkülinek, számítástól mentesnek, határtalannak és feltétlennek kell lennie.”<sup>253</sup> Nygren a keresztyén szeretetnek az altruizmussal, vagy a szimpátia-érzéssel való összetévesztését kritizálja. A szeretet nem az odabújós légkör megteremtését jelenti. Isten szeretetét tartja szem előtt, aki a Fiát adta az ellenségeiért. Isten szeretete ezért forrása és mintája a keresztyén *αγάπη*-nek (vö. Róm 15,7-et is; Ef 5,25). Azzal a parancsolattal, hogy a tanítványok szeressék egymást, létrejön a keresztyén egyház, mint új szeretetegység. A szeretet ezért többé már nem csak a zsidóra vonatkozik, hanem arra a pogányra is, aki hisz Jézusban. Ez már Jézus példázatából – hogy ki az ember felebarátja – érthetővé válik, hiszen Jézus akkor egy samaritánust vesz példának. A szeretet mindenkor meg fogja találni a helyzetnek megfelelő formákat, hogy a testvérnek szolgáljon; a kérdés csupán a bölcsesség a helyes forma megtalálásához. Alapvetően azonban ez azt jelenti, hogy a szeretet

252 Nygren, A. *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe 1*: Genf, s.a., 100.

253 Nygren, A. *Eros und Agape 1*, 74.

nem kérdezi a másik ember értékét, vagy szeretetreméltóságát, hanem neki – mivel Krisztusban hisz – közösséget nyújt, és annak ellenére szolgál felé, hogy önmagában véve bűnös és méltatlan rá. Ellenáll annak a gondolatnak, hogy a felebarátot magához láncolja. Szabadságot hagy neki. A felebarátnak nyújtott jótett szándékának határa ott van, hogy a felebarát engedje, hogy jót tegyenek vele. Ellenkező esetben a jó szándék zsarnoksághoz vezet.

Az egyház és a világ közötti különbségnek ezért nyíltan látszania kell, hiszen Jézus a testvéri szeretet a keresztyének ismertetőjelévé teszi. A szeretet ugyanakkor képmutató is lehet; nem szeretet, ha csupán azért történik, hogy a szemnek szolgáljon, vagy más célja van, mint a saját előnyök biztosítása, vagy – Nygren szavaival élve – az agapé felcserélődik az érosszal. A Biblia pontosan meghatározza a szeretetet, amikor „*képmutatás nélküli*” szeretetet követel (1Pt 1,22) és további jellemzőket sorol fel (1Kor 13). Ezért nagy jelentőségű a szeretet parancsát lényegét tekintve egyházi ethoszként jellemezni. De a szeretet parancsa a követelésének szintjét tekintve olyan, hogy azt magában az egyházban sem igazán tartják be. A keresztyén emberben lévő bűn gyakran olyan hatalmas, hogy megfojtja a szeretetet. Valószínűleg ez az oka annak, amiért az Írás mindig újra figyelmeztet a szeretetre.

A szeretet parancsa azonban nem csupán a testvérral szemben érvényes, hanem minden emberrel szemben. Ez azt jelenti, hogy a keresztyén a felebaráttal való mindennapi kapcsolatában szeretetet gyakorol azáltal, hogy elismeri őt és – olyan mértékben, amilyen mértékben a felebarát azt kívánja és ő maga is képes rá – nyitott füllel hallgatja, törődik vele és adott esetben az evangéliummal is megismerteti. Az emberekkel való kapcsolatában a békére fog törekedni, ki fog állni a jog és az igazságosság mellett és azokat a társadalmi konvenciókat is be fogja tartani, amelyek a polgári együttélést szabályozzák. A Biblia kiemelkedő példája az ilyen felebaráti szeretetre az irgalmas samaritanus példázata (Lk 10,29-37). Eszerint a zsidók által megvetett samaritanus elsősegélyt nyújtott annak, aki őt megvetette. Azt tette, amit a parancsolat pozitívan tartalmaz: „... hogy szeressük felebarátunkat, mint magunkat, iránta türelemmel, békességgel, szelídséggel, könyörületességgel, és szívességgel viseljük, kárát tőlünk telhetőleg elhárítsuk, és még ellenségeinkkel is jót tegyünk.”<sup>254</sup> Az a tény, hogy a német szövetségi

254 Heidelbergi Káté, 107. kérdés-felelet



jogban az elmulasztott segítségnyújtás a Btk. 323c § szerint bűncselekménynek minősül azt mutatja, hogy mennyire átítatta a keresztyén gondolkodás a pozitív jogot.

Berthold Schwarz joggal óv a szeretet parancsával való gyakran megfigyelhető visszaéléstől, amikor a „szeretetet” szituációs-etikai értelemben értelmezik „annak kifejezésére, hogy emberek között az adott helyzetben indokolt kellemetlenségeket vagy nem elfogadható tradicionális normákat kiigazítson vagy áthidaljon.”<sup>255</sup>

### 6.2.2. A bosszúról való lemondás; ellenségszeretet

Az ÓSZ-ben is van utalás az ellenségszeretetre, ahogy azt Pál érthetővé teszi (Róm 12,20; Péld 25,21-22). Ez különösen abban figyelhető meg, hogy a keresztyén ember lemond a bosszúról, vagyis nem a megtorlás keretei között gondolkodik és cselekszik, hanem Isten könyörületességének keretei között. Az elkövetett igazságtalanságot a jogérvényesülés érdekében kell megtorolni. De a megigazult ember ezt a bosszúállást átengedi Istennek, aki az utolsó ítéletkor érvényesíteni fogja az ő jogát. Pál így ír: „*Ne álljatok bosszút önmagatokért, szeretteim, hanem adjatok helyet az ő haragjának; mert meg van írva: »Enyém a bosszúállás; én megfizetek« – így szól az Úr.*” (Róm 12,19). Ezen felül a keresztyén ember jót fog tenni az ellenségével, Isten irgalmához hasonlóan, amely sokkal drasztikusabb formában érvényesült az ellenségei felé. A bosszúról való lemondás és az ellenségszeretet is a hit gyümölcsei.

### 6.2.3. A szolgálat a gyülekezetben

„*Ki milyen lelki ajándékot kapott, úgy szolgáljatok azzal egymásnak*” – így buzdítja Péter a keresztyéneket (1Pét 4,10). Az itt parancsolt szolgálat a keresztyéni szeretet kifejezése. Az úgynevezett karizmatikus mozgalom elképzelései révén különösen újpietista körökben terjedt el az a vélemény, hogy minden keresztyén embernek van különleges lelki ajándéka, amelyet

---

255 Schwarz, B. „Liebe (Gott), und tue, was du willst”, ld.: Herrmann, Chr. (Szerk.), *Leben zur Ehre Gottes*, 173-174.



felfedeznie és használnia kellene. Mint általában az újpietista környezetben, úgy ebben a nézetben is megtalálható a romantika Lélekről alkotott elképzelése és emberképe, ami pedig az ajándéknak az emberben meglévő, Istentől kapott képességként való értelmezéséhez vezet. Az elterjedt „ajándékeszt” szolgál segítségül az ajándékok felfedezéséhez. Ha már felfedeztük az ajándékot, akkor fennáll a visszaélés veszélye azt magamutogatásra, vagy más gyülekezeti tagokon való uralkodásra használni. A Szentlélek ajándékairól a dogmatikával összefüggésben részletesen szót kell ejteni. Itt kell megjegyezni, hogy azok az ajándékok, amelyeket egy keresztyén kap nem elrejtett képességekként vannak benne, hanem a cselekedeteiben nyilvánulnak meg. Egy isteni ajándék használatának fő indítéka az embereknek – különösen a keresztyén testvéreknek – való szolgálat. Ez különösen a nyilvános prédikációra igaz, amellyel az igehirdető az embereknek az örömhírt hirdeti, és amin keresztül Isten a hitet működteti (Róm 10,17). A keresztyén testvéreknek való szolgálat azt jelenti, hogy az ő szükséglete a mérték és az ő kérése vagy a szolgálat valódi igénybevétele szabja meg az ajándék gyakorlásának a kritériumait. Egy gyülekezeti tisztség betöltése (Róm 12,7), a gyülekezeti előljárónak való engedelmesség (Zsid 13,17), a közbenjárás (Róm 15,30), a felebarátnak a vigasztaló szóban vagy buzdításban ajándékozott idő (Róm 12,13.15; Fil 2,1), a vendégszeretet (1Pét 4,9; Zsid 13,2) mellett – hogy csak néhány példát említsünk az újszövetségi parainézisek sokaságából – a gyülekezetben való szolgálat olykor egy misszionárius vagy egy gyülekezeti, vagy diakóniai projekt anyagi támogatásának egészen világi formáját is jelentheti.

#### 6.2.4. Az ember Isten iránti szeretete

Végül megjegyzendő, hogy a szeretet parancsa az ember Isten iránti szeretetét is magában foglalja. Istent csak akkor lehet szeretni, ha az ember felismerte, hogy Isten a szeretetét felé Krisztusban nyilvánította ki. Ez magában foglalja, hogy egy ember minden csapás és Istennel kapcsolatos negatív tapasztalat ellenére, Istenbe – aki ugye láthatatlan – kapaszkodik, őt értékeli, a nevét magasztalja, és az akaratát cselekszi. Az ajándékba kapott megváltás miatti hála motiválja. Ebből a szempontból a Heidelbergi Káté

joggal írja le a keresztyén életvitelt a Tízparancsolat alapján a „háládatosságról” címszó alatt. Luther minden egyes parancsolat magyarázata elé ezt írja: „Féljük és szeressük az Istent” és ezzel egyértelművé teszi, hogy a parancsolatokat megfigyelve nem formális engedelmességről van szó, hanem a tettet megelőző és a tettet hordozó Istenhez fűződő kapcsolatról, amely a hitben Krisztusnak adatott. Ez a keresztyén etikájának tulajdonképpeni indítéka.<sup>256</sup>

Az Isten iránti szeretettel kapcsolatban óvni kell attól az elképzeléstől, hogy az pszichológiailag megfogható Krisztus-szerelem. Nem a kolostori életben valósul meg, jámbor érzelmek keltésében, vagy eksztatikus dicsőítésben, hanem Isten akarátának a teljesítésében, a parancsolatok cselekvésében, amelyek a világi rendekbe utalnak (Ján 14,15). Ha úgy vesszük, akkor minden törvényes munka, amelyet hittel végzünk, istentisztelet – ez egy olyan tény, amelyet a reformátorok nagyon világosan kiemeltek. Ezen a ponton érintkezik egymással a keresztyén ember ethosza a keresztyén ethosszal a törvény politikai alkalmazásának értelmében. Fordítva is érvényes: amilyen kevésbé a keresztyén ember szeretetét Isten iránt nem tudja kegyes szeretetként előhozni, annyira érinti meg mégis az evangélium a keresztyén szeretetét. Ez Isten értékeléséhez vezet és a Krisztus iránti hálához helyettes szenvedéséért és haláláért, valamint az ingyen kegyelemért a bűnök bocsánatában. A keresztyén embernek oka van örvendezni Istenben (Fil 4,4).

Az ember Isten iránti szeretete a maga legmélyebb formájában a Krisztusért való szenvedésben nyilvánul meg. Az Újszövetség határozottan utal arra, hogy a szenvedés hozzátartozik a keresztyén ember életéhez (Fil 1,29; 2Tim 1,8; 2, 3; 4, 5; Zsid 13,13; 1Pt 2,19-21; 3,14; 4, 1). A Krisztusért való hátrányos megkülönböztetés a keresztyént az elé a kérdés elé állítja, hogy számára mi az értékesebb: az emberek elismerése, vagy a dicsőség Istennél. Aki Istent felismerte Krisztusban, az annyira fogja őt értékelni, hogy az Igéjéhez való hűséget nagyobbra értékeli, mint a világ elismerését.

256 Ld. még Thielicke, H. *Theologische Ethik* I, 32.







## 7. AZ EMBER, MINT CSELEKVŐ SZEMÉLY

### 7.1. Mi a „cselekvés”?<sup>257</sup>

Teológiai szempontból problémás az etika indoklása a szabadság feltételében. Elsiklik afölött, hogy az ember Isten alkotásaként mindig Isten alatt áll. Az ember filozófikus megközelítése ezt az Isten Igéjéből nyilvánvaló emberre vonatkozó teológiai meghatározást nem képes érvényre juttatni. Ugyanez vonatkozik az ember evolúciós biológiai naturalista értelmezésére, amely az embert egy véletlenszerű, évmilliókon keresztül tartó és a teremtő nélkül zajló fejlődés termékének látja.

Isten az embert cselekvő lénynek teremtette. Kezdetől fogva meghatározott feladatokat adott neki (1Móz 1,28-29; 2,15-17) és feltételezem, hogy az ember az eredeti állapotban képes volt ilyen tettekre. A teremtésben és teremtéssel együtt való cselekvés hozzátartozik az ember teremtett rendeltetéséhez és a teológiai etika előre adatott értéke. Az ember cselekvőként ismeri magát és cselekvésével meghatározott célokat követ. Még akkor is cselekszik, amikor megtagad egy cselekvést, alszik, vagy lustálkodik. A „cselekvés” fogalmával az emberre jellemző életmegnyilvánulást jelölöm. A cselekvés az egész személy tette a maga lelki-testi egységében és a bibliai megállapítás, valamint a szubjektív megélés alapján egyaránt abból indulok ki, hogy minden cselekvés egy „én”, egy egyén alapjául szolgál, bár ezt empirikus módszerekkel nem lehet „megállapítani”, de értelemszerű. Ezt bővebben tárgyalom majd az antropológiában. Az ember cselekvését nem lehet csupán viselkedésként meghatározni. A viselkedés az állatoknál

---

257 Vö. ehhez az alábbiakat Schwemmer, O. „Handlung/Handlungstheorie”, ld. *Lexikon zur Bioethik*, 2, 201-204; Derbolav, J. „Handeln, Handlung, Tat, Tätigkeit”, ld. *HWPPh* 3, 992-994; ld. még Mühlhng, M. *Systematische Theologie: Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012, 12-33, valamint Müller, *Evangelische Ethik*, 108-112.

figyelhető meg – ezzel külső ingerekre reagálnak és egy beprogramozott belső ösztönre. Közben az is előfordulhat, hogy egy állatfaj különböző egyedei ugyanarra az eseményre különbözőképpen reagálnak. Az állatok viselkedésének nincs szabadsága. A cselekvés ellenben az ember propriuma. Az emberi akaraterőből ered és a cselekvő személyt, mint egészet vonja be a maga lelki-testi egységében oly módon, hogy ő jelen van cselekvésében és tudatában van a cselekedetének. A cselekvés a szabad döntésből ered, az érvek és ellenérvek mérlegeléséből, a lelkiismeret megkérdezéséből és a más emberekre vagy Istenre való odafigyelésből. A cselekvés rendelkezésére áll az embernek; a cselekvő a cselekedetet végrehajthatja, vagy el is hagyhatja; emberileg szólva és egy teológiai vagy filozófiai determinizmuson túl cselekvési szabadsága van.

Közben pedig nyilvánvaló, hogy egy cselekedet magyarázata szempontjából a világnézeti illetve a vallási nézeteknek is mindig alapvető jelentőségük van. Ezeknek tudatot meghatározó szerepük van; ezek a dogmatikus, megkérdőjelezhetetlen és – a szemlélettől függően – Istentől kapott dolgokat mutatják be, amelyek az egyes ember számára az igazságot jelentik.<sup>258</sup> Joggal mondja Slenczka: „A dogmatikus alapvető döntéseinél található tehát az emberi tudat mércéi a cél és az érték meghatározásához, de nem csupán műszaki, hanem egzisztenciális értelemben is. Akinek nincsenek alapelvei, amik szerint eljárjon, az csak eltévedni tud az úttalanságban és megrekedni a kérdésességben.”<sup>259</sup> Ennek a tudati meghatározottságnak a következtében az egyén számára a cselekedet nem tetszés szerint választható. Ott, ahol a tudati meghatározottság hat, a cselekedetet erős ethosz jellemzi. Ennek a ténynek nagy társadalmi jelentősége van és a törvényalkotónak tiszteletben kell tartania.

Az ember céllal cselekszik, miközben a célok – csakúgy, mint a cél elérésének indítékai – nagyon különbözőek lehetnek. A cselekvés céljának meghatározásában nem csak az intellektuális felismerések, hanem

---

258 Erre a tényre utal Slenczka, R., *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 64-73.

259 Slenczka, R., *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung*, 69.

az érzelmi aspektusok is szerepet játszanak. Ez az emberi szív működési módjától függ<sup>260</sup>, melynél a szív különböző funkcióinak hozzájárulása emberenként különbözik.

Az emberi cselekvés motivációja összetett. Nem lehet egyetlen elvre korlátozni, mint pl. Kant kategorikus imperativuszára. Ez bármennyire is megfelel formailag úgy a bibliai kijelentéseknek, mint más világnézetek alapelveinek, mégis fel kell ismerni, hogy a gyakorlatban egészen más motivációk is befolyásolják az emberi cselekvést: A *hedone*, az önmegvalósítás, a hatalom, hírnév formájában az emberi elismerés, de a szeretet és az ember szolgálata, a gyűlölet, vagy a bosszú indítékai, vagy vallásos érdekek (Isten elismerése, megigazulás).

Egy cselekvés számos aktusból állhat, amelyek egy önmagába zárt egész alkotnak (pl. egy étel elkészítése, egy intézmény megalapítása, egy szemináriumi dolgozat megfogalmazása, egy házasságkötés, stb.). A cselekedeteknek a cselekvő és mások számára egyaránt van értelmük. Ezek helyzetek összefüggéseibe vannak beleágyazva; ezek a helyzetek előidézői lehetnek új cselekedeteknek, vagy másokat új cselekedetekre indíthatnak; vagyis a cselekedeteknek hatásuk van. Az emberi cselekvésnek a technika használata révén igen messzemenő hatásai lehetnek. A hatások többé már nem közvetlen részei magának a cselekedetnek, de jellemzik a tettet és általában a cselekedet okát is szolgáltatók.

A cselekvés hagyományosan az ember szabad és felelősségteljes tetteként határozható meg, amely normális esetben több lehetőség közül a helyeset választja, majd azt végrehajtja. Egy cselekedet indítékai és szándékai képezik az etikai megfontolás tárgyát. Az etikai megfontolásnak eközben a tett komplexitását és hatását is át kell gondolnia, hiszen sok cselekedetnek van kockázata és mellékhatása, amely a cselekedet szándékolt pozitív hatását kétségbe vonja. Ez pl. az orvoslásban különösen szembetűnő, de általánosan érvényes.

---

260 Vö. Kaiser, B. „Das menschliche Herz als multifunktionales System” ld. *Seelsorge auf dem Feld des Denkens*. Festschrift für S. Findeisen, kiadva v. Th. Dietz und H.-J. Peters. Marburg: 1995, 113-121; s. <http://www.irt-ggmbh.de/downloads/herz.pdf>

A cselekvés ellentéte a tétlenség, vagy mulasztás. A mulasztás nem pusztán semmittevés. A mulasztás ott következik be, ahol egy cselekedet parancsolt lenne. Egy cselekedet elmulasztásának éppolyan messzemenő következményei lehetnek, mint egy cselekedetnek. Etikailag ezért is felelősséget kell vállalni és az, aki egy olyan tettet, amely egyébként javasolt, parancsolt, vagy előírt lett volna, elmulaszt, a semmittevése miatt éppúgy vétkessé válhat, mint egy rossz cselekedet miatt.

Az evolúciós elmélet által meghatározva az emberi cselekedetet sokszor hasonlítják össze az állatok viselkedésével. Az állatvilágban a szokásos létért folytatott harc mellett olyan jelenségeket is megfigyelhetünk, mint a kibékülés, ivadékgondozás, a zsákmány megosztása, kommunikáció meghatározott jelekkel, közös játék és a kölcsönös törődés. De ez a megfigyelés nem szolgálhat indokul ahhoz az elmülethez, hogy az állatoknak lenne erkölce. Ezek saját ösztöneiket követik és a viselkedésük nem szabad; csak formálisan felel meg az emberi cselekvésnek. Ide tartozik az a megfigyelés is, hogy az ember a cselekedetével egy célra összpontosít, amely általában a jövőben van és gyakran éveken keresztül azt követi.

## 7.2. Szabadság és függőség mint az etika alapfeltételei

### 7.2.1. A probléma felvázolása

Felesleges volna etikát tanítani, ha az ember alapvetően nem lenne szabad arra, hogy azt tegye, amit helyesnek ismert fel. Ez elsősorban az előíró etikára vonatkozik, amely megmondja, hogy mit tegyen az ember – szemben a leíró etikával, amely csak azt mondja, meg amit az ember tesz. Az etika ezért alapvetően mindig abból a feltételezésből indult ki, hogy az ember képes eldönteni, hogy mit tesz, és hogy több cselekvési lehetőség közül a helyeset választja. Ugyanúgy tény, hogy az ember érzi a szabadságot és a felelősséget, mint az is, hogy az embert felelőssé tesszük a cselekedetéért. Elvárjuk, hogy az ember a cselekedetének okairól számot tudjon adni. A bíróság meg fogja kérdezni az elkövetőt, hogy milyen indítékból ölt meg valakit. Akkor is, amikor az ember érzelmi alapon cselekszik, az indulati cselekvés egy lelki mátrixot követ. A szubjektíven érzékelt szabadság abban

rejlük, hogy az ember egy cselekedet előtt (nagyobb vagy kisebb) számú cselekvési lehetőség közül választhat. Ez különösen abban jut kifejezésre, hogy az ember egy cselekedet vagy cselekedet céljának érveit és ellenérveit mérlegeli, majd egy meghatározott cselekvés, vagy cselekvési mód mellett dönt.

Ahogy az antropológiában bemutatandó, a különböző irányzatokból kérdések adódnak a szabadon cselekvő ember elképzeléséről:

1. A reformátori teológia Isten gondviselését, az üdvösségre való eleve elrendelést és az istentelenek elvetését tanítja. Ha Isten gondviselését a világtörténelem minden részletére vonatkoztatjuk, vagyis arra a rosszra is, ami történik, akkor ezzel teológiai okokból mindenfajta cselekvési szabadság alól kihúzzuk a talajt.<sup>261</sup> Ehhez hozzájön a reformációval összhangban a Szentírással kihangsúlyozott emberi bűnösség, valamint az ebből adódó rabság a jó cselekvésével szemben.<sup>262</sup> Luther az ember bűn eset által örökölt eredendő bűnösségét az alábbi szavakkal jellemezte:

„Ez az eredendő bűn ráadásul a természet olyan mély, gonosz megrontása, amelyet nem ismer az értelem, hanem a Szentírás kinyilatkoztatásnak kell elhinni, Zsolt 51 és Róm 5; 2Móz 33; 1Móz 3. Ezért hiú tévelygés és vakság ezzel a tárggyal ellentétben, amit a hittudósok tanítottak:

1. Nevezetesen, hogy Ádám bűnesete után az ember természetes képessége teljesen romlatlan maradt. És az embernek természettől fogva helyes értelme és jóindulata van, ahogy azt a filozófusok tanítják.
2. Ugyanígy, hogy az embernek szabad akarata van arra, hogy a jót tegye és a rosszat ne és fordítva is, hogy a jót ne tegye, de a rosszat igen.”<sup>263</sup>

Luther kijelentéseit a szoteriológia összefüggéseiben kell nézni. Ezzel azt a római katolikus nézetet bírálja, hogy az ember rendelkezik olyan erkölcsi képességgel jó, vallásos cselekedetek formájában, amivel a saját üdvösségéhez

261 Luther, *De servo arbitrio* WA 18, 705,23.24: „Quare adhuc necessitate nostra fiunt omnia.”

262 Luther, *De servo arbitrio* WA 18, 636, 23-25: „Nos omnia necessitate, nihil arbitrio libero facere, dum vis liberi arbitrii nihil est, neque facit neque potest bonum, absente gratia.”

263 Luther, *Schmalk. Art. III,1, BSLK* 434, 8-19 (nyelvileg modernizálva).

bármivel hozzá tud járulni. Az ember Isten előtt a bűn kötelékében van. Ugyanakkor Luther egyértelműen hangsúlyozta, hogy az embernek a világ felé szabadsága van (ld. alább 7.2.4.).

2. Az ember szabadságának posztulátuma továbbá relativizálódik az antropológiában leírandó emberi függőség által. Kezdetben Ádám és Éva engedelmeskedett Isten szavának. A Bűnesetük csábítással, a függőségük kihasználásával és nem szabad akaratukból történt. Isten egyik folyton visszatérő parancsa így hangzik: „Halld!” – elvégre a tapasztalat is azt mutatja, hogy az ember függő. Szubjektív igénye van arra, hogy másoktól olyan információkat szerezzen, amelyeket ő maga nem vagy csak aránytalanul nagy fáradtsággal tud megszerezni. Objektíven és rendkívül plasztikusan mutatkozik meg az ember függősége a gyakran túlzott mértékű tömegmédiá fogyasztásában. Az ember függősége és mindaz, amit az ember emiatt befogad, széles formában határozza meg az emberi cselekedetet. A hatvannyolcas kultúrforradalmat például nem érthetnénk meg a tömegek televízió keresztlüli permanens ideológiai nevelése nélkül; mint ismeretes a szövetségi polgár naponta átlagban több órán keresztül tévézik. A következő generáció esetében az internet, illetve az online csatlakozott smartphone háttérbe szorítja a televíziót, de ismét az ember függőségét mutatja. Az ember cselekvési szabadsága ezáltal a függőség által, valamint ennek a közölt utasítások szerinti teljesítése és a példaképek által jelentősen lekorlátozódik.
3. A modern neurobiológia és -kémia megpróbál minden agyi folyamatot tisztán neurokémiai, azaz a természeti törvények szintjén nézni. Ezzel a szemlélettel kapcsolódik össze az a materialista emberkép, amely a lélek vagy az ego dimenzióját, mint lelki személyét tagadja. Ennek a szemléletnek a következtében nem létezik olyan én, amely az idegsejtekkel kölcsönhatásban lehetne. Látszólag mindenfajta emberi cselekvést a neurokémiai reakciók határoznak meg.

Ezt a kifogást látva adódik az a lényeges kérdés, hogy az ember valóban szabad-e a cselekvésre. Képes az ember eldönteni azt, amit tesz, vagy a cselekvésében egy előre beprogramozott viselkedési mintát követ, úgy, hogy a cselekedete tulajdonképpen megegyezik egy ösztönök által vezérelt

viselkedéssel. Ha az ember egyrészt a bűnössége miatt elveszítette a szabadságát és a bűnre van beprogramozva, másrészt pedig az agyában lejátszó-dó neurokémiai folyamatok határozzák meg őt, akkor a szabad értelme az etikának. A szabadság csupán illúzió? A materialista tagadja, hogy létezne szabadság. Julien O. de Lamettrie (1709-1751) akkoriban úgy vélte, hogy az ember egy gép („l’homme machine”), napjainkban pedig F. Wuketits zoológus állítja azt: „A szabad akarat elképzelése illúzió. De az illúziók minden bizonnyal hasznosak. Ezek a természetes kiválasztódás révén az evolúció eredményeként értelmezhetők és értelmük a túlélés szolgálatában van.”<sup>264</sup> A determinisztikus emberkép tehát nem a jelenkor terméke, hanem a materialista világnézettel jár kéz a kézben.

### 7.2.2. Az emberi cselekedet alapvető viszonylagossága

Elvileg minden emberi cselekvést egy sor előírás határoz meg, mely az egyén felelősségén kívül áll és minden ember számára eltérő. Ezeknek az előírásoknak az összegét azon *teremtényi tér*-ként jelölöm meg, amelyben az ember él. Ennek a térnek a teremtett jellege arra a tényre utal, hogy minden emberi cselekedet Isten alatt áll, függetlenül attól, hogy az ember ennek tudatában van-e vagy nincs, elfogadja-e vagy sem. A tér fogalma egyrészt meghatározott tartalmakra, másrészt meghatározott határookra utal. Ezek közé tartoznak az egyén genetikai meghatározottságai, hogy milyen tehetségekkel, képességekkel és erővel rendelkezik, a neme, valamint a családi, szociális, politikai és gazdasági környezete. Néhány példa: egy afrikai embernek Burundiban országa gazdasági adottságai miatt csak ritkán van arra lehetősége, hogy egy olasz sportkocsit vegyen. Egy iráni nő országa társadalmi szokásai miatt ritkábban kezdhet egyetemi tanulmányokat, mint egy nyugati országbeli nő. Egy kevésbé intelligens, sportos külsejű férfi könnyebben el fog tudni helyezkedni egy biztonsági szolgálatnál, mint egy nem sportos, filigrán férfi, aki az iskolai teljesítményei alapján járhatna egyetemre és sikeres tudós válhatna belőle. Minden embert meghatároznak ilyen jellegű feltételek. Ha száz évvel korábban születtünk volna, biztosan nem ugyanazt végeztük volna, mint

264 Wuketits, F. *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion* (2007). 2. Kiadás, Stuttgart: Hirzel, 2008, 7.



ma. Már egyedül a mai világ műszaki lehetőségei olyan dolgokat tesznek számunkra lehetővé, amelyek száz évvel ezelőtt még elképzelhetetlenek voltak. Ebből is látszik, hogy egy ember cselekedetét egy sor személyes, anyagi és társadalmi jellegű adottság határozza meg. Ezért tehát azt kell mondanunk, hogy az emberi cselekvés soha nem egy tetszőlegesen meghatározott térben történik, hanem mindig az adott dolgokhoz való viszonyulás. Az ember etikailag minősítendő feladata a számára adatott teremtettségnek a cselekedeteivel való kitöltéséből áll. Bármennyire is korlátozott ez a tér, ugyanakkor mégis teret nyújt egy sor cselekvési lehetőségnek, amelyeket az egyén szabad akaratával megragadhat; ebben benne van az a lehetőség is, hogy megtagadja a kínálkozó lehetőség megragadását.

### 7.2.3. Filozófikus gondolatok a szabadságról

Pothast szerint filozófiai szempontból hat felfogást különböztethetünk meg az emberi szabadságra vonatkozóan: (1) A szabad személyiség elméletei, melyek az emberi cselekedetet az egyén önrendelkezésére vezetik vissza; (2) a kemény determinizmus, amely úgy látja, hogy az emberi cselekedetet is teljes mértékben olyan tényezők határozzák meg, amelyekért az ember nem felelős; (3) a puha determinizmus, amely az (1) és (2) egyfajta középhelyzete; (4) az episztemikus determinizmus, amely egy cselekedetet szubjektív módon szabadnak él meg, de amelyben utólag felismerhető a meghatározottsága; (5) a természeti jelenségek okai és az emberi cselekedet okai közötti különbségtétel; ezek meghatároznak, az utóbbiakért azonban az ember a felelős; (6) a determinizmus önmaga cáfolata: a determinizmus szerint mind a determinizmus elfogadása, mind annak elutasítása determinált; ez a paradoxon elavulttá teszi a determinizmust.<sup>265</sup> Hogy indokolható-e a szabadság és hogyan, ezért filozófiai szempontból nem egyértelmű. Itt a filozófia – mint oly sok más helyen is – a kimondhatatlan határaiba ütközik, és ezzel érinti a metafizika felőli határt.

---

265 Pothast, U. *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987 Vö. Müller, W. *Evangelische Ethik*, 98-103.

Egy filozófiai etika számára az ember szabadságának posztulátuma a felelősségteljes cselekvéshez a Pothast által első helyen említett nézet értelmében alapvető. Értelmetlen lenne az etika, ha az embernek nem lenne lehetősége a jót választani, és a rosszat elvetni. A jó már önmagában hordozza a szabadság korlátozottságát azért, hogy kizárja az önkényességet. Aki a szabadság alatt az önkényességet érti, az kiszolgáltatja az embert a saját ösztöneinek és megnyitja az utat a rabság felé. A szabadság nem jelentheti azt, hogy az ember kényszereknek, szenvedélyeknek és függőségeknek adja át magát.

Az az alapvető kérdés, hogy az ember szabad-e arra, hogy a jót, illetve a helyeset válassza és tegye? Az ókorban ezen a ponton gyakran utaltak az emberi lélek és az Isten, illetve az eszmék világa közötti rokonságra és ezzel indokolták a szabadságot.<sup>266</sup> Ezzel eljutottak a szellem-lélek posztulátumához, amely biológiai értelemben is élteti és etikai értelemben is meghatározza az embert. Ez számított vezérlő princípiumként (*hegemonikon*) az emberben. Ez a gondolat fonódott össze a keresztyén imago dei tannal, amely szerint az ember istenképűsége az emberi lelkiségben jelent meg, és amely egészen a modern korig meghatározta a nyugati világ gondolkodását. Más szavakkal kifejezve, az ember tulajdonképpeni lényét metafizikailag indokolták meg. Míg az anyagi, fizikai világban a determinizmust érezték, a lelki dimenziót a szabadsággal jellemezték. Így jutottak el a szabad akarat posztulátumához is.

A dualista felfogásnál az jelenti a problémát, hogy a szabadság hogy válhat lelki szférában hatékonyá az anyagi dimenzióban – alapjában véve ez a mindeddig megoldatlan test-lélek probléma, a klasszikus dualizmus problémája. A dualista emberképet a szabad akarat és a cselekvés szabadsága közötti különbségtétel követi, amelynél a lelki dimenzió – az etikára vonatkoztatva: az akarat és a választás dimenziója, valamint egy cselekedet megítélése is – elválik a tett dimenziójától. Ha belegondolunk abba, hogy az ember azt teszi, amit gondol, és hogy a Biblia is mindig cselekvőként látja az embert, akkor ezt a különbségtételt problematikusnak kell látnunk. Tapasztalatból tudjuk, hogy az ember képes a képmutatásra: hogy egyvalamit

---

266 Vö. Warnach, W. „Freiheit I-II” *HWP* 2, 1064-1083.

gondolhat és mondhat, közben pedig mást cselekszik. A cselekedete azonban nyilvánvalóvá teszi, mit is gondol valójában. Mivel az ember a mindenkori tudati meghatározottságában él, a cselekedete nem minden irányban szabad, hanem különböző értékek által meghatározott. Ez alapján a tudati kötöttség alapján nem fog minden cselekvési lehetőséggel egyformán élni, hanem a legjobb esetben a cselekvési opciók bizonyos készletét fogja figyelembe venni. A nyugati filozófia azonban nem tudott elszakadni ettől a görögös megkülönböztetéstől. Hume például különbséget tesz az akarat szabadsága és a cselekvés szabadsága között (külső kényszerek nélkül), de alapvetően egy determinisztikus paradigmát követ. Kant a jóindulatot nevezte meg a minőségileg legfőbb etikai indítékként.<sup>267</sup> Szintén egyértelművé teszi: „A szabadság pusztá gondolat, melynek objektív realitása semmi esetre sem bizonyítható természeti törvényekkel, tehát bármilyen tapasztalattal... Csupán az értelem szükséges feltételeként érvényes egy olyan lényben, amely az akarat... tudatában hiszi magát.”<sup>268</sup> A szabadság egy emberi elképzelés, egy noumenon, amit nem lehet bizonyítani, de elképzelhetőnek kell lennie, és amelynek létezése szükséges, amikor az ember akaratát, de a lelkiismeretét és felelősségét is értelmesen kell megmagyarázni. A szabadság azonban – ha etikusan relevánsnak kell lenni – nem korlátozható, mint Kantnál a lelki dimenzióra, vagyis a szabad akaratra, hanem a cselekedetre is vonatkoznia kell, hiszen cselekvés nélkül a jóakarat hatástalan vagy adott esetben haszontalan.

A nyugati gondolkodás további problémája az, hogy a gonosznak általában nincs megfelelő súlya. Az újplatonizmus háttérében, amely a nyugati világ gondolkodását tartósan alakította, csupán a lét pusztá hiányaként, deficitként, a rendeltetés elhibázásaként jelenik meg, nem pedig olyan gonoszként, amely ellenáll az embernek, őt emberi szempontból *visszafordíthatatlanul* eltérítve a rendeltetésétől. Végülis el kell ismerni, hogy Kant a radikális gonoszról szóló tanítással felhívta a figyelmet erre a problémára, még akkor is, ha azt nem volt képes megoldani. Minden esetre megállapította, hogy az értelem szabadságában a rosszakarat is eseményé válhat.<sup>269</sup>

267 Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). *Werke* 6, 18-19.

268 Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). *Werke* 6, 96.

269 Kant, I. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), *Werke* 7, 665-694.

A gonosz léte Kant szerint azt jelenti, hogy az ember kétségbe vonja a parancsolat szigorát, azt az önszeretet parancsolataként átértelmezi és engeddi, hogy az érzéki ösztönök eluralkodjanak a kategorikus imperativuszon. Vagyis az emberben lakó maximától való tudatos eltérésben rejlik. A gonosz uralma Kant szerint felmérhetetlen. Ezt a problémát csak kevés filozófus méltatta; itt a kései Schelling-re és Schopenhauer-re kell gondolni. Az ember optimista látásmódja azonban a gonoszt, mint egy az emberi akarat által irányítható nagyságnak látja. Ez azonban a népszerű emberi nézőpont. Az a biblikus szemlélet, hogy az ember bűnös és a bűn kötelékében van, a modern ember számára egy rosszindulatú feltételezés.

A modern természettudományok materializmusa az ember metafizikai indoklását elavulttá tette. A metafizikát felesleges és tudománytalan spekulációként elvetette, az emberi lélekről való beszéd pedig nem volt többé természettudományosan megalapozható. Így csupán a materialista világnézet maradt, amely szerint a szabadság illúzió, az ember cselekvése pedig determinált. A kísérleti neurokémia, amely a materialista-naturalista valóságértelmezés keretében a neurokémiai folyamatokat a belső kauzalitásnak alárendelve látja és ennek alapján tagadja a szabadság létét, valamint a filozófiai illetve teológiai állítás között, hogy létezik az „én”, egy személy, aki a neurokémiai folyamatokat irányítja, kategorikus ellentét áll fenn. Ez utóbbi az intuitív belátásból ered, amely a szabad döntés szubjektív megtapasztalásából adódik. A kérdés tehát az, hogy az ember és a cselekedetei kizárólag belső, anyagi, végső soron neurokémiai folyamatok eredményei-e, vagy van-e lelki dimenziója is, amelyet mi az „én”-nel jelölünk. A lelki dimenzió lényegében rejlik, hogy az eredetét és a természetét tekintve nem körülírható. Az ember természetét annak a kérdésnek a segítségével tehetjük érthetővé, hogy például egy szövegszerkesztő program a számítógép tulajdonsága-e, vagy azt meg kell különböztetni a számítógéptől. Köztudott, hogy ez utóbbiról van szó; a program ugyan a számítógép képességeihez igazodik, de lényegét tekintve különbözik a számítógéptől. A számítógép és a program különböző forrásból származnak. Ami egy számítógép megértésénél magától értetődőnek tűnik, azt a materialista gondolkodású tudósok az ember tekintetében vehemensen tagadják. Az ember lelkisége, tudata,

gondolkodása, érzése és akarata állítólag csupán az anyag véletlenszerű megjelenési formái. De az ősi kérdés, hogy a lélek és az anyag hogy viszonyulnak egymáshoz, ezzel semmi esetre sem lett kielégítően megválaszolva.

Wolfgang Achtner<sup>270</sup> kimondottan informatív tanulmányában, az ember akaratának szabadságáról szóló nézetek részletes történelmi bemutatása után átvette a modern agykutatás eredményeit. Ebben az összefüggésben nézzük meg az amerikai neurológus Benjamin Libet (1916-2007) kísérleteit, amelyeket egymásnak meglehetősen ellentmondásosan értelmeztek. Libet<sup>271</sup> Hans Helmut Kornhuber és Lüder Deecke neurológusok eredményeire tudott építeni, akik a hatvanas években felfedezték az ún. készenléti potenciált, azt az agyi állapotot, amely az akarati mozdulat létrejöttének feltétele, de megelőzi az akarati döntést. Libet összefoglalja a kísérleteinek eredményét: „Az agy *először is* beindítja az akarás folyamatát. A kísérleti alany később kerül tudatába a cselekvésre indító készletnek vagy vágnak (W), méghozzá körülbelül 350-40 ms-mal a mért BP (ti. Bereitschaftspotential = készenléti potenciál, BK) kezdete *után*, amelyet az agy generál.”<sup>272</sup> Ez tehát azt jelenti, hogy a cselekvés szándéka nem egy korábbi akarati tevékenységre nyúlik vissza, hanem az akarat előtti készenléti potenciálra. Libet érvelésének egy másik pontja azonban az a tézis, hogy az ember azzal szemben, ami a tudatában előjön, képes tudatos vétót emelni: „A szabad akarat tehát nem kezdeményez akarati folyamatot; ugyanakkor képes az eredményt irányítani azáltal, hogy az akaratfolyamatot aktívan elnyomja és a cselekvést saját maga megszakítja, vagy azáltal, hogy a cselekvést lehetővé teszi.”<sup>273</sup> Achtner utal arra, hogy Libet-nél nyitva marad a kérdés, hogy ezt a vétófunkciót hogyan lehet neurofiziológiailag lokalizálni, a kérdést ugyanakkor sikerült további munkával megválaszolni. Arra a következtetésre jut: „Ezzel egyértelmű, hogy az agy olyan mechanizmusokkal rendelkezik, amelyek lehetővé teszik számára, hogy kezdeményezett akarati cselekvéseket felfüggeszsen, vagyis nem egy determináló szerkezet.”<sup>274</sup>

270 Achtner, W. *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2010, 223-236.

271 Libet, B. *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007.

272 Libet, *Mind Time*, 173; vö. Achtner, *Willensfreiheit*, 225.

273 Libet, *Mind Time*, 183; vö. Achtner, *Willensfreiheit*, 227.

274 Achtner, *Willensfreiheit*, 227.

Míg Libet szerint az ember képes egy eszébe jutó vágyat tudatos „vétóval” megállítani, a német neurológusok Gerhard Roth<sup>275</sup> és Wolf Singer<sup>276</sup> valamint Franz M. Wuketits<sup>277</sup> Libet kísérletéből azt vezették le, hogy az emberi akarat neurokémiaileg determinált. A filozófus Michael Pauen ezzel szemben – látva Libet kísérletében a résztvevők által adott adatok pontatlanságát – kételkedik Libet tézisének a helytállóságában és arra a következtetésre jut: „Az az állítás, hogy a tudatos akarat csupán egy folyamat kísérőjelensége, amely tudat alatti neuronális aktivitások által determinált, aligha állja meg a helyét.”<sup>278</sup> Figyelemre méltó, hogy Wuketits-csel ellentétben egy a személy fogalma felé orientálódó szabadságfogalomhoz jut el.

Vajon a cselekedet szabadsága azt jelenti, hogy az ember alapvetően máshogy is cselekedhetne, mint ahogy valójában cselekszik? A megfontolás elméleti, hiszen a szabadságot szubjektíven úgy éljük meg, hogy a szubjektív akarat szerint cselekszünk, bár több cselekvési lehetőség is rendelkezésre áll. Pauen<sup>279</sup> felállítja a szabadság minimális mértékét, kimondva, hogy mi nem tartozik a szabad cselekedetekhez: ezek (1) nem kikényszerített, ill. teljesen kívülről meghatározott események és (2) nem véletlenszerű események. Az első negatív meghatározás mögött az autonómia elve, a második mögött pedig a szerzőség elve áll. Az autonómia elvét tartalmilag az önrendelkezés tölti ki, ellentétben a külső meghatározottsággal, amely nem enged szabadságot. A szabadságnak ez a koncepciója naturalista keretek között mozog. Semmit nem jelent ki arról, hogy az ember egy lelki cselekvésben szabadon választhat-e.

275 Pauen, M. und Roth, G. *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008

276 Singer, W. „Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen“, lásd: Ch. Geyer, *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004 30-65.

277 Wuketits, F.M. *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion* (2007). 2. Kiadás, Stuttgart: Hirzel, 2008.

278 Pauen, M. „Illusion Freiheit? Wieviel Spielraum bleibt in einer naturgesetzlich bestimmten Welt?” ld. Vogelsang/Hoppe, *Ohne Hirn ist alles nichts. Impulse für eine Neuroethik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, 59.

279 Pauen, M. „Illusion Freiheit?”, 45-61; vö. Pauen/Roth, *Freiheit Schuld und Verantwortung*, 26-37.

A gondolkodásunk alapjában véve egy „én” létezéséből indul ki, amely képes önmagát is meghatározni és ezzel együtt alkotója is lenni egy cselekvésnek. Ennek az énnak a létét tagadni, csupán azért, mert nem sikerül természettudományos módszerekkel megragadni, olyan, mintha szemellenzõt vennénk fel. Az ember sokkal inkább olyan énnak tekinti magát, aki – mint lelki nagyság – ugyan nem a testtől, illetve az anyagi dimenziótól függetlenül létezik, de magát önállóan cselekvő nagyságként értelmezi.<sup>280</sup> Ennek az énnak kell, hogy legyenek személyes képességei, mégpedig egy tett véghezvitelének akarata, de az arra való képesség is, hogy egy cselekedet hatásait és következményeit fel tudja mérni, és arra is képesnek kell lennie, hogy több cselekvési lehetőség közül válasszon. Ugyanakkor közben ezt az ént belülről olyan vágyak, meggyőződések és értéköttségek irányítják, amelyek a mindenkori egyén számára konstitutívak. Közben azt is figyelembe kell venni, hogy a racionális okok mellett érzelmi és nem racionális szükségletek is befolyásolják a döntést egy bizonyos cselekedet mellett, vagy ellen.

Achtner megjegyzi, hogy nincs értelme a szabad akaratról önmagában beszélni. Ő sokkal inkább valami olyannak tekinti, amit célzott cselekvéssel kell megszerezni.<sup>281</sup> Számára az ember egy olyan dinamikus nagyság, amely a cselekvés különböző aspektusait (többek között lelki és racionális indítékok, célok, felelősség, Istennel való kapcsolat) kell, hogy integrálja. „Az ember nem szabad, az ember szabaddá válik azáltal, hogy megfelelő cselekedettel, a neuronális plaszticitásra építve, az egyén lehetőleg magas integrációs szintjét valósítja meg.”<sup>282</sup> Ebben az Istennel való kapcsolatot úgy látja, mint „egy integrált, az időben cselekvő etikai személy létrehozását szolgálót.”<sup>283</sup> Ez a struktúráját tekintve elég idealisztikusan hangzik: fejleszti a személyt és a szabadságot. A szabadság nem adatik, hanem az embernek kell megvalósítania.

280 Eccles, J.C. *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*. 3. Kiadás, München: Piper, 2000, 12-13.

281 Achtner, *Willensfreiheit*, 249.

282 Achtner, *Willensfreiheit*, 254.

283 Achtner, *Willensfreiheit*, 256.

Alapjában véve a természettudományok által felvetett kérdés ott lóg a levegőben, hogy az empirikus módszerekkel megfigyelhetően túl lehet-e az énről, egy lelki személyiségről beszélni. A materialista erre nemet fog mondani. Ezzel azonban az énről való beszéd elavulttá válna, a szabadság pedig tárgytalanná. Ugyanakkor a materialista is szabadon cselekvő személynek tartja magát és a társadalom eddig legalábbis egy tetteiért felelős egyénként kezeli. Az, hogy a Biblia nem materialista módon tekint az emberre, a teológiát és az egyházat arra kell hogy indítsa, hogy a materializmussal szemben ideológiai kritikussal legyen.

#### 7.2.4. Teológiai gondolatok a szabadságról

Teológiai szempontból a szabadság fogalmához alapvetően annyit kell megjegyezni, hogy Isten meghatározza, mi a jó, ahogy már fent a Mikeás 6,8-ra utalva említettem. A Biblia teremtésről adott kinyilatkoztatása alapján arra következtethetünk, hogy az ember a teremtettségéből adódóan mindig Isten és az Ő mindenhatósága alatt áll és eszerint nincs szabadsága. A helyzetét, mint bukott ember is csak Isten, a Teremtő szemszögéből lehet megfelelően leírni. A kérdést, hogy az ember szabadon megválaszthatja-e a tudati kötődését, nem lehet empirikus módszerekkel meghatározni. A Biblia fényében egyértelmű, hogy az ember nem rendelkezhet az üdvösségéről, Krisztusban való megigazulásáról és ezzel hitéről, hanem hogy ezek Isten szabad adományai (Róm 9,14-18; Ef 1,3-14; 2,8). Fordítva is igaz, hogy az Isten által ki nem választott ember átadatik a saját bűnös tudati kötöttségének. Ebben a tekintetben az ember nem rendelkezhet szabadon Isten előtt saját alapvető egzisztenciális rendeltetéséről; természeténél fogva a bűn rabja és célját téveszti. A céltévesztését egyáltalán nem látja be. Sokkal inkább arra törekszik, hogy bűnös volta szerint cselekedjen és a szabadság alatt a saját ösztönei és vágyai szerinti életet érti. Közben pedig a bűn rabja, anélkül, hogy erről tudomást akarna venni. Igazán akkor szabad, ha képes betölteni a Teremtőjétől kapott rendeltetését és ezt a cselekedeteiben érvényre juttatja. A szabadságot ezek alapján az akarat és a cselekvés szabadságaként értelmezem. Ugyanakkor a folyamatos szabadság a bukott világ feltételei között utópia. Előzetesen és nem tökéletesen a Krisztusban való hitben és a hitből való cselekedetben valósul meg, de igazán megvalósulni csak az új teremtésben fog.



Az ember Isten előtti szabadságát illetően a reformátorokkal együtt különbséget kell tennünk az ember tisztán világi cselekedete és Isten előtti cselekedete között. A reformátorok azon a véleményen voltak, hogy az ember a világi dolgokban egyértelműen választhat, hogy az egyiket, vagy a másikat tegye-e – melyik hivatást válassza, milyen üzletet kössön, kivel tartsa a kapcsolatot stb.<sup>284</sup> Kálvin a polgári tisztességben való élethez, művészetéhez és tudományhoz való képesség tudatáról beszél.<sup>285</sup> Nem utolsó sorban szól Pál is azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy egy apa házasságra adja-e a lányát, vagy ne, annak szabad akaratáról (1Kor 7,37). De Luther és Kálvin egyetértettek abban, hogy az embernek nincsen szabadsága arra, hogy magától Isten szemében valami jót tegyen. Még azt is, ami emberileg nézve jó és megfelel a törvénynek, átítatja a bűn, és az Isten előtti jó cselekedettel való visszaélés a saját dicsőségünkre. Az ember nem képes saját erejéből Isten felé fordulni, hanem Isten az, aki őt megtéríti és (használhatnánk ide Isten szabad kegyelme nélkül az ember elveszett.

Van a keresztyén embernek szabadsága arra, hogy a jót tegye, a rosszat pedig elkerülje? Ennél a kérdésnél a keresztyén szabadságról van szó, arról a szabadságról, amely a hitből ered. A fő probléma, amivel a teológiai etika szempontjából a keresztyén ember találkozik, a bűn hatalma. Ez annyira erős, hogy Pál kénytelen azt mondani: „...*hogy akarjam a jót, van lehetőségem, de arra, hogy megtegyem, nincs. Hiszen nem azt teszem, amit akarok: a jót, hanem azt cselekszem, amit nem akarok: a rosszat*” (Róm 7,18-19). Ezt a kijelentést azonban azzal a számos intelemmel korrelációban kell nézni, melyeket Pál a leveleiben említ. Ennek megfelelően a Róma 7-et egy alapvetőbb szinten kell nézni: a bűn rátapad a keresztyén emberre, folyton befolyásolja, harcra kényszeríti és eléri, hogy újra és újra a bűnt tegye, még akkor is, ha nagy polgári tisztességben él. Nem él nyíltan bűnben; sőt ezeket a különböző formájukban már letette, de bűnös és a lénye mindig újra kifejezésre jut. Ez az életének valósága, mindaddig, amíg ebben a világban és ebben a testben él, még akkor is, ha a lelkével Krisztusban hisz és a jót szereti.

284 Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 638, 4-9.

285 Calvin, *Inst.* II,5.12-14.

Ezt a témát a dogmatikában, az antropológia keretében részletesebben kell tárgyalni. A bűn hatalma abban nyilvánul meg, hogy a keresztyén ember nem képes folyamatosan a jót cselekedni. Bár szubjektíven megéli a szabadságot arra, hogy a jót akarja, és azt válassza, a tudatában mégis ott van a rosszra való akarat, amely a bűn cselekvéséhez vezet. Eközben a keresztyén arra a megállapításra juthat, hogy szívesen teszi a rosszat és hogy a gonoszszal – bizonyos mértékig – egyet ért. De azzal, hogy a Szentírás parenetikus utasításokat ad, egyértelművé teszi, hogy a keresztyén mégis felszólítható arra, hogy a jót tegye. Azzal, hogy Pál konstatálja, hogy Isten a keresztyén emberben „*mind az akarást, mind a cselekvést*” (Fil 2, 13) munkálja, abból indul ki, hogy a keresztyén ember Isten hatása alatt is a cselekvésének tárgya marad. Nem véletlenül beszél az Írás a keresztyén ember szabadságáról (Ján 8,36; 1Kor 10,29; Gal 5, 1.13; 1Pt 2,16). Megállapítása szerint ugyan a keresztyének korábban a bűn szolgái voltak, de a Krisztusba vetett hit által most már megszabadultak, hogy Istennek szolgáljanak (Róm 6,17-18). Ez a szabadság a hitben van. Azzal, hogy a keresztyén felismeri, hogy Krisztusban mi a valóság és mije van benne és bízik benne, szabad arra, hogy a jót tegye. Az Írás a hittel a keresztyén ember belátását és akaratát is megszólítja. A keresztyénnek a maga teremtett valóságában Isten akaratát kell tennie és az intelmek nyilvánvalóan abból indulnak ki, hogy a keresztyén ember erre képes is. Hiszen ezek nem a törvény, amely a bűnöket felfedi, hanem felszólítások Isten akaratának cselekvésre. Isten szavaként a parainézisek olyan eszközök, amelyekkel Isten cselekszik és a keresztyént irányítja. Isten akaratának cselekvéséhez az erőt a keresztyén nem önmagából meríti és nem is a parainézisek felszólításaiból, hanem az evangélium kijelentéséből, Krisztus felismeréséből. Ez a hit ereje, amelyet a keresztyén ember a cselekedetében hordoz (1Jn 5,4) és amely elvezeti őt arra, hogy szívében ellenálljon a bűnnek azáltal, hogy megtagadja annak tettekre váltását.<sup>286</sup> Én azonban úgy a katolicizmusban, mint a szentségi mozgalomban képviselt szemléletet, hogy a keresztyén a keresztyén szabadság és a Szentlélek indítatása alapján spontán módon Isten akarata szerint cselekszik, túl optimistának

286 Nyitva hagyom, hogy a teológiai analógiát a Veto Libet-tel szemben, de szeretnék legalább a lehetséges analógiára utalni.

tartom. Az a tény, hogy az Újszövetség egyértelműen széles formában a jó cselekedetekre szólít fel, azt mutatja, hogy ez a spontaneitás semmiképpen nem adott, hanem a keresztyén ember rászorul arra, hogy mindig újra hallja Isten törvényét és megvizsgálja, hogy mi a helyes, amit cselekedni kell.

Végül még azt szükséges magyarázni, hogy az emberi cselekvés hogy viszonyul Isten gondviseléséhez. Bár a Szentírás azt mondja, hogy Isten mindent tud és cselekszik és semmi sem történik Isten megengedő vagy működő akarata nélkül, nem úgy kezeli az embert, mint egy bábút, hanem megszólítja őt a felelősségében. Az ember nem vonhatja felelősségre Istent a tetteiért. Megtapasztalja a szabadságot és az akarati indítást, úgy, hogy normális esetben felelősséget érez a tetteiért. Az, hogy Isten azt a teremtett teret, amelyben az ember él és cselekszik, körülveszi és ebben semmi sem történhet az Ő akarata és előzetes tudomása nélkül, egy másik síkon áll: Isten a Teremtő, az ember pedig a teremtés, és mint ilyenek, nem üzleti partnerek és nem is konkurensok, hanem Isten az uralkodó, az ember pedig az alattvaló. Csak ha az ember olyan akar lenni, mint Isten, ha ki akarja számítani Isten cselekvéseit és a teljesítménye alapján elkötelezni, akkor konkurenciaként lép fel Istennel szemben és olyan szintre emeli magát, ami őt nem illetheti meg. Az emberi felelősség nem léphet az isteni gondviselés elé; itt két különböző szinttel van dolgunk, amelyek csupán a terminológia miatt tűnnek egyazon szintnek. Az emberi logika számára azonban végül titok marad, hogy milyen kapcsolatban van a kettő egymással; Isten elrejtettsége korlátozza az emberi megértést.

### 7.3. Felelősség

Többször és különböző összefüggésekben foglalkoztam már a felelősség témájával. Itt essen azonban az emberi cselekvés alapvető feltételeként szó róla. Kézenfekvő, hogy a felelősségnek csak akkor van értelme, ha az ember alapvetően szabad arra, hogy rendelkezzen a cselekedetei felett. A felelősség több, mint egy társadalmi konstrukció. Az ember egy beszélni és ezzel együtt válaszolni is képes lényként tekinthet magára; ezt az ember teremtett képességeinek részeként kell felismernünk. A beszéd nem csupán a személyek közötti kapcsolati események lényeges közvetítője, hanem az önismeret és a saját cselekedet értékeléséé is a lelkiismeretben. Az ember nem vagy nem csupán ösztöneitől vezérelve cselekszik, hanem átgondolja, hogy mit

akar és mit képes tenni, milyen célokat akar elérni. Cselekvésének mátrixa a gondolkodásában van. Ezért képes egy ember normális esetben a cselekedete indokaira vonatkozó kérdésre felelni és elmondani, hogy a tette vagy tétlensége közben mit gondolt, és a felebarátnak elmondani, hogy miért és hogyan cselekedett. Ezért beszélünk joggal az ember felelősségéről, miközben ez normális esetben autoritási viszonyokban realizálódik: gyermekek és szülők, diákok és tanárok, bűnözők és állami bíróságok, politikusok és népszuverenitás között – hogy csak néhány példát említsünk.

A felelősség témakörében a döntő kérdés azonban az, hogy kinek tartozik az ember általában felelősséggel. Kizárólag a saját lelkiismeretének tartozik felelősséggel, vagy az embertársainak, az egyháznak, a társadalomnak, egy bíróságnak, a jövő generációinak vagy egy személytelen környezetnek? Ennek a kérdésnek a megválaszolásában botlik el minden modern etika, hiszen az említett intézmények egyike sem rendelkezik olyan autoritással, hogy az emberi cselekedet felett végérvényesen bírászkodhatna. A teológiai etika szempontjából és az ember minden saját magára irányuló abszolutizálásával szemben itt egyedül Istent lehet a legmagasabb hatóságként említeni.

Az etikailag felelős cselekvésnek annak az embernek a számára is van jelentősége, aki nem jár hitben. Bár minden emberi tett, még a formálisan jó cselekedetek sem számítanak Istennél és az ember Krisztus nélkül a jó cselekedetei ellenére is Isten ítélete alatt van, világos kell, hogy legyen, hogy rá is vonatkozik az *usus politicus* értelmében a törvény, hogy Isten akarata szerint engedelmességgel tartozik a világi felsőségeknek és ezt képes is teljesíteni. Továbbá figyelembe kell venni, hogy van végítélet, amelyben nem csupán a kárhozat megállapításáról van szó, hanem ezen ítélet során a vétek mértéke szerint lesz a büntetés, amit az illető az élete során felhalmozott (ld. Lk 10,14; Júd 15). A nem keresztyén a megtorlás törvénye alatt áll Isten előtt és ennek keretében lesz felelősségre vonva. Tekintettel arra a tényre, hogy Isten az embert felelősségre vonja, és a bűneiért megbünteti, nem lehet kétség afelől, hogy az ember felelős a tetteiért. Ebből kifolyólag teológiai szempontból az etikailag felelős cselekvésnek a nem keresztyén ember számára is van jelentősége. A Szentírás alapján azonban nem lehet több kijelentést tenni a bűnök különböző megítéléséről azon kívül, hogy Krisztusnak és üdvösségének elutasítása nagyobb vétket jelent, mint nem ismerni Krisztust.

A keresztyén emberre nem kevésbé vonatkozik: „Mert mindnyájunknak leplezetlenül kell odaállnunk Krisztus ítélőszéke elé, hogy mindenki megkapja, amit megérdemel, aszerint, amit e testben cselekedett: akár jót, akár gonoszat” (2Kor 5,10). Ennél az ítéletnél nem a kegyelem általi üdvösségről, vagy az emberi érdemről lesz szó, hanem a jutalom formájáról, amely Isten jószágának mértéke szerint adatik. Ebben az a keresztyén ember felelőssége, hogy arra törekedjen, hogy Istennek kedves életet éljen (2Kor 5,9). Az a tény, hogy az Újszövetség itt és még sok más helyen arra szólítja fel a keresztyén embert, hogy keresztyén módon éljen, azt mutatja, hogy bizonyos mértékű szabadságot enged neki, hogy a saját cselekedeteit meghatározza.

Az az antropológiai dimenzió, amelyben az ember vállalja a felelősségét – a szó mindkét értelmében: ahol észreveszi és ahol tettekre váltja –, a lelkiismeret.

## 7.4. A lelkiismeret

Az ember a cselekedeteit a lelkiismerete alapján irányítja, itt tudatosan benne a tettének felelőssége. A lelkiismeret az ember teremtettségéhez tartozik és – amint azt az antropológiában bemutatom – a „szív”-nek, mint az ember irányítóközpontjának a funkciója.<sup>287</sup> Kettős funkciót tölt be: megítéli az elkövetett cselekedeteket és befolyásolja – egy lelkiismeretes cselekvő embernél – a végrehajtandó cselekvésekkel kapcsolatos döntést.

### 7.4.1. A lelkiismeret, mint Isten hangja?

Különösen a pietizmus idején, valamint az idealizmus korában és a 19. században tekintették a lelkiismeretet Isten hangjának az emberben. Már a 17. századi protestantizmusban felismerhető odafordulás az antropológiához abban konkretizálódott, hogy neves szerzők (Rousseau, Kant, Schleiermacher) kifejezésre juttatták a lelkiismeret nagybecsülését.<sup>288</sup>

287 Vö. Kaiser, „Das menschliche Herz als multifunktionales System”; ld. <http://www.irt-ggmbh.de/downloads/herz.pdf>

288 Vö. Weyer, „Gewissen”, ld. *TRE* 13, 227-229.

De nincs okunk azt feltételezni, hogy a lelkiismeret egy érintkezési felület lenne Isten és ember között, oly módon, hogy az egyszerre az isteni kinyilatkoztatás forrása is lenne. A Szentírás nem ad erre vonatkozóan semmilyen támpontot; nem arra buzdít, hogy a lelkiismeret hangját kövessük, hanem Isten kinyilatkoztatott Igéjét. A lelkiismeret nem egy elkülönített tér az emberi tudatban, hanem annak egy funkciója. Az ember teremtettségének része.

A lelkiismeretben persze az a különleges, hogy az ember a szívében felismeri a különbséget a jó és a rossz között és a jót éli meg kötelezőként. Ezt a kötelességet általában az határozza meg, amit az illető maga jónak, vagy rossznak tart. Ez azokban az erkölcsi ítéletekben válik felismerhetővé, amelyeket egy ember az élete során hoz. Ezekben azok az elvárások tükröződnek, amelyekkel az illető a felebarátja felé közeledik, és amelyeket az arany szabály strukturál.

A lelkiismeretet azonban a nevelés és a mindenkori ember környezetében képviselt és gyakorolt értékek is befolyásolják, mégpedig oly mértékben, hogy „eltompul“ (ld. Ef 4,18-19) és irányító funkcióját – legalábbis részben – el is veszítheti. Nem működik automatikusan helyesen. A lelkiismeret tévedhet. Emiatt sem lehet azt Isten hangjával azonosítani. A keresztyén lelkiismeret természetesen Isten parancsolatai alapján alakul ki. Épp oly kevésbé közvetíti a helyes cselekvéshez való képességet. Annak az ismerete, amit tenni kellene, még nem jelenti az erőt is a tettehez.

#### 7.4.2. A lelkiismeret, mint társ-tudás

A lelkiismeret, mint ahogy azt a fogalom a görög *syneidesis* és a latin *conscientia* megfelelőjében mondja, egy társ-tudás, amellyel az ember a cselekedetét ismeri és megítéli. A lelkiismeretben az ember önmagával néz szembe és a cselekedetét az alapján a kérdés alapján ítéli meg, hogy egyezik-e a magában érzett kötelességgel vagy sem. Az átlagembernek általában rossz a lelkiismerete a múltban elkövetett bizonyos cselekedetek miatt. Szégyelli magát miattuk és keresi a feloldozást az „*egymást vádló vagy éppen védő gondolataik*” (Róm 2,15) által. Azokért a cselekedetekért, amelyeket nem tud megbocsátani, a jó cselekedetekben vagy vallásos gyakorlatokban véli

megtalálni a feloldozást, melyekkel a gonosz tetteit próbálja ellensúlyozni, vagy amelyekkel Istent akarja kegyelemre hangolni. Ebben válik érthetővé, hogy fél, miközben szubjektív módon kétséges maradhat, hogy ez az Istentől való félelem-e, vagy valamilyen gonosz sorsból. Felismeri azonban, hogy egy megtorló rend alatt áll és a gyakorlatban minden jó cselekedet és minden vallásos gyakorlat ellenére megmarad a félelem: ezekkel a gonosz sorsot, vagy Isten ítéletét nem tudja elhárítani. Ennek a tudásnak a birtokában nem képes magának megbocsátani és Isten ez alapján megbüntetheti.

Az ember lelkiismeretét különleges módon szólítja meg és korrigálja ítélőképességét az Isten törvényével való konfrontáción keresztül. A törvény elenktikus használata a lelkiismeret felébresztését és élesítését szolgálja az elkövetett bűnökre tekintettel. Ugyanakkor felelőtlenség lenne, ha egy lelkipásztor az elől az ember elől, akinek a lelkiismeretét a törvény vádja terheli, elrejtene az evangéliumot. A törvény vádjára tekintettel, amelyet az ember a lelkiismeretében érez, az egyháznak a bűnök bocsánatáról kell beszélnie. Tiszta lelkiismerete az embernek azonban csak a Krisztusban való hit által lehet, mert Isten Krisztusban az emberi bűnökért adott helyettes áldozattal az ember terhét elveszi, vagyis a vétke alól felmenti és megigazítja (Zsid 9, 14).

### 7.4.3. A lelkiismeret orientáló funkciója

A lelkiismeret a véghezvitt cselekedetek értékelésére is szolgál. Ennek a funkciónak a törvény első és – keresztyéneknél – a harmadik használata felel meg. Ebben az értelemben értelmezi az Újszövetség a lelkiismeretet (ApCsel 23,1; 24,16; 1Kor 10,23-30 és par.; 1Pt 3,15-16). Azáltal, hogy a keresztyén egy tervezett cselekedetet a lelkiismeretében Isten Igéjének fényébe helyez, és azt előtte jóváhagyja, vagy elítéli, dicsóítja Istent, mint élete Urát. Ezzel még nem mondtuk, hogy megtalálja az erőt ahhoz, hogy megtegye, amit helyesnek ismert fel. Mivel nincs minden etikai kérdésre bibliai válasz és mivel a Biblia csak etikai alapelveket tanít, egy konkrét tervről való döntésnél a bibliai alapelvek alkalmazása érvényes. Ez a lelkiismeret egyik legfontosabb etikai funkciója és ez az etika szeretne ehhez segítséget nyújtani.

## 7.5. Hatalom / tekintély

Az emberi cselekvés egyik további feltétele a hatalom/tekintély. Ezalatt azt értem, hogy az ember mindig része bizonyos hatalmi struktúráknak, amelyek a cselekedetét meghatározzák, és egyfajta keretet jelentenek, hogy az ember ne „a levegőben lógjon”. A hatalomra az emberi gonosszággal szembeni ellenállás és a helyes útmutatás miatt van szükség. A Biblia feltárja, hogy Isten a hatalom öt formáját állította fel: Isten – ember, szülők – gyermekek (Ef 6,1-3), férfi – nő (1Móz 3,16; 1Kor 11,3; Ef 5,22-24), felsőbbség – nép (Róm 13,1-7; Tit 3,1-2; 1Pt 2,13-14.17) valamint presbiter – gyülekezet (ApCsel 20,28; 1Pt 5,1-5). Isten ember feletti hatalma a teremtéssel adatott; a szülőké a gyermekek felett megfelel a szülők életkor szerinti elsőbbségének és a szülők kezdeményezésének a gyermeknemzésben és nevelésben. A férfinak az asszony feletti hatalma a bűnesetből adódik, ami egy szükségrend. A világi hatalmasság a Noéval kötött szövetségbe behelyezett szükségrend. A vének gyülekezet feletti hatalma a bukott világ feltételei közötti üdvrendhez tartozik és arra a tényre tekintettel, hogy a keresztyének is bűnösök és keresztyénként szükségük van a vezetésre.

A hatalom egy hatalmi rendszerbe tartozik, amelyben az utolsó szó egy meghatározott hatalomtól indul ki és ez által a hatalom által valósul meg. A hatalmat az embereknek érezniük kell. Ehhez Istentől van a mandátumuk. De a hatalom gyakorlásában különbségek vannak: a hatalom lehet kicsi, vagy nagy, elhanyagolt, vagy intenzív, kreatív, kommunikatív, ösztönző és szerető, de kegyetlen, bántó és bántalmazó. Ezért ad az Írás útmutatásokat, hogy hogyan kell a hatalmat gyakorolni és mindenki, akinek hatalma van, jól teszi, ha ezeket követi, ami ugyancsak Isten hatalmának felel meg. Érdeemes megjegyezni, hogy az Írás pont az egyházon belüli hatalomra tekintettel ad nagyon sajátos kritériumokat, melyeknek az egyházi tisztségviselők meg kell feleljenek (1Tim 3,1-12; Tit 1,5-9). Az emberi hatalom soha nem önálló, hanem mindig Isten alatt áll, akár az áldása, akár az ítélete alatt.

Az emberek közötti hatalmi rendszer soha nem azt jelenti, hogy a hatalomgyakorló mindent mondhat, a hatalom alatt levő pedig semmit. Hiszen a hatalom két vagy több ember közötti kapcsolatra vonatkozik, és a hatalmat csak a hatalmat gyakorló és a hatalom alatt levő közötti kommunikációban lehet értelmesen értelmezni. A hatalmat gyakorló a tisztsége alapján



egyáltalán nem tud mindent, amire a hatalom gyakorlásához szüksége van. Képesnek kell lennie az új helyzeteket felmérni, a hatalma alatt levő igényeit felismerni és aszerint cselekedni. A hatalom alatt lévő nem egy rendelkezésre álló dolog, hanem egy ember, és mint ilyen a saját állapotát épp úgy kifejezésre kell juttatnia, mint a belátásait és ily módon a hatalmat gyakorlót minden olyan információval ellátni, amire a hatalma gyakorlásához szüksége van. Mégis a megfelelő rend érdekében úgy kell lennie, hogy adott esetben az övé kell legyen az utolsó szó.

A hatalmat az elismerése élteti. Az a hatalom, amellyel visszaélnék elenzéket generál, az elhanyagolt hatalom megvetést, a gyengének a hézagos tekintély a következménye és rendetlenséghez vezet. De mivel az embernek szüksége van útmutatásra és keresi, ezért a természetes hatalmat elismeri. Egy jó hatalomgyakorló célja az lesz, hogy a hatalom alatt levőket úgy vezesse, hogy ők maguk képesek legyenek hatalmat átvenni. Tulajdonképpen ez minden szülő feladata a gyermekeivel kapcsolatban. Sajnos minden időben vannak hataloméhes és a hatalom elismerésében gyakorlatlan emberek, akik vezető pozíciókba nyomulnak, hogy azután a poszttal a saját javukra visszaéljenek és ez mindig az emberek feletti elnyomó atyáskodást és visszaélést jelenti. Az ilyen embereknek ellen kell állni.

A hatalommegosztás a világban az említett rendekben megóv attól, hogy a hatalom egy embernél vagy egy uralkodói elitnél koncentrálódjon, vagyis a totalitarizmustól. Ez utóbbi csak akkor lehetséges, ha az emberek a nekik juttatott hatalmat elhanyagolják vagy másoknak továbbdelegálják. Ezért alapvető jelentőségű az élő és sok ember között megosztott és általuk gyakorolt hatalom („államhatalmi ágak felosztása”) egy működő demokrácia számára. Mint ismeretes, konfliktusok akkor keletkeznek, amikor hatalmak egymással szemben akarnak érvényesülni. Itt különösen azt kell megemlíteni, hogy az állam, mint önkényuralmat gyakorló hatalomrendszer ki van téve annak a kísértésnek, hogy a polgárai szabadságának és a családok hatalmának kárára egyre több hatalmat követeljen magának.



## 8. AZ ETIKAI KONFLIKTUS

### 8.1. A kötelességek ütközése

#### 8.1.1. A jelenség leírása

A bukott világban az élethez hozzátartozik a normák vagy kötelességek ütközésének jelensége is. A klasszikus példa: a fáraó parancsa a héber bábáknak, hogy minden újszülött fiúgyermeket öljenek meg (2Móz 1,15-17). Egyrésztől érvényes a felsőbbbségnek való engedelmesség parancsa, másrésztől az ölés tilalma. A modern analógia: egy orvost kötelezhet a törvény, hogy saját meggyőződése ellenére végezzen el egy abortuszt. Amennyiben erre nem hajlandó, az érvényes törvénnyel ellentétben cselekszik, és nem engedelmeskedik a felsőbbbségnek, ezen felül elveszíti az állását és kockáztatja saját és családja anyagi romlását. Vagy: az Írás megparancsolja: „*Szaporodjatok és sokasodjatok!*” Előfordulhat azonban, hogy egy újabb terhesség problémát jelent a nő számára. Folytatódjon akkor a házasság az értelmével ellentétben önmegtartóztatásban, vagy engedélyezett a mesterséges fogamzásgátlás? Vagy: a géntechnológia az életet szolgálja, vagy életellenesek a következményei? A normák ütközései – amint az a példákából is látszik – a keresztyén élet velejárói, de ezek megtalálhatók az egészen világi cselekvési lehetőségekben is. Az etika tervezett második részében azokról az etikai konfliktusokról kell, hogy szóljak, amelyek az egyes cselekvési területeket érintik. Itt csak az az alapvető megfigyelés marad, hogy a problémát két, vagy több érdek, érték, igazság, értékrend (die Recht) konfliktusaként értelmezzük.



### 8.1.2. A kötelességek ütközésének megoldása

Egy ilyen konfliktus esetén a keresztyén embernek döntenie kell az egyik igazság (törvény) mellett a másik ellenében és azzal, hogy így dönt, a két igazság (törvény) egyikét megszegi és bűnössé válik. Ebből látszik, hogy a bukott ember a bukott világban nem képes etikailag kifogástalan életet élni.

Az általánosan megfogalmazott megoldás szerint a mindig védelmezendő jogérdekeket egymással szemben mérlegelni kell, és a magasabb jogérdeket kell érvényesíteni. Løgstrup erre az alábbi szabályokat fogalmazza meg: „A kötelesség megelőzi a tanácsot, a természetjogilag megalapozott kötelesség a pozitív jogban gyökerezőt, az isteni az emberit, a tilalom a parancsot. A jogi kötelesség, vagyis az a kötelesség, amelynek betartását mások megkövetelhetik valakitől, és amelynek betartására az embert kényszerítetik, megelőzi a szeretet kötelességét; az a kötelesség, amely a nagyobb jóra, a lélek üdvösségére vonatkozik, megelőzi azokat a kötelességeket, amelyek a tárgyilag kevésbé fontos jóra, a testi életre vonatkoznak.”<sup>289</sup> A posztmodern gyakorlatban persze az etikai konfliktus általában már alig érzékelhető, ezért is beszélnek róla ritkán. Az utilitarista-hedonista módon gondolkodó ember azt teszi, ami a legkevésbé fájdalmas, vagy ami a legnagyobb örömet szerzi neki. Ezzel kapcsolatban is van feladata az egyháznak, újra felébreszteni az Isten által adott értékek és normák iránti tudatot.

## 8.2. Adiaphora

Alapjában véve a teremtményi ajándékok használatáról és értékeléséről van szó annál a kérdésnél, hogy vannak-e adiaphora<sup>290</sup> vagy sem és hogy ezeket hogyan kell keresztyén szempontból értékelni.

### 8.2.1. Adiaphorisztikus viták a történelemben

Az *adiaphoron* fogalma jól látható helyen jelenik meg a sztoikus filozófiában. A sztoikus a maga elméleti felfogásában a külső dolgokat apátiával közelíti meg. A külső dolgok variálhatók, változékonyak és ezért közömbösek.

<sup>289</sup> Løgstrup, K. E. „Pflichtenkollision”, ld. RGG<sup>3</sup> 5, 318.

<sup>290</sup> A követk. vö. Lau, F. „Adiaphora”, ld. RGG<sup>3</sup> 1, 93-96.

A gazdagság vagy szegénység, a jó vagy rossz hírnév, az egészség, vagy betegség számára a sors játékszerei, amik elől a maga állandó, szellemi világába menekül. A látható világ dolgai erkölcsileg semlegesek, vagyis „adiaphora”. Tekintve, hogy teremtett dolgokról van szó, az adiaphoron fogalma olyan hozzáállást sugall, ami a teremtett dolgokat, közömbösnek, a szabad emberi döntésnek, vagyis az emberi elmének alárendelve látja. Ezért merül fel a kérdés, hogy ezzel a konnotációval a fogalom valóban megfelelő-e, hiszen ezáltal a teremtett dimenzió teológiailag nézve valami közömbössé értékelődik le. Hasonlóképpen gondolták ezt a középkorban is, amennyiben Aquinói Tamás egy cselekedet emberi tudat- és akaratú aktusát etikailag minősítette. Ő nem magát a cselekedetet ítélte meg, hanem a cselekvő szándékát.

Az evangélikus egyházban kétszer folyt vita az adiaphora-ról. Az első az V. Károly császár által 1548-ban elrendelt interimet követte, amely a reformáció után létrejött evangélikus egyházakban előírta a visszatérést a római katolikus istentiszteleti formához. Itt a mise, a képek és ünnepek újbóli bevezetéséről, az egyházi hierarchia és igazságszolgáltatás, valamint a hét szentség elismeréséről volt szó. Luther két évvel azelőtt halt meg és ehhez már nem tudott hozzászólni. A wittenbergiek Melanchthon irányítása alatt immár azt tanították, hogy a kultuszban ún. középdolgok<sup>291</sup> vannak, amelyeket Isten sem meg nem parancsolt, sem meg nem tiltott, és amelyeket a hitre nézve veszélytelenül lehet gyakorolni, a hitről és megigazulásról való evangélikus prédikációt pedig akadálytalanul lehet folytatni. Ezzel szemben a gnesio-lutherán M. Flacius (1520-75) azt hangsúlyozta: „A hitvallás vagy a haragvás esetében nincs középdolog.”<sup>292</sup> Flacius elismerte ugyan a középdolgok létét, de azok elfogadását, illetve elhanyagolását joggal tartotta megengedhetetlennek, ha azokban benne van a hittől való eltérés. Ebben az összefüggésben tudnunk kell, hogy a római szentségeket nem lehet gyakorolni, amikor az ember evangélikusan tanít és prédikál. Melanchthon később beismerte, hogy ebben a kérdésben vétkezett, mert előbbre valónak tartotta, hogy az interimhez alkalmazkodjon, mint hogy elhagyja az evangélium szolgálatát.

291 A német „Mitteldinge” szó fordítása.

292 „Nihil est adiaphoron in casu confessionis et scandali”, id. Keller, R. „Gensiolutheraner”, ld. *TRE tanulmányi kiad.* 13, 514.

A második vita 1681 és 1687 között a pietisták és lutheránusok között zajlott. Egy tanokról folyó vitákban megmerevedett egyház oldalán laza erkölcsű keresztyénség volt. Ezzel szemben a pietisták egy hamburgi színház építése kapcsán azt tanították, hogy a színház, a tánc, a dohányzás, a kártyajátékok és egyéb játékos időtöltések önmagukban is bűnös dolgok, nem csak a visszaélés teszi ezeket bűnné. Minél lelkesebbé vált a pietizmus, annál szélsőségesebb lett a teremtett dolgok tagadása: a társasági élet, a házasság, a séta, vagy a játék. Ezzel szembe ellentétpárként állították be a Szentlélek által való örömet, a bibliai Igével való foglalkozást, az evangélium körüli közösséget és időnként az egyedüllétet is. A pietizmus befolyását a holland precizizmus és a skót puritanizmus révén nem lehet nem észrevenni, de éppoly kevésbé a teremtett dolgok középkori misztikából eredő leértékelését.

El kell ismerni a pietizmusnak a hitetlen ortodoxia legyőzésére és arra irányuló szándékát, hogy az élet egyetlen területe se legyen kizárva Krisztus uralmából. A problémát pedig itt a teremtett dolgok negatív értékelése jelenti és tulajdonképpen nem az a kérdés, hogy a teremtett dolgok közepdolgok-e. Azok a teremtett dolgok, amelyekről itt szó van, az érzéki élvezet, a test felüdülése és a kellemes időtöltés iránti vágyak felelnek meg. Az, hogy ezek a vágyak teremtett jellegűek, nem zárja ki ezeket. A problémát az jelenti, hogy ezeket olykor olyan cselekedetek táplálják, amelyek megsértik a társadalmi illemt, vagy magukban hordozzák a bűnre való csábítást. A teremtett dolgok használata csak a lelki és testi neveltetés megőrzésével történhet.

### 8.2.2. A keresztyén szabadság

Az adiaphoron fogalmával a teremtett dolgokat és azok használatát nem nyilváníthatjuk lényegtelené. A keresztyén ember felszólítatt arra, hogy mindent Isten dicsőségére tegyen (1Kor 10,31). Ez nem aszkézisre való felszólítás, hanem a teremtett dolgok helyes használatára. Ahol az Írás nem tesz megkötéseket, ott az ember ne találjon ki mesterségesen. Kálvin azt mondja: „nincs olyan külső, önmagában véve közömbös dolog, amely valóságban úgy megköthetne minket Isten előtt, hogy ne lehetne tetszés

szerint használni vagy mellőzni.”<sup>293</sup> Ezt követően Pált hozza elő és a fejtegetéseit a bálványáldozatról és hangsúlyozza, hogy a helyes hitben minden dolog használata megengedett, az evés-ivásban, a zenében, az aranyban, elefántcsontban és gazdagságban való öröm is. Figyelmeztet azonban a dolgok használatának helyes mértékére és meghúzza a határt: „De ahol a bőséget arra használják, hogy elmerüljünk a gyönyörökben, hogy dúskáljunk ételben és italban, hogy elménket és lelkünket elbódítsuk az elérhető gyönyörökkel és folyton újak után áhítozzunk, ott a lehető legtávolabb vagyunk Isten ajándékainak helyes használatától.”<sup>294</sup>

Az a keresztyén szabadság, amelyről itt beszélni kell, elismeri tehát a teremtett dolgok használatát, még hozzá nem csupán a létszükséglet minimális szintjén, hanem Isten adományaiként a maguk gazdagságában is, amelyeket büntudat nélkül lehet használni. Pál azt mondja: „*Minden szabad nekem*”, hozzáteszi azonban, nem minden használ, és hogy tekintettel lenni a hitben erőtlenekekre a szeretet egyik parancsa.

### 8.3. Az állandó különbség az igény és a valóság között

H. Thielicke a kötelesség és a létezés (Sollen und Sein) közötti különbség láttán joggal jutott arra a következtetésre, „hogy a kötelesség pont e célmeghatározás miatt tagadja az embert, ha ő ezt a célt nem érte el, ill. nem is törekszik rá. ... E cél kítűzésének ténye, ítéletet alkot az ember fölött ez előtt a cél előtt, vagyis a mindenkori konkrét ember fölött.”<sup>295</sup> Teológiai szempontból ennél a céltévesztésnél az ember bűnével van dolgunk. A bukott ember képtelen azt az etikai követelményt, amit Isten a parancsolatával felállít, teljesíteni. Neki, mint ahogy az fent Isten törvénye átvezető használatának bemutatásánál világossá vált, fel kell ismernie, hogy nem csupán Isten törvénye ellen vétkezett, hanem Isten parancsolatának az áthágását is jóváhagyja és a parancsolatokat a valóságban egyáltalán nem tudja teljesíteni. Ez a tényállás mutatkozik meg abban a tényben is, hogy minden

<sup>293</sup> Calvin, *Inst.* III.19,7.

<sup>294</sup> Calvin, *Inst.* III.19,9.

<sup>295</sup> Thielicke, *Theologische Ethik* 1, 79, 215. bek.

egy embernek önmagában kell észrevennie, hogy folyamatos ismétléssel sem éri el még a saját maga által felállított célokat sem, vagy azért, mert a parancsoltat és a jót elmulasztja, vagy azért, mert a rosszat teszi. Prominens egyházi vagy a társadalmi polgártársaink nem ritkán reflektorfénybe kerülő félrelépései azt a tényt tükrözik, hogy sem a társadalmi státusz, sem a szép kulissza, sem pedig a verbálisan emelt igény nem képes megvédeni a vétkezéstől. A szex, a pénz, vagy a drogok általi érzéki mámor bűvölete számtalan emberrel feledtette el a jószándékot és az igényeket.

Ennél a megfigyelésnél válik nyilvánvalóvá a büntől függő emberi gyengeség, amelyben az egészet tekintve minden etika – a keresztyén is – elbukik és el kell buknia. Ez a feszültség ad az etikai „mit kell tennem?” alapkérdésnek örök aktualitást. Ezt látva kétségbe lehetne vonni az etika értelmét és jogosságát. Ezzel az utalással egy mélyebb konfliktusra szeretném felhívni a figyelmet. Az a konfliktus, amely egyéni és társadalmi szinten egyaránt tartósan fennáll, megmutatja, hogy az etika segítségével nem lehet tökéletes világot teremteni. Ez a belátás egy filozófiai etika számára fájdalmas és ezt a fájdalmat nem azzal kellene kezelnünk, hogy egy ilyen etikát ideológiailag represszív módon képviselünk. Az etika a legjobb esetben a gonoszság megfékezésére képes, amint az a törvény politikai használatának bemutatásából érthetővé vált. Ez azt jelenti, hogy az államnak és a társadalomnak együtt kell élnie azzal a ténnyel, hogy mindig benne van az emberi gonoszság és (kisebb) kriminalitás üledéke, ami olyan, mint a pincébe befolyó szennyvíz, amit nem csak megszüntetni kell, hanem folyamatos emelkedéssel fenyeget, ha nem hozunk ellenintézkedéseket. Ez azt jelenti a keresztyén ember számára, hogy neki is el kell ismernie, hogy bűnös és Isten törvényét áthágja, annak ellenére, hogy ezt tulajdonképpen nem akarja (Róm 7,18-20; 1Jn 1,8; 2,1). Egy realista keresztyén etikának a teljesítménye határait tekintve egyúttal mindig Krisztusra mutatónak is kell lennie. Egyedül Ő az etikai kötelesség beteljesítője. Ezért szól egyaránt az egyháznak és a világnak, hogy Jézus Krisztus a Messiás, aki itt a törvény és a kegyelem által igazságot gyakorol, és egyszer majd felvezeti az új teremtést, amelyben béke és igazságosság fog lakozni (Jel 21). Az Ő műve a keresztyén etika legitimációja.



## RÖVIDÍTÉSEK JEGYZÉKE

**BSLK:** *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche* (1930). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976

**FC:** *Formula Concordiae* (Konkordienformel), ld. BSLK S. 735-1100

**HWPh:** *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1-13. kötetek Kiadó J. Ritter és mások, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1971-2007

**NTD:** *Das Neue Testament Deutsch*.

**s.a.:** sine anno – év nélkül

**RGG<sup>3</sup>:** *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Kiadás, kiadó K. Gall-  
ing, 6 kötet és 1 regiszter kötet, Tübingen: Mohr/Siebeck 1957-1965

**RGG<sup>4</sup>:** *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 4. Kiadás, kiadó H. D. Betz többek között 8 kötet és 1 regiszter kötet. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1998-2007

**Staatslexikon:** *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Különkiadás a 7. kiadásnak, 7 kötet, kiadó Görres-Gesellschaft. Freiburg és mások: Herder, 1995

**ThW:** *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Kiadó G. Kittel u. G. Friedrich. 10 kötet, Stuttgart: Kohlhammer, 1933-1979

**TRE:** *Theologische Realenzyklopädie*. Hg. G. Krause und G. Müller. Studienausgabe. Berlin: de Gruyter, 1993-2006.

**WA:** *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe)*. 127 kötet, Weimar és mások: H. Böhlau Nachf. és mások, 1883-2009









## IRODALOMJEGYZÉK

- Achtner, W. *Willensfreiheit in Theologie und Neurowissenschaften. Ein historisch-systematischer Wegweiser*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2010
- Adorno, Th.W. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp, 1951
- Adorno, Th.W. *Negative Dialektik* (1966). *Gesammelte Schriften* 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1973
- Afflerbach, H. *Handbuch Christliche Ethik*. 2. Kiadás, Wuppertal: Brockhaus, 2003
- Anzenbacher, A. *Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien*. Paderborn: Schöningh, 1998.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, (?), lásd) in: *Philosoph. Schriften* 3. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1995
- Aristoteles, *Politik*, lásd: *Philosoph. Schriften* 4. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1995
- Aristoteles, *Über die Seele*, ld. *Philosoph. Schriften* 6. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1995
- Auer, A. „Ehe und Familie I. Theologisch”, ld. *Staatslexikon* 2, Sp. 86-96
- Augustin, A. *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*.
- Bahnsen G. L. *By this Standard: The Authority of God's Law Today*. Tyler (TX): Institute for Christian Economics, 1985
- Bartuschat, W. „Gut, das Gute, das Gut”, ld. *HWPPh* 3, 937-972
- Bayer, O. *Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik*. 1995
- Bayer, O. „Freiheit VIII. Ethisch”, ld. *RGG*<sup>4</sup> 3, 319-320

- Bien, G. „Ethik II. Griechisch-römische Antike“, Id. *TRE tanulmányi kiadás* 10,408-423
- Bockmühl, K. *Atheismus in der Christenheit. Anfechtung und Überwindung. Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche*. Wuppertal: Aussaat, 1969
- Bockmühl, K. *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*. Kiadó. R. Slenczka, Gießen/Basel: Brunnen, 2009
- Bockmühl, K. *Gott im Exil? Zur Kritik der ‚Neuen Moral‘*. Wuppertal: Aussaat, 1975
- Bonhoeffer, D. *Ethik*. (szerk.) E. Bethge, 12. Kiadás, München: Kaiser, 1988
- Brunner, E. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik* (1932). 4. Kiadás, Zürich: Zwingli, 1939
- Buchrucker, A.-E. *Aufstand gegen Autorität und Tradition – Die Studentenbewegung von 1968 als Kulturrevolution und ihre Auswirkungen*. Groß Oesingen: Harms, 2002
- Bultmann, R. „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“, Id. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I. kötet 8. Kiadás, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1980, 26-37.
- Burkhardt, H. *Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns* (1996). 2. Kiadás, Gießen: Brunnen, 2005
- Calvin, J. *Institutio christianae religionis*. Kiadó. O. Weber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1963
- Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes* (1983). 2. Kiadás, Kevelaer: Butzon & Bercker, 1984.
- Douma, J. *Algemene Genade. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over ‚algemene genade‘*. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1976
- Douma, J. *A Tízparancsolat*. s.l. (Budapest): Iránytű Reformátis Könyvkiadó, 1994
- Douma, J. *Verantwoord handelen. Inleiding in de christelijke ethiek*. Kampen: van den Berg, 1983

- Eccles, J.C. *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*. 3. kiadás, München: Piper, 2000
- Eigen, M., Schuster, P. *The Hypercycle – A Principle of Natural Self Organization*. Berlin: Springer, 1979
- Eigen, M., Gardiner, W.C., Schuster, P. und Winkler-Oswatitsch, R., „Ursprung der genetischen Information”, ld. *Spektrum der Wissenschaften* 6/1981, 37-56
- Elert, W. *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik*. Tübingen: Furche, 1949
- Enders, Chr. „Menschenrecht als Glaubensfrage?”, ld. Härle/Vogel, *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, 9-26.
- Ernst, St. *Grundfragen Theologische Ethik. Eine Einführung*. München: Kösel, 2009
- Fischer, J., Gruden, S., Imhof, E., Strub, J.-D. *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*. 2., átdolgozott és kibővített kiadás, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Fletcher, J. *Moral ohne Normen*. Gütersloh: Mohn, 1967
- Frey, C. *Theologische Ethik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1990
- Furger, F. *Einführung in die Moralthologie*. 2. Kiadás, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1997
- Geisler, N.L. *Christian Ethics. Contemporary Issues and Options* (1989). 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 2010
- Geyer, Ch. (szerk.) *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*. Frankfurt: Suhrkamp, 2004
- Gründel, J. „Ethik VI. Mittelalter”, ld. *TRE tanulmányi kiadás* 10, 473-480
- Härle, W., Vogel, B. (Hg.). *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*. Freiburg többek között: Herder, 2008
- Härle, W. *Dogmatik*. Berlin: de Gruyter, 1995
- Härle, W. *Ethik*. Berlin: de Gruyter, 2011
- Härle, W. „Gewissen IV. Dogmatisch und ethisch”. *RGG*<sup>4</sup> 3, 902-906

- Heckel, M., Kasper, W., Loschelder, W., Frowein, J.A. „Religionsfreiheit“, Id. *Staatslexikon* 4, 820-832.
- Herrmann, Chr. (Kiadó) *Leben zur Ehre Gottes. Themenbuch zur Christlichen Ethik*. I. kötet: *Ort und Begründung*. II. kötet: *Konkretionen*. Witten: Brockhaus/SCM, 2010.
- Heun, W. „Freiheit IX. Soziologisch, politisch, juristisch“, Id. *RGG*<sup>4</sup> 3, 321
- Hillmann, K.-H. *Wertwandel. Zur Frage soziokultureller Voraussetzungen alternativer Lebensformen*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1989.
- Hirschberger, J. *Geschichte der Philosophie* 1. *Altertum und Mittelalter*. 13. kiadás, Freiburg többék közzét: Herder, 1984. 2. *Neuzeit und Gegenwart*. 12. kiadás, Freiburg többék közzét: Herder, 1984
- Holmes, A.F. *Wege zum ethischen Urteil. Grundlagen und Modelle*. Wuppertal: Brockhaus, 1987
- Horkheimer, M., Adorno, Th.W. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Hamburg u.a.: Zerschlagt das bürgerliche Copyright, lásd még (1947)
- Honecker, M. *Einführung in die Theologische Ethik*. Berlin: de Gruyter, 1990
- Honecker, M. *Grundriß der Sozialethik*. Berlin: de Gruyter, 1995
- Honecker, M. „Wert, Werte, Werturteilsfreiheit“; Id. *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Kiadó. G. Enderle u.a. Freiburg és mások: Herder, 1993.
- Huntemann, G. *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995
- Huntemann, G. *Die politische Herausforderung des Christen*. Wuppertal: Brockhaus, 1972
- Huntemann, G. *Aufstand der Schamlosen. Das christliche Ethos angesichts der sexuellen Revolution*. Wuppertal: Brockhaus, 1971
- Huntemann, G. *Die Zerstörung der Person. Umsturz der Werte. Gotteshaf der Vaterlosen. Feminismus*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1981
- Irenaeus, *Adversus haereses*

- Isensee, J., Mikat, P., Honecker, M., Suttner, E.Chr. „Staat”, ld. *Staatslexikon* 5, 133-170
- Joest, W. *Gesetz und Freiheit. Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paränese*. 4. kiadás, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968
- Joest, W. *Ontologie der Person bei Luther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Jonas, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979.
- Jung, C.G. u.a. *Der Mensch und seines Symbole* (1968). 12. kiadás, Olten többek között: Walter, 1991
- Kaiser, B. „Das menschliche Herz als multifunktionales System”, ld. *Seelsorge auf dem Feld des Denkens*. Festschrift für S. Findeisen, kiadó Th. Dietz und H.-J. Peters. Marburg: 1995, 113-121; ld. <http://www.irt-ggmbh.de/downloads/herz.pdf>
- Kaiser, B. „Die Offenbarung Gottes als Fundament der Christlichen Ethik” ld. *Bibel und Gemeinde* 99 (1999), 164-175
- Kaiser, B. *Studien zur Fundamentaltheologie. 1. kötet: Offenbarung*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005
- Kaiser, B. *Christus allein. Rechtfertigung und Heiligung biblisch-reformatorisch*. Oerlinghausen: Betanien Verlag, 2008
- Kaiser, B. *Reformatorisch glauben. Ein Grundriß*. Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2010
- Kaiser, B. *Auf dem Weg zur Reformation. Studien zur Theologie Martin Luthers*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2016
- Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ld. *Werke* 6. *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Első rész. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1983
- Kant, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. ld. *Werke* 6. *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Első rész. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1983
- Kast, B. *Ich weiß nicht, was ich wollen soll. Warum wir uns so schwer entscheiden können und wo das Glück zu finden ist*. 3. kiadás, Frankfurt: S. Fischer, 2012

- Katechismus der Katholischen Kirche.* München többek között: R. Oldenbourg és mások, 1993
- Keller, R. „Gensiolutheraner”, ld. *TRE tanulmányi kiadás* 13, 512-519
- Kock, M. (szerk.) *Das Humanum im globalen Wandel. Naturwissenschaftler, Philosophen und Theologen im Gespräch.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2002.
- Körtner, U.H.J. *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Körtner, U.H.J. *Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010
- Küng, H. *Projekt Weltethos.* München: Piper, 1990
- Künne, A. (szerk.) *Der Christ in der politischen Verantwortung heute. Die Zwei-Reiche-Lehre auf dem Prüfstand.* Herford: BusseSeewald, 1997.
- Kutschera, F. v. *Grundlagen der Ethik.* Berlin: de Gruyter, 1982
- Lange, D. *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992
- Lau, F. „Adiaphora”, ld. *RGG<sup>3</sup>* 1, 93-96
- Lau, F. „Gesetz, ethisch”, ld. *RGG<sup>3</sup>* 2, 1531-1533
- Libet, B. *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert.* Frankfurt: Suhrkamp, 2007
- Limbeck, M. *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1997
- Løgstrup, K. E. „Pflichtenkollision”, ld. *RGG<sup>3</sup>* 5,317-318
- Lütger W. *Ethik der Liebe.* Gütersloh: Bertelsmann, 1938
- Luther, M. *Von den guten Werken* (1520). *WA* 6, 196-274
- Luther, M. *Tractatus de libertate christiana* (1520) *WA* 7, 49-73
- Luther, M. *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei* (1523). *WA* 11, 245-281.
- Luther, M. *Eine Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken* (1525) *WA* 24, 2-16

- Luther, M. *De servo arbitrio* (1525) WA 18, 600-787
- Luther, M. *Deutsch Katechismus* (1529). WA 30 I, 125-238.
- Luther, M. *Der kleine Katechismus* (1529). WA 30 I, 243-425
- Mager, I. *Georg Calixts theologische Ethik und ihre Nachwirkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969
- Marcuse, H. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied: Luchterhand, 1967
- Marcuse, H., „Marxismus und Feminismus“, *Isd.: Links. Sozialistische Zeitung*. 1974. október, 59. sz. és 1974. november, 60. sz.
- Marcuse, H. *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*. Stuttgart: Klett, 1957.
- Mayer-Maly, Th. „Recht“, *Id. Staatslexikon* 4, 665-686.
- McQuilkin, R. *Introduction to Biblical Ethics* (1989). Rev. and updated ed., Wheaton IL, Tyndale House Publ., 1995
- Mehl, R. „Freiheit V. Ethisch“, *Id. TRE* 11, 511-533
- Meinberg, E. *Homo Oecologicus: das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1995.
- Melanchthon, Ph. *Apologia Confessionis* (1531). BSLK 139-404
- Melanchthon, Ph. *Melanchthons Werke in Auswahl* II. kötet, 1. rész. Kiadó. R. Stupperich. Gütersloh: Mohn, 1978
- Melanchthon, Ph. *De potestate et primatu papae tractatus* (1537). BSLK 469-498
- Mitscherlich, A. *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie*. München: Piper, 1973
- Mühling, M. *Systematische Theologie: Ethik. Eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012
- Müller, W.E. *Evangelische Ethik*. 2. kiadás, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2011
- Nietzsche, F. *Jenseits von Gut und Böse*. München: Goldmann, *ld. még*
- Nietzsche, F. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. München: Goldmann, *ld. még*



- Nissing, H.-G., Müller, J. (kiadó). *Grundpositionen philosophischer Ethik*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2009
- Nygren, A. *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*. Első rész. Genf, I. rész. Második rész. Gütersloh: „Der Rufer” Evangelischer Verlag, I. rész
- O’Donovan, O. *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*. 2<sup>nd</sup> ed., Leicester: Apollos (IVP), 1994
- O’Donovan, O. *Self, World and Time. Ethics as Theology*. Vol. 1, Grand Rapids: Eerdmans, 2013
- Osborn, E. „Ethik V. Alte Kirche”, I. rész. *TRE tanulmányi kiadás* 10, 463-473
- Ottenberg, D. *Der Schutz der Religionsfreiheit im internationalen Recht*. Baden-Baden, Nomos, 2009
- Otto, E. „Forschungsgeschichte der Entwürfe einer Ethik im Alten Testament”, I. rész. *Verkündigung und Forschung* 36/1991, 3-37
- Padberg, L. von. *Ethik im Spannungsfeld von Selbstverwirklichung und Gottesorientierung*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1989
- Padberg, L. von. *New Age und Feminismus*. Asslar: Schulte + Gerth, 1987
- Pannenberg, W. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck, 1983
- Pannenberg, W. *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996
- Pauen, M./Roth, G. *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2008
- Peukert, H. *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. (1976), Frankfurt: Suhrkamp, 2009
- Pieper, A. *Einführung in die Ethik* (1985). 6. átdolg. és aktual. kiadás, Tübingen és mások: Francke, 2007
- Pikulik, L. *Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984

- Plack, A. *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral.* 8. Kiadás, München: List, 1971
- Pothast, U. *Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987
- Preisker, H. „ἔθοϛ”, ld.: Kittel, R. (kiadó), *ThW* 2,370-371
- Puza, R. *Katholisches Kirchenrecht.* 2. Kiadás, Heidelberg: C.F. Müller, 1993
- Quante, M. *Einführung in die Allgemeine Ethik.* 3. Kiadás, Darmstadt: Wiss. Buchges., 2008
- Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart.* Kiadó S. Grotefeld, M. Neugebauer, J.-D. Strub u. J. Fischer. Stuttgart: Kohlhammer, 2006
- Quervain, A. de. *Die Heiligung. Ethik.* Első rész. 2. Kiadás, Zollikon: Ev. Verlag, 1946
- Rattner, J. *Was ist Tugend, was ist Laster? Tiefenpsychologie und Psychotherapie als angewandte Ethik.* München: Knesbeck u. Schuler, 1988.
- Ratzinger, J. *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen.* Freiburg többek között: Herder, 2005
- Regenbogen, A. „Gut/böse”, ld.: *Enzyklopädie Philosophie.* Kiadó. Sandkühler, J., CD-ROM, Hamburg: F. Meiner, 1999-2002; Sp. 529-534b
- Rendtorff, T. *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie.* Stuttgart: Kohlhammer, 1980 (1. kötet), 1981 (2. kötet)
- Rendtorff, T. „Ethik VII. Ethik der Neuzeit”, ld.: *TRE tanulmányi kiadás* 10, 481-517
- Ritter, J. „Ethik I – VI”, ld. *HWPPh* 2, 759-795.
- Röthlisberger, H. *Kirche am Sinai. Die Zehn Gebote in der christlichen Unterweisung.* Zürich: Zwingli, 1965.
- Sarrazin, T. *Der neue Tugendterror. Über die Grenzen der Meinungsfreiheit in Deutschland.* s. l. et a. (München: DVA, 2014)
- Schinzer, R. *Ethik ohne Gesetz.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986

- Schirmmacher, Th. *Ethik*. 8 Bde. Hamburg: Ref. Verlag Beese, 2002
- Schlatter, A. *Die christliche Ethik*. 4. kiadás Stuttgart: Calwer, 1961
- Schleiermacher, D.F.E. *Grundriß der philosophischen Ethik*; mit einleitender Vorrede von D.A. Twisten. Berlin: G. Reimer, 1841
- Schmidt, W. H. *Exodus, Sinai und Mose. Erwägungen zu Ex 1-19 és 24.* 3. Kiadás, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1995
- Schockenhoff, E. *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf.* 2., átdolg. kiadás, Freiburg tóbbek között: Herder 2014
- Schrage, W. „Ethik IV. Neues Testament”, ld.: *TRE tanulmányi kiadás* 10, 435-463
- Schrage, W. *Ethik des Neuen Testaments*. NTD ErgReihe 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989
- Schulz, S. *Neutestamentliche Ethik*. Zürich: TVZ, 1987
- Schulze, H. *Theologische Sozialethik. Grundlegung, Methodik, Programmatik*. Gütersloh: GVH Mohn, 1979.
- Schwarz, B. „Liebe (Gott), und tue, was du willst”, ld.: Herrmann, Chr. (Kiadó), *Leben zur Ehre Gottes*, 155-179.
- Schwemmer, O. „Handlung/Handlungstheorie”, ld. *Lexikon zur Bioethik*, 2, 201-204
- Sebestyén, J. *Református Etika*. Budapest et. al.: Iránytű Református Könyvkiadó, 1993
- Seneca, L.A. *De beata vita*. <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.vita.shtml> (25.4.2014).
- Singer P. *Praktische Ethik*. 2. átdolg. és kibőv. Kiadás, Stuttgart: Reclam, 1994 (ang. eredeti: *Practical Ethics* (1979). 2nd ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993
- Skinner, B.F. *Beyond Freedom and Dignity* (1971) (ném.: *Jenseits von Freiheit und Würde*. Reinbek: Rowohlt, 1973)
- Slenczka, R. *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991

- Smend, R. „Ethik III. Altes Testament”, ld. *TRE tanulmányi kiadás* 10, 423-435
- Sölle, D. *Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik*. Stuttgart/Berlin: Kreuz-Verlag, 1968
- Sölle, D. *Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*. Stuttgart/Berlin: Kreuz-Verlag, 1971
- Spaemann, R. „Freiheit IV”, ld. *HWPh* 2, 1088-1098
- Spaemann, R., Böckenförde, E.-W. *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen- säkuläre Gestalt - christliches Verständnis*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987
- Stählin, W. „ἠπίδοσή φιλήθοσβ”, ld. Kittel, G. (kiadó) *ThW* 2, 911-928
- Stollberg, D. *Mein Auftrag – deine Freiheit. Thesen zur Seelsorge*. München: Claudius, 1982
- Strecker, G. *Handlungsorientierter Glaube. Vorstudien zu einer Ethik des Neuen Testaments*. Stuttgart/Berlin: 1972
- Szűcs, F. *Teológiai Etika*. Budapest: Ref. Zsinati Iroda, 1993
- Tetsuro, W. *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*. Darmstadt: Wiss. Buchges., 2005
- Texte zur Menschenwürde*. Kiadó. F.J. Wetz. Stuttgart: Reclam, 2011
- Tertullian. *Adversus Judaeos*
- Thielicke, H. *Theologische Ethik* I. kötet: *Dogmatische, philosophische und kontroverstheologische Grundlegung*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1951.
- Thomas v. Aquino. *Summa Theologiae (STh)*
- Török, I. *Etika*. Amsterdam: Free Univ. Press, 1988
- Trauner, K.-R., Gemeinhardt, A. (kiadó) *Dem Wahren Schönen Guten. Protestantismus und Kultur*. Wien: Ev. Bund in Österreich, 2007
- Trillhaas, W. *Ethik*. 3. kiadás, Berlin: de Gruyter, 1970
- Tugendhat, E. *Dialog in Leticia*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997
- Vogelsang, F./Hoppe, Chr. (kiadó) *Ohne Hirn ist alles nichts. Impulse für eine Neuroethik*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008

- Voland, E. *Die Natur des Menschen. Grundkurs Soziobiologie*. München: Beck, 2007.
- Waldstein, W. *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*. Augsburg: St. Ulrich Verlag, 2010
- Wallmann, J. „Calixt”, ld. *TRE tanulmányi kiad.* 7, 552-559
- Warnach, W. „Freiheit I-II” *HWPPh* 2, 1064-1083
- Watson, J.B. *Psychology As The Behaviorist Sees It*. 1913
- Weber, M. *Die protestantische Ethik*. 1. kötet *Eine Aufsatzsammlung*. (1920), 4. kiadás, Hamburg: Siebenstern, 1975; 2. kötet *Kritiken und Antikritiken*. 2. kiadás, Hamburg: Siebenstern, 1972
- Wendland, H.-D. *Ethik des Neuen Testaments*. NTD ErgReihe 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970.
- Weyer, A. „Gewissen IV. Neuzeit/Ethisch”, ld. *TRE tanulmányi kiad.* 13, 225-234
- Wittwer, H. „Verantwortung I Philosophisch-ethisch”, ld. *TRE tanulmányi kiad.* 34, 574-577.
- Wuketits, F. *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion* (2007). 2. kiadás, Stuttgart: Hirzel, 2008.
- Wuketits, F. M. *Evolution, Erkenntnis, Ethik. Folgerungen aus der modernen Biologie*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1984
- Wuketits, F. *Grundriß der Evolutionstheorie*. 2. átdolg. kiadás, Darmstadt, Wiss. Buchges., 1989
- Wuketits, F. M. *Warum uns das Böse fasziniert*. Stuttgart: Hirzel, 2000
- Wuketits, F. M. *Wie viel Moral verträgt der Mensch?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010
- Zimbardo, Ph.G. *Psychologie*. 5. kiadás, Berlin és mások: Springer, 1992





Univerzita J. Selyeho  
Reformovaná teologická fakulta  
Bratislavská cesta 3322  
SK-945 01 Komárno  
www.ujs.sk

- Autor / Szerző -  
Dr. Habil Kaiser Bernhard D.Th

- Názov / Cím -  
Keresztyén etika. Egy bukott világban való életről

- Recenzenti / Recenzensek -  
Mgr. Pólya Katalin, PhD., ThDr. Szénási Lilla, PhD.

- Jazyková korektúra / Nyelvi lektor -  
Mgr. Takács Klaudia

- Vydavateľ / Kiadó -  
Univerzita J. Selyeho / Selye János Egyetem

- Tlačová príprava / Nyomdai előkészítés -  
Szabolcs Liszka - Cool Design, Komárno

- Tlačiareň / Nyomda -  
Maps-Consulting kft., Pécs

- Počet výtlačkov / Példányszám -  
150

- Rok vydania / Kiadás éve -  
2018

Prvé vydanie / Első kiadás

**ISBN 978-80-8122-237-5**