

DR. SZÜCS FERENC

TEOLÓGIAI ETIKA



DR. SZÜCS FERENC
TEOLÓGIAI ETIKA

Lektorálta : Dr. Szathmáry Sándor

TEOLÓGIAI ETIKA

megjelenik, mint

**a NEMZETKÖZI THEOLÓGIAI KÖNYV
sorozatának 11. kötete**

A sorozat szerkesztője:

Dr. Szathmáry Sándor

Ezen a néven a GALUBE IN DER 2. WELT, CH-8702 Zollikon Intézete támogat egy többnyelvű könyvsorozatot. E könyvsorozat elősegíteni igyekszik a Biztonság és Együttműködés Európai Konferenciájának államain belül, elsősorban Kelet és Nyugat között, minden keresztyén felekezet különböző nyelvterületei számára a teológiai gondolkodás és alkotómunka kölcsönös kicserélését. Ez különösen jelentős és reprezentatív művek fordításának publikálása révén történik, valamint önálló munkák kidolgozása által.

**Az Intézet neve és címe:
GLAUBE IN DER 2. WELT, Bergstr.6.
CH-8702 Zollikon**

DR SZÜCS FERENC

TEOLÓGIAI ETIKA

KIADJA

**A REFORMÁTUS ZSINATI IRODA
TANULMÁNYI OSZTÁLYA**

BUDAPEST, 1993

ISBN 963/836/001/1

Készült a Ráday Nyomdában 1993-ban
3000 pld-ban, 20 (A/5) ív terjedelemben

Felelős vezető: DEMETER LEVENTE

ELŐSZÓ

A szerző megjegyzése

Nem jöhetett volna létre a Teológiai Etika című munkám a teológiai tanárok szombatfélélének biztosítása nélkül, melyet Dr. Tóth Károly volt püspök vezetett be.

Köszönetemet fejezem ki a Princetoni Teológiai Szemináriumnak, hogy ott lehetőséget kaptam arra, hogy művem témájában kutatásokat végezzek. Hasonló módon kifejezem köszönetemet tanítványaimnak, Szabó Lajos és Zimányi Noémi teológiai hallgatóknak, akik a mutatók elkészítését végezték, valamint Husz Enikő Judit lelkész-tanárnak a gépelés munkájáért.

Köszönet jár a Zsinati Iroda Tanulmányi Osztályának, hogy művemet a Nemzetközi Theológiai Könyv sorozatába felvette és kiadta.

Dr. Szűcs Ferenc
Theol.professzor

A szerkesztő megjegyzése

A Nemzetközi Theológiai Könyv sorozata egy újabb kötettel bővül. A legutóbb megjelent két mű fordítás volt /Goppelt, Az Újszövetség teológiája; Hampe, Hiszen meghalni egészen más/. Most egy magyar teológiai professzor, Dr. Szűcs Ferenc könyvét adjuk ki. E könyv jelentősége több szempontból is igen nagy. Hittan-Dogmatika vonatkozásában egy-két mű megjelent az elmúlt évek során, ha nem is ebben a sorozatban, de Etika eddig nem. Pedig ez a kérdés, melyet pünkösdkor feltettek: "Mit tegyünk atyámfiai, férfiak" /ApCsel 2,37/ ma is éppen olyan izgalmas, mint akkor volt. A keresztyén élet elképzelhetetlen anélkül, hogy Isten

cselekedeteire ne keressének a választ. Amint azonban Isten üzenetét nem tudjuk kiolvasni az előző korokból, hanem azt kell mondanunk amit Pál: "Imádkozzatok egyúttal értünk is, hogy Isten nyissa meg előttünk az Ige ajtaját, hogy szólhassuk a Krisztus titkát" /Kol 4,3/, ugyanúgy nem tudjuk örökre érvényes módon megmondani, hogy Isten mit kíván tőlünk. Istentől adott parancs tehát az etikára nézve az, amit ugyancsak Pál mond: "...ne igazodjatok a világhoz, hanem változzatok meg értelemetek megújulásával, hogy megítélhessétek mi az Isten akarata, mi az ami jó, ami neki tetsző és tökéletes" /Róm 12,2/

A megújulás parancsával és lehetőségével van összefüggésben annak megítélése és megtalálása, hogy mi az Isten akarata, mi az ami jó, amit ma az egyházban és a világban tenni kell. Ez a könyv kenyér tehát az egyháznak a kezében, melyet nem egyszerűen olvasni, hanem élni kell. Adja meg az Isten, hogy mind a teológiai hallgatók, mind a lelkészek, mind pedig a gyülekezetek tagjai hálaadással fogadják és örömmel olvassák ezt a könyvet. Abban a reménységben vagyok, hogy az Etikát majd Dogmatika is fogja követni.

Budapest, 1993. május 25.

Dr. Szathmáry Sándor
Theol.professzor

1. BEVEZETÉS, ELVI RÉSZ

1.1 Az etika elnevezés. Ethosz és etika

Az etika elnevezés a görög ethosz vagy éthosz szóból ered, amely szokást, erkölcsöt jelent. Latin megfelelője a mos, ebből származik a morál szó és az ilyen szólás, mint pl. a móresre tanítani. /mos, -ris/. Az Újszövetségben különösen Lukács evangélista szóhasználatában fordul elő, itt is főképpen a szokás, hagyomány jelentéssel. /Lk 1,9; 2,42; Ap.Csel 6,14. stb./. A szó eredete is jelzi, hogy egy adott kor és közösség többnyire íratlan "játékszabályrendszerét" értették rajta, amely nemcsak hagyományozódott, hanem változhatott is. A "változnak az idők, változnak az erkölcsök" kifejezés is erre utal, de többnyire rosszalló értelemben használatos. A múlt hagyományrendszeréhez képest ugyanis az emberi magatartásformák változásai erkölcsstelennek tűnhetnek. Gondoljunk Cicero híres szónoki felkiáltására: O tempora, o mores! /Micsoda idők, micsoda erkölcsök!/

Az ethosznak egy ilyen általános és széleskörű értelmezése ma inkább a szociológia irányába mutat¹, bár ez a változandóság és viszonylagosság nem elégítette ki igazán az erkölcs tartalmát és mélyebb alapjait kereső embert. Mindenesetre a szó eredete figyelmeztetés arra nézve, hogy az erkölcsi kérdéssel történelmileg az emberiség sohasem lehet készen, és ez nem kevésbé érvényes a különböző vallásokra és ideológiákra is, amelyek valamilyen etikában is szükségképpen alakot öltenek.

A görögök közül Szókratészt tartják az első igazán erkölcsfilozófusnak.² Mivel az ember a maga cselekedeteire reflektál, ezért a szokás, vagy a tradíció nem határozhatja meg az erkölcsösség tartalmát. A helyes önismereten alapuló ethosz tehát parancsolólag is lép fel: ezt kell tenned. Emögött az a meggondolás áll, hogy az ember képes felismerni a jót, és miután megismerte, cselekedni is képes. Az ethosznak ez a felfogása individuális és racionális egyszerre. Már nem a közösség, hanem az egyén felismerésén alapul az erkölcsi reflexió amely egyúttal az ember ésszerű tevékenysége.

Platón³ ott lép mesterén túl, hogy egyfelől ennek a mércéjét az igazságban látja, amely független a tömeg elvárásaitól, másfelől az igazán jó Arisztotelészszel együtt a közösség, a polis zavartalan működésében mutatja meg. Az ethosz tehát így kapcsolódik újra vissza az egyéntől a közösséghez, az igazságon alapuló államhoz.

Arisztotelész szerint ugyanis az ember dzóon politikon közösségi lény. Egyébként az etika elnevezés is az ő szóhasználata nyomán vált általánossá (Ta etika). Látható tehát, hogy már az ókori etika fénykorában az erkölcs felfogása egyszerre volt az egyén és a közösség dolga. Egyéni volt annyiban, hogy mind az erényeket, mind a bűnöket elsősorban az individuumra értelmezték, másfelől azonban mindennek a politeia, az állam összefüggésében volt igazán jelentősége⁴.

Ez a kezdeti egység arra emlékeztet bennünket, hogy a később különvált individuál- és szociáletika egy töről fakad, és a jog, a politika eredendően kapcsolódott az ethoszhoz. Az ethosz gyökereiről leszakadó hatalom, jog vagy politika ma is embertelenné torzulhat.

Mármost az etika, mint az erkölccsel foglalkozó tudomány, az ókortól kezdve azt igyekezett vizsgálni, hogy mely emberi cselekvés tekinthető erkölcsösnek, igazságosnak, ill. milyen szempontok alapján ítéldjük azt jónak vagy rossznak.

Ebből következik, hogy az etika nem általában foglalkozik az emberi cselekvéssel, hanem csakis abban az összefüggésben, amelyben a helyesség, jóság vagy az igazságosság kérdése felvetődik.

Egy nagyon leegyszerűsített példával élve: egy kés elkészítése önmagában nem etikai kérdés. Am ha a felhasználást vesszük figyelembe, úgy lehet hasznos szerszám és gyilkos eszköz egyaránt. Eszerint egy hármas összefüggés rendszerében vetődik fel a jó és a rossz kérdése: az indíték, a cél és a kiváltott hatás felől.

Az indíték az emberi akarathoz kapcsolódik, vagyis, hogy az ember képes dönteni, és egy cselekvést rendszerint megelőz egy elhatározás. Így tehát már az indulatok szintjén felvetődik a jó és rossz kérdése, mint ahogy a köznyelv is beszél jó és rossz indulatról.

A cél a racionalitást tételezi fel, azaz az ember értelmet ad cselekvésének, ill. képes már előzetesen látni cselekvésének célját. A megítélés és meggondolás ezért mindig hozzátartozik az erkölcs fogalmához.

A kiváltott hatás annyiban tér el az előzőektől, hogy ellentmondás is lehet közöttük. A jó akarat, ill. szándék önmagában még nem igazolja egy cselekvés helyességét. Tréfának szánt tetteknek is lehet halálos kimenetelük. Itt mutatkozik meg leginkább, hogy a jó és a rossz szubjektív megítélése mennyire viszonylagossá tenné az etikát, éppen ezért szükség van konszenzuson alapuló normákra.

Természetesen, az etika története legalábbis ezt mutatja - a változó erkölcsök e normák változásait is magukban foglalják. Az emberi együttélés bonyolult hálózatában alig találhatunk olyan állandó mércét, amely mindig csalhatatlanul mutatná meg, hogy mi a jó és mi a rossz.

A világirodalom legtöbb alkotása ekörül a kérdés körül mozog. Akár a szituációk, akár a jellemábrázolás eszközeivel teszi is, a jó és rossz kérdésével szembesít bennünket. Akár a tragikum, akár a komikum útján történik is ez a szembesítés, az eredmény ugyanaz: a jó talán nem is annyira tökéletes, mint azt magáról állítja, és a rossz sem mindig az, aminek látszik.

Amit az irodalom és művészet az ábrázolás és szimbólumteremtés eszközeivel fejez ki, azt kísérli meg tudományos módszerekkel elemezni és megfogalmazni a filozófiai etika. Természetesen a legritkább esetben marad meg csupán az elemzés szintjén, tehát nemcsak leíró /deskriptív/ hanem erkölcsi mércéket is felállító, normatív tudomány is akar lenni.

1.2 A filozófiai etika néhány alapelve

A jó és rossz megítélésének fentebb említett pluralizmusa tükröződik azokban az alapelvekben is, amelyekre egy-egy etikai irányzat épül. A teljesség igénye nélkül az etika történetéből említsünk meg néhányat.

Már az ókori filozófiákban megtaláljuk az élvezetekre és az aszkézisre épülő szemléleteket. Eszerint tehát a jó "mérceje" lehet valaminek a birtoklása, a vágyak kiteljesedése, vagy éppen az azokról való lemondás.

Démokritosznál, majd később a sztoában a félelemtől, ill. a környezeti hatásoktól független szent közömböség vált az etikus magatartás alapjává. /ataraxia/ A bölcs a jót és rosszat, sőt még a halált is egyformán szenvtelenül szemléli: az egyik nem ragadja el, a másiktól nem szenved.

A hedonizmus viszont az erkölcs tartalmát arra az egyetlen célra redukálja, hogy az élvezetet szerezzon és a szenvedéseket elkerülje. Minthogy itt földi és természetes gyönyörökről van szó, ez a naturalista szemlélet az emberi test ösztönreakcióira épül: a kielégülésre és a fájdalmak leküzdésére. Az ókorban Epikurosz, a nevével jelzett iskola alapítója volt egyik legismertebb képviselője. De jelentkezett a keresztyén aszkétikus kultúra ellenhatásaként is, olykor materializmussal is párosulva.

Lényegesen különbözik ettől /bár formálisan hasonlít/ az eüdaimonizmus, amely az erkölcs alapvető kategóriájának a boldogságot tartja. Pogány változatában /Antiszthenész/ sem kell, hogy összekapcsolódjék az érzékiséggel. Mint lelki természetű fogalom a keresztyén etika történetében is jelen van, hiszen a Biblia is beszél boldog emberekről és az Istennel való közösség /üdvösség/ boldogságáról. Az eüdaimonizmus tehát nem egyértelmű etikai alapelv. Az egoizmus magatartásformái éppúgy kapcsolódhatnak hozzá, mint az áldozatos, altruista életforma.

Az esztéticizmus amely a szépségben és az arányosban keresi a jó forrását, szintén egyaránt jelen van az ókori filozófiákban és a keresztyénségben. Platónnál és a neoplatonizmusban találkozunk, pl. a kalokagathia elvével, amely összekapcsolja a szépet és a jót, hiszen a jónak valamiképpen az esztétikailag is tökéletesben kell kifejeződnie. Így tehát nemcsak a képzőművészetben találkozunk azzal a törekvéssel, hogy a természet szerinti rútát és torzót a művészeteknek kötelessége kijavítani, de a magatartásmintákban is ki kell fejeződnie az "illőnek", a szépnek. A XX. sz-i teológiában Hans Urs von Balthasar római katolikus teológus hívta fel a figyelmet a teremtéstörténet isteni minősítésében /látta Isten, hogy jó/ a jó és szép fogalmának összefüggésére.

Végül, a legtöbb etikában leginkább jelenlévő elvet, az utilitarizmust említsük. E felfogás képviselői az emberi természetben rejlő princípiumnak tartják a hasznosságra törekvést, amely éppúgy lehet az egyéni hasznot szem előtt tartó elv, mint a közösség szempontját figyelembe vevő hasznosság. Minthogy azonban e kérdés több szempontból vethető fel /produktivitás, közösségi gyarapodás, lelki haszon stb./, ez sem egyértelmű etikai elv. Leginkább az újkori ipari társadalmak címkézéséül szokták használni. /Lásd: Max Weber: Protestáns etika./

A fenti alapelvek, bár tisztán egyetlen etikai rendszerben sem jelennek meg, mégis megegyeznek abban, hogy a jó és rossz mércéjéül egy, a cselekvő emberen kívüli tényezőt tételeznek fel. Ezért az ilyen etikákat összefoglaló néven heteronóm-nak is szokás nevezni. Általános erkölcsi szempontból a heteronómia azt az igazságmozzanatot tartalmazza, hogy a jó és rossz cselekvése valami módon visszahat a cselekvő alanyra, és megerősíti, vagy gátolja annak megismétlését. Az emberi együttélés bizonyos területein szinte szükségszerűen van jelen. Így pl. a jogban és az igazságszolgáltatásban, de a nevelésben is szerepe van a jutalomnak és a büntetésnek. Ezen túlmenően az erények és bűnök elismerésében, ill. elítélésében megjelenik. Az erkölcsi elismerés aligha lebecsülhető megerősítése cselekedeteinknek. Sőt a Szentírás maga is tud jutalomról, ill. büntetésről, és nem tekinti önmagában bűnnek az ember boldogság utáni vágyát, vagy akár a hasznosság szempontjait.

A heteronómia tehát emberségünk tartozéka, amit tagadni olyan idealizmus lenne, amely ellene mond mind a tapasztalati tényeknek, mind a bibliai erkölcsiségnek. Másfelől azonban a heteronóm erkölcsiség önmaga ellentmondásait is magában hordozza. A valaminek érdekében cselekedett jó még származhat az ember alapvető önzéséből is. Kiválthatja továbbá a farizeus öngazolását, amely akár a környezettel történő összehasonlításból, akár az ún. sikerek túlértékeléséből adódik. Végül pedig éppen a heteronóm etikák mutatnak rá az erkölcsök sokféleségére és relativizmusára. E viszonylagosságot szellemesen világítja meg Paul Valéry, amikor azt mondja, hogy egy háború hőseit és áldozatait az minősíti, hogy ki a győztes és a vesztes. Történelmünk

forgandósága csakugyan azt látszik igazolni, hogy az emlékművek és a jeltelen sírok, változó minősítései lehetnek ugyanazon áldozatnak.

Ezt a relativizmust természetesen nehezen tudta elviselni az emberi szellem. Ha az etika nemcsak követni akarja a kultúra és társadalom változásait, hanem utat is szeretne mutatni a helyes döntéshez, akkor ehhez szüksége van arra a meggyőződésre, hogy az ember képes a jó felismerésére és a változások ellenére is kell lennie egy olyan "erkölcsi állandónak", amely minden ember veleszületett képessége és sajátja. Ez az etikának, mint alkalmazott antropológiának egyik legősibb és legvitatottabb kérdése. Mint látni fogjuk, éppen a protestáns etika támasztja a legnagyobb kérdést azáltal, hogy a bűneset elbeszélésében éppen az etikai kérdés-megfogalmazódását fedezi fel. A jó és gonosz tudása ugyanis nem teremtettségből fakadó isteni adomány, hanem elbukásunkból eredő ragadomány. Az "eritis sicut Deus" ördögi kísértésnek következménye. "A keresztyén etika már magát a jó és gonoszról való tudás lehetőségét is az eredettől történő elpártolásként értelmezi" - mondja D. Bonhoeffer.⁵

A keresztyén etika története azonban távolról sem volt ilyen gyanakvó az ember erkölcsi képességével szemben, sőt a természeti törvény hangsúlyozásával egyenesen a teremtésből vezette le azt.

A természet törvényének /Lex naturae/ fogalma azonban a pogány filozófiából került be a keresztyén teológiába. Arisztotelész ezt összekapcsolta az értelemmel, mint isteni adománnyal. Az ember, mint animal rationale veleszületetten képes erkölcsi döntéseket is hozni. Ez a gondolat a logosz-filozófiával ötvöződve nyert polgárjogot a keresztyén teológiában is. Már Jusztin Mártír /+165/ beszél a pogányokban is meglévő "isteni magról" /logosz szpermatikosz/, amely által azok is képesek felismerni az isteni jót, hacsak töredékesen is. Ha tehát a teremtés folytán minden ember ugyanabból a logoszból kapott, akkor az erkölcsi törvény magától Istentől ered. Egy ilyen teremtettségünkől levezetett erkölcsi törvényt látszólag igazolni lehet Pál apostol Római levelének elejéről is: "mert mikor a pogányok, akiknek törvényök nincsen, természettől a

törvény dölgeit cselekszik, akkor ők, törvényük nem lévén, önmaguknak törvényök. Mint akik megmutatják, hogy a törvény cselekedete be van írva az ő szívükbe" /Róma 2,14-15/.

Amíg azonban a későbbi évszázadokban úgy hivatkoztak erre, mint egy természetes vallási normatudatra, addig elhalványult az az összefüggés, amelyben Pál szavai elhangzanak: ez a tudat mégsem vezetett erkölcsös életre, sőt egy pervertálódott életvezetés következett belőle. /Róma 1,21-32./

A természeti törvény ilyen egyoldalú értelmezéséből született meg az autonóm erkölcsiség fogalma, amelyet a felvilágosodás korának nagy moralistái fejtek ki részletesen.

Egyfelől a természet törvényének hangsúlyozása elvezetett J.J.Rousseau /1712-1778/ naturalista etikájához, amely szerint a tulajdon uralmára épülő civilizáció helyett vissza kell térni a megromlatlan természeti rendhez, és az emberi együttélést szabályozó társadalmi szerződésben is ennek kell tükröződnie.

Másfelől Immánuel Kant /1724-1804/ metafizikai etikájában fogalmazódott meg az autonómia, amelyet ő az erkölcsi törvény belső és feltétel nélküli parancsának /kategorikus imperatívusz/ nevezett. "Kategorikus imperatívusz ... egyetlenegy van; éspedig a következő: cselekedj ama maxima szerint, amelyet követve egyúttal azt is akarhatod, hogy maximád általános törvény legyen".⁶ Létezik tehát egy általános természeti törvény, amelyet követve az ember eljuthat a helyes döntésekre, és ez az emberi akarat útján működik. Az akarat így valójában nem más, mint a gyakorlati ész.

Ha az autonómia nem is tudott maradéktalanul választ adni az erkölcs tartalmi kérdésére és a jó szubjektív megítélése maradt a gyöngye pontja, a felvilágosodás moralistái mégis sokat tettek az általános emberi jogok tudatosítása terén. A természeti törvényre építve kivirágzott a középkori természetjog újkori változata, amely az autonómiának megfelelően elődjénél jobban hangsúlyozta az emberi szabadság és méltóság alapelveit. Ugyanakkor a szabadjára engedett autonómia individualizmusba is csapódhatott, mint

ahogy a természeti törvények istenítése igazolójává válhatott az önérdéket és hatalmat dicsőítő etikai elveknek. A kiválasztás darwini analógiája így lesz Nietzsche-nél /1844-99/ a "legyűrnj-akarási, leverni-akarási" kegyetlen törvényszerűségévé.

Az erkölcs egyetemességéről tehát az autonóm etika alapján sem mondhatunk sokkal többet annál, mint hogy minden népnek és embernek van valamilyen erkölcsé, hogy az ember kénytelen erkölcsi döntéseket hozni. De az erkölcs mibenlétét az ember önmaga körén belül éppúgy nem tudja megragadni, mint saját emberségének kérdését sem képes megválaszolni. Amennyiben a bölcséleti etika a jó és rossz kérdését az emberen túli normához méri, úgy szükségképpen jut el a "summum bonum"-hoz, vagyis Istenhez. Ekkor azonban már a vallásfilozófia, vagy a teológiai etika területén vagyunk.

1.3 Vallás és erkölcs.

Mellőznünk kell itt a vallás teológiai megítélésének kifejtését, és arra is csupán utalást teszünk, hogy az előző fejezetben említett lex naturalis-t a keresztyén teológia mindig összekapcsolta az isteni tudattal is. Ez egyenesen következett az emberi lélekről vallott keresztyén felfogásból, amely nem volt mentes még az olyan túlzó idealizmustól sem, mint Tertullianus egyházatyáé, aki szerint az "emberi lélek természete szerint keresztyén" /Anima naturaliter christiana./⁸ A vallás egyetemességének és az erkölcs egyetemességének a gondolata bűvópatakként kíséri végig a teológia történetét, de jelen van a felvilágosodás gondolkodóinál is az emberiség egészét jellemző "consensus gentium" feltételezése.

Herbert of Cherbury a valamennyi népnél megtalálható általános fogalmak /communes notitiae/ sorát az erkölcsi tudattal zárja, hiszen minden nép gondolkodásában jelen van egyfelől az erények gyakorlása és a gonosz cselekedetekkel szembeni utálat, valamint az a bizonyosság, hogy a jócselekedeteket jutalom követi.

Ezekén túlmenően kimutatható még egy szoros összefüggés a hit és az életgyakorlat, a theosz és az ethosz között is. Igaz lenne a mondás: mondd meg, ki a te istened, megmondom ki vagy. A vallásos meggyőződés ilyenformán nem csak a kultúrát, de még a gazdasági etikát is alapvetően befolyásolja. Max Weber a nagy világvallások etikájában a vallás racionalizáló szerepét elemzi. Formailag természetesen közös sémák is felfedezhetők, mint amilyen a misztikus, kontemplatív, vagy prófétikusan küldetéses, aktív típusok.¹⁰ De az egyes vallások teológiai sajátosságaiból eltérő etikai hangsúlyok is adódhatnak. A hierarchikusabb vagy demokratikusabb vallásoknak ugyanilyen társadalomeszmény felel meg, ezért legalábbis kölcsönhatás van a teológia és az etika között.

Végül ezt a szoros összetartozást a vallásfenomenológia is alátámasztja. A vallás sémája paradigmátikusan szemlélhető a Gen 28,11-22-ben szereplő elbeszélésen.

Jákób álmot lát /istenélmény/, amit felébredve értelmez, verbalizál /dogma/. Hálaáldozatot mutat be /kultusz/, majd fogadalmat tesz Istennek és felajánlja jövedelmének tizedét /ethosz/. A paradigma egyrészt szemlélteti, hogy a vallás rendjében az ethosznak következményként van szerepe, másrészt jelzi azt is, hogy a vallás jelensége jóval több, mint az ethosz, így hiba lenne a kettőt azonosítani. Ez utóbbira a múlt századi neokantiánus teológiában látjuk a példát /Ritschl 1821-1889 iskolája/, de jelen van azokban a populáris elvárásokban is, amelyek a vallásoknak a társadalmi munkamegosztásban az erkölcsi nevelő szerepét szánják. Egy utilitarista szemlélet szerint ez adhat ugyan némi igazolást a vallásosságnak, de semmiképpen sem nevezhető etikusnak az a szemlélet, amelyik a vallást csupán e hasznosságért hajlandó "elszenvedni".

Természetesen amikor a keresztyén ethoszt a vallások tágabb összefüggésében is szemléljük, nem mondunk le annak sajátosságairól, de nem is szeretnénk egykönnyen kivenni egy valláskritika kontrollja alól. Veszélyes lenne, ha a keresztyén etika elbújna "abszolút érvényességének" sáncai mögé. Ezt már csak amiatt is nehezen tehetné meg, mivel a keresztyénséget is terheli - Bonhoeffer szavaival élve - az etikai herezis. Emiatt inkább bűnbánat illik hozzá. A

kívülvalókra nézve pedig helyénvaló az olyan bibliai lókusok szem előtt tartása, mint a Mál 1,11 vagy a Luk 10,37. Ezek ugyanis nem az ún. "anonim keresztyénség" /K.Rahner/ tézisének igazolják, hanem a "belül valókat" sokkolják. Prófétai, pedagógiai figyelmeztetései ezek Istennek - korunk keresztyéneihez, akiknek olykor a nem keresztyének példáiin kellene meghallani a jézusi figyelmeztetést: "elmenvén te is akképpen cselekedjél." /Luk 10,37/.

Másfelől elvi megfontolásból sem jogosult arra a keresztyén etika, hogy az igazság egyedüli birtokosának kiáltsa ki magát. Nem a mi igazságaink az "Igazság", hanem az, aki élő személyként önmagát nevezte annak. /Ján 14,6/. Ezzel természetesen nem az igazságot /valóságot = alétheia/ relativizáljuk, hanem csupán a róla szerzett ismereteinket. Nem véletlenül zárja Pál apostol a legszebb etikai himnuszt így: "rész szerint /ek mérous/ van bennem az ismeret" /1Kor 13,9/. A keresztyénség abszolutságának /E. Troeltsch/ újkori protestáns tézise márcsak ismeretelméleti szempontból is megkérdőjelezhető.

Amikor tehát a keresztyén teológiai etika sajátosságainak kifejtésére vállalkozunk, akkor egyfelől osztozunk a párbeszéd készségével korunk etikai kríziseiben, másfelől nem rejtjük el azokat a sajátos teológiai kérdéseket, amelyek bár egyetemes érvényűek, csakis a teológia körén belül vetődhetnek így fel.

1.4 Teológiai etika.

Nevéből eredően Istenről szóló tudomány. A teljes Szentírás bizonyágtétele alapján azt vizsgálja, amit Isten cselekszik értünk, amit Isten végez el bennünk, és amit ő akar cselekedni általunk.

Ez a meghatározás a teológiai etika legsajátosabb jellegére utal, hiszen mindhárom állítás cselekvő alanya Isten. Ha gyakorlati oldalról nézve kezdődhetnék is az etika a mi kérdésünkkel: mit kell nekem cselekednem, teológiai szempontból ezt mégis megelőzi, hogy a kijelentésében önmagát feltáró Isten úgy ismerhető meg, mint aki cselekszik. Mind tetteit, mind tulajdonságait úgy írja le a teológia, hogy ezeknek egyúttal erkölcsi jellegük is van.

A Szentháromság Isten tettei mögött ott van "akaratának tanácsa", amikor pedig "teremtő, mindenható Atyaként" végignézi teremtményén, Ő minősítheti egyedül: "és látta Isten, hogy jó" /Gen 1,4/. Amikor az emberhez fordul, igazságos és irgalmas, hiszen "úgy szereti e világot, hogy egyszülött Fiát adta érte" /Jn 3,16/. Az ember tette így mindig csak másodlagos lehet, hiszen abban a világban él, amit nem ő teremtett és azt az életet éli, amelyben "testestől lelkestől" a megváltás jogán sem a magáé.

Ezért hát Isten tetteiben azt ismerjük fel először, amit mindent megelőzően teremtő, megváltó és ujjáteremtő Istenként értünk tesz. Itt fedezzük fel, hogy sem életünknek, sem tetteinknek nem mi adunk értelmet, de értéke sem a mi ítéletünk függvénye.

A teológiai etika ezért Isten akaratát kereső etika, mégpedig abban a bizonyosságban, hogy maga Isten az, aki megigazít és megszentel. A Róma 8,30-ban szereplő aranylánc /catena aurea/ minden láncszeme Istenhez kapcsolódik. Ő az, aki munkálkodik bennünk Szentlelke által és aki bizonyosan be is végzi az elkezdett jót /Fil 1,6/.

Természetesen ennek a munkának az ember éppúgy nem passzív résztvevője, mint ahogy abban sem az, hogy Isten megbízottja, munkatársa, aki részesedik Isten tervének megvalósításában.

Amíg az előző két isteni tetről inkább a dogmatika szól, addig ez utóbbival kapcsolatban jogosult Barth kifejezését használni: ez a speciális etika, amely azt vizsgálja, hogy az ember hogyan válaszol Isten tetteire engedelmisséggel, vagy engedetlenségével. Ebben az értelemben valóban helyénvaló az etikáról, "mint a dogmatika segédtudományáról" szólni.¹¹ De sajátos területére tekintettel nevezhetjük "az isteni cselekvés által meghatározott emberi cselekvés" tudományának is. /E. Brunner/¹²

Teológiai etikáról van szó, "mert aki jó után kérdez, az Isten után kérdez, hiszen senki sem jó, csak egy, az Isten" /Mk 10,18/ /N.H. Soe/.¹³ De legsajátosabban a hitből való élet és a felelős emberi cselekvés tudománya is, hiszen azt vizsgálja, hogyan valósul meg a hitben való engedelmisség.

Ez a vizsgálódás az egyház közösségében és annak írásmagyarázói tradíciójában állva történik,¹⁴ hiszen az

egyén engedelmességét megelőzi, hogy a Krisztustest /az egyház/ engedelmeskedik Urának és fejének. /Ef 5,24; 30-32./

1.4.1 A Szentírás erkölcsi üzenete

A protestáns teológia a Sola Scriptura elvnek megfelelően vallja, hogy nemcsak hitünk, hanem életfolytatásunk egyedüli zsinórmértéke is a Szentírás. Mielőtt azonban azt a módszertani /hermeneutikai/ kérdést vizsgálnánk, hogyan válik a teológiai etika forrásává a Biblia, magának a könyvnek etikai mondanivalóját kell meghallanunk.

Mindenekelőtt már az Ószövetség lapjairól az az üzenet hangzik, hogy a bibliai narráció "belső kánonja" nem más, mint az, hogy az élő Isten az Ő népével volt. Megszabadította, vezette, megáldotta és megítélte azt. Ezért már az Ószövetség népének etikáját is az határozza meg, amit Isten tett érte: "kihoztalak téged Egyiptom földjéről" /2Móz 20,2/.

Így az ószövetségi etikában is tükröződik, amit a változó erkölcsökről és az etika változatlan alapjáról elmondhatunk. Senki sem vitatja, hogy pl. a Pentateuchos törvényei jelentős rokonságot mutatnak a Kr.e. XVIII-XVII. századi 1. babyloni dinasztiajának Hammurabi oszlopán található törvényeivel. Mégis Izrael számára a kor és a környezet morálját megelőzően az lesz a mérce, amit Isten tett érte és vele. Az Ószövetség "párbeszédese története"¹⁵ /C. Westermann/ egyúttal annak a feszültségnek a története is, amely a "szent nép" és a "népektől" eltanult magatartásformák között van. Izrael úgy szövetséges partnere Istennek, hogy egyúttal paradigma is. Mivel Jahve cselekedetei és jelzői többnyire etikai vonásokat hordoznak /hűség, igazságosság, szeretet/, ezért kéri számon ugyanezeket a néptől a próféták. Az ószövetségi etika számos példát mutat arra vonatkozóan, hogyan humanizálja Izrael egész jogrendjét a szövetséges partneri viszony.

Másfelől Isten történelmi tettei amelynek elbeszélését a következő nemzedék számára is parancsul kapta Izrael, élményszerűen is alátámasztották azt, hogy Istennek igaza van. Nem teoretikus igazság volt ez, hanem olyan etikai törvényszerűségeknek a summázása, amelynek szép példáit találjuk a kultuszi és bölcsesség-irodalomban. A kétféle életút felvázolása /vö. Zsolt 1/ szinte racionális érvekkel ösztönöz a felelős erkölcsi döntésre.

Másfelől azonban azt is látnunk kell, hogy a Biblia nem erkölcsi kódex. Különösen nem abban az értelemben, hogy idealizálná az embert. Olyan szent történetet beszél el, amely egyúttal a bűnök és tévedések története is¹⁶ /O. Cullmann/. Nemcsak a világot mithológiátlanítja, hanem saját szereplőit is. Az ember, s maga Isten népe is korlátok és tévedések között él. Ebből következik, hogy nem a bibliai szereplők életfolytatása az etika normája. A bibliai hermeneutika és exegézis feladata, hogy feltárja egyfelől a kor szokásaiból eredő erkölcsi sajátosságokat, de ugyanakkor Isten Igéjének azt az üzenetét is, amiből kitűnik, hogyan formálta és használta fel Isten éppen ezt a népet és ezeket az embereket. A helytelenül alkalmazott analógia anakronisztikus döntésekhez vezethet. Az atomisztikus és fundamentalista bibliaértelmezés talán sehol nem támaszt akkora zavart, mint éppen az etikában.

A Bibliának ez a valóságszerű emberszemlélete egyfelől "Isten etikájáról" árul el sok mindent, másfelől magáról az emberről. Amikor Isten szövetséget köt, mintegy figyelembe veszi, hogy az "ember szívének gondolata gonosz az ő ifjúságától fogva" /1Móz 8,21/. Ez a türelmes szeretet azonban nem elvtelen kompromisszum.¹⁷ Az indikatívus és imperatívus már az Ószövetség lapjain is elválaszthatatlanul kapcsolódik egymáshoz. A "ti az én népem vagytok" mindig a "legyetek" jelentését is hordozza. Az etika nyelvén szólva: a való és kellő feszültségét a Biblia nem oldja fel, hanem egymáshoz kapcsolja. Ezt a dialektikus viszonyt az evangélium és törvény /vö. Barth/ kettősségében is kifejezheti a teológiai etika.

Nem az újszövetségi és főképp a páli etika sajátja az a felfedezés, hogy az ember csak Isten könyörületéből szabadulhat meg bűneiből és nyomorúságából. Tud erről az 51. zsoltár és a késői - a fogság alatti és utáni - prófétáknál

egészen nyilvánvaló, hogy nem az ember kezd újat, hanem Isten. Ő helyezi törvényét az ember szívébe /Ez 11,19; 36,26 kk./.

A bibliai ethosz tehát következmény, gyümölcs. Annak a következménye, hogy Isten formálja az embert. "Aki énbennem marad, én pedig Őbenne, az terem sok gyümölcsöt" mondja Jézus /Jn 15,5/. A teológiai etika alapja az, hogy Isten munkálja bennünk mind az akarást, mind a véghezvitelt jótetszéséből" /Fil 2,13/. Ezért Isten munkájának azt a két oldalát, amelyet teológiai szempontból meg kell különböztetnünk, egymástól el nem választhatjuk. Ezek: a megigazulás és a megszentelődés. Mindkettő Isten műve. Egyfelől igaz, hogy igazságom tölem idegen igazság /iustitia aliena/ a Krisztusban. Másfelől azonban ez a nekem tulajdonított igazság bennem munkálkodó igazság is /dikaiosüné/.

Megigazításunknak ez a szemlélete óv meg a keresztyén perfekcionizmustól, "mintha már elértük volna vagy tökéletesek lennénk" /Fil 3,12/. Isten színe előtt a bűnösök társaságában maradunk, ám itt vagyunk a legjobb társaságban: mert Jézus sem az igazak, hanem a bűnösök között van, Ő a bűnösök barátja /Mt 11,19/. De ahol Ő van, ott a vámszedő megszólal és elindul bűne jóvátételére /Lk 19,8/. Ez a szeretet a legnagyobb motiváló erő. Ezért tagolja be az etikát a Heidelbergi Káté is a "háládatosságról" szóló részbe.

Ha a bibliai üzenetre figyelünk, szembetűnő, hogy az elhívás és elküldés menyynyire összetartoznak. A teológiai etika egyik sajátos, református hangsúlya az, hogy "nem a magamé vagyok". Ez a hitvallás a vigasztalásos jellegén túl arra is utal, hogy kiválasztásunknak teleológikus értelme van. Isten "bizonyos célra választott ki bennünket" mondja a II. Helvét Hitvallás. A rendeltetés tudata tartást adó és magatartást adó erő volt mindig is. Amikor azt állítjuk, hogy Isten cselekszik általunk, két véglettől kell elhatárolni magunkat. Egyfelől az embert pusztá eszközzé degradáló felfogástól, másfelől attól, hogy ezt misztikus módra fogjuk fel. A reformátori /református/ etika mindkettőtől mentes tudott maradni, amikor Krisztus hármass tisztének analógiájára, beszélt a keresztyén ember hármass tisztéről is. Keresztyén elnevezésünk a Krisztus méltóságjelzőből

származik. A Heidelbergi Káté ezt úgy magyarázza, hogy mi ezért részesedünk is Krisztus prófétai, papi és királyi tisztében /32.kérdés/. Ez a participáció csak az egyház közösségében képzelhető el. Nemcsak az egyes keresztyén ember válik "a másik ember Krisztusává" /Luther/, hanem a Krisztustest élő organizmusában kell kiábrázolódnia a világban jelenlévő Krisztusnak. Az "én őbenne és Ő én bennem" nem oldja fel a személyiséget, hanem betagol az egy testbe, hogy "Krisztusnak hit által tagja" legyek. Ám sem a keresztyén egyén, sem az egyház nem "válik Krisztussá". Abban az alázatos reménységben élhet, hogy Krisztus követségében járva Isten dicsősége visszatükröződik rajta és a világ világossága lehet /Mt 5,14/.

1.4.2 Etika és a közösség

Bár az előzőekben azt hangsúlyoztuk, hogy a teológiai etika az Isten Igéjét értő és hirdető egyház belső ügye, felvetődik az a kérdés, hogy nem válik-e ezáltal egyetlen közösség partikuláris tudományává. A kérdésre mind elvi, mind gyakorlati szempontból nemmel válaszolhatunk. Azáltal, hogy a teológiai etika a keresztyén egyház közösségében vizsgálja, a felelős emberi cselekvést nem mond le arról, hogy Isten szava és igénye minden emberhez szól, függetlenül attól, hogy ezt elfogadja-e vagy sem. Következik ez abból, hogy elveti a dualizmust, minthá a világot egy szent és egy profán területre lehetne osztani. "Az Úré a föld és annak teljessége" /Zsolt 24,1/. Az egyház feje és a világ Ura ugyanaz, Krisztus. A teológiai etikának ezért témája mindaz, ami az embert és a világot érinti. A rombolás és az építés lelkét meg kell különböztetnie a kultúrában, a társadalomban éppúgy, mint az egyház kerítésein belül. Prófétai tisztét is csak akkor töltheti be, ha nem fogadja el a gonosz meglétét, hanem "a bűn és Sátán ellen szabad lelkiismerettel harcol" /Heid. Káté 32./.

A teológiai etika az egyetemesség igényéről már csak történeti okoknál fogva sem mondhat le. A keresztyénség hatása évszázadokom át formálta a kultúrákat és civilizációkat. Anélkül, hogy ezt az összefonódást most értékelni akarnánk, tényként kell elfogadnunk a kultúra és a keresztyénség kölcsönhatását. Másrészt mindmáig számos

olyan etikai érték szekularizálódott el, és van jelen civilizációnkban, amelyek kétségtelenül a zsidó-keresztyén tradíció gyökereiről sarjadtak, tehát bibliai ihletésűek. Márcsak ennek a gazdag örökségnek a feldolgozása is közös terület lehet mind keresztyén, mind nem keresztyén etikuskok számára.

Az emberiség mai helyzete is súlyos etikai krízisektől terhes. Ezeknek - hatásai egyetemesen érintenek mindannyiunkat, és megoldásuk is aligha képzelhető el csupán gyakorlatias módon. A teológiai etikanak ebben a helyzetben nemcsak joga, hanem egyenesen kötelessége is, hogy saját hangját hallassa, illetve azét, akinek van joga hozzá. Eppen az etika az a terület, ahol a hit bizonyágtétele nemcsak "kánaáni nyelven", tehát nemcsak az Igére figyelő egyház számára szólalhat meg.

Márcsak e párbeszéd miatt is azzal a kényes kérdéssel kell szembenéznünk, hogy van-e a keresztyén egyháznak közösen vállalt mondanivalója azoknak fontos etikai kérdéseikhez. Röviden megválaszolhatnánk azzal, hogy nem az egyháznak és a keresztyénségnek van mondanivalója, hanem Istennek.¹⁸ /Török I./ Kész válaszokat, döntéseket az etika sem adhat Isten nevében. Mégis kérdés marad, hogy kész-e az egyház közössége keresni és megvizsgálni, mi az Istennek "jó, kedves és tökéletes akarata". És ha felismerte, tudja-e együtt a döntés következményeit vállalni. Hiszen nemcsak dogmatikai, hanem etikai kérdésekben is lehet status confessionis. Az etika ezt a döntést nem hozhatja meg az egyház közössége helyett. Legfeljebb figyelmezteti arra, hogy mely kérdésekben van itt az ideje a "megvizsgálásnak", sőt adott esetben a "non possumus" kimondásának.

Ezen a téren - legalábbis formai szempontból - a római katolikus egyház van "előnyösebb" helyzetben. A tanítói hivatal révén ugyanis nemcsak hitbeli, hanem erkölcsi kérdésekben is "egységes" álláspontot képvisel.

Azonban a bibliai reformátori teológia alapján állva sem igazolható a végletes individualizmus. A református etika az anarchia és a törvényeskedés végletei között kereste a keresztyén nagykorúság és szabadság keskeny útját. Az intézményi és egyéni etika antagonizmusát az újszövetségi koinónia-etika /P.Lehmann/ még nem ismeri. Az is egészen

bizonyos, hogy ott, ahol az egyház pusztá intézményből egyre inkább communio-vá válik, ott egyensúlyba kerülnek az egyéni és közösségi etikai döntések. Gondoljunk pl. a Barmeni Hitvallás születésére, ahol a hit közössége egy egész egyház erkölcsi állásfoglalásává is vált. Az igazi egyházi közösséget ugyanis éppen az igazságnak való együttes engedelmesség jellemzi, nem pedig valami más közös érdek teremti.

Ha az egyház engedelmességéről beszélünk, felvetődik az a kérdés, hogy nem kell-e megkülönböztetni mégis az Isten népének szóló erkölcsi parancsokat a minden embernek szólótól. A bibliai teológia felől nézve ezt a kérdést nagyon komolyan kell vizsgálni, mert pl. maga a Dekalógus sem általánosságban szól, hanem a szövetséges néphez. Az egyes szám második személyben fogalmazott parancsolatok a szövetséges nép tagját szólították meg. De gondolhatunk Jézus szavaira is, ahol a "ti", a "tiköztetek" kifejezések újra csak nem a világra, hanem a tanítványi körre vonatkoznak. Nem következik-e ebből, hogy a teológiai etika határai véget érnek az egyház határainál? Bármennyire ellentmondani látszik is ez az egyetemesség igényének, valójában mégsem ellentmondás, ha meggondoljuk a küldetésről elmondottakat. Az igaz, hogy Isten parancsolata és egyben nagyobb szigorúsága is először a választott népet tartja szem előtt, de nem azért, mintha azt akarná, hogy itt véget is érjen szabadító és üdvözítő munkája /Ézs 49,6; Mt 5,13-16/.

Isten népe sóvá és világosságá rendeltetett, azonban csak akkor válhat azzá, ha először önmaga veszi komolyan azt, ami. A teológiai etikára nézve ebből törvényszerűen következik a helyes sorrend. Nem volna etikus - hogy stílusosan szóljunk - a "világtól" számonkérni azt, amit az egyház maga sem vesz komolyan. A teológiai etika légüres térben mozog az egyetemes problémák területén, ha nem áll mögötte a tanítványság etikáját komolyan vevő és gyakorló egyház. Mindezzel természetesen nem azt állítjuk, hogy az igazság érvénye azoktól függ, akik azt képviselik, csupán azt, hogy az "életnek beszéde" fontosabb, mint a tan vagy bármiféle etikai rendszer. "Mert nem beszédben áll az Isten országa, hanem erőben" /1Kor 4,20/.

1.4.2.1 Az autoritás kérdése

Amikor elvileg szólunk az egyén és közösség viszonyáról, nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a történelmi folyamatot, amely az egyén és a tekintély /autoritás/ viszonyát alakította. Nem az autonómia és heteronómia elvi kérdéseit vetjük fel itt, hanem inkább ennek olyan gyakorlati társadalmi változására hívjuk fel a figyelmet amely nélkül nehezen lenne érthető mai helyzetünk, a szekuláris etika kialakulása.

Már a késői apostoli levelekben tanúi lehetünk annak ahogy a szerveződő és a történelemben helyét kereső egyház rákényszerül arra, hogy etikája egyre inkább egyházfegyelem is legyen. A pogány környezet hatásait úgy próbálja kivédeni, hogy - bár egyelőre Jézus szellemében -, de mégis a jog és a szervezet eszközeivel épít kerítést maga köré. Így akarva-akaratlanul hamarosan egy új kazuisztikát hoz létre. Az előírások arra nézve, hogy az egyház tagja mit tehet és mit nem, látszólag egyszerűsítik az egyház rendjének fenntartását, de egyúttal le is veszik a döntés felelősségét az egyén válláról. Ahol pedig a jutalom és a büntetés alapelveire épül az etika, ott szükségképpen megjelenik az "érdemszerzés" gondolata is. Ennek a teológiai következményeiről most nem is szólunk.

A keresztyénség Nagy Constantinus-i korszaka még inkább azt a szemléletet erősítette, hogy az igazság az intézményi tekintély függvénye. A Galilei-per tanulsága, vagy Luther wormszi magatartása jól tükrözi ezzel szemben az újkor emberének felfogását. A felismert igazság birtokában az egyén szembenállhat a formális tekintély egész apparátusával. A küzdelem újra ekörül a kérdés körül támad fel: "Ki adta neked ezt a hatalmat?" /Mt 21,23/. A reformáció azonban nem a tekintély elleni lázadás volt, hanem egy másik tekintély előtti feltétlen meghajlás is. Az autoritas normatíva egyedül a Szentírás lett. A legujabb kor azonban ezt a tekintélyt is megkérdőjelezte. Most nem szólunk a biblia-kritikáról, amely a maga helyén értékelhető eredményeket is hozott. Pusztán arra utalunk, hogy maga a Szentírás is válhatott formális tekintéllyé a sokféle egyéni és egyházi magyarázat folytán.

Közismert, hogy egészen antihumánus magatartás /pl. az újkori rabszolgaság/ alátámasztására is fel lehetett használni.

A tekintélyválsággal párhuzamosan tanúi vagyunk a nyugati kultúra szekuláris individualizálódásának is.¹⁹ A szekuláris város /H. Cox/²⁰ már formailag is a metropolisz, ahol az egyén a hagyományos kisebb közösségek összefogó és életformáló együttesből az anoním és magánoss. tömegbe /Riesmann/²¹ kerül. Az erkölcs így egyfelől teljesen privatizálódott, másfelől az együttélés praktikus jogi szabályozására korlátozódik. Nem tilos az, ami mást nem zavar. A legszembetűnőbben látható ez a szexualitakai normák változásaiban. Eközben egyre sürgetőbb az igény egy globális efikára mert a partikuláris és individuális érdekek ütközése egész lakott földünket veszélyezteti.

Mit tehet itt a teológiai etika? A legrosszabb az lenne, ha moralizálásba és apokaliptikus fenyegetőzésekbe kezdene. Ehelyett felmutathatja az egyéni élet páratlan, Isten szerinti értékét hangsúlyozva mellette azt is, hogy az emberlét alapformája a személyes /Én-Te/ kapcsolatban létezik /Barth/.²² Mégpedig hármass vonatkozásban - Istennel, önmagaddal és felebarátoddal. A teológiai etika reláció etika. Ezt fejezi ki a nagy parancsolat: "Szeresd az urat a te Istenedet ... szeresd felebarátodat, mint magadat"/Mt 22,37; 39/. Fel kell mutatnia a keresztyén szabadság páratlan lehetőségeit, amelynek felelősséggel is párosulnia kell. Teológiai-etikai értelemben az ember azáltal felelős lény, hogy felel Isten szavára /E. Brunner/.²³ Szabadság felelősség nélkül rombolás, felelősség szabadság nélkül, kényszer és rabszolgaság. Szabadságunk határa a szeretet, a másik ember. "Mindent szabad nekem, de nem minden épít." Felelősségünk pedig a koncentrikus körök elve alapján nő önmagunkkal szemben, személyes kapcsolatunkban, a nagyobb emberi közösségekben és a teremtet világához való viszonyunkban kell hogy mutatkozzék.

A teológiai etika nem a saját tekintélyére, de nem is az egyház, sőt a Biblia formális tekintélyére hivatkozik, hanem arra az Istenre, aki az Ige és Lélek által ma is szól, teljes és tőlünk független szabadságban /Jn 3,8/. Ahol ez megtörténik, ott az ember csak "levett sarukkal" állhat meg /2Móz 3,5/. Ott lehet az ígét hirdető egyháznak kölcsön kapott és

semmiképpen sem abszolút tekintélye. A teológiai etikának különleges feladata, hogy ügyeljen arra, hogy ezt a tekintélyt sem egyes emberek, sem csoportok ne sajátíthassák ki az egyházban.

1.5 A teológiai etika és a többi teológiai tudomány

1.5.1 A bibliai tudományok

Minthogy a teológiai etika, az Íráshoz kötött tudomány, szükséges, hogy elvileg is tisztázzuk a Szentírással foglalkozó tudományokhoz fűződő kapcsolatát.

Az eddigiekben már utaltunk arra, hogy az exegézis a szövegösszefüggés, pontos fordítás, a kor, a vallás- és a társadalom-történeti ismeretek feltárása nélkülözhetetlen segítséget jelent az etikai jellegű bibliai tanítások helyes értelmezésében.

Ezzel nemcsak attól őrzi meg az etikát, hogy a Biblia népe vagy szereplői korhoz és helyhez kötött szituációjából általános etikai normákat vezessen le, vagy azokat itt és most szó szerint alkalmazza, hanem abban is segíthet, hogy mélyebbre ásva valóban fontos etikai tanítások kerüljenek a felszínre. Így pl. az Ószövetség olyan kultuszi tilalmaiból, amelyek a kánaáni letelepedés utáni helyzetre vonatkoztak, nemcsak annyit jegyezhet meg az exegeta, hogy ez ma már nem kérdés, hanem typológiai analógiát is találhat arra vonatkozóan, hogy az esetleges fejlettebb kánaáni "technika" nem jelentette egyúttal az "erkölcs" átvételét is. Másrészt a bibliai teológia megtanít az összefüggések felfedezésére és annak a teológiai vonulatnak kitapintására is, amelyben elhelyezhetők azok az etikai problémák, amelyek önmagukban érthetetlenek vagy megbotránkoztatóak lennének.

A Biblia etikai témáinál is világosan kell látni a két testamentum egységét és egymáshoz való viszonyát. Az átokzsoltárokból pl. nem szükségszerű kimagyarázni a Hegyi Beszéd etikáját, de feltétlenül láttatni lehet azt a magatartást, amivel az imádkozó még a bosszú ügyét is Isten kezébe teszi. Különösen is az ótestamentumi etika lehet nagy segítség abban, hogy a földi élet realitásait komolyan vegyük és ne spiritualizáljuk el az erkölcsi döntéseket.

Másfelől azonban azt is világosan kell látnunk, hogy a bibliai tudományoknak és így a bibliai etikáknak sem feladata, hogy egészében felvállalják a teológiai etika munkáját. Vagy másképpen fogalmazva: a teológiai etikának a bibliai tudományok annyiban részei, amennyiben azok eredményeire támaszkodik. De egyben túl is kell lépnie azok határain.

Példaként említhetjük a Dekalógus értelmezését. Ha szigorúan eredeti bibliai teológiai jelentésükben vennénk a parancsolatokat, akkor ma már aligha lehetne érvényességükre hivatkozni. Azonban már a bibliai tudományok rámutatnak, hogy maga a bibliai hagyomány is újraértelmezte - vagy ahogy pl. Jézus Hegyi beszédében látjuk - restaurálta ezeket. Nem az volt a kérdés, hogyan értették azt régen, hanem mi volt Isten eredeti szándéka a parancsolattal. Az utóbbi időben újra felvirágzó újszövetségi etika hangsúlyozza, hogy az Újszövetség egyháza hatalmas teológiai hermeneutikai munkát végzett azért, hogy Jézus szavait és tetteit a változó helyzetekben autentikusan értelmezte.

Ez a "munkamódszer" természetesen egészen más volt, mint az újkori protestáns teológiának az a kísérlete, hogy Jézust magát modernizálja és a változó világ arculatához szabja. A Jézus-élete kutatásnak ezt a zsákutcáját A. Schweitzer tárta fel híres könyvében.²⁴ Azzal viszont, hogy Jézust visszahelyezte a maga korába, áldozatul esett egy másikatéves következtetésnek. Szerinte Jézus azért, hogy a vég korai bekövetkeztét várta, erre az átmeneti időre vonatkozó /interim/ etikát adott. "Jézus számára az Isten országának nincs etikája, mert az Isten országa minden természetes kapcsolatot ... megszüntetett. Kísértés és bűn többé nem létezik... Szolgálni, magunkat megalázni, üldözést és halált elszenvedni éppúgy az interim etikájához tartozik, mint a bűnbánattartás."^{24a} Szemmel látható, hogy ez a felfogás a Hegyi Beszédet és az újszövetségi etika legfontosabb tanításait kérdőjelezi meg. A. Schweitzer emberi nagysága mutatkozik meg abban, hogy bár könyvének alapelveit vissza nem vonta, Jézus radikális szeretet-etikáját nálánál hűségesebben senki sem ültette át szóval és léttel a XX. századba.

A bibliai tudományok egyfelől arra figyelmeztetnek, hogy a Bibliának nincs egyetlen, minden időkre kész etikai rendszere. Mégis van olyan összefüggő etikai mondanivalója, amelyből a hit és szeretet analógiáját /szabályát/ alkalmazva kirajzolódnak azok az utak és ösvények, amelyeken Isten az ő népét vezette és vezeti. Az utóbbi idők hermeneutikájában többféle modelljét találhatjuk meg az Írás felhasználásának.²⁵

1.5.1.1 A szöveggel tanácskozó modell²⁶

Ez inkább a római katolikus etikára jellemző, ahol mindig is fontos volt a természetes értelem és a kegyelem harmonizálása. Ebben a felfogásban az etikai döntésekre önmagában is képes értelem a Szentírásban adott isteni kijelentéssel találkozva kap keresztyén tartalmat. /Ez a felfogás nagy hasonlóságot mutat E. Brunnernek a formális és materiális imago Dei-ről szóló fejtegetésével./ Úgy tűnik, hogy az Írás itt a természetes értelem ellenőrzője, de végül is nem dől el, hogy melyiknek van elsőbbsége a másikkal szemben. Protestáns szempontból nehezen fogadható el, hogy az Írásnak csupán annyi szerepe legyen, hogy "megtermékenyíti" az ember természetes erkölcsi érzékét.

1.5.1.2 A világi modell

Ez jellegzetesen protestáns kísérlet, mert látszólag az Írás megszólalásának ad elsőbbséget. Azonban az a "szűrő", amin keresztül az Írás megszólal, megint csak egyenlő a világ megjívítására kapott segítséggel. Ez a bibliaértelmezés egy konkrét szükségből kérdez vissza a bibliai üzenetre, de csak a saját válaszát hallja: Isten országa azonos az ember erkölcsi megváltozásával vagy a társadalmi felelmelkedéssel.

1.5.1.3 A teológiai modell

Nem a Szentírás "etikai" üzenetét próbálja meg kihámozni, hanem az Írás teljes üzenetére figyelve keresi a hit etikai válaszait. A teológia ugyanis nemcsak az Írással folytat párbeszédet, hanem az egyház élő Urával, aki koronként és

helyzetenként az Írás más és más üzeneteit teheti hangsúlyossá.

A vázlatos felsorolásból is látható, hogy etikai téren sincs "előfeltételektől" mentes hermeneütika. Hogy kérdésünk valóban a hit kérdés-e, s hogy eközben valóban a hitvallók /Zsid 11,12./ "fellegeitől körülvéve" kérdezzünk-e, ezért kell megvizsgálunk:

1.5.2 Mi a dogmatika és etika viszonya

Az eddigiek során már utaltunk arra, hogy a két tárgyat csak gyakorlati okokból választjuk szét. A református teológiától nem idegen az a gondolat, hogy a keresztyén tanítás két elemeként beszéljen a dogmata credendi és a dogmata agendi-ről. Így szerepelnek pl. Kálvin Institúciójában a dogmatikába beékelve olyan témák, mint a törvény, a megszentelődés vagy a keresztyén szabadság. Vagy Barth Kirchliche Dogmatik-jára gondolhatunk, amelyben az etika kifejtését is megtaláljuk. Az elszakadás mindig is azzal a veszéllyel járt, hogy a "keresztyén erkölcstan" túlságosan önállósul és morálteológiává vagy filozófiává alakul át.

De amikor pusztán pedagógiai vagy egyéb gyakorlati ok miatt szét is kell választanunk a két diszciplínát, a felcserélhetetlen sorrendre is ügyelünk. Ha a keresztyén életet a Krisztusban maradás gyümölcseként fogtuk fel, akkor ez előbbi feltételezi az egészséges gyökérzetet. Gyakorlati példaként idéztük már a Dekalógus bevezetését, ahol mielőtt Isten bármit parancsolna, egyetlen szabadító Úrként mutatkozik be. Ő úgy kíván valamit az embertől, hogy előbb ad és cselekszik. Ezt a sorrendet követi egyébként a legtöbb apostoli levél is. Elég a Római levél szerkezetére gondolnunk, ahol az 1-11. fejezetben mondja el Pál a megigazulás örömeit és csak ezután vázolja fel, hogy mi a keresztyén élet válasza Isten irgalmasságára.

Az elmondottakon túl azért is szükség van a viszony tisztázására, mert az etika tartalmi megalapozása függ attól, hogy a dogmatika mely részére épül. A nyugati egyházat az ortodoxia részéről gyakran éri az a vád, hogy teológiája a II. artikulusra építkezik. A szótériológia, a megigazulástan háttérbe szorítja a teremtettség teológiáját és túlságosan nagy

teret ad az individuál-etikának. A megváltott ember és nem a megváltott világ áll érdeklődésének homlokterében.

D. Bonhoeffer pedig arra figyelmeztet, hogy a csak az inkarnáció vagy csak a keresztre épülő etika a kompromisszum és a radikalizmus végleteibe sodródhat.²⁷

A dogmatika ügyel arra, hogy a keresztyén tanítás trinitárius egyensúlya érvényesüljön az etikában is. Így nem kerül zárójelbe az a menny és föld, amit Isten teremtett /protológia/ az új ég és új föld mellett, amelyet várunk /eszkhatológia/.

A dogmatikai antropológiától hallja az etika erre a kérdésre a választ: kicsoda az ember? De ugyancsak innen hallja meg azt is, hogy a keresztyén üzenet főtémája nem a bűn és a gonosz, hanem Krisztus, akinek adatott minden hatalom mennyen és földön.

Kérdezzük meg végül, hogyan hat vissza az etika a dogmatikára. Mindenekelőtt azáltal, hogy megőrzi a pejoratív értelemben vett dogmatizmustól. Az önmagát kijelentő Isten az embert a maga valóságos helyzetében, konkrét nyomorúságai között szólítja meg. A Heidelbergi Káté nem szégyelli, hogy a hit hasznára kérdezzen. A dogmatika nem pusztán kíváncsiságból kérdez a hit alapjára, hanem azért, mert a hit által az élet minden területén változás lehetséges. Etika nélkül a dogmatika élettelen tanná, vagy spekulatív filozófálgatássá válnék. Amennyiben az etika a hit válasza Isten szavára, úgy a hit és hűség /pisztisz -pisztosz/ egymást feltételezik, azonos töből fakadnak. Nem az a hit, amely mindent elhisz, hanem amely hív is mindhalálig /Jel 3,20/. A hűség nélkül a hit egésze kérdőjeleződik meg.

1.5.3 A gyakorlati teológia és az etika

A gyakorlati teológia mint az egyház életjelenségeivel foglalkozó tudomány kettős vonatkozásban is kötődik a teológiai etikához. Először is általánosságban annál az ekléziológiai ténynél fogva, hogy az élő egyház egész léte arra épül, hogy a test engedelmeskedik a főnek /Ef 5./. Ez az engedelmesség vagy éppen engedetlenség tükröződik a misszióban, istentiszteletben, igehirdetésben, katechézisben és a pásztori szolgálatban egyaránt. Az általános igazság

mellett azonban egészen konkrét és gyakorlati módon is felvetődnek etikai kérdések az említett szolgálatok mindegyikében.

Az utóbbi időben sajnálatosan feledésbe merült, hogy az egész egyház istentisztelete, kultuszi tevékenysége, amellyel a liturgika foglalkozik, valójában az egyház egészének és egyenként minden tagjának adott etikai parancs. Az a meggyőződés, hogy a Tízparancsolat két kötőablaja összetartozik, a reformáció korában még magától értetődött és csak a liberalizmus idegen hatásai következtében szakadt el egymástól, mintha az etika a "tiszteld atyádat és anyádat" parancsolatnál kezdődne.²⁸

A régi etikák még jól értették, hogy Isten iránti kötelességünk nélkül nem beszélhetünk a felebarátaink iránti kötelességünkről sem. Ezek sorában pedig első helyen áll a helyes istentiszteletre és annak jó rendjére vonatkozó tanítás. A kálvini tradícióban a művészet istentiszteleti kérdés is volt, nagy hangsúlyt kapott pl. a vasárnap megszentelése. Legtöbbször nagy áldozattal és jó ízléssel épített templomaink, klenódiumaink pedig arról tanúskodnak, hogy egyházunk népe mindig is érezte, hogy az istentisztelet külső tartozékai is kifejezik a hálát Isten iránt. Arról már nem is szólunk, hogy a Jakab levele szerinti "igaz istentisztelet" mennyire szerves része az etikának /Jak 1,27/.

Az etika és igehirdetés kapcsolata szintén kézenfekvő. Hiszen az igehirdetés nem időtlen igazságok közlése, hanem az itt és most megszólaló Krisztus szavának továbbadása. A homiletika gazdag irodalma mégis azt mutatja, hogy éppen ez az aktualizálás jár sok buktatóval. Anélkül, hogy itt most felsorolásba bocsátkoznánk, két végletre hívjuk fel a figyelmet: a legalizmus és az etikátlanság veszélyére. Mindkettő abból ered, hogy a konzervatív igehirdető számára mindig kézenfekvő kísértés a kor jellegzetes bűneinek ostromozása: alkoholizmus, szexuális bűnök stb. A liberális prédikátor számára ugyanezt jelentik az egyetemes témák: környezetvédelem, rasszizmus stb.²⁹ Mindkét típusban a moralizálás veszélye fenyeget. A bűnt az élet felszíne és nem annak krisztológiai mélysége felől közelíti meg. Ezért maradhat felszínes az evangélium hirdetése is. Ugyanúgy általánosságokban mozog alternatívák felmutatása nélkül,

mint az az igehirdetés, amely csak az evangélium quietivumáról akar tudni.

Összefoglalhatjuk abban, hogy ha az igehirdetés annak a jóbel évnek /R. Bohren/ a meghirdetése, amelyben a múlt eltöröltetett, akkor az új létet sem az igehirdető hívja létre, de nem is a hallgató teremti meg, hanem Krisztus, akinek a jelenlétében oldás és kötés történik.³⁰

Ami az igehirdetésre áll, az különösen igaz az egyszemélyes igehirdetésben, /E. Thurneysen/, a lelkigondozásban. Az autoriter lelkigondozó lelkigondozottja helyett hozhatja meg a döntéseket, míg a tanácsoló, pszichológikus lelkigondozás adós maradhat a világos etikai útmutatással. Az egyik veszélye, hogy büntudatot ébreszt feloldozás nélkül, a másik esetleg feloldozás bűnbánat nélkül.³¹

A katechézissel kapcsolatos /szinte áttekinthetetlen/ irodalom foglalkozik a nevelés és az erkölcs viszonyával. Egyfelől igaz, hogy minden pedagógia heteronóm annyiban, amennyiben külső hatásokkal /jutalom, büntetés/ igyekszik befolyásolni a gyermek személyiségének fejlődését, másfelől azonban arra is törekszik, hogy nagykorú, önálló erkölcsi döntésekre is képes személyiséget formáljon.

A felekezeti jellegtől függetlenül egyetértés mutatkozik abban, hogy a katechézist csak holisztikusan szabad felfogni, tehát a családi, iskolai, társadalmi, erkölcsi hatások együttesében.³² A keresztyén erkölcsi nevelés nem fragmentuma a katechézis-nek, hanem a hit és ismeretbeli fejlődésnek része.

A katechétának amennyiben tájékozott a gyermek és fejlődéslélektan alapvető irodalmában, ez az ismeret segíthet abban, hogy nyomon kövesse, mely életkorban, milyen módszerek alakítják leginkább a gyermek erkölcsi világképét. Azonban éppen a módszerek túlértékelésével szemben tisztában kell lennie azzal is, hogy a nevelés nem tévesztendő össze a növekedéssel. Mi plántálunk és öntözünk, de a növekedést Isten adja /1Kor 3,6/. Ebben a szabadságban integrálható a katechézisbe a pedagógia és a lélektan minden eredménye. Végso soron azonban az erkölcs nem tanítható meg, még ha a katechézisnek az etika része is kell hogy legyen. Ez csak az élő hit, a gyülekezeti és családi közösség gyökérzetén termő gyümölcs lehet, szemben minden olyan

szekuláris illúzióval, amely a "vallás-erkölcs" oktatását ebből az összefüggésből ki akarná szakítani. ³³

1.6 Kicsoda az ember?

Az ember önmagát kereső lény, ezért a 8. zsoltár kérdését csaknem minden korban a ker. hittől függetlenül is felteszi és a maga számára meg akarja válaszolni. Az etikának, amely alkalmazott antropológia ezért alapvető témája. Az emberség ugyanis nemcsak a homo sapiensre jellemző elhatárolás az élőlények világában, hanem erkölcsi minőség is, amely azzal a kérdéssel függ össze: hogyan lehet az ember emberibb emberré. A humánus kérdése tehát nemcsak leírása vagy interpretálása az ember helyzetének az élőlények világában, hanem megvalósítandó feladat is. Teremtmény társaitól eltérően ugyanis egyedül ő kerülhet önmagával ellentmondásba és válhat embertelenné.

A klasszikus antropológiák ettől függetlenül természetesen kiindulópontnak vették az ember összehasonlítását az állatvilággal. A bibliai antropológia szempontjából is elképzelhető egy ilyen összehasonlítás, hiszen a Biblia is tud az ember alacsony származásáról. Arról, hogy porból vétetett /adáma = vörös agyag/, hogy a szárazföldi állatokkal egy napon teremtetett és a létezés /szaporodás/ tekintetében ugyanazon áldásban részesül, mint teremtménytársai. /1Móz 2,7; 1,25-28./

Ebben az összehasonlításban hosszú időn keresztül dominált az emberség "többlete", vagyis mivel rendelkezik az ember, amivel az állatvilág nem. Ebben a sorban már az ókori görög antropológiák a gondolkodás képességét emelték ki, mint már említettük, az ember animál rationale, értelemmel bíró állat. Ez természetesen csak mennyiségi különbség lenne, hiszen az állatok is rendelkeznek a gondolkodás valamelyes képességével.

Némileg többet mond ennél a beszéd képességére történő utalás. Már Arisztotelész is használja definíciójában: az ember dzóon logón ekhon a beszéd képességével rendelkező lény. Itt tehát már a kommunikáció, a közösség összefüggése kerül elő. /Bár a logosz-logika szópár a racionalitásra, a fogalom alkotás képességére is utalhat./

Egy másik megfigyelés szerint az embert a kéz használata különböztette meg az állattól, innen ered a vulgáris marxizmusnak az az ismert tétele, hogy a "munka teremtette az embert". A homo faber, az alkotó ember képze az azonban ugyancsak mennyiségi, mechanikus különbségekre utal, hiszen az állatvilág is képes olykor meglehetősen bonyolult feladatok elvégzésére.

Valójában az újkori antropológiák jutottak el oda, hogy az emberi jelenséget nem a képességek többlete, hanem éppen a hiánya felől közelítsék meg. Max Scheler használja először ezzel kapcsolatosan a világra való nyitottság kifejezését, amit Arnold Gehlen már Herder nyomán hiánylénységként fog fel.³⁴ Az ember nem kész programmal születik a világra, ösztönei, képességei specializálatlanok és valójában ez teszi nyitottá a világ ingerei iránt. Már a 18. század végén Herder is felfedezi ezt: "Minden állatnak megvan a maga köre, melyhez születésétől fogva tartozik, melybe nyomban belép és ebben amíg csak él megmarad és itt meghal... Az embernek nincs egyforma és szűk szférája ahol csak egy feladat vár rá: dolgoknak és meghatározottságoknak a világa veszi körül... A természet vele szemben a legkeményebb mostohaanya volt, pedig az minden rovar iránt a legszeretőbb anya volt. Ő a természet elárvult gyermeke: meztelen és csupasz, gyenge és szükségét hordozó, félszeg és fegyvertelen és ami nyomorúságnak a summáját adja: az élet minden anyai vezetésétől meg van fosztva. Ilyen szétszórt, meggyengült érzékkel, meg nem határozott képességekkel megosztott ösztönökkel született."³⁵

Nyilvánvalóan a természet adta hiányosságok csak magyarázatul szolgálnak az ebből eredő pozitívumok hangsúlyozására: az ember éppen ezáltal lehet "a teremtés első szabadonengedettje" /Herder/. Éppen mivel a természet sem szervei, sem ösztönei által nem kényszeríti egy meghatározott pályára, az ember képes arra, hogy egy második természetet, azaz kultúrát és civilizációt alakítson ki maga körül. "Nem kész" volta jelenti számára az állandó feladatot.

Természetesen az a tény, hogy az ember már csak mesterséges környezetében és valódi feladatára való rendkívül hosszú felkészülésben létezik /életének egyharmadát tanulással tölti/, az emberi nemzedékeket is egymáshoz

kapcsolja. Az ember ráésszel, hogy tudásának és környezetének nagyrészt az előtte jártaktól kapta örökségül és valamikor maga is "örökhagyó" lesz. A kollektív emlékezet a történelem tudatát teremti meg. Egyedi története, leszármazása lehet az állatnak is, történelme mégis egyedül az embernek van. Ez a tudat azonban paradox módon kapcsolódik ahhoz a szomorú felismeréshez, hogy az élethez hozzátartozik az elmúlás, a halál. Amint volt idő, amikor én nem voltam, ugyanúgy lesz idő, amikor én nem leszek. Az állat életére is jellemző a félelem, a veszélyérzet, de egyedül az ember tud szorongni és aggódni, hiszen a jövő bizonytalanságában biztosan tud a végességről. "Csak az a vég, csak azt tudnám feledni", mondja Ádám a Tragédiában.

Az embernek a világra és a történelemre való sajátos nyitottsága magában rejtje azt a vágyat is, hogy létének értelmét önmagán túl keresse, azaz Istenben. /A transzcendencia szó utal erre a túlnanira./

Az embernek ezt a paradoxonát fogalmazza meg Pascal: "Mi az ember a természetben? Semmi a végtelenhez képest, minden a semmihez képest. Valami a semmi, és a minden között középen."³⁶

Az emberlétnek ezek a legvégső kérdései vezetnek el ahhoz a felismeréshez, hogy az emberség struktúrájában van valami állandó, amely "szinte hermeneutikai kulcsként" is felfogható. A létünkhöz tartozó olyan fogalmakat mint bűn, halál, szenvedés stb. ezért érthetjük egyetemes fogalmakként, és így képesek lehetünk az időben és térben tőlünk távoleső közlések megértésére is. Azaz a nyelv és megértés az emberiséget egy nagy közösséggé kapcsolja össze.³⁷

A teológiai antropológia az ember helyzetét Istenhez való viszonyából és nem a teremtettségben elfoglalt helyéből akarja megérteni. Nemcsak annyit kérdez, hogy kicsoda az ember, hanem a 8. zsoltárral együtt arra csodálkozik rá, hogy kié az ember. "Kicsoda az ember, hogy gondod van rá?" Miért van kiemelt helyzete és felelőssége a teremtetten világon belül, amikor adottságai folytán valóban nem rendelkezik a legelőnyösebb természeti képességekkel.

Ezt a kérdést a bibliai antropológia legtömörebben az ember istenképességéről szóló híradással válaszolja meg.

Vajon mit akar mondani ez a szimbolikus állítás, hogy Isten az embert a maga képére és hasonlatosságára teremtette? (1Móz 1,26-28)

Semmiképpen sem jelenthet ez fizikai hasonlóságot, sőt egy lét-analógiára sem gondolhatunk. Az ember nem miniatűr Isten, aki tulajdonságaiban lenne hasonló alkotójához.

Legáltalánosabban C. Westermann válasza foglalja össze a bibliai értelmet: az istenképűség összefoglalóan jelzi az embert, annak emberségét.³⁸ Mégis, a kifejezés előfordulási helyein ennek részletesebb értelmével is találkozunk.

1. Abban az áldásban, amely az ember istenképűségéhez fűződik, benne van a teremtmények feletti uralkodás parancsa is. A földet "birodalma alá kell hajtania" (Gen 1,28). Ez közvetlenül kapcsolódna a "celem" (képmás) korabeli jelentéséhez. Amint az Izraelt körülvevő népek királyai a maguk képmását helyezték el uralmuk jeleként a birodalom területén, úgy helyezi Isten az embert uralma felségjeleként a földre.³⁹

Igy tehát az uralom alá hajtani kép (a kábas ige leigáz, letipor jelentésű) egyfelől hordozza azt az értelmet, hogy az ember a teremtett világban mindent a maga szolgálatába állíthat, de ennek a korlátja is érzékelhető: az ember maga nem ura a világnak, csak Isten uralmának jele. A természet kizsákmányolása nem vezethető le ebből a parancsból. Az ember nem a teremtő helytartója a földön, hanem inkább felelős megbízottja, aki számadással tartozik. Ez cseng össze egyébként a 2. fejezet mandátumával is: művelnie és őriznie kell a kertet. (15.v.)

2. Az ember kapcsolatra rendeltetését jelzi. Barth csaknem definíciószerű állításnak látja az 1,27. verset, mintegy kettőspontot feltételezve a mondat közepén: "férfivá és nővé teremtette őket". Ebből a kapcsolatból kihallhatjuk egyrészt azt az állítást, hogy az ember csak a másik emberrel együtt, a legbensőbb szeretet-közösségben ember, másrészt ez az ÉN-TE kapcsolat az emberség alapformáját is megadja. Az emberlét sem nem pusztán individuum, sem nem kollektívum;

hanem személyes lét a kapcsolatban létel formájában. Ez tükröződik abban is, hogy ebben a mondatban Isten maga sem csupán szól, hanem meg is szólít: "és mondta nekik". Az embert Isten Igéje által és Igéje számára teremti. A beszéd ösképe az Ige. Az erre adott felelet a felelősség.

3. A Gen 5-ben arról olvasunk, hogy Ádám a "maga képére és hasonlatosságára" nemzi fiát. Az egész fejezet az atyák nemzedékeinek felsorolásával utal arra, hogy az ember "az idő vándora" (homo viator). Élete a nemzedékek láncolatában folyik. Ez által viszont a Biblia az emberiség eredendő egységét is hangsúlyozza. "Az egész emberi nemzetséget egy vérből teremtette" mondja Pál apostol (Ap.Csel 17,26). Az emberi species térben és időben egy, bármilyen különbség (pl. nyelvi, kulturális) húzzon is belső határokat.

4. Az istenképűség isteni "védjegy" is az emberen. A noahita szövetség ezért az emberi életet közvetlenül Isten oltalma alá helyezi. "Aki embervért ont, annak vére ember által ontassék ki, mert Isten a maga képére teremté az embert" (1Móz 9,6).

5. Végül az Újszövetség krisztológiai aspektusában az istenképűség arra vonatkozik, aki "képe (eikon) volt a láthatatlan Istennek" (2Kor 4,4). Jézus Krisztus embersége tehát nem csupán annyit jelent, hogy az ember helyére állt, hogy Isten igazságos ítéletének súlyát elhordozta, hanem benne a második Ádám ábrázata is megjelent a földön. Így az Újszövetség kérdése többé nem az, milyen lehetett az eredeti istenképűség, amely Ádámban elveszett, hanem az, hogy kicsoda az az istenképű ember, akinek emberségében Isten dicsősége teljesen tükröződött. Ezért az emberségnek az az alapvető újszövetségi meghatározása, hogy Jézus Krisztus egy volt az emberek között (Barth).⁴⁰

"Ecce homo" mutat rá Pilátus (Ján 19,5). Ebben az értelemben az ember istenképűsége nem veszhetett el, hiszen az Jézus Krisztusban van, akiben az ember örökre összekötöttetett Istennel. Az ember, krisztológiai értelemben, nem lehet Isten nélkül akár tud erről, akár nem. Az emberség tartalma ezért biblikusan csakis Isten felől közelíthető meg, mégpedig az Isten-ember, a theanthróposz képe felől.

Az a tény, hogy hordani fogjuk a második Ádám ábrázatát (1Kor 15,49), az "Új ember"-ségnek is eszkhatólógiai értelmet ad. Innen, az előttünk levő képből érthetjük meg teremtetésünk célját, vagyis hogy "az ember arra teremtetett, az a dicsősége, hogy Isten képe legyen, hogy Isten dicsőségét visszatükröztesse".⁴¹ Az új embert ezért nem lehet moralizáló értelemben vennünk, hiszen az nem a mi jobbik énünk, hanem Krisztus.

Nem is valami olyasmi, amit elveszíthetünk, hanem ami inkább előttünk van ígéretként. A teremtés rendje így nem megsemmisül, hanem beteljesül az új teremtésben. Krisztus úgy a második Ádám, hogy egyúttal az első is, tehát ember, mint mi. Őt az Újszövetség nem valami ideális, vagy emberfeletti embernek mutatja be, hanem úgy, mint aki a "bűn testének hasonlatosságában" (Róma 8,3) jött közénk. Nem azt állítja ezzel az újszövetségi krisztológia, hogy Jézus bűnös lett volna, hanem azt, hogy a bűn által megromlott emberi természetet öltötte magára. Az inkarnáció éppen arról tesz bizonyosságot, hogy Isten az "emberi nemzetet annyira becsülte" (305. dics.), hogy ezt az emberséget vette fel. Az emberi méltóság záloga végsősoron tehát az, hogy Isten emberré lett Krisztusban.

Amikor a bibliai antropológia testről és lélekről beszél, akkor nem két princípiumból vezeti le az emberi létet, hanem inkább azt hangsúlyozza, hogy a látható és a láthatatlan világ határán áll. A test megvetése, vagy leértékelése a platonai, ill. a gnosztikus filozófiából ered és nem a bibliai antropológiából. Sem a dichotómia (test-lélek), sem a Pálnál megtalálható trichotómia (test-lélek-szellem), nem az ember különböző "alkotó részeit" jelenti, hanem sokkal inkább funkciókat jelöl. Az egy és oszthatatlan emberlét különböző dimenzióira utal, mint ahogy a szív sem a fizikai szervet jelöli, hanem az ember "belső világának", felelős döntéseinek a középpontját. Arról van tehát szó, hogy az ember nem csupán "fizikai" valóság, s több az élete, mint annak biológiai funkciói.

Ez a kettős kötődés, amely egyrészt a látható teremtettség világhoz (test), másrészt a láthatatlanhoz köti (szív, lélek), arra is figyelmeztet, hogy csak bizonyos korlátok között beszélhetünk arról, hogy az ember a teremtés koronája.

Ez kétségtelenül igaznak látszik a földi élet síkján, amennyiben valóban nem szolgálja, hanem szabadon engedettje és uralkodója a teremtetett világnak. Mint teremtménynek azonban korlátozott voltát is tudomásul kell vennie, sőt azt is, hogy mennyei teremtménytársai is vannak, az angyalok. Ez legalábbis mérsékli azt az antropocentrikus szemléletet, hogy minden érte teremtetett. A világ nem az ember, hanem Isten dicsőségének színtere. Az ember viszont ennek a dicsőségnek lehet tanúja, és hálás dicsőítője a teremtetőnek. Ezért lehet olyan teremtmény, amely egész létével önmagán túlra utal.⁴²

1.7 A bűn aspektusai

A keresztyén antropológia konszenzusa, hogy Isten az embert jóvá és igazzá teremtetete. A reformátorok az istenképűsége az eredeti igazság állapotát (iustitia originalis) is értették.

A bibliai teremtés-elbeszélés ugyanis merőben különbözik az ókori keleti mítoszoktól atekintetben is, hogy a bűn princípiumát nem tartja az emberlét velejárójának. Az ember nem a jó és rossz harcából született, s testébe sincs belegyűrve a legyőzött gonosz Isten vére, mint ahogy arról az *Enuma-Elis* babiloni mítosz beszél.⁴³

Paul Ricoeur fenomenológiai elemzésében rámutat, hogy a bibliai bűnfogalomnak etikai tartalma van. A bibliai bűneset elbeszélése a bűnt, mint tettet mutatja be. Nincs gonosz lény, csak az ember által megcselekedett gonosz van. Ezt a rosszat már a mindenkire kiterjedő egyetemes állapotként tapasztalja meg az ember: Ádámban mindnyájan vétkeztek.⁴⁴

Bár az eredendő bűnre vonatkozó tanítást legrészletesebben Pál fejti ki a Római levélben (7. rész), implicate benne van már az Ószövetség számos utalásában. "Az ember szívének gondolata gonosz az ő ifjúságától fogva" olvassuk a noahita-szövetség bevezetésében. (Gen 8,21), Dávid zsoltára pedig arról vall, hogy "vétekben fogantattam és bűnben melengetett engem az én anyám" (Zsolt 51,7).

Az eredendő bűn tanítása Augustinus nyomán az ő Pelagiusszal folytatott harcában gyökeresedett meg a keresztyén teológiában. Itt vált újra hangsúlyossá, hogy az ember egyedi értelemben nem az eredendő jóságot hozza magával, hanem a nyomorúság állapotába születik. A reformátori teológia ezért kapcsolta össze később a bűnt és a nyomorúságot. (Lásd. Heid.Káté I. fő része) A bűn képéhez ugyan hozzátartozott a tisztátalanság képzete is,⁴⁵ de a bibliai szimbolikában fontosabb volt az elszakadás, a lázadás képzete, amelyet az ember a maga erejéből nem tehet jóvá. A bűnre csak a megigazítás által történő megváltás lehet a hatékony isteni válasz.

Az Újszövetség felől nézve a bűn súlya nem egyszerűen az ember valamely morális tette, elhajlása, hanem Isten ellen való léte, amelynek igazi jelentőségét csak a Krisztus kereszthalálában látjuk. Az az állítás, hogy az ember mindenestől fogva bűnös, egyet jelent azzal, hogy mindenestől fogva kegyelemre szorul. Nem részleges javításra, hanem újjászületésre és újjáteremtésre.

Így az eredendő bűnről szóló ismeret elsődlegesen hitismeret és Krisztus-ismeret.⁴⁶ Annak elismerése és megvallása, hogy természetünk annyira megromlott, hogy magunktól képtelenek vagyunk bármi jónak a cselekvésére.

A megromlott természetből következnek aztán a cselekedeti bűnök, mint a megromlott fa rossz gyümölcsei (Mt 7,18). Itt azonban a reformátori teológia is különbséget tett a bűnök között. Miközben vallotta, hogy minden ember egyaránt bűnös, nem állította, hogy egyformán lenne bűnös. (Vö. Lk 7,41-47) Mint majd a törvéynél látni fogjuk, a bűn egyetemes teológiai szemlélete nem zárta ki azt, hogy arról konkrétan szöljön, mint az Isten - ember és ember - ember közötti kapcsolat megromlásáról. Az ember valóban nem általánosságban, hanem Isten törvényének megszegőjeként bűnös. A bűnnek ebben az etikai vetületében látszódik meg annak Isten- és emberellenes jellege, amellyel a keresztyén ember királyi tiszténél fogva sohasem egyezhet ki, hanem ellene szabad lelkiismerettel kell harcolnia (Heid.Káté 32.k.f.).

A bűn tehát semmilyen formában sem tekinthető az élet szükséges velejárójának, vagy olyan tragikus végzetnek, amivel szemben mi teljesen tehetetlenek vagyunk.

A keresztyén etikának el kell utasítania minden olyan nézetet, amely a bűnt akár a fejlődés velejárójának tekinti (Origenész, Hegel), akár pusztán tudatállapotként kezeli (Freud). A bűnről a megigazulás fényében az Újtestamentum dialektikusan beszél. Egyfelől hazugságnak tartja azt az állítást, hogy "nincsen bűn mibennünk" (1Ján 1,8), másfelől azonban hangsúlyozza, hogy a bűn nem uralkodhat rajtunk (Rm 6,14).

A keresztyén etikának akkor is teológiai fogalomként kell használnia a bűnt, ha tud is arról, hogy a jogi és a filozófiai etikai nyelvben is szerepel ez a szó. Egyfelől a bűn és büntetés, másfelől a bűn és erény szókapcsolatokban találkozunk vele. Különösen ez utóbbi kísértheti meg a teológiai etikát, hogy a bűnökről, mint az erények ellentétéről beszéljen, vagy éppenséggel egy pozitív erénytant dolgozzon ki. A protestáns etika éppen a moralizálás veszélye miatt tartózkodik attól, hogy etikája a bűn és erénytan kifejtése legyen, bár a régebbi etikák nem féltek attól sem, hogy a Lélek gyümölcseit (Gal 5,22) keresztyén erényként interpretálják.

1.8 Evangélium és törvény

Ez a fogalompár a protestáns teológia hatására vált jelentőssé a keresztyén etikában. Az a kérdés húzódik meg mögötte, hogy Isten feltétlen kegyelme milyen viszonyban van az ő parancsolataival.

Hamis alternatíva lenne az Ószövetségről, mint törvényről, az Újszövetségről, mint evangéliumról beszélni. Ez az állítás már csak formai szempontból sem állná meg helyét, hiszen az Ótestamentumban is benne van az evangélium és az Újban is találkozunk a törvénnyel. Legfeljebb kijelentéstörténeti szempontból lehetne a hangsúlyok eltéréseiről beszélni, amennyiben az ótestamentum emberei számára a törvény azon részei is fontosak voltak, amelyekről mi úgy beszélünk, hogy a Krisztusban beteljesedtek. Krisztus a törvény végé, telosza (Róma 10,4) minden hívő megigazulására, ami természetesen nem jelenti az érvénytelenségét és azt, hogy eltöröltetett volna.

Az evangéliumnak, mint műfajnak a megjelenésével a négy evangélium kétségtelenül megkülönböztetett helyet kapott a keresztyén tradícióban. Az ógyházi liturgia tükrözi az Írás három részének különbségét: Ótestamentum, apostoli levelek, evangélium. A perikópa rendszer mindmáig őrzi ezt a különbségtételt.⁴⁷

Ennek ellenére a keresztyén tradíció sohasem vonta kétségbe a két testamentum egységét és összetartozását. Az evangélium ott ragyog az Ószövetségben is, hiszen nem másik Istenről van benne szó, hanem a Jézus Krisztus Atyjáról. Nemcsak az evangéliumra történő konkrét utalásokban látható ez (ősevangélium Gen 3,15 messiási próféciák), hanem az Ótestamentum egész struktúrájában. Az evangélium, mint szövetség, mint szabadítás, mint Isten irgalmassága, "dicsekedik az ítélet és igazság" ellenében (Jak 2,13).

Egyik szövetség esetében sem beszélhetünk tehát vagylagosan, vagy igazság, vagy szeretet, vagy törvény, vagy evangélium. "Az igazság nem más, mint a hatékony, intézményes és társadalmi megvalósulása a szeretetnek" mondja P. Ricoeur.⁴⁸ Nem jelent tehát dualizmust az evangélium és törvény megkülönböztetése, hiszen Isten igazságának két, elválaszthatatlanul összetartozó oldala az, amely Krisztusban találkozott egészen.

Ugyanakkor ha a kettőt megkülönböztetjük, akkor Reinhold Niebuhr nyomán beszélhetünk arról, hogy az igazság racionális cél, a szeretet pedig ideális célja a hitnek. Az igazság olykor a politika függvényeként "a lehetséges művészete", a szeretet pedig a "lehetetlen lehetőség művészete".⁴⁹ Az igazság szeretet nélkül embertelen törvényeskedés, a szeretet igazság nélkül anarchiába torkolló zűrzavar. (An-arché = princípium nélküliség.)

Történetileg eltérő hangsúlyokat kapott az evangélium és törvény értelmezése. A római katolicizmusban úgy értelmezik, mint Isten tanácsának kettős aspektusát. Az evangélium gyakran Jézus tanításával egyenlő, amelyet magasabb törvénynek is tekinthetünk. Ez a mózesi törvények beteljesedése. Aquinói Tamás szerint az új törvény a Lélek, aki nemcsak az erkölcsi törvény betöltésére tesz képessé, hanem új törvényeket is írhat elő. A törvény parancsolatai minden keresztyénre nézve kötelezőek, de Krisztus különleges

hívása nyomán vannak olyanok, akikre nézve az evangélium tanácsa (concilia evangelica) érvényes, tehát a szegénység, szüzesség és engedelmesség. Ezek a tanácsok az evangéliumból következnek és meg lehet különböztetni őket a törvénytől.

Luther éles különbséget tett evangélium és törvény között, a törvény Isten szentségét, az evangélium viszont Isten kegyelmét jelenti ki.

A törvény (a természeti törvényt is ide érti) be van írva minden ember szívébe, az evangélium azonban nincs.

A törvény Isten parancsolatát tükrözi, az evangélium pedig ígéreteit. Minthogy törvény és evangélium ellentmondásban állnak, egy szíven belül nem is férhetnek meg.⁵⁰ A törvény kalapács és ítélet a keményszívű ember összetörésére.

A Luther-értelmezésben vita folyik arról, hogy vajon a keresztyén élet folytatásához eligazításként fogta-e fel a törvényt, vagy sem. Mindenesetre Nagy Kátéja, amely a Tízparancsolat magyarázatával kezdődik, azt erősíti meg, hogy Luther is hangsúlyozta a törvény pozitív hasznát a keresztyén életben.⁵¹

Kálvin a Dekalógusról úgy beszél, mint Isten kijelentett akaratáról, de törvényen érti még ezen kívül a természeti törvényt, a Hegyi Beszédet, de a belső törvényt (lex inferior), a lelkiismeretet is. E három között ő kontinuitást lát. Az evangélium azt pecsételi meg, amit már a törvény is meghirdetett. A próféták, sőt maga Jézus is a régi törvény interpretálói voltak.⁵²

Jól látja, hogy a törvény lelkét és belső szándékát kell követnünk, nem a betűjét. Azt kell megvizsgálni, mi volt a törvény és parancsolat célja. Végso soron ez a szeretet, amelynek kettős parancsolatában maga Jézus foglalja össze a törvényt és a prófétákat (Mt 22,37-40).

Barth Kálvinhoz hasonlóan nem antitézisként látja az evangéliumot és törvényt, hanem harmóniában. A szövetség ládájába volt zárva a törvény - mondja Barth -, és ez azt jelenti, hogy a törvény az evangéliumban, Isten ígéreteiben adatott. Az evangélium prioritása abban is megmutatkozik, hogy az ígéret megelőzte a törvényadást.⁵³ De a mi megismerésünk sorrendjére nézve is ez a helyzet, először az evangéliumot kell

meghallanunk, azután a törvényt. Az evangélium indikativusza van előbb (lesztek) és nem a törvény imperativusza (legyetek). Ám ez a kettő el sem választható. Az embernek azzá kell lennie, aminek Isten akarja. Negatívan fogalmazva: nem szükséges azt tennie, ami Isten akarata ellen van. Ez csak azáltal lehetséges, hogy Krisztus betöltötte a törvényt "hit által". Az "Isten Fia hite" (Gal 2,20), genitivus subjectivusként értendő Barth szerint: Jézus hitt. Ettől a jézusi törvény-betöltéstől elszakadva az ember csak félreértheti a törvényt. Farizeusi önigazságnak eszköze lesz. Nem "hit által", hanem a törvény cselekedeteiből akar megigazulni.

Barth dialektikájában többen azt kifogásolják, hogy a kettő szerepét összemossa.⁵⁴ Vitathatatlan pozitívuma viszont, hogy az evangélium és törvény kettősségét következetesen krisztológiai módon, a törvény betöltése felől interpretálja.

1.9 A törvény szerepe

"Isten törvénye tárja fel előttünk Isten akaratát" - mondja a II. Helvét Hitvallás. Ez a mondat azonban csak a bűneset utáni helyzetre áll. A jó és rossz tudását ugyanis Isten nem bízta a teremtéssel az emberre. A bűnesettel egyenlő az, hogy az ember immár Istentől függetlenül akar választani jó és rossz között.

A törvény - tanítja Pál - a bűn miatt jött be a világba. A törvény tehát nem abszolút kezdete az erkölcsi tájékozódásnak, és elsődlegesen nem is az istenismeret forrása, hanem inkább a bűn ismereté. Azzal, hogy Isten szava elől az ember elrejtőzik (Gén 3,10) világossá válik az az ellentmondás, hogy bár az ember szeretne a jó és rossz kérdésében a maga döntőbírája lenni, Isten mégis utána megy és beleszól önbíráskodásába. Az ember nem lehet önmaga erkölcsi mércéje.

Ez a szó, akár számonkérés, akár tiltás formájában is hangzik, elsődlegesen mégis Ige megszólítás, útmutatás. Kifejeződik ez az Ószövetség gondolkodásmódjában is, azáltal, hogy a parancsolatot (micváh) és tanítást (toráh) megkülönbözteti az erre épülő törvénykezési és jogrendtől. Az Ószövetség embere azért tud gyönyörködni is az Úr

törvényében, mert annak nem a kényszerét látja elsősorban, hanem a vezetést, világosságot, a helyes életvitelhez nyújtott isteni segítséget (Zsolt 119). Ezért mondja Pál azt, hogy a törvény lelki. (Rm 7,14)

A törvénynek ez a konkrét, gyakorlatias és Isten akaratát feltáró tulajdonsága lényegében különbözik a hellén nomosz fogalomtól annak a kozmosz törvényszerűségeit is jelentő személytelen jellegétől.

A bibliai törvényben mindenekelőtt az fejeződik ki, hogy a törvényadó személy, akinek akaratát van, s mindent akaratának tanácsából cselekszik. De az embert mégsem akaratának pusztá eszközeként és tárgyaként kezeli, hanem szövetséges partnerként. Az ember itt a parancsolatot adó Istennel személyes kapcsolatban áll. Isten éppen a törvényadásban vált népe Istenévé. Éppen azáltal, hogy a szövetségben magát elkötelezte, újra levette az emberről a jó és rossz tudásának kényszerét. A törvény nem azáltal teljes és abszolút, hogy időtlen, absztrakt etikai princípiummá tehető, hanem azáltal, hogy aki szól, szuverén Isten, a teremtet és történelem Ura. Ő maga marad a törvényadó. A törvényadótól elvonatkoztatott törvény ezért romlik el az ember kezében és lehet a farizeusi önigazságnak, vagy a kazuisztikának elhordozhatatlan terhe (Mt 11,28-30). Jézus éppen ettől az igától meghajszolt embert hívja. Ő azáltal lesz a törvény betöltője, hogy minden ráakódott hagyománnyal és törvénnyel szemben Benne újra a törvény adója szólal meg: "Én pedig azt mondom néktek... (Mt 5,22). Ezért lehet Jézus beszéde más, mint a farizeusi törvény applikálása. Ez lélek és élet.

Az ószövetségi törvény azáltal teljes és abszolút, hogy Krisztusban beteljesedett. Isten végérvényes és utolsó szava elhangzott. Nem azáltal, hogy eltörölte, vagy érvénytelenítette volna, hanem úgy, hogy teljessé tette. Krisztus törvénye éppen nem kevesebb, mint az ószövetségi törvény, nem annak a szelekciója, hanem az a több, ami az előzőt igazán érvényre juttata és így egészen magába is foglalja.

A törvény, mint Isten Igéje és parancsolata történelmileg úgy hagyományozódott ránk, mint a lex ceremonialis és a lex ethicus két módozata. Számunkra az a kérdés vetődik itt fel, hogy nem kell-e az elsőt végképp

figyelman kívül hagyni, mondván: a Krisztus halálával és feltámadásával ez nemcsak beteljesedett, hanem meg is szűnt.

A válasz alapvető formális igazsága ellenére is meg kell azonban gondolnunk két szempontot. Egyrészt szem előtt tartjuk, hogy ez a megkülönböztetés semmiképpen sem egyértelmű határ. Magában a Tízparancsolatban is megtaláljuk a kultuszra vonatkozó parancsokat (1-4 p.). Ezeknek lényegében gyakorlati megvalósulását látjuk a kultuszi törvényekben. Másrészt a kultuszi törvényekben nemcsak Krisztus eljövendő áldozata ábrázolódt ki, hanem a "szent nép" egész életformája is. Az Újszövetség népe semmiképpen sem csak úgy néz vissza ezekre, mint egy kezdetlegesebb vallástörténeti képződményre, hanem olyan üzenet hordozóját is látja bennük, amelynek érvénye nem töröltetett el, hanem paradigmatis módon ma is érvényes Ige lehet. A ceremoniális törvényekre kétszeresen is érvényes, hogy Krisztusban nyerik el értelmüket. Egyrészt a Zsidókhoz írt levél szellemében az "eljövendő üdvösség" kiábrázoló, másrészt úgy, hogy Krisztusban Isten népe "királyi nemzet, szent papság", amelyre éppúgy érvényes a lelki áldozatok törvénye, mint az első szövetség népére a lex ceremoniális volt (Zsid 9,23; 1Pét 2,9).

Nem kétféle törvényről van tehát szó a lex ethicusan és ceremoniálisban, hanem ugyanannak a törvénynek kétféle aspektusáról. Isten az egész élet megszentelését várta el népétől. Amennyiben pedig egészségügyi jelentőségük is lehetett, úgy bennünket is arra emlékeztetnek, hogy a testi-lelki egészség megóvása akkor is szent kötelesség, ha erre nem vallásos előírások köteleznek.

1.9.1 A törvény radikalizálása a szeretet

Jézus valóban nem eltörli, hanem forradalmasítja a törvény értelmezését. A nova lex, a Hegyi Beszéd hatástörténete is mutatja, hogy sem az egyházban, sem azon kívül nem lehetett könnyen napirendre térni felette. Az alábbiakban néhány értelmezési kísérletet vázolunk fel:

1.9.1.1 A Hegyi Beszéd, mint ideál

A Hegyi Beszédet ideálként értelmező perfekcionista szemlélet az aszkézis programját olvasta ki belőle. Olyan etikáét, amely "nem evilágból való," éppen ezért a világban nem is valósítható meg. A szegénység, a lemondás erénye találkozott itt a keresztyénségnél régebbi gnózis dualista felfogásával és a világból kivonuló remetek és szerzetesek etikájává tette a Hegyi Beszédet.

E felfogás pozitívuma, hogy a Krisztus követés radikalizmusát komolyan vette, nem spiritualizálta el, hanem az életet próbálta igazítani a magas mércéhez. A negatívuma az, hogy a keresztyénségen belül "kettős erkölcsöt" teremtett, és a concilia evangelica-t elválasztotta a Tízparancsolattól.⁵⁵ Az egyik csak szűkebb közösségre, a másik minden emberre vonatkozik. Ez a kivonulás, jóllehet egyház- és társadalomkritika is volt, érintetlenül hagyhatta az egyház világiasságát, gazdagságát. Megfelelt ugyanakkor annak az államegyház eszménynek, amely keresztyén erkölcsi alapokra próbált ugyan építkezni, de a hatalommal és államrenddel nehezen tudta volna összeegyeztetni pl. az ellenség szeretetét és az erőszakmentességet.

1.9.1.2 A lehetetlenség parancsolata

Ez főképp a lutheránus etikában vált uralkodó magyarázattá. Luther 1530-32. között hetenként prédikálta végig a Hegyi Beszédet,⁵⁶ és a rá jellemző megigazuláscentrikus hermeneutikával a törvénynek azt a mércéjét látta itt is, amely elsősorban nem tanácsokat ad, hanem bűnbánatra hív. Az igazsághoz tartozik az is, hogy emellett a keresztyéneknek arról a feladatáról is szólt, hogy a világ világossága és a föld sója kell legyenek. Az individuál etika erős hangsúlya ellenére is itt jutott szóhoz először az a felfogás, hogy a Hegyi Beszéd etikája nem kivonulás a világból, hanem keresztyén bizonyágtétel a világban.

1.9.1.3 A világiás, realista felfogás

Vagy Isten országa társadalmi programjának tekinti, mint Blumhardt, és a vallásos szocialisták, vagy olyan emberi eszménynek, amely korunk problémáihoz is segítséget kínál. Elég Leo Tolsztojra, Mahatma Gandhira vagy Martin Luther Kingre gondolnunk.

De számos más szekuláris vélemény szerint is az atomkor túlélésének esélye az, ha az emberiség megtanulja komolyan venni a Hegyi Beszédet.⁵⁷ A bibliai kortörténeti háttér ismerete is megerősíti ezt. Jézus saját népe sorsáért és jövőjéért is prófétai felelősséget érezve mondhatta: "a szelídek bírják örökségül a földet" (Mt 5,5).

1.9.1.4 Az önfeláldozó szeretet

A törvény radikalizálása Jézus etikájában valóban az önfeláldozó szeretet. "Nem abban van a szeretet, hogy Jézus szeret és szenved, hanem abban, hogy ő szeret és ő szenved" - mondja Bönhoeffer.⁵⁸ Hiszen a szeretet nem elv, nem egy szép emberi érzés, hanem Isten maga (Jn 4,16). Ezért lehet a szeretet egyetemes és személyes, mert alapja maga a Trinitás. A Háromságegyisten a maga belső titokzatos kapcsolatában: az amor, amatus és a mutus amor, mint Augustinus mondja.

Ez a szeretet nyílt ki a világ felé az üdvtörténetben és erre a primér szeretetre válaszol a tanítvánnyá lett ember. Ahol ezt elhiszik és megismerik, ott a legteljesebb szabadságban közösség születik.

1.9.2 A törvény haszna

Ha a törvény betöltése a szeretet, és ha Krisztus a törvény vége, van-e még valami haszna a törvénynek? Nem volna-e elég Augustinusszal ennyiben összefoglalni a keresztyén etikát: Dilige et fac quod vis!

Ez a szabadság és korlát valóban elég. Krisztusban szabadok vagyunk a törvény átkától. Az ő halála ugyanis a törvény szerint "átok" halál volt, a törvény által megátkozott és így kárhozatra ítélt ember büntetése. Ez az a szabadság, amelyre Pál hivatkozik a Galata levélben.

Krisztus halálának és a törvénynek összekapcsolódása a páli szoteriológia olyan tétele, amely nem véletlenül okozott fejtörést már az ősegyház olvasóinak is (Vö. 2Pét 3,16). Minden bizonnyal a libertinusok úgy hivatkoztak rá, mint a törvény elvetőjére. A valóság azonban az, hogy éppen a törvény átkától szabad ember tud igazán a törvény hasznáról is.

1.9.2.1 Usus legis elencticus v. paedagogicus

A törvény e haszna formailag a Gal 3,24-re épül, ahol Pál a törvényt ahhoz az erőskezű rabszolgához (paedagogosz) hasonlítja, aki a kiskorú gyerekeket az iskolába kísértte. A törvény Krisztus elérkeztéig ezt a pedagógiai szerepet töltötte be. A levél értelme szerint azonban ez a funkciója megszűnt, mert eljött a hit. Mégis, ha mindezt egybevetjük a Római levél 7. fejezetével és a páli teológia egészével, kitűnik, hogy a törvény átkától megszabadult ember életében változatlanul marad az a szerepe, hogy az ember önigazságát lerombolva szembesül ezzel a kérdéssel: "kicsoda szabadít meg?"

A törvénynek ezt a Krisztushoz kényszerítő szerepét nem szabad könnyen azonosítanunk a bűntudat felébresztésével. Az usus paedagogicus teológiai értelemben veendő haszon és szerep. Nagy kísértése a protestáns igehirdetésnek ha ezzel szemben maga akar manipulálni és úgy véli, hogy a törvény kárhoztató szerepét kell először hirdetni ahhoz, hogy azután evangéliumot hirdethessen. Ezáltal viszont visszatér a törvény átka hirdetéséhez anélkül, hogy a hasznát megértené. A haszon ugyanis éppen az, hogy nincs Krisztus váltságától független bűnismeret. "Folyhat könnyünk, mint az ár, Elégtételt az nem ad."

A törvénynek éppen az a szerepe, hogy a Krisztushan megírt és megbocsátott bűneinket fedezzük fel (Barth).⁵⁹ A protestáns teológia ezért merte merészen még az "erényeket" is bűnként megvallani, ha azok a Krisztustól független igazságot jelentet-ék. Csak ott, ahol a törvénynek ezt a hasznát ismerik, nincs az embernek másban dicsekedése, csak a Jézus Krisztus keresztjében (Gal 6,14).

A törvény e hasznát érthető módon különösen is a lutheránus teológia hangsúlyozta, de nem idegen a kálvini felfogástól sem. Lex semper accusat - ez közös keresztyén örökségünk. A genfi liturgiában szerepel a Tízparancsolat felolvasása, mint az Isten szerinti önismeret tükré. Azért nem vált ez olcsó pszichológizmussá, mert nemcsak az ember egyes bűneit vette vizsgálat alá, hanem azt az egyetemes nyomorúságát mutatta fel, amelyben büntetést halált és kárhozatot érdemel. A törvény e haszna tehát nem az, hogy pillanatnyi lelkiállapotunk "hőmérője" legyen csupán, hanem hogy valóban a mi egyetlen igazságunkhoz Krisztushoz vezessen. A bűn súlyát és mélységét egyedül Krisztus keresztjében láthatjuk. Enélkül minden más, még a legszigorúbb megítélés is csak olcsó moralizálás, lelki öntisztogatás.

1.9.2.2 Usus legis politicus

A törvénynek rendet teremtő, közösséget formáló haszna egészen nyilvánvaló az ószövetségi nép életében. Talán erre is gondol Pál, amikor azt mondja: "törvény alatt őriztettünk egybezárva...". A nomád nem népből (gój) a törvény formált "zárt rendben" haladó népet(ám).

A törvénynek ez a funkciója hordozza azonban leginkább a helyhez és korhoz kötött elemeket is. Ez a törvény rendelkezett a rabszolgákról, a mindennapos jogvitákról, amelyben természetesen tükröződnek a Biblia korabeli társadalmi viszonyok is. Mégis - mint már utaltunk is rá - az élet külső kereteinek és jogrendjének is tükröznie kellett azt az ethoszt, hogy ez a nép az Isten népe és pl. másképpen bánik rabszolgáival, mint az a Közel-Keleten akkoriban szokás volt.

Amíg az ókori Izrael jogrendjére értjük az usus legis politicust, addig a teológiai etikának könnyű dolga van, mert itt nép és gyülekezet, állami és vallási élet egybeesett. A próféták és nem utolsósorban Jézus etikája mutatja, azonban hogy még itt, ahol az "állami törvények isteni eredete" sem volt elvileg kérdéses, még itt sem volt az etika és a joggyakorlat viszonya problémamentes. Nem egyszer az a feszültség jelentkezett, hogy a társadalmi fejlődés öntörvényei (királyság) szembe kerültek az ősi szövetségi rend törvényeivel (theokrácia).

A prófétai reménység azonban nem adta fel a jogosság és igazságosság látomását, mint valóságosan megvalósuló történelmi lehetőséget (Ézs 11,3-5).

Méginkább kérdésessé válik az *usus legis politicus*, amikor a szekuláris államok és a sokszor egymásnak ellentmondó joggyakorlat világában kérdezzük a törvény teológiája után.⁶⁰

Vajon helyes-e valamiféle természetjogban ontológiai alapot keresni ahhoz, hogy emberi közösség valamiféle jogrendjét igazoljuk? A reformátorok nem bocsátkoztak az eredet fejtegetésébe, hanem gyakorlatias módon az isteni gondviselés keretébe utalták. A bűn miatt szükség van arra, hogy a jó rend fenntartására a törvény "fék és zabla" legyen (Kálvin), és a csapongó emberi természetet kordában tartsa.

Itt azonban a törvénynek a hasznáról és csupán általánosságban megfogalmazott szerepéről van szó. Nem léphet fel önmagában a kijelentettség "isteni jogaként". Különösen nem lehet ez igazolása a hatalmi erőszaknak. Ha mindenben nem is követjük W. Pannenberg történelmi teológiáját az alábbi megállapításával egyetértünk: "A törvénynek olyan teológiai megalapozása, amely Isten Jézus Krisztusban kijelentett szeretetén tájékozódik, magában hordja, a szeretet pozitív törvényének lehetőségét, amely a szeretet által alkot közösségeket. Nem egy ideális közösség álmképe ez, amelyet egyszer és mindenkorra igazolhatna a kijelentett teológia... Amikor a szeretet kreatív képzelőerejéről beszélünk a törvény megformálásában, nem egy kényeztető szeretetre gondolunk, amely nem ismeri a felelősséget és nem teremt kötelezettségeket".⁶¹ E gondolat mögött Isten országának az a felfogása áll, hogy az kovászként hat és járja át az élet minden területét (Mt 13,33).

Itt azonban meg is kell állnunk és Bonhoefferrel együtt különbséget kell tennünk az utolsó és az utolsó előtti között. Isten országa nem azonos a törésmentes fejlődés útján elérkező jövővel. Ha nem akarunk illúziókban élni, meg kell elégednünk azzal, hogy a törvény e hasznát bármennyire humanizálja Isten országának evangéliuma, mégiscsak szükségképpen megmarad külsődleges nevelőeszköznek amelyből nem tűnik el egészen a fék és zabla jelleg. E kérdésre

még a rendek és az államhatalom tárgyalásánál is vissza kell térnünk.

1.9.2.3 A tertius usus legis

Itt a törvénynek arról a belső lelki hasznáról van szó, amely az új élet irányítóje. Ha a törvény helye Káténkban a háládatosságról szóló részben van, ez arra figyelmeztet, hogy itt most már nem az a kérdés: mit kell tennem, hanem "hogymilyen hálával tartozom Istennek" szabadításáért. A törvény ebben az értelemben már nem annyira tilt és parancsol, mint inkább indítást ad és lehetőségeket tár fel. Jézus etikájában a mindenki által ismert "arany szabály" pozitív előjelűvé változott. "Amit akartok, hogy az emberek veletek cselekedjenek, ti is úgy tegyetek azokkal" (Mt 7,12).

Szükség van-e mindehhez még a törvényre? Hiszen ha az ember hit által igazul meg, akkor nem ez a hit lesz-e cselekedeteinek igazolója is? Nem emelkedik-e ez a hit a parancsolatok fölé is? Kierkegaard Ábrahám példáján mutatja be, hogy a hit egzisztenciális döntése felette áll még a parancsolatnak is. Isten szavára ugyanis kész fiát is feláldozni.⁶¹

Itt érkeztünk el az ún. norma-etikák és az ún. szituációs-etika feszültségéhez. Úgy véljük azonban, hogy a törvény útmutató hasznával mesterséges dolog lenne szembeállítani azokat a szituációkat, ahol a hit döntése esetlegesen szembekerül a törvénnyel. Itt nem a törvény formális tekintélyéről van szó, hanem a "lelkéről". Nem új kazuisztikáról, ahol elő van írva a "mit szabad" és "mit nem", hanem Isten életet védő akaratáról. Ez az akarat találkozik a mi akaratunkkal és az élet sokféle szituációjában, engedelmességben vagy engedetlenségben ölt testet. Éppen a parancsolatokban mutatkozik meg a szeretet konkrét tartalma. Hiszen az a felebarát, akinek védelmében Isten szava megszólal, az szülő, gyermek, házastárs stb.

Luther szerint a keresztyén ember mindenkitől szabad, ezért lehet mindenek szolgája. Nem annyit tesz tehát, amennyit a törvény elvár, vagy megtilt, hanem ha kell, mindent. Szeretettel és a másik terhének hordozásában tölti be Krisztus törvényét (Gal 6,2).

Itt a törvény új minőségként lép működésbe. Ez a kainé diathéké (Jn 13,34) jézusi értelme. (kainos nem az idői, hanem a minőségben új és más.)

Ez a törvényfelfogás felel meg leginkább az "új szövetség" prófétai ígéletének: "Törvényemet a belsejükbé helyezem, szívükbe írom be". Akkor nem tanítja többé egyik ember a másikat, "hogy ismerje meg az Urat, mert mindenki ismerni fog engem" (Jer 31,31-34). A keresztyén törvényfelfogás itt lép túl az autonómia - heteronómia ellentétén a teonómia, az Istentől tanítottság felé.

Ez adja meg továbbá a Krisztus-követés újszövetségi fogalmának pontos tartalmát is. Nem Krisztus utánzásáról (imitatio Christi) van szó a követésben, hanem Mester és tanítvány olyan közösségéről, amelyet az újszövetségi etika ilyen fogalmakkal ír körül, mint a "Lélek szerint" való járás (Gal 5,16) vagy az "Úrhoz méltó" élet (Ef 4,1).

Ez a másik és jobb törvény, amely "az élet Lelkének törvénye" (Róma 8,2), szabadíthatott meg bennünket a Krisztus Jézusban "a bűn és a halál törvényétől". A betű-törvény, a legalizmus az, ami Pál szerint halálos veszély a keresztyén életre nézve, hiszen ez sohasem pótolhatja az élet lelkét. Élet valóban csak "Lélek szerint" van míg a törvényeskedés csupán halálos erőlködés, vissztérés a "test szerinti" (kata szarka) gondolkozásra, amelynek a vége halál. Ebben az összefüggésben kérdés, hogy helyes-e a törvény harmadik hasznáról beszélni az egyetlen lehetséges haszon helyett, amelyben ömberünk megökléséről és újemberünk megelevenítéséről, azaz valóságos megtérésünkről van szó. Hiszen "Krisztussal együtt megfeszítettem és élek többé nem én, hanem él bennem a Krisztus" (Gal 2,20).

A törvénynek bármely funkciójáról, hasznáról beszélünk is, az csak Krisztussal együtt (szün Krisztó) lehetséges. Nélküle csak a törvény átkáról tudhatnánk.

1.10 A lelkiismeret

1.10.1 A szó jelentése, történeti áttekintéssel

Mind a görög szüneidészisz, mind a latin conscientia szó etimológiájában a együtttudás fejeződik ki. Bár szubjektív tudás ez, mégis a viszonyításnak és mérlegelésnek képzetét sugallja. Valami belső mércéhez mérve "tud" az ember cselekedeteinek helyességéről vagy helytelenségéről.

Az Ószövetségben kifejezetten nem fordul elő a szó, de implicite számos rokon értelmű kifejezés tükrözi azt, amire ma gondolunk. A héber képes gondolkodás talán még jobban ki is fejezi a lényegét, amikor az ember belső párbeszédére utal: azt gondolta magában, így szólt az ő szívében stb. Az ember önmagával folytatott párbeszédénél azonban az Ószövetségben is többről van szó. Isten az aki megvizsgálja az ember gondolatait (Zsoltár 139).

A Kr. e. 5-3. század görög irodalmában inkább a rossz lelkiismeret negatív értelmében használatos. Általános terminus technikusszá valójában csak a sztoikus etikában válik.⁶³ Általában azt fejezi ki, hogy az egyén erkölcsi döntéseiben független lehet környezete véleményétől. A római retorika, - így pl. Ciceró - úgy emlegeti, mint a döntések megfellebbezhetetlen fórumát.

A sztoikus filozófia az egyénben működő funkcióján kívül nem foglalkozott a lelkiismeretesség tartalmi kérdéseivel. Inkább tehát pszichológiai jelentősége volt: az ember belső lelki harmóniáját fejezte ki.

A keresztyén szóhasználatba Pál levelein keresztül került be, akire valószínűleg elsősorban nem a sztoikus szóhasználat, hanem inkább Alexandriai Philo hatott.

Philo antropológiája a kettősségre épült. Minden emberben van egy "igaz ember", amely arra hivatott, hogy uralkodjék és cselekedeteit megítélje (Vö.: Rm 2,15).

A "lelkiismeret teológiája" azután Augustinuson keresztül főleg a nyugati teológiában bontakozik ki. Közismert, hogy teológusként ő a pszichológiai önmegfigyelés mestere is.

A középkori teológiában már a lelkiismeretről szóló tan az etika gerincét képezi. A skolasztika különbséget tett a synderesis (valószínűleg elírás folytán öröklődött meg így), és

a conscientia között.⁶⁴ A synderesis az erkölcsi törvény megismerését jelenti, míg a conscientia az erkölcsi törvény alkalmazását a konkrét esetekre. Az első a bűneset ellenére is érintetlenül maradt az emberben és csak a második gyöngült meg.

Aquinói Tamás (1225-1274) némileg úgy módosítja ezt, hogy a synderesis dönt, a conscientia ellenőrzi. Elvileg tehát a lelkiismeret mindig tévedhetetlen, másfelől a gyakorlati magvalósulásban már érvényesül a bűn rontása. A lelkiismeret egyúttal ezért bűnismertté is vált a középkori teológiában. A gyónást mindig lelkiismeret vizsgálat előzi meg.

A nyugati monarchiák kialakulásával az individuális jelentés mellett egyre nagyobb szerepet kapott a közös lelkiismeret gondolata is. Ezen azt értették, hogy egy közösség, egy nép képes a közös jó felismerésére. Erre a "közös" érzékre hivatkozva születnek meg majd az alkotmányok és erre épül az az újkori meggyőződés, hogy a népek képesek magukat kormányozni.

A reformációban a keresztyén szabadsággal összefüggésben kapott hangsúlyt a "szabad lelkiismeret". Egyfelől jelentette ez a szorongató büntudat és bizonytalanság alóli felszabadulást, másfelől azt a felelős személyiséget is, amely döntéseit külső kényszertől mentesen hozza Isten és emberek előtt. A lelkiismeret szabadságának ez a tétele a nyugati polgári demokráciák egyik pillére lett és mint az emberi jogok egyike bekerült az Emberi Jogok Deklarációjába is.

Ez a jelentésváltozás már jelzi, hogy a lelkiismeret mint személyes "jog" elvált a "lelkiismeretesség"-től, mint etikai tartalomtól. Ez utóbbinak a jelentését a köznyelvnek olyan fordulatai őrzik, mint pl. a "lelkiismeretes ember".

1.10.2 A lelkiismeretet pozitíven értékelő teológia

A reformátori teológia elsősorban Pál nyomán, a lelkiismeret Istentől adott hasznát próbálta keresni. Szerepét sem túl, sem le nem becsülte. A "belső megvilágosodást" az Ige külső szavának rendelte alá és ezzel elejét vette a misztikus szubjektívizmusnak. (II. Helvét Hitvallás 1.fejezet). A hívő

"jobbik énje" titokzatos hangjára hallgat, hanem arra a szóra, amelyik "az ajtón kívülről" hangzik (Jel 3,20).

Luther híres wormszi beszédében világosan tükröződik, hogy a lelkiismeret csak másodlagos az Ige mellett: "hozzá vagyok kötve az Írás szövegéhez, amelyet idéztem, és lelkiismeretem Isten Igéjének foglya. Nem tudom és nem akarom visszavonni, mert nem lenne helyes és tisztességes a lelkiismeret ellen cselekedni".⁶⁵

A lelkiismeret elsődlegesen tehát az Isten Igéje által megragadott ember válasza: nem tehetek másképp. Ez a válasz csak formailag hasonlít Kant kategorikus imperativusához. Hiszen ez a kényszer, mint a próféta csontjaiba rekesztett tűz (Jer 20,9), nem azonos énje belső szándékaival, de a külső elvárásokkal sem.

A lelkiismeret szabadsága itt paradox módon a teljes kötöttséget jelenti.

Másfelől azonban éppen az Ige kontrollja alatt lévő lelkiismeretet nem szabad alábecsülni sem. A bibliai értelemben vett "jó lelkiismeret" olyan mint a jól működő jelzőműszer a gépeken. Kálvin a lelkiismeretet "belső törvénynek" nevezi.

Ebben az értelemben lehet beszélni a megelőző és az utólagos lelkiismeretről (Conscientia antecedens és conscientia subsequens).

1.10.2.1 A megelőző lelkiismeret

Lehet visszatartó és ösztönző szerepe. Számos bibliai példát találunk arra nézve, amikor szinte "vészcsengőként" szólal meg és figyelmeztet valami erkölcsi veszélyre. Anélkül, hogy maga a szó előfordulna, a lelkiismeret hangját halljuk Józsefnek Potifárné csábítása elleni tiltakozásában: "hogy követhetném el ezt a nagy gonoszságot és hogyan vétkezném az Isten ellen?" (1Móz 39,9). Ezt a visszatartó erőt látjuk Dávid döntésénél, amikor nem öli meg Sault (1Sám 26,9 kk).

Felvetődik itt természetesen a büntetéstől való félelem problémája is. Az autonóm erkölcs feltétel nélküli hívei azt kérhetik számon a keresztyén etikán, hogy a lelkiismeretnek ezt a gátló szerepét külső tényezők is motiválják. A lélektan felől nézve pedig S. Freud óta a gátlásnak rossz csengése van.

Az idealizmus vádjára egyfelől azt válaszolhatnánk, hogy a Krisztus által felszabadított lelkiismeret nem félelemből cselekszik, mert "a szeretet kiűzi a félelmet" (1 Ján 4,18). Másfelől azonban az autonómia egyoldalú hangsúlyozása helyett, mi nem szégyelljük a keresztyén etika theonóm jellegét. A lelkiismeret nem a törvénytől függetlenül dönt, hanem arra figyelve és azzal együtt.

A freudi iskola vádjain pedig maga a személyiséglélektan fejlődése lépett túl, amikor az individualizáció, szocializáció árnyaltabb elemzésével megkülönböztette az erkölcsöt a gátlások mechanikus értelmezésétől. Az egészséges személyiség ugyanis éppen nem az, amelyik minden gátlás alól felszabadult, gátlástalan, hanem aki ismeri korlátait is. Az az igazi szabadság, hogy nem kell mindent megtennem, amire lehetőségem van.

A lelkiismeret tiltó szavának azonban fontosabb lehet az a motiváló szerepe, hogy "nem hagy nyugodni", amíg az éppen itt és éppen most adott feladatot el nem végezzük. Megint bibliai példát idézve: az irgalmas samaritánus lelkiismerete szavának engedett amikor nem hagyta magára a bajban levő embert. A sort folytathatnánk Albert Schweitzerrel a mindennapok névtelen samaritánusáig.

Pál összehangolja a "hitet és a jó lelkiismeretet" (1 Tim 1,19). Ha a hit hőseinek sorsát nézzük, szembetűnő, hogy nincs két egyforma cselekvés. Van aki hit által tiltakozik, van aki hit által rejteget. Ahol a hit és a lelkiismeret összekapcsolódik, ott azt teszi az ember, ami éppen rábízott. Ott nem általában lesz lelkiismeretes, hanem azáltal, hogy meg kell tennie, vagy éppen nem tehet meg valamit.

1.10.2.2 Az utólagos lelkiismeret

(Consciencia subsequens) a már elkövetett vagy elmulasztott cselekvéseink felett mond egyrészt elmarasztaló másrészt felmentő ítéletet. Mindkettőt a bibliai realizmus fényében kell látnunk: család a szív (Jer 17,9).

Itt most nemcsak arról van szó, hogy túl könnyen válhat a farizeusi önigazolás erkölcsévé: "hálát adok, hogy nem vagyok olyan, mint egyéb emberek" (Lk 18,11). Mégcsak nem is a lelkiismeret kikapcsolásáról van szó, ahol a körülményekre

hivatkozva, vagy a "parancsra tettem" mentségével bújik ki az ember a lelkiismeret vádja alól. Arról is szó van itt, hogy a bűnbánat és megigazulás kérdéseiben is Isten helyére akar lépni és végső bírása akar lenni önmagának, sőt megfellebbezője Isten kegyelmes ítéletének. A reformátori teológia éppen a megigazulásról szóló tanításában tette helyére a lelkiismeretet: "bár lelkiismeretem vádol...mégis. (Heid.Káté 60. kérdés felelet) Itt tehát nincs szó a lelkiismeret kikapcsolásáról. A vádoló szív (cor accusator) a törvény pedagógiai hasznával párhuzamos módon működik és igent mond Isten igazságára: "elkárhoztathatsz engem" (205. dicséret). A lelkiismeret Istennel szemben nem működhet védőként. "Ha magunk ítélnénk önmagunkat nem ítéltetnénk el" - mondja Pál (1Kor 11,31).

Másfelől azonban nem működhet vádolóként sem ott, ahol a végső szó felőlünk kimondatott (Róma 8,1). A reformátori teológia jól értette a páli dialektikát, amikor a kettőt így állította egymás mellé: cor accusator Deus defensor.⁶⁶

Nem egészen igaz az a vélemény, hogy a gyóntatószék eltörlésével a protestantizmus az emberi lelkiismeretet túlságosan magára hagyta volna. (Max Weber) Egyfelől mindig is szerepe volt a lelkiismeretnek abban, hogy a megigazulás tanítása "ne neveljen könnyelmű és elvetemült embereket" (Heidelbergi Káté 64. kérdés-felelet), akik érzéketlenek saját vétkeik és mulasztásaik iránt.

Másfelől azonban a már többször említett "szabad lelkiismeret" azt is jelentette, hogy Isten és emberek előtt "felemelt fővel" (Heidelbergi Káté 32. és 52. kérdés-felelet) álljunk meg. A múlt megkötöző erőitől felszabadult lelkiismeret fordulhat egészen a jövő felé: "a hátam mögött levőket elfelejtve, az előttem levőknek neki dőlve igyekszem..." - mondja Pál (Fil 3,13). Ez az ő etikájának talán legszebb összefoglalása.

1.10.2.3 A lelkiismeretet negatívan megítélő teológia: D. Bonhoeffer, Werner Elert.

Az elmondottak a lelkiismeretnek hagyományos és inkább funkcionális felfogását tükrözik. Lehetséges azonban

ezt a problémát egy másik aspektusból is megközelíteni. Talán nem véletlen, hogy a két említett teológus a lutheri tradíció alapján állva jutott a lelkiismeret kérdésében negatív következtetésre. Az első bűneset elbeszéléséből ugyanis azt következtethetjük, hogy a lelkiismeret nem teremtettségünk, hanem Istentől elszakadásunknak a következménye. Bonhoeffer ezt a szégyennel, Werner Elert a félelemmel hozza összefüggésbe.⁶⁷ Amikor az ember észreveszi Istentől való elszakadását, maga szeretné megoldani az erkölcsi dilemmát. A lelkiismeret tehát nem más, mint az a fügefalevél, ami mögé szégyenét rejt. Önismeret ez, mostmár Istenismeret nélkül. De felfogható úgy is a lelkiismeret, mint az emberi értelemnek az a kísérlete, hogy a büntetéstől való félelem alól felszabaduljon.

A lelkiismeret e felfogás szerint nem a szívbe írt törvény, hanem olyan gondolatok konfliktusa, amelyek kölcsönösen vádolják, vagy mentegetik egymást (Róma 2,15). E felfogás erőssége abban van, hogy a bűn egzisztenciális mélységét hangsúlyozza és gátat szab a lelkiismeret idealizálódásának.

Ebben az irányban tájékozódik egyébként P. Ricoeur a bibliai bűn fogalommal kapcsolatos szemantikai analízise is: "A bűnnek ez a belülré helyezése (interiorisation) kettős eredményre vezet: egyrészt a bűn lelkiismerete határozott fejlődést jelent abban az irányban, amit (személyes) bűnnek nevezünk, míg a bűn kollektív valóság is marad..."⁶⁸

Bűn és lelkiismeret tehát összetartoznak, mivel a lelkiismeret valamimódon a bűn személyes konfliktusát szeretné elrendezni.

1.10.2.4 A lelkiismeret jelentősége általános emberi szempontból

Akárhogyan is ítélje meg a teológia a lelkiismeretet, nem lehet lebecsülni az emberi kapcsolatokban betöltött szerepét. Amint a törvény politikai hasznánál, úgy ebben is az isteni gondviselés jelét kell látnunk. Bármennyire "hibás műszer" is a lelkiismeret, mégis nagy szolgálatot tölt be azáltal, hogy az emberiséget őrzi és a felelősség tudatát fenntartja a világban. Megint csak a világi irodalom példáira

hivatkozhatunk: Arany balladáira, Tolsztoj vagy Dosztojevskij műveire. Sokszor az evangélium egy-egy vonása tükröződik ezekben a szekuláris megfogalmazásokban. Itt is érvényes azonban az, hogy Krisztus királyi uralma más módon érvényesül a világban, mint az egyházban. Ezért egyfelől szükséges az, hogy a teológiai etika figyeljen arra, amit a lelkiismeretről mások mondanak, másfelől, hogy világosan megfogalmazza a saját mondanivalóját.

1.10.2.5 A lelkiismerettel kapcsolatos egyéb vélekedések

1.10.2.5.1 A lelkiismereti konfliktusok

Először arról szólunk, ami ma már jórészt csak történeti vonatkozásban vetődik fel, de a fogalmak ismerete miatt szükséges. A lelkiismereti konfliktusok feloldására a középkori - főképp jezsuita - etika számos módszert dolgozott ki.

A probabilizmus a kétes esetekben való döntés szituációjára a *lex dubia non obligat* elvet tartotta szem előtt. Az egymásnak ellentmondó kötelességek esetében az egyén felmentve érezhette magát az engedelmisség alól. Ilyenkor legfeljebb arra kellett hivatkoznia, hogy különböző morálteológusok különbözőképpen vélekednek a kérdésben (*laxizmus*). Illetve a valószínűsíthető értelem mellett kellett dönteni.

Ezt a szabadságot igyekezett korlátozni főképp a domonkosok körében kedvelt probabiliorizmus, amely szerint ha kétely merül fel egy törvény értelmezésében, akkor annak a szigorúbb és nem a könnyebb felfogása szerint kell eljárni.

A XII-XIX. század közt uralkodó kazuisztikának az volt a szerepe, hogy a külső szabályozások szaporításával minél inkább levegye az egyén válláról a lelkiismereti döntés felelősségét.

1.10.2.5.2 Lelkiismeret és mélylélektan

Amíg a lelkiismereti döntés fő problémája az elmúlt századokban a külső erkölcsi törvényhez való viszony volt, addig századunkra ez a kérdés az "erkölcsi én" elemzésévé alakult át. A fordulatot Sigmund Freud (1856-1939)

pszichoanalitikus módszerének megjelenése hozza. Témánk szempontjából Freud jelentősége abban van, hogy a pszichológiát a vallás és kultúra kontextusába helyezte és így keresett magyarázatot a morális kérdésekre is. Ideggyógyász volt, de a viktoriánus kor Európájának polgári morálja fölött élesebb ítéletet nálánál alig mondott valaki is. Eközben maga is moralista maradt mindvégig.⁶⁹ A lelkiismeret problémáját ő csak felvetette, de a mélylélektani iskolában végig fontos kérdés maradt. A mélylélektani iskola másrészt kritika volt a nyugati intellektualizmus felett is, amely az erkölcsöt a ráció problémájának tekintette.

Freud szerint a tudatos értelem csak egy kis részét képezi a pszichének, közismert hasonlattal: csak a jéghegy csúcsát. A nagyobbik és a psziché dinamizmusát befolyásoló rész a tudattalan, amely az álmokban, és elszólásokban árulja el magát.⁷⁰ A tudattalanban az ösztönös résztől (id) megkülönböztette a cselekvéseinket ellenőrző részt és ezt szuper-egónak (felettes én) nevezte el. Valójában jó száz évvel Freud előtt Heinroth német pszichiáter felfedezte már az erkölcsi én szerepét és ezt "Überuns"-nak nevezte el.⁷¹ Gyakorlatilag mindkettő megfelel a lelkiismeret fogalmának.

A kialakulását a freudi iskola meglehetősen mechanikusan képzelte el: a gyermekkorban a biopszichikus erők és késztetések szembetalákoznak a környezet elvárásaival. Így a szuper-egó az id vágyaival ellentétesen működik. Ezért az én (egó) a harmónia megteremtésére tesz kísérletet: racionalizálja, projiciálja (kivetíti) és szublimálja (szellemiesíti) a vágyakat.

Így a szuper-egó (a lelkiismeret) az egó-nak az a része, amely az ideális ént képviseli. Azt, akinek lennem kell. Természetesen ezt az én-ideált a kulturális környezet és az említett gyermekkori hatások (pl. anya-gyermek viszony) alapvetően meghatározzák.

Freud érdeme ugyanakkor, hogy a séma mechanikus jellege ellenére sem egy naturalista behaviorista etikát hirdetett, hanem érdekelte a jó és rossz szociális és történeti szimbólumrendszere. Igaz, hogy bírálható módon, de mégis megkísérelte, hogy a bibliai tradíció erkölcsi értékeit is feldolgozza. A "Mózes és a monotheizmus"⁷² c. munkája, így

az alapvető különbségek ellenére is előfutára lett C.G. Jung munkásságának.

Jung a lelkiismeret problémáját már az emberiség közös örökségében helyezi el és a vallások és mithoszok ősképeinek összefüggésében vizsgálja. A jó és a rossz fogalmai a vallás nyelvének ősképeiben hagyományozódnak ránk, így a lelkiismeret tartalma is valamiképpen kollektív örökségünk: consensus omnium.⁷³

Mégis egyéni módon működik, ill. működésének hiánya ma a neurózisban bosszulja meg magát: "Az erkölcsi alapelvek, amelyek az én-tudatosság (lelkiismeretesség - consciousness) szempontjából világosnak tűnnek, elvesztik meggyőző erejüket és ezért alkalmazhatóságukat... Azonban egyetlen ember sincs felhatalmazva, hogy elvesse ezeket".⁷⁴ A neurózisok fő okozói⁷⁵ ma: a rossz lelkiismeret és azok a morális problémák, amelyek válaszra várnak. Itt tehát nem a lelkiismeret, hanem hiánya a bajok forrása.

A tanuláslélektan ezért a lelkiismeret nevelését is célul tűzi. Jean Piaget és L. Kohlberg nevét⁷⁶ említhetjük itt. Jean Piaget: A gyermek morális ítélete (1932) (Moral Judgment of the Child) c. könyvét a szakemberek mérföldkönek tekintik. Amíg Freudnál a lelkiismeret a tudattalan mechanizmusa, addig Piaget-nál valóban ismeret is, amelynek különböző fázisai vannak. Piaget felismerését a nevelés-lélektan úgy fejleszti tovább, hogy az erkölcsi döntés képességét jelöli meg célnak. Tehát nem viselkedés-formákat akar kifejleszteni, hanem a felelős személyiséget formálja. Ennek tartalmi kérdéseivel a lélektan már csak áttételesen foglalkozhat, hiszen ez már az etika feladata.

1.11 Az erkölcsi felelősség kérdése

A szabad akarat és a gonosz problémája. A filozófiai etika nyelvén fogalmazva ez a determinizmus és indeterminizmus kérdése. Az ember döntéseiben mennyiben szabad és mennyiben határozzák meg tőle független tényezők cselekedeteit. A felelősség kérdése gyakorlati síkon jelentkezik a bírás-kodásban, ahol a "beszámíthatóság", a "cselekvőképtelenség" megállapítása alapvetően befolyásolhatja az ítéletet.

Minket most elsősorban nem filozófiai és nem is jogi vonatkozásában érdekel az akarat szabadság problémája, hanem bibliai és teológiai oldalról.

Ebben a megközelítésben elsődlegesen nem a bűn, hanem a gonosz problémáját vetjük fel. De nem bibliai teológiai és dogmatikai aspektusból tekintjük át a satanológiát, hanem csak abban a vonatkozásban, amely az etikát is érinti.

Mi az értelme annak, hogy a Biblia az ember bűnét megelőzően a gonosz létéről tudósít?

A teológiatörténet során a kérdés más és más hangsúllyal vetődött fel. A keresztyén ókor a teodícea felől kérdezett: vajon Isten teremtő akaratához hogyan viszonyul a gonosz léte? Mind az üdvtörténeti (Irenaeus), mind az ontológiai (Origenes) válasz más-más módon, de ugyanazt erősítette meg: az eredet kérdésénél fontosabb, hogy Isten majd kiiktatja a teremtés rendjéből, mint oda nem tartozót. Ebben a vonatkozásban hűséges maradt a Biblia üzenetéhez, ahol nincs is szó eredetéről.

A középkori teológia Augustinus nyomán egyre inkább hajlott arra, hogy a Civitas Diabolit mintegy második valóságként tartsa számon. A küzdelem inkább történeti valósággá vált a reformáció és ellenreformáció századaiban. Gondoljunk Luthernek az ősellenségről szóló énekére (390. dicséret).

A felvilágosodás százada "démontalanítja" a világot és ezzel a rosszat egyértelműen a téves emberi cselekvéssel azonosítja. A gonosz problémája azonban ezzel az "individualizálódással" és moralizálással nem tűnt el. Nemcsak a romantika, de újabban az egzisztencializmus is küzd a "tragikus" princípiumával. A teológia pedig újra kénytelen szembenézni az egyénen kívül eső "strukturális kényszerekkel", amelyekben a gonosz mintegy inkarnálódik. A kérdés tehát újra az etika homlokterében áll.

Azzal, hogy a bibliai üzenet úgy beszél a gonoszról, mint amely "kivülről" jön a világba (Gen 3), két gondolatot hangsúlyoz. Egyfelől azt, hogy a teremtettségtől és az embertől is valóban idegen, más. Nem azonos azzal, amit Isten teremtett és amelyre azt mondta, hogy ímé igen jó. A gonosz forrása tehát nem a természet és különösen nem az emberi test szerkezetében van, hanem abban a világban, amelyre Isten

nemet mond. Ezért a gonosznak nincs "helye" a teremtettség rendjében. Jézus hasonlatának kissé modernizált értelme szerint, az a terrorista (Lk 11,21), aki idegenként tart megszállva egy palotát és zsákmányként őrzi azt, ami nem az övé.

Nem az ember vált tehát Isten végső ellenségévé, - ez esetben nem lenne reménye -, hanem az, aki "emberölő volt kezdettől fogva" (Jn 8,44).

Másfelől azonban a bibliai üzenet szerint a szabadulás és győzelem az ember lehetőségeit felül is múlja. Ez a győzelem az Újszövetség bizonyágtétele szerint Krisztus halála és feltámadása által megtörtént. Miként a római hadvezérek a bevonuláskor mutogatták legyőzött ellenfeleiket, Krisztus is így vonult be Úrként és győztesként az Ő országába (Kol 2,15). Ettől az evangéliumi jó hírtől független satanológia nem létezhet a keresztyén egyházban. Ahol ezt hirdetik, ott a győzelem tudatában királyi tisztükből eredően vehetjük fel a harcot "a bűn és ördög ellen" (H.Katé 32. kérdés).

Ez a szemlélet nem veszi le az ember válláról a személyes felelősséget. Az, aki Krisztus fősége alatt élve megszabadult a "sötétség hatalmá"-ból (Kol 1,13) az nem háríthatja át felelősségét sem a Sátánra, sem egyéb személytelen erőre. Talán nem felesleges arra figyelni, hogy Jézus a démonok nevének megkérdezésével kezdi a megszállott meggyógyítását (Lk 8,30). A sötétség éppen ebben az arc és név nélküli jellegében lepleződik le ott, ahol az evangélium világosságot gyújt.

A keresztyén etika nem általánosságban beszél a gonoszról, hanem úgy, ahogy az konkrétan megnevezhető az egyéneket és közösségeket "fogvatartó" hatalomként. A nyilvánosság, mint a világosság egyik megjelenési formája ezért lehet kezdete minden gyógyulásnak. Ott, ahol lemondunk a szégyen takargatásáról, ahol a kísértésekről őszintén beszélünk és ahol megvallva megtagadjuk a félelmet keltő strukturális kényszereket, ott beszélünk bibliai módon a gonoszról, akár az egyházban, akár a világban.

Az erkölcsi felelősség kérdése az akaratszabadság vitájában is végigkíséri a teológia-történetet.

Teljes és korlátlan szabadsága az embernek már a teremtésben sem volt. A teremtményi léthez hozzátartozik a korlátozottság is. Ilyen szabadsága csak annak lehetett, aki szólt és lett: a teremtető Istennek. Az ember már a teremtetéstörténet szerint is addig él igazán szabadságban, amíg Istennel, a tökéletes szabadsággal áll kapcsolatban. Szabad akarata nem arra volt, hogy a jó és a rossz között válasszon, hanem arra, hogy Isten mellett maradván szabadságban éljen.

Annál az elméleti kérdésnél, hogy "milyen volt az ember a bűneset előtt", fontosabbá vált azonban a másik: mi történt az ember akaratával a bűnesetben. Ez a kérdés a keresztyénség nyugati részén vetődött fel, ahol a római jogi gondolkodásmód hatott a teológiára is. Ez is magyarázza, hogy a szabadság problémája az akarattal került kapcsolatba.

A vitát Pelagius (360?-418) brit szerzetes tanítása élesztette fel. Pelagius a szigorú perfekcionista aszkétizmust képviselte egy olyan "államegyházban", amely egyre inkább képtelen volt tudomásul venni, hogy tagjai hús-vér emberek. Akárcsak a donatisták, ő is lelki megújulást sürgetett és természetesen a "tökéletes egyház" megvalósítását tűzte ki célul. Ebben az a meggyőződése vezérelte, hogy amit az ember akar, azt el is érheti. Másfelől az intézményesülő egyházi élettel szemben védelmezte az egyéni szabadság és az erkölcsi teljesítmények értékét. Tévedései ellenére is ennyit el kell mondanunk szándékainak jobb megértéséhez.

Ez az optimista antropológia azonban szemben állt a bibliai, páli emberképpel (Róma 7.).

Augustinus (354-430) jól látta, hogy Isten kegyelmének a szabadsága forog kockán, ha az ember maga is közreműködhet az üdvösség megszerzésében. Továbbá az a tanítás, hogy Ádám csak a maga bűnéért bűnhődött, és az emberek egyébként is meghaltak volna, Krisztus halálának és feltámadásának jelentőségét relativizálta.

Pelagius tanításai, bár több zsinat is elítélte, továbbéltek az ún. semipelagiánizmus formában és valójában bekerültek a középkori, sőt még a Tridentium utáni egyház megigazulástanába is. Augustinusnak az eredendő bűnről szóló tanítása az egyház dogmája lett. Hozzá kell azonban

tennünk, hogy a keresztséggel kapcsolatos tanításával ezt ellentmondásossá is tette.

A teológiatörténet másik nagy vitája Luther és Erasmus között a reneszánsz etika és a reformáció összeütközését jelzi. Mindkét fél más-más aspektusban nézi a szabad akarat kérdését és így más-más hermeneutikai alapállásból magyarázzák az Írást is. Luther az ingyen kegyelem bibliai igazságát, Erasmus az emberi akarat felelősségét védi. Erasmus valójában két érvre hivatkozik: a bűneset meggyöngítette az akaratot, de nem semmisítette azt meg. Így pl. megmaradt az ember választási szabadsága. Másfelől, ha ez nem így lenne, akkor Isten önmagával kerülne ellentétbe, mert az embert pusztá eszköznek tekintené és így felelősségre sem lehetne vonni. Ezzel szemben Isten akarata az emberi akarattal együtt működik (szünergizmus). Az ember csak úgy maradhat cselekvő alany Isten munkája mellett, ha maga is szabad partner.

Erasmus tehát lényegében a középkori felfogást öltözteti az újkor köntösébe, amikor a természet és kegyelem munkáját egymástól megkülönböztetve párhuzamosan tárgyalja.⁷⁸

Luther, Pál alapján ezzel szemben abból indul ki, hogy a kegyelem nélkül az ember természetes akarata nem tehet semmit, mivel az a bűn foglya.

Hogyan értelmezzük hát azokat a helyeket, ahol a Biblia választást sürget (Deut 30,15,19). Úgy, hogy Isten kegyelmét látjuk itt is. Nem abban áll ez, hogy választunk, hanem hogy az egyetlen helyes mellett döntsünk.⁷⁹ A törvény azonban éppen nem azt bizonyítja, hogy az ember képes Isten akaratának cselekvésére, hanem azt, hogy magától erre képtelen. Luther szerint Erasmus egyik tévedése, hogy a törvény és evangélium közötti különbséget nem érti. A törvény azért adatott, hogy felismerjük, mennyire nem vagyunk szabadok.

Összefoglalva: a reformáció a szabad akarat kérdését elsősorban kegyelem-tanként értelmezte. Homo non posse non peccare. A bűnt nem a tett, hanem a lét felől értelmezzük.

Azáltal viszont, hogy Isten munkálja bennünk az akarást, az emberi akarat nem passzív, bár az "újászület" ttekben is erőtelen" (II. Helvét Hitvallás IX.f.).

Ezekről a teológiai aspektusokról már a hitvallások is megkülönböztetik az ún. "külső dolgokat", ahol mindennapi döntéseink születnek. Ezzel a megkülönböztetéssel a hitvallásos gondolkodás a determinizmus indeterminizmus problémáját is a teológián kívül eső rendszerre teszi. A szekuláris párhuzamok sohasem téveszthetők össze a kiválasztással és azzal, hogy életünk külső kereteit és minden adottságát is Isten kezéből vesszük. Hiszen az isteni gondviselésbe vetett hit egyúttal relativizálja is ezek végső jelentőségét, mivel "minden teremtmény annyira az ő kezében van, hogy akarata nélkül semmit sem tehet, de még csak meg sem mozdulhat" (H.Káté 27.k.f.).

A felelősség kérdésében azonban a teológiának sohasem szabad összekevernie Isten akaratát az ember akaratával. Mert ahogyan nem hárítható át a bűnért való felelősség a Sátánra (Gen 3,13. "A kígyó ámtott el engem úgy evém..."), ugyanúgy nem tehető meg ez Istenre nézve sem. A teodicea éppúgy hamis teológia, mint a Sátánra történő hivatkozás, hiszen nem Isten áll az ember ítélőszéke előtt.

Az ember számadásra kötelezettsége mint a felelősség egyik legkézenfekvőbb formulája azonban végig jelen van a bibliai tradícióban. Jóllehet a felelősség fogalmára sem a héberben, sem a görögben nincs egyetlen, a maihoz hasonló értelmű szó, a felelősség, mint a feleletadás jelensége ismerős. Mégpedig nemcsak ebben a jogi, bírói értelemben (Isten ítélőszéke), hanem elsősorban is a szövetséges viszonyban. Az ember, illetve Isten népe, szövetséges társa (partnere) Istennek. Ebben a találkozásban, mint megszólított állhat meg csak előtte és a feleletadásban válik felelőssé. A személyes kapcsolat fontosabb, mint az elszámoltatás képe, amely könnyen a félelem fogalmát helyettesíti be a felelősség helyébe (Vö. Máté 25,25). Az egy talentumos szolga esete mutatja, hogy ez a félelem éppen a jövővel szemben "felelőtlen". A múltra nézve értelmezett felelősség önmaga ellentétévé fordulhat. A példázatbeli szolga el tud számolni (Ímé megvan, ami a tied"), de a lehetőséget elszalasztja. Az újabkori etikák ezért hívják fel a figyelmet a felelőséggel kapcsolatban a jövő dimenziójára.⁸⁰ Különösen a gazdasági etikában nem pusztán annyit jelent a felelősség, hogy mit tettünk, hanem hogy tetteink hogyan hatnak a következő

nemzedékre. Mindez összecseng a bibliai jó kairosz fogalmával, ahol a döntések a jövő irányát hosszú távra meghatározzák (2Kor 6,2).

1.12 A "rendek" kérdése

Életünkben sok minden olyan adottság, amit nem magunk választunk, hanem készen kaptuk. Fizikai és szellemi tulajdonságaink, a nemünk, a közösség és a hely, ahova születünk, mind-mind egyéni döntésünktől független valóságok, amelyekkel kapcsolatban a miért kérdését feltenni felesleges és szükségtelen. Ebben mi mégsem a determinizmus vagy pláne nem a fatalizmus látszólagos igazságait látjuk. Ide is érvényes, hogy "mindezeket a világi pogányok kérdezik" (Mt 6,32). Pál jól látja, hogy ami a zsidóság számára a törvény igája, az a pogányoknál a sors-hatalmaktól való függés és félelem érzete (Kol 1,16-17).

Krisztus fősége alatt tehát "sok Istenről és sok úrról" (1Kor 8,5) derül ki, hogy ezek csak "ügynevezett" istenek. Az életnek nincs olyan rendje és adottsága, amely felett ne lenne Úr az, aki mindent teremtett és fenntart.

Földi életünknek ez a "demitizálása" azonban nem jelenti azt sem, hogy kivonhatnánk magunkat abból a rendből aminek keretei közé helyeztettünk. Amíg ennek fizikai, biológiai összefüggéseiről van szó, addig vitathatatlan igazság ez. Nemcsak "testünket nem tudjuk megnyújtani egy arasszal" (Mt 6,27), hanem a természeti törvényeken sem tudjuk túltenni magunkat. A teremtési rend a természet világában valamiképpen állandó, még akkor is, ha ennek megismerése és megfogalmazása változik is, és ha ezeket koronként másképpen használja is fel a tudomány.

Nem ilyen egyszerű a helyzet az ember ügynevezett "második természetével", vagyis azzal a környezettel, amit történelme során maga teremt magának. Van-e itt is olyan isteni rend, amelybe ugyanúgy beletartozik az ember, mint a fizikai törvények esetében? A kérdés egyszerre megválaszolható igennel is, nemmel is, s ez tükröződik majd a protestáns etikák kontroverziáiban.

1.12.1 Emil Brunner

1932-ben megjelent etikájának a *Das Gebot und die Ordnungen* (A parancsolat és a rendek) címet adta. Mint a cím is mutatja; a mű Isten parancsolataival kezdődik, Isten szava és parancsoló akarata mellett mit kell azonban értenünk a rendeken? Nemcsak azt a konkrét helyet és teret, amelyben cselekvésünk megvalósul, "hanem olyan rendelkezéseket is, amelyekkel nekünk összhangban kell cselekednünk, azért mert bennük, mégha töredékesen és indirekt módon is, Isten akarata találkozik velünk."⁸¹ Eszerint erkölcsi tájékozódásunknak kettős forrása van: Isten parancsolatai és a teremtetési rendek. Eltekintve attól, hogy a rendek jelenlegi formájukban, a bűn rontása folytán már nem tükrözik tökéletesen Isten akaratát, mégis az élet közösségi rendeződésében Isten akaratával találkozunk. "Amit a természetes emberi értelem úgy fog fel, mint életbevágóan szükséges szabályokat ... a hit a teremtésben megmutatkozó isteni jóság rendelkezésének tartja, amely eszközök által életet ad nekünk, amelyek által egymásnak ajándékoz bennünket, kötelez arra, hogy egymásért éljünk és nevel arra, hogy közösségben éljünk."⁸²

Brunner 5 rendet vesz szemügyre: a házasságot, a munka és a civilizáció rendjét, az államot, a kultúra közösségét és a hit közösségét.

Brunner felfogásától nem lehet megtagadni azt a bibliai reformátori igazságot, hogy a bűneset ellenére is működik a világban az életet a káosztól megőrző isteni gondviselés. Az is természetes, hogy a "rendek" közül pl. a házasság Isten teremtetési rendelkezése. Az azonban már erősen megkérdőjelezhető, hogy a bűneset rontása következtében mennyi maradt ezekben, s különösen is a munka és a társadalmi rend szerveződésében az eredeti isteni gondolatból. Brunner hangsúlyozza ugyan, hogy Isten országa "kritikát" gyakorol a rendek felett, Így még kevésbé érthető, hogy a mindenkori status quo mennyiben lehet erkölcsi tájékozódásunk forrása. További kérdés, hogy magát az államot lehet-e a teremtetési rendek közé sorolni.⁸³ A "népnek" teremtetési rendként való felfogása pedig annyira eltorzult a Harmadik Birodalom ideológiájában, hogy erről félreértés nélkül lehetetlen beszélni. Brunner 1932-ben ezt még aligha

láthatta. De az események kétségtelenül egyfajta történelmi ítéletet is jelentenek a "rendek" teológiája felett.

Az igazi teológiai veszély azonban az amit Barth a "kettős forrásban", a horizontális és vertikális erkölcsi tájékozódás összemosódásában látott.⁸⁴

1.12.2 A mandátumok

D. Bonhoeffer kevésbé félreérthető kifejezéssel az embernek adott megbízatásokról szól. Négy bibliai mandátumról tudunk: a munka, a házasság, a kormányzás és az egyház.⁸⁵

Bonhoeffer koncepciójában két dologra érdemes figyelni. Egyfelől a teremtés krisztológiai megalapozására, másfelől a "természet" és "természetes" jogának hangsúlyozására.

A teremtés krisztológiai megalapozásával (Jn 1,10; Kol 1,16) egy hamis dualizmusnak veszi elejét. A Krisztusban és Krisztusra nézve teremtett világban nincs szekuláris és lelki szféra. Nem az egyház az egyetlen "lelki" rendelése Istennek. Az első három éppúgy Krisztusra kell, hogy mutasson, mert a munka, a házasság és a kormányzás is csak Krisztusban nyeri el értelmét, ill. csak Krisztus fősege alatt szabad értelmeznünk.

Ezzel függ össze a "természetes" jogának helyreállítása is a protestáns etikában. Bonhoeffer felfogása szerint az evangélium felől kell a "természetest" megközelítenünk és nem fordítva.

Egyfelől a bűneset miatt a természet már nem egészen azonos a teremtettséggel; a creatura naturává vált. Mégis "a természetes az elbukott világ számára az az Isten által megőrzött életforma, amely a Krisztus általi megigazulás, megváltás és megújulás felé mutat".⁸⁶

A hangsúly itt nem azon van, hogy a teremtettség elbukott és megváltásra szorul, hanem azon, hogy éppen amiatt értékes és megőrzendő, mert a Krisztusban megváltott és a megújulás ígérete alatt áll. "A természetes szétrombolása, az élet elpusztítását jelenti ... A természetellenes, az élet ellensége is...."⁸⁷

Bonhoeffer a természetesnek ezzel az értelmezésével igazolja a természetes jogokat is, amelyeket sokakkal együtt ő is a római jog *sum cuique* elvében lát. A "mindenki kapja meg azt, ami őt megilleti"-elv azonban nem fejezi ki önmagában az emberiség tartalmát. A történelem tragikus fintora az, hogy ez a természetjogi alapelv olvasható a buchenwaldi koncentrációs tábor vaskapuján is: Jedem das seine. *

Összefoglalás: A rendeknek ezt a relatív hasznát fejezi ki a református teológia, amikor az "általános kegyelem" és az isteni gondviselés fényében beszél róluk. A legrosszabb rend is jobb, mint az anarchia - tanítja Kálvin. Magát az "általános kegyelem" kifejezést azonban csak fenntartással használjuk, nehogy Isten kegyelmét mi akarjuk osztályozni akár egyházas, akár más szempontok szerint.

A protestáns teológia a teremtetési rendek félreérthető csengése miatt a "szükségrendek" (Notordnung) kifejezést is használni kezdte, jelezve ezzel, hogy a bűn miatt van szükség rájuk. Ezért maguk is eltorzulhatnak. Ám a keresztyén ember az "emberi rendelkezéseket" is Krisztus királyi uralmának fényében látja és az Urért engedelmeskedik nekik.⁸⁸ (1Pét 2,13)

Ebben a magatartásban egyfelől az a hangsúlyos, hogy emberi rendelkezésekről (antropiné ktiszisz) van szó, amelyeknek az újszövetségi etika csak másodlagos tekintélyt tulajdonít. Velük szemben a keresztyén ember szabad, hiszen neki egyetlen Ura van: Krisztus (1Pét 2,16).

Másrészt ebben az egyedüli függésben szabad arra is, hogy ezeket a rendelkezéseket Urára tekintettel értelmezze és a földi rendben is Isten szolgájaként viselkedjék. Páli értelemben úgy lehet itthon a világban, hogy egyúttal független is tőle (1Kor 7,29-32). A közeli paruziára megfogalmazott etikának így lehet általánosabb érvénye, amely a történelemben letelepedett keresztyénséget is állandóan figyelmezteti arra, hogy "nincsen itt maradandó városunk" (Zsid 13,14). Ebből viszont nem következik egy olyan radikalizmus, amely azt állíthatná, hogy egyáltalán nincs polisunk itt a földön. A valóság hamis megkettőzése lenne a végleges "az alapokkal bíró város" építését úgy felfogni, hogy az teljesen független emennek a rendjétől.

Jézus példázatai úgy beszélnek Isten királyságáról, mint amely éppenséggel a szántóföld és a kereskedés viszonylataiba rejtve érkezett el. Éppen ezt a rendet forradalmasítja és rendezi át a maga erőterének rendje szerint (D.Wenham).⁹⁰

A rend tehát nem jelenti a dolgok és viszonyok statikus állapotát, amelyen változtatni nem lehetne, de nem is olyan kategória, amely a keresztyén etika számára teljesen közömbös lehetne. A korai keresztyénség története mutatja, hogy ez a lojalitás és látszólagos alávetettség (hüpotasszó) a külső rendnek, nem zavarta a gyülekezetek belső rendjét, ahol a külső viszonyok forradalmi módon relativizálódtak is. Azt valóban nem lehet állítani, hogy a korai keresztyénség ellenezte volna pl. a rabszolgatartó társadalmi rendet, de szociomorf teológiai szóhasználata és életgyakorlata valóságos támadás volt ellene.⁹¹ Amikor Pál azt mondja, hogy az Urban lévő rabszolga szabad és az úr (rabszolgatartó) Krisztus rabszolgája (1Kor 7,22), akkor korát messze meghaladó viszonyokról beszél.

A bibliai példák ugyanakkor a gyülekezetek korhoz kötöttségéről is tanúskodnak. A kibontakozó keresztyén gyülekezetek etikájából nem lehet igazolni egy évszázadokkal későbbi rendpártiságot, kritika nélküli lojalitást, éppúgy mint ahogy egy forradalmi zélótizmust sem.

A rend emberi teremtmény jellegéből legfeljebb annyi következtetés vonható le, hogy nincs emberi közösség valamilyen rend nélkül. Ezekben az Úrért és az Úrra tekintve kell megélni az elfogadás és a változtatás dialektikáját. Nincs örök rend, hiszen egyedül Isten az örök. A nagyon is változó emberiben kell Isten vándorló népének figyelnie Isten útmutatására és vezetésére. Ha nem így tesz, akkor a beérkezettség maradandó városának látja valamelyik rendet és a hozzá való igazodásban önmagának anakronisztikus karikatúrájává válik. A történelem az egyház számára szomorú tanulságul szolgálhat, hiszen lojalitása sokszor vált a fennálló társadalmi viszonyok igazolásává. Az is igaz másfelől, hogy a keresztyénség jelenléte formálta is az emberi rendeket.

(Lásd még, koinónia-etika, P. Lehmann)

1.12.3 Az intézmények (institúciók) etikai szempontból

Az újabbkori szociáletikák a rendek és mandátumuk tárgyalását túlságosan absztraktnak tartják a valóság megközelítésére és helyette (v. mellette) az intézményekről beszélnek. Magát az intézmény fogalmát azonban meglehetősen széles értelemben lehet használni. Minden olyan rend, szervezet, hivatal struktúra ide sorolható, amely egy társadalom működéséhez elengedhetetlen. Az intézmény tehát, amely az ünnepléstől a hétköznapokig átfogja az egész életet, egyidős az emberi közösségekkel.

Szociológiai értelemben O. Moberg nyomán az intézmény fogalmához az alábbi jellemzőket kapcsolhatjuk:

1.) Stabilitás. Ez az intézménynek a nemzedékeket átfogó és biztonságot adó jellegét jelenti. A kultúra, az oktatás, a szociális biztonság intézményei nemcsak hosszú fejlődésnek az eredményei, de egyúttal hosszú időre meghatározói az egyének és csoportok életének.

2.) Az univerzalitás. A társadalom csaknem minden formájában a világon mindenütt megtalálhatók ugyanazon intézmények.

3.) Az emberi szükségességből születnek, vagyis az alapvető emberi szükségletek és érdekek szolgálata hozza létre őket. Egyúttal a társadalmilag szabályozott élet biztonságot is nyújt. Nélkülük bizonytalanság lépne fel.

4.) Változandóság. Jóllehet csaknem mindenütt ugyanazon intézményrendszerekkel találkozunk, kultúránként, csoportonként, sőt koronként is jelentős eltérések lehetnek közöttük.

5.) Kölcsönösség. A társadalmi intézmények funkciói átfedik és kölcsönösen kiegészítik egymást. Izoláltan nem képzelhető el működő intézmény.

6.) Az egyén szerepeit rendezi a társadalomban, az egyén cselekvése nagyrészt csak az intézmények közvetítésével valósulhat meg.

Az intézmények ilyen meghatározó szerepéből adódik, hogy az egyén kénytelen erkölcsi felelősségének egy részét is ráruházni az intézményekre. Ez részben a szakszerűség kényszeréből is adódik. Az irgalmas samaritánus példázatának

mai változata szerint az első segélyen túl a mentőkre, kórházra, rendőrségre kell bízni a bajbajutottat. Ez viszont szükségképpen jár együtt azzal, hogy a személyes kapcsolatok közé ékelődik az intézmény. Az egyén éppen ezért egyre több területen érezheti úgy, hogy nem ő az illetékes valaminek a megtételére, hanem egy erre jogosított, vagy szakosodott szerv. A gondoskodást, s általában is az etikumot így joggal várhatja el az egyháztól, államtól, szociális gondozótól stb.⁹³

De odaállhat a személyes kapcsolatok közé az intézmény által közvetített szolgáltatás területén is. Hiszen itt az intézmény dolgozója egy szerepet testesít meg: mint hivatalnok, mint lelkész, mint bíró stb. találkozik a másik személlyel, így a kapcsolatok minőségét befolyásolja, hogy a cselekvő egy institúció képviselője is. Így az intézmény olykor elő is írhatja a kapcsolatok rendjét, sőt azt is, hogy mi etikus és mi nem egy adott helyzetben.

Arról a lélektelen bürokratizmusról pedig már szólnunk sem kellene, amelyben legtöbbször személyesen nem is találkoznak a felek, csak ügyiratokon, leleteken stb. keresztül avatkoznak be egymás életébe. Az ügyek mögött eltűnhet az ember, az általános szabályozottságban alig lehet tekintettel lenni az egyedi esetre, így a kivételre sem. Az institúció ezért legtöbbször a törvény és kazuisztika megtestesítője, amely éppen ezért hatalmat is képvisel az egyénnel szemben.⁹⁴

Az etikának tehát elsősorban a személyes felelősséget és a személyes kapcsolatok elsődlegességét kell védelmeznie az intézmény "hatáskörével" szemben. Nem az ember van az intézményekért, hanem azok vannak az emberért.

Velük kapcsolatban meg kell szabadulni a szakralizálás és mitizálás kísértésétől. Ehhez a nyilvánosság kritikai ellenőrzése sokat segíthet. Továbbá az intézményeknek személyes közösségekként kell működniük, amennyire lehetséges a partneri viszony alapján. Az etikának nemcsak az egyes személyek, hanem a struktúrák megtételére is ki kell terjednie. Szólnia kell azokért a csoportokért és egyénekért, akik éppen a strukturális kényszerek hatására kerülnek hátrányos helyzetbe.

Itt különösen fontos mondanivalója van Jézus kicsinyekre vonatkozó igéinek (Mt 10,42; Mk 9,42).

Az intézményesség kérdését emellett az egyházban az egyház életére vonatkozóan is fel kell vetnünk. A látható és láthatatlan egyház augustinusi-kálvini megkülönböztetése az újkori ekkleziológiában az esemény vagy intézmény kettősségeként is felvetődött. A felvilágosodás utáni kritikus egyházszemlélet élezte ki ezt vagylagosan, bár a probléma olyan régi, amilyen az egyház maga. A Lélek szabadsága és a rend problémája már az apostoli levelekben felvetődik, de a korai katolicizmustól kezdve úgy tűnik, hogy a hangsúly az utóbbira került. A Krisztus test élő organizmusáról az organizációra. A protestáns modernizmus ezért láthatta a szervezetben az evangélium bűnbeesését. (A. Harnack) Ma már tárgyilagosabban megállapítható, hogy a karizmatikus és intézményes elem merev szétválasztása lehetetlen (E. Kasemann). Az egyház krisztológiai dinamizmusának azonban feltétlenül primátusa van az intézménnyel szemben. Az egyház, amelyet hiszünk, Isten Fia munkája, amely "a világ kezdetétől, annak végéig" tart. (Heid. Káté 54.k.f.) Ezért az egyházban elsődlegesen mindig Isten cselekvésével van dolgunk. Az egyház funkcióihoz tartozik annak intézményes jellege, amint a kagylóhoz a héja, vagy a testhez a csontváz. Ezek ön-magukban csak a halál jelei, de az életműködések szempontjából mégis szükségesek.

Az egyháznak ez a kettős jellege, teológiai és szociológiai valósága paradigmatiszma értékű lehet a társadalom szekuláris intézményei számára is.⁹⁵

De egyben alázatra intő felismerése kell, hogy legyen, hogy ő maga is egy a társadalmi intézmények közül. Ez negatívum, amennyiben a személytelen hivatali jelleg uralkodnék el benne. Pozitív módon viszont megtestesítője lehet a szabadságban működő közösségnek (koinónia) és a jézusi agapé által gyakorolt diakóniának. Ez az a szolgálat, amit az egyház, mint intézmény a társadalomban végezhet. Ennek viszont feltétele is, hogy önmagát fenntartó és propagáló vallásos intézményből valóban a Krisztus-esemény színterévé váljék. Csak mint a megigazult bűnösök közössége lehet tanúságtevője annak az igazságosságnak, amely a társadalmi intézmény-rendszereknek is egyedüli alapja. Semmiképpen sem érvényesíthet olyan kettőserkölcst, amely kifelé a jogot, befelé a szeretetet kívánja követni. Még az

egyéb intézményekkel támadó konfliktusaiban is csak az igazságot követheti szeretetben. (Ef 4,15) Belső konfliktusait pedig lehetőleg külső fórumok bevonása nélkül igyekezzék megoldani (1Kor 6,1-6).

1.12.4 A természet jog

A protestáns teológiai etika körébe csak áttételesen tartozik ez a fogalom, amennyiben az az úgynevezett természeti törvényből és az ember természetes istenképűségéből próbálja a mindenütt elismert és működő jogrendszert levezetni. Nem az emberrel veleszületett eszmékről van itt szó, hanem a képességről, amely lehetővé teszi egy ilyen általánosan értelmezhető jognak a létrejöttét. Azt, hogy ennek lenne egy időtlen és egyetemes érvényű konkrét formája, a római katolikus morál teológia is vitatja.⁹⁶

Az úgynevezett "természetes emberi jogok" és az emberi méltóság fogalmai, amelyek az újkorban fogalmazódtak meg, végül is ide gyökereznek. Melyek azok a veleszületett jogok, amelyek minden embert megilletnek és amelyek az emberi életet minősítetten védik? (Vö. Bonhoeffernek a "természetes"-ről szóló fejtegetései.)

Ezek az alapjogok tételesen a jogról szóló amerikai nyilatkozatban (American Declaration of Rights 1776) valamint a francia forradalom Emberi Jogok Nyilatkozatában (1789) fogalmazódtak meg. Ez utóbbi kimondja, hogy természetes és elveszíthetetlen joga minden embernek az, hogy a többiekkel egyenlőnek születik. Joga van az élethez, a szabadsághoz és a boldogság eléréséhez.⁹⁷ Mindkét nyilatkozat fontos eleme, hogy e jogok biztosítását az állam számára kötelezővé teszi. A huszadik században számos újabb nemzetközi deklaráció igyekezett pontosítani az emberi jogok fogalmát. Az UNESCO 1950 és 68 között 4 nyilatkozatban foglalkozott az emberi rasszok kérdésével. Ennek legfontosabb konklúziója, hogy "minden ma élő ember egyetlen fajhoz, a Homo sapienshez tartozik és közös törzsről származik".⁹⁸ A faji előítélet és megkülönböztetés tehát történeti és társadalmi forrásokból ered. Újabb módosítások várhatók még azokon a területeken, amelyek az emberi élet

biológiai manipulálását érintik (Genetika, magzatvédelem, szervátültetések stb.).

Ezek a kérdések jelzik, hogy a protestáns etika itt annyiban érdekelt, amennyiben e természetjogi, emberi jogi területek összefüggnek egyrészt Isten törvényének politikai hasznával, másrészt a "féken tartó" és gondviselő kegyelem kálvini tanításával. Azonban az ember megromlott természete miatt a természetet, mint erkölcsi minőséget nem tudja az etika forrásául elfogadni. Ugyanakkor felfogható úgy is mindez, mint a keresztyén teremtéshit szekuláris továbbélése a humanizmus talaján. (J.M.Lochman)⁹⁹

Itt azonban meg is kell állnunk, és az emberi jogok felfogásának fejlődését nem szabad összetévesztenünk egy általános történelmi fejlődés optimizmussal, amely egyenesen a keresztyénség kibontakozásának tekinti a szekuláris jogalkotást.

A 20. század története egyáltalán nem igazolja ezt az optimizmust. Ha az emberjogi problémák iránti nemzetközi érzékenység növekedett is, a normák tömeges megsértésére is számos példa van. Másrészt a technikailag fejlett társadalmakban a régi alapjogi kategóriák már-már használhatatlannak váltak, hiszen az egyre bonyolultabbá váló helyzetekben nehéz interpretálni pl. az élethez vagy a szabadsághoz való alapvető emberi jogot. Az ellentmondásos helyzetet a jog és morál viszonyában P.Ricoeur egy végletes példán szemlélteti: "A börtönben működő orvos nem tudja teljesen betölteni hivatását, amit a segítségnyújtás és gondoskodás kötelessége jellemez. Az olyan helyzetek, amelyekben igénylik munkáját tulajdonképpen a szabadság és az egészség megtámadását jelentik, ezeket pont a büntető eljárás rendszere kívánja meg."¹⁰⁰ Még tragikomikusabb a helyzet a halálraítélt előzetes orvosi vizsgálatánál.

Itt az erkölcsi normák és a valóságos kényszerek olyan konfliktusáról van szó, amelyet egyértelműen lehetetlen feloldani a természetjog alapján. Reinhold Niebuhr (bővebben lásd ott) ezért jut arra a következtetésre, hogy erkölcsről csak az egyénre nézve beszélhetünk, a társadalom szükségképpen erkölcstelen, amely állandó megalkuvásra készíti az egyént.

Ebből természetesen nem következhet az a pesszimista megállapítás, hogy "nincs a földön igazság", de az a józan realizmus igen, hogy mind az emberi jogok interpretálása, mind az igazságszolgáltatás terén csak viszonylagos igazságosságról beszélhetünk.

Az abszolút természetjogi gondolkodás zsákutcája abban van, hogy minden dolgok legfőbb mércéjének az embert teszi meg, de ezt a természetből nem tudja minden kétséget kizáróan igazolni.

1.13 A keresztyén szabadság és nagykorúság

A törvény a szabad akarat és a rendek problémájának tárgyalása után még egyszer fel kell vetnünk a keresztyén szabadság kérdését, amely összefügg ugyan az előzőekkel, de hangsúlyaiban el is tér azoktól.

Először magát a szabadság fogalmát kell tisztáznunk, amely jogi, filozófiai és teológiai kérdésként vetődik fel.

A jogi és filozófiai értelmezés mutat rá leginkább, hogy a szabadságot szinte lehetetlen pozitív módon megfogalmazni. Szabad az az ember, akit elhatározásában, cselekvésében idegen törvényszerűségek nem akadályoznak. Tehát viszonyfogalom. Teljes és abszolút értelemben nem beszélhetünk szabadságról, hiszen az a lét tagadását jelentené, minthogy a létezés csak viszonyok és függőségek láncolatában képzelhető el. Ezért fontos (Bibó István megfogalmazásában) a jelzőre figyelni: idegen törvényszerűségektől való mentesség a szabadság.¹⁰¹ Szükségszerűen vannak olyan törvényszerűségek, amelyekhez való alkalmazkodás nélkül nem képzelhető el még a fizikai létezés sem.

A görögök jól érezték ennek jogi összefüggését, mivel náluk elsősorban politikai fogalom volt: a polis adottsága, amelyben szabadok és rabszolgák éltek együtt és ahol az előbbiek szabadságát éppen az biztosította, hogy szolgák vették körül őket. A szabad ember nem szolga, ez negatív módon állított szabadság. A valamitől való szabadság negatív csengése egyedül a valamire való szabadságban kap pozitív értelmet. Ebben az esetben a lehetőségek és képességek felől tájékozódunk. Ám, hogy egy adott szituációban korlátot vagy lehetőséget lát-e valaki, minden szubjektívizmusa ellenére is

azt támasztja alá, hogy a szabadság nem a körülmények, hanem a szabad személyiség felől definiálható etikai szempontból. Egy ilyen belső szabadságban valósulhat meg az a személyiség, amely az idegen törvényszerűségek uralmától mentes. Erkölcsi szabadságról tehát ott beszélhetünk, ahol a cselekvő nem külső kényszernek enged, ill. ahol a külső kényszerek között is képes megőrizni belső függetlenségét.

A középkori filozófiai teológia igen nagy figyelmet szentelt Isten szabadsága értelmezésének. Vajon van-e olyan negáció, amely Isten mindenhatóságával, így abszolút szabadságával szembeállítható? Természetesen negatív módon mást aligha lehetett állítani, minthogy Isten nem tud "nem Isten lenni", azaz önmaga ellentétévé válni. Pozitív módon pedig az inkarnáció volt az a pont ahol már Anselmus meglátta, hogy Isten mindenhatósága abban is megmutatkozik, hogy emberré lesz és az ember helyére áll a büntetésben. Isten szabadsága tehát önkorlátozásában és emberek iránti szeretetében mutatkozik meg. Tehát nem "önmagáért való hatalom", hanem "szabad szeretetének" hatalma, amely a Jézus Krisztusban lesz cselekvővé és nyilvánvalóvá.¹⁰²

A humanizmusban, majd a felvilágosodásban újra az ember szabadságára kerül a hangsúly, ez utóbbiban úgy is, mint a természettől szabadnak született személyiség és úgy is, mint a népek szabadságvágyának kifejeződése. Így a reformátoroknál még jellegzetesen teológiai fogalom (a keresz-tyén ember szabadsága) szekularizálódik.

A szabadság egyoldalú újkori dicsőítése az egzisztencializmusban változik majd és válik kétértelművé a fogalom. "Egyedül vagyunk, könyörtelenül. Ezt fogom azzal kifejezni, hogy az ember szabadságra ítéltetett" - mondja J.P. Sartre.¹⁰³ Ítéletről van tehát szó, amelyben a lét, mint a döntés kényszere jelenik meg.

Ambivalens fogalom, mivel minden döntés egyúttal a szabadság feladását is jelenti. Ha döntöttem, viselnem kell döntésem következményeit. A szabadságot, minthogy a kockázat is benne van, az ember félelemmel élheti meg, hiszen a külső biztonság, tekintély, szokás stb. nem jelent már védelmet. A szabadságnak ezt az arcát rajzolja meg Dosztojevszkij a Karamazov testvérek Inkvizítorának

szavaiban. Miután felismerte a rangrejtve érkezett idegenben a Názáreti Jézust, az éj leple alatt felkeresi és ezt mondja neki: "Te azért jöttél ide, hogy minket zavarj és ezt Te jól tudod.... Nem Te mondtad-e akkor olyan sokszor "szabaddá akarlak tenni titeket". Most azután megláthattad ezeket a szabad embereket.... Nagyon sokba került nekünk ez a dolog..., de végre befejeztük ezt a dolgot a Te nevedben. Tizenöt századig kínlódtunk mi ezzel a szabadsággal, de mostmár befejeztük.... Te ahelyett, hogy az emberi lelkiismeretet egyszersmindenkorra szilárd alapra helyezted volna, elvettél attól mindent...."¹⁰⁴

Dosztojevszkij is azt a kérdést érinti, amely a teológiának régi problémája, liberális volt-e Jézus? E. Kasemannal röviden úgy válaszolhatjuk meg: Jézus kegyesen volt liberális.¹⁰⁵ Az Atyával való teljes egységét úgy élte meg, hogy szabad tudott maradni az emberi rendelkezések, tradíciók és előítéletek kötelmeitől. Ez a szabadság nem sajátítható ki ellentétes nézőpontok szerint. Hiszen nem volt szociális reformer, aki egyik rendet a másikkal váltotta volna fel, noha szólt a gazdagok ellen. A zélótáknak konzervatívnak tűnt, hiszen nem buzdított a rómaiak ellen, viszont az erőszakmentesség hívei meglepődnek a templom megtisztítás történetében felforgató viselkedésén. A Törvény őrei számára a szombat megszegője, noha nem azért jött, hogy a törvényt eltörölje. Az ellentétesnek látszó Jézus-képekben bizonyára nemcsak az Újszövetség különböző tradíciói tükröződnek, hanem az az egészen egyedülálló szabadság is, amellyel Isten királyságának "királyi embereként" (Barth) járt közöttünk.¹⁰⁶

Nem mondható rá, hogy apolitikus lett volna, de az sem, hogy bármilyen politikai párt, vagy csoport úgy hivatkozhatott volna rá, mint támogatójára. Isten királysága, mint a szabadság forradalma jelenik meg, amely azonban elsősorban az övéinek hozzá és egymáshoz fűződő kapcsolatában hoz változást. Az úr és szolga viszonyát a barátságra változtatja. "Ján 15,13,14 szerint Jézus a tanítványok barátjaként jelenti ki magát és a barátság új életébe hívja őket.... Itt a tulajdon életének a barátokért való odaadása a szeretet legmagasabb formája."¹⁰⁷ Nem a leereszkedő, szánakozó kapcsolatról van immár szó, hanem Isten szabad barátairól. Ezért jogosult korrektívumként a

hagyományos méltóságjelzőket ezzel is kiegészíteni: Jézus, a barát. Az új ember tehát a szabad ember. Az így létrejött közösség nem az uralomra épül, hanem a szabad emberek bizalmára.

Egészen bizonyos, hogy az első század harca ennek a jézusi szabadságnak az értelmezéséért folyt, és ezt leginkább Pál apostol teológiája tükrözi. Ő beszél a szabadságról a legszélesebb értelemben.

a.) A törvénytől való szabadság. Ez kettős jelentést hordoz Pálnál. Egyrészt arra utal, hogy Jézus nemcsak példát adott nekünk, nemcsak kiábrázolta a szabadságot, hanem meg is fizette a törvény szerinti váltságdíjat (lűtrón). Ez a kiszabadítás ugyanakkor felszabadítás is a törvény eltorzult használata alól, hogy tudniillik az ember maga akar legalizmusa által Istennek kedves lenni (Róma 3,9; 3,27; Gal 3,13).

b.) A világ "fejedelemségeinek és hatalmasságainak szolgaságától." A Kol 2,14-15 egymás mellett említi a törvénytől és a sorshatalmak kezéből történő szabadítást. Jézus Krisztus legyőzte a kozmikus erőket, ezért lehetnek szabadok az övéi a félelemtől.

c.) A bűntől "Nem tudjátok, hogy ha valakinek átadjátok magatokat szolgai engedelmességre, akkor engedelmességre kötelezett szolgálai vagytok annak, mégpedig vagy a bűn szolgálai a halálra, vagy az engedelmesség szolgálai az igazságra" (Róma 6,16). A bűn egyetemes hatalma felismerése (R.7) nem jelenti azt, hogy a keresztyének a bűn uralma alatt élnek. Akik Krisztusban vannak, azokban "megerőtlenedik a bűnnek teste" (Róma 6,6), azaz nem tartoznak többé a bűnnek. Pál számára ez nem perfekcionizmus. ő éppúgy nem tanítja, mint János, hogy "nincsen bűn mibennünk" (1Ján 1,8). Viszont Krisztus ereje által fel is szabadulunk a bűn kényszere alól, hogy ne engedjünk kívánságainak (Róma 6,12-14). Ez a szabadság tehát harcot jelent, amelyben a hívó isteni fegyverzetbe öltözhet fel (Ef 6,11-17).

d.) A haláltól. Ha "a bűn zsoldja a halál" (Róma 6,23), akkor a feltámadott Krisztus által nyert megigazulás a halál fullánkját is elvette (1Kor 15,55-56). A keresztyén szabadságnak a halállal nincs közössége, azt legyőzött

ellenségnek tekintve mondhatja: "Elnyeletett a halál diadalra" (1Kor 15,54).

e.) Az emberektől való szolgálai függésből. Talán ez a páli szabadságfogalomnak az etikailag leginkább leírható része, hiszen ez a Krisztusban egyenlők és testvérek magatartását öleli fel. "Ne legyetek emberek szolgálói" (1Kor 7,23). Azaz ne legyetek kiszolgáltatva emberi véleményeknek, divatoknak. Az ami az emberi ítélet szerint nagy és dicsőséges, Isten mércéje szerint lehet hiábavaló és alacsony.¹⁰⁸ Ennek a szabadságnak egyedül a szeretet szab határt. Amennyire nem függünk az emberi ítéletnapok (1Kor 4,3) változandóságaitól, annyira kell vigyáznunk a gyengébbek lelkiismeretének megbotránkoztatására. A gyengébb testvérre való tekintettel szabadságomban áll nem tenni meg valamit, amit egyébként megtehetnék (Róma 14,15 kk; 1Kor 8,9-13).

f.) A kozmosz megszabadulása. Isten gyermekeinek dicsőséges szabadsága reménység az egész megromlott teremtettség számára is. Az ő megjelenésüket várja a teremtet világ, hiszen ők a "zsengéi", kóistolói annak, hogy "maga a teremtet világ is megszabadul a rothadandóság rabságából az Isten fiai dicsőségének szabadságára" (Róma 8,19-23). A szabadítás eseménye tehát nem ér véget az embernél, hanem az új égen és új földön teljesedik ki. A feltámadott nemcsak az ember halálának legyőzője, hanem a kozmosz újjáteremtője is.

g.) Pál szabadság-értelmezése szorosan összefügg a keresztyén nagykorúsággal. Ennek legrészletesebb kifejtését a Gal. 4-ben találjuk. A pogányok a választott néphez hasonlóan Krisztus eljöveteléig kiskorúságban éltek "gyámok és gondviselők" alatt. Krisztus eljövetelével, illetve halálával a jogi státusuk változott meg. A törvényeskedés ezt a nagykorúságot adja fel, de ezzel nemcsak a szolgaság igájába süllyed újra az ember (Gal 5,1), hanem az ajándéku kapott örökséget is visszautasítja.

Pál más összefüggésben is szívesen használja a keresztyén életre ezt az életkori összehasonlítást. A növekedés feltételezi, hogy az ember kinövi és elhagyja a gyermekhez illő dolgokat (1Kor 13,11). Az érett férfiúság egyaránt jelenti az ismeretben való előrehaladást, de a hitben való állhatatos és tántoríthatatlan megállást is (Ef 4,13; 1Kor 16,13). A

kiskorúság a keresztyén életben is lehet szükségszerű fejlődései szakasz, amelyben az ember sajátos gondozást igényel (1Kor 3,1-2), de lehet erkölcsi minősítés is, mint a "testies" (szarkinosz) gondolkodás jele. A gyülekezet kiskorú, amikor a Krisztusban való egység érettsége helyett gyerekes civakodásról, irigységről tesz tanúbizonyságot (1Kor 3,3). Ezt a páli metaforát nem szabad szembeállítani a jézusi "gyermekies lelkülettel", ahol az alázat és a bizalom kapcsolódik hozzá (Mk 10,14; Mt 19,13 kk). Pál is tud arról a gyermeki felszabadultságról, amellyel a Lélek által kiálthatunk az Atyához (Róma 8,15).

A keresztyén nagykorúságot hiba lenne azonban minden további nélkül azonosítani az ún. "nagykorú" világgal, amellyel D. Bonhoeffer jellemezte a felvilágosodás kora utáni nyugati kultúrát. Annyi bizonyos, hogy a keresztyén hit világértelmezésének következménye is volt az a folyamat, ahogyan az újkori ember felszabadult a mágikus világ varázsa alól. Annyiban is jogosult a "nagykorú" jelző világunkra, amennyiben az ember felszabadult a vallás gyámokodása alól is. A szekularizált ember valóban szabad számos korábbi erkölcsi kötelemtől. A kérdés csupán az lehet, hogy mennyiben tekinthető a szekularizáció egész folyamata a (protestáns) keresztyénség legitim gyermekének. A szekularizációnak és a páli-lutheri értelemben vett keresztyén szabadságnak a párhuzamba állítása ott támasztja a legtöbb kérdőjelet, ahol az önmagát felszabadító ember szabadságáról van szó. A hatvanas években virágzó szekularizáció-teológiának általában nem sikerült megnyugtató módon tisztáznia, hogy milyen összefüggésben használja a nagykorúság fogalmát. A fiúság krisztusi értelméről beszél-e, és azt akarja-e hangsúlyozni, hogy a keresztyének szekuláris módon élhetik meg hitük szabadságát, vagy arról az embérségről beszél, ahova a világ korunkra eljutott. Kérdés, hogy ez a szabadságértelmezés nem választotta-e el Istent túlságosan a világtól és Krisztust az embertől.¹⁰⁹ Az így felszabadult ember nem lett-e saját ördögi körének foglyává?

1.13.1 Az "adiaforon" problémája

A fogalom részben a törvényhez, részben a keresztyén szabadsághoz kapcsolódik. Már maga a felvetődése mutatja, hogy a protestantizmuson belül is jelentkezett egy új legalizmus, amely a "mit szabad és mit nem" kérdésében úgy próbált irányt mutatni, hogy megkülönböztetett egy erkölcsileg közömbös területet. A szó a sztoikus filozófiából került a keresztyén etikába. Ott arra utalt, hogy egyedül az erények számítanak az életben, a többi dolog "adiaforos", vagyis közömbös. A keresztyén etika abban az összefüggésben vetette fel a kérdést, hogy mely esetekben lehet erkölcsi megfontolások nélkül cselekedni.¹¹⁰ A II. Helvét Hitvallás XVII. fejezetében foglalkozik ezzel és idézi Jeromos egyházatyát: "Közömbös dolog az..., ami sem nem jó, sem nem rossz, úgyhogy akár megtetted, akár nem tetted meg, az sem igazságot, sem bűnödül nem számít."

A probléma felvetése annyiban jogosult, amennyiben azt a különbséget érzékelteti, amely Isten parancsolatai és az emberi szokások között van. A "szabad-e" kérdése általánosságban nem vetődhet fel olyan pontokon ahol Isten parancsolatai világos tiltást fejeznek ki.

Olyan "mellékes" kérdésekben vetődött fel az adiafora problémája, amelyek a keresztyén szabadság területére tartoztak. Az egyháztörténet számos adiafora vitát ismer, hiszen az mindig akörül folyt, hogy valóban indifferens kérdésről van-e szó az adott esetben, vagy olyasmiről, amit csak egyesek tartanak annak. Az Újszövetségen belül is találkozunk azzal a szabadsággal, amely lényegtelennek ítéli a különböző szokásokról való vitatkozást (Róma 14,15; 1Tim 5,23; Kol 2,16).

A reformáció korában elsősorban a középkori rituálé kérdései és a képeknek, szobroknak templomi használata felől folyt a vita. Ez utóbbiakkal kapcsolatban a lutheri, illetve anglikán egyházak úgy vélekedtek, hogy ez a hit szempontjából mellékes kérdés. A helvét reformáció úgy látta, hogy amennyiben ezek a hit megvallásával kerülnek összefüggésbe, már nem lesznek többé szabad dolgok, hanem velük kapcsolatban egyértelmű hitvallásos döntést kell hozni. Itt végeredményben azt ismerték fel, hogy semmi sem

önmagában jó, vagy rossz, hanem mindig egy összefüggésen belül kell eldönteni, hogy csakugyan közömbös dolgokról van-e szó.

Később a puritanizmus és pietizmus korában a világiasság megítélése támasztotta fel, vagy olyan szokások, amelyek a szórakozással és élvezeti cikkek fogyasztásával kapcsolódtak össze. (Pl. tánc, kártyajáték, alkoholfogyasztás, szerencsejáték stb.)

Nem lehet vitatni, hogy a hasznosság, vagy a káros szenvedélyektől való félelem szükségessé tette ezekben a kérdésekben a gyakorlati útmutatást. Mégis a törvényeskedés és a keresztyén szabadság megkötése miatt veszélyt jelent az etika számára, hiszen a keresztyén élet felszínességéhez, farizeizmusához vezethet, amely "megszűri ugyan a szűnyogot, de elhagyja azt, ami a törvényben nehezebb" (Mt 23,24). Isten ajándékainak élvezésével szemben túlságosan aggályoskodóvá teheti az embert. Jól látja Kálvin, hogy ha ezekben a kérdésekben nem szabad a lelkiismeretünk, akkor "oda jut az ember, hogy bűnnek fogja tartani azt is, ha rálép az útjában fekvő szalmaszálla.... Ennek következtében egyesek kétségbeesésükben szükségképpen megzavarodnak, mások pedig - Istent megvetve és félelmét elhagyva - maguk készíteneek utat maguknak a romlásba.... Látjuk tehát, hogy mi a célja ennek a szabadságnak: az, hogy Isten adományait minden lelkiismeret furdalás és minden belső gátlás nélkül használjuk arra a célra, amire Isten adta. Ezzel a bizalommal lelkünk békességben lesz Istennel és az Ő irántunk való bőkezűségét is megismerjük."

Egyéni szempontból tehát a hálaadás, közösségi szempontból pedig az építés és a gyöngék szükségtelen botránkoztatása összefüggéseiben kell követnünk a "mindent szabad nekem..." páli etikát (1Kor 10,23-24). A "minden" csak a "nem minden" dialektikus feszültségében jelent valóban szabadságot. Ennek megvizsgálása nélkül szabadságunk szabadossággá változik. Ezért igazán csak az tekinthető "közömbös dolognak", amivel szabad elhatározás szerint egyszer élünk, máskor nem. Ha megkötöző szenvedéllyé válnak, akkor még az önmagukban legjobb ajándékok is, mint az étel és ital, kezünkben elromlanak. "Minden tiszta a tisztának, a tisztátalannak pedig semmi sem tiszta." (Tit 1,15)

1.14. A megszentelődés

"Tu es solus Sanctus" - mondja az ógyházi liturgikus ének, egybeesve azzal a bibliai gondolattal, hogy a szentség elsősorban Istenre vonatkozik. Rudolf Otto vallásfenomenológiája mutatott rá, hogy ez az isteni attribútum nem erkölcsi jelentésű, hanem a "szentséges más" megjelölése, amely az emberből a félelem és vonzódás érzéseit váltja ki (fascinatum, tremendum). Ez valami olyan, aminek nincs helye a mi valóságaink sémájában, hanem egy egészen más valósághoz tartozik.¹¹² (Vö. Ézs 6,3)

Isten szövetségéből következik, hogy Ő szentel meg időket és helyeket (Gen 2,3; Ez 36,23). Ő Izrael megszentelője is (Ez 20,12). Az Újszövetségben főnévi formában Jézusra nézve is előfordul. Ő Isten szentje, (ho hagnosz tu teu) (Jn 6,69), akit maga az Atya szentelt meg és küldött el a világba (Jn 10,36).

Etikai értelmet ebben a felszólításban nyer: "Szentek legyetek" (3Móz 11,44). Izrael számára elkötelező feladat is, hogy ő szent nép, 'am kadós. Az Újszövetségben az ekklesia hordozza kollektív értelemben ezt a jelzőt: "szent nemzet, megtartásra való nép" (1Pét 2,9). Itt a szentség célja is megfogalmazódik: "hogy hirdessétek annak hatalmas dolgait, aki a sötétségből az ő csodálatos világosságára hívott el titeket." Az Újszövetség ebben a közösségi értelemben beszél a szentekről, mint az ekklesia tagjairól. Egyes számban a szent akár mint főnév, akár mint melléknév csak a Szentháromság személyeire nézve fordul elő, emberekre nézve nem. A megszentelésnek, mint a keresztyén élet minőségének azonban az egyes keresztyének életében is meg kell látszódnia (Róma 12,1; 1Kor 1,2; 1Thess 4,3).

Ha a megszentelés Krisztus műve éppúgy, mint a megigazítás, hogyan viszonyul egymáshoz ez a kettő? Kálvin, hogy elkerülje a perfekcinizmusnak még a látszatát is, a megigazulásról szóló fejtegetések előtt szól a megszentelődésről.¹¹³ Ezzel ő is aláhúzza a lutheri simul iustus et peccator állítását: az ember nem válik büntelenné a megigazítás által, a szentség nem jelent habitust számára.

A bűn nem megszűnik, hanem megbocsáttatik. Ez az állítás azonban könnyen félreérthető, ha a megszentelődéstől függetlenül beszélünk róla. Még abban a szétválasztásban is, ahogy a lutheránus orthodoxia tette: a megigazítást egy pillanat, a megszentelődést egy folyamat részeként fogta fel. A hívőnek megigazulás és megszentelődés egyaránt Krisztus, és csak ugyanazon megváltás és újjászületés két oldalaként beszélhetünk róla (1Kor 1,30).

Mégis a keresztyén élet rendjére nézve a növekedés folyamatáról beszélhetünk, amint arról már a keresztyén nagykorúság kapcsán is említést tettünk. Jézus Krisztus ismeretében éppúgy növekednünk kell, mint a szeretetben (2Pét 3,18; 2Thessz 1,3). A folyamatosság Krisztusban lételünkre, benne való meggyökerezésünkre vonatkozik, és nem valami morális fejlődésre. A megszentelődés éppúgy "hit által" történik, mint a megigazulás. Ettől elszakadva csak a "szenteskedés" származó erőfeszítésévé válik a megszentelődés. A Krisztusban megszenteltek egyre inkább érezni fogják alkalmatlanságukat Isten szolgálatára és megtanulják egymást különbnek tartani önmaguknál. Ömberük halálán és erőtlenségeiknek elvállalásán keresztül lesz bennünk egyre nyilvánvalóbbá Krisztus élete. Ezért hangsúlyozza Kálvin a keresztfelvételt, hogy valóságos megtérésünket a Krisztussal együtt való meghalás és feltámadás módján értsük és ne maradjon az pusztán érzelmi jelenség.¹¹⁴

A hitnek látható gyümölcsei vannak, noha a megszentelődés folyamata - mint ahogy a fa gyökérzete és életműködése is - láthatatlan és ellenőrizhetetlen.¹¹⁵

Ha tehát a megszentelődés grádusait nem is méregetjük sem magunk sem egymás életében, mégis fontos megerősítője ez Krisztushoz tartozásunknak.

A megszentelődésről szóló részben van a helye a jócselekedetekre vonatkozó protestáns tanításnak is. A II. Helvét Hitvallás külön fejezetet szentel a jócselekedetek tárgyalásának (XVI). Miután tisztázódott, hogy megigazulásunkban még részben sincs szerepe érdemeinknek, nyugodtan szólhat arról, hogy a "jó cselekedeteket nem vetjük el", hiszen azok "tetszenek Istennek". Megrójuk mindazoknak a restségét és képmutatását, akik szájjal ugyan magasztalják

és vallják ugyan az evangéliumot, szégyenletes életükkel azonban meggyalázzák azt...."

Kálvin nagyon valóságyszerűen beszél arról, hogy a keresztyének különböző módon és gyorsasággal haladnak a megkezdett úton. Erre nézve lelkipázkódók bölcsességgel ad biztatást. "Ne szűnjünk meg tehát azon lenni, hogy folytonosan előbbre jussunk az Úr útján és ne ejtsen bennünket kétségbe az eredmény csekély volta. Mert ha az eredmény nem felelne is meg várakozásunknak, mégsem lesz hiábavaló fáradságunk, ha a mai nap jobb lesz, mint a tegnapi volt."¹¹⁶ A megszentelődésnek ez a gyakorlatias megközelítése nem az eredményre, hanem az igyekezetre teszi a hangsúlyt. A keresztyén élet ezért nem perspektívátlan helyben járás, hanem nagy célok felé való elszánt igyekezet. Az az élet lehet egyedül igényes élet, amely nem alkuszik meg a maga gyarlóságaival, hanem hisz abban, hogy amit Isten akar és kíván tőlünk, arra nézve az előrehaladást is megadja. Ehhez a halálíg tartó folyamathoz ad segítséget a kegyesség gyakorlása, amelynek része a jövődő életől való elmélkedés (meditatio futurae vitae). Nem távolba merengő szemlélődésről van itt szó, hanem létünknek (Krisztusban létünknek) titkáról. Hiszen szentségünk is benne lesz majd nyilvánvalóvá.

Addig is azonban a communio sanctorum-ként vagyunk Isten sajátos céljaira elkülönítettek.

1.14.1 A szent, mint példakép

Az egyháztörténetből ismeretes az a változás, amely az Újszövetség utáni korban a szent fogalmában bekövetkezett. Jóllehet e terminológia gyökerei az Újszövetségben is megtalálhatók egyrészt az Ószövetség kiemelkedő alakjaira, másrészt az apostolokra vonatkoztatva.¹¹⁷ Név mellett jelzőként sehol sem találkozunk a szent szóval. A szenteknek, mint rendkívüli tiszteletre méltó keresztyén személyiségeknek a sorát kétségtelenül a keresztyénülődések gazdagították. A mártír, amely eredeti értelemben minden keresztyén bizonyágtévőt jelenthetett, lassanként kizárólag a vértanúkra vonatkozott. Haláluk emléknapiján az ünnepek, a sírjuk fölél emelt kultuszhelyek jelzik azt a folyamatot, amely a

középkorra már a veneratiojukhoz, segítségül hívásuk és érdemeik beszámításának gyakorlatához vezetett. De nemcsak a halottkultusz pogány eredetű hatása volt az egyetlen forrás, amely a szentek számát szaporította. A neoplatonizmus és gnoszticizmus is hozzásegített ahhoz, hogy az üldözések után is legyenek ún. "vértelen vértanúk", akik aszkézisükkel, és főképpen a szüzesség vállalásával kerülhettek az egyház által is kanonizált szentek sorába. Ekkor már a Hegyi Beszéd maximáit nemcsak a "bőnös világgal", hanem még az elvilágiasodó egyházzal szemben is csak azok élhették, akik kivonultak belőle, vagyis a szerzetesek. Így a szent ideáltípussá vált, amelyen a keresztyénség azon jegyei ábrázolódtak ki, amelyeket már a tömegektől nem lehetett elvárni. Ők lehettek egyrészt a Krisztus-követés (imitatio Christi) példaképei, de az egyház patrónusai is, akiknek közbenjárását a földön küzdő egyház kérhette.¹¹⁸

A reformáció - mint ismeretes - elvetette a megdicsőült egyházzal való kapcsolattartásnak, de főképpen a közbenjárásnak ezt a módját, de nem kárhoztatta a "szenteknek kijáró és megadandó tiszteletet". A II. Helvét Hitvallás szerint "nem vetjük meg a szenteket, se nem vélekedünk róluk tiszteletlenül. Elismerjük ugyanis, hogy ők Krisztus élő tagjai, Isten barátai, akik dicsőségesen meggyőzték a testet és a világot. Szeretjük tehát őket, mint testvéreinket, sőt nagyra becsüljük is, ha nem is valamely imádságszerű tisztelettel, hanem róluk való tiszteletteljes vélekedéssel és méltó dicséretünkkel."¹¹⁹

Ma, amikor a történelem "deheroizálása" történik, az egyháznak különösen ügyelnie kell arra, hogy a szentséget, mint embereszményt, mint a szeretetben és áldozatban megvalósult humánusmot ne hagyja teljesen feledésbe merülni. Anélkül, hogy az emberfelettség glóriájában láttatná őket, krisztusi emberségük példáját kell felmutatnia. Az "imádásszerű tisztelet helyett" így lehet a ma élő egyház "egy nép és egy sereg" (394.dics.) az üdvözült sereggel. A "szentek közössége" ezáltal tágul ki nemcsak térben (az egyetemes keresztyénség irányában), hanem időben is.¹²⁰

A protestáns egyházakat kísérti egy olyan történelmi beszűkülés, amely hajlamos elfelejtkezni a reformáció előtti közös keresztyén múlt örökségéről.

Jegyzetek 1. fejezet

1. Dr. Morel Gyula S.J. *Szociológia*, Bécs, 1989. 16. kk.o.
2. Archibald B.D. Alexander: *Cristianity and Ethics*, London, 1914. 36.o.
3. i.m. 37.o.
4. Arisztotelész: *Politika*, Budapest, 1984. 71.o.
5. D. Bonhoeffer: *Etika*, (ford. Kalós Éva) Budapest, 1983. 22.o.
6. Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Budapest, 1991. 52.o.
7. Horkheimer-Adorno: *A felvilágosodás dialektikája*, Gondolat-Atlantis 1990. 122-123.o.
8. Tertullianus maga is korrigálta ezt az állítást: "A keresztyének azzá lesznek, nem annak születnek." Idézi Bavinck J.H. *Vallásos tudat és keresztyén hit* É.n. 115.o.
9. u.o. 81.o.
10. Max Weber: *A világvallások gazdasági etikája*, In: *Protestáns etika*, Budapest, 1982 318. kk. o.
11. "Ethik als theologische Disziplin ist diejenige Hifswissenschaft der Dogmatik." Karl Barth: *Ethik I.* Soksz. jegyzet 1928 Sommer-Semester. 1.o.
12. Emil Brunner: *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen, 1932. 73.o.
13. N.H. Soe: *Christliche Ethik*, München, 1965. 13.o.
14. Hendrik van Oyen: *Evangelische Ethik I.* Basel, 1952. 17.o.
15. Claus Westermann: *Az Ószövetség teológiájának vázlatja*, Budapest, 1984 19. kk.o.
16. O. Cullmann: *Salvation in History* SCM London, 1967. 21.o.
17. Helmuth Thielicke egy külön fejezetet szentel a szövetségi kompromisszum értelmezésének *Theological Ethics Vol.I.* Grand Rapids Mich. 1979. 567. kk.o.
18. Török István: *Etika*, V.U. Amsterdam 1988. 47.o.

19. D. van Oppen: *Das personale Zeitalter* Stuttgart/Geinhausen, 1960. 156. kk.o. és J.Philip Wagaman: *A Christian Method of Moral Judgement*, SCM 1976. 5. kk.o
20. H.Cox: *The Secular City*, New York, 1965. 25.o.
21. D. Riesmann: *A magányos tömeg*, Budapest, 1983. Különösen a III. rész 329. kk.o
22. Karl Barth: *CD. III/2* 246.o.
23. E. Brunner: *The Christian Doctrine of Creation and Redemption Dogmatics II*. Philadelphia, 56-57.o.
24. A.Schweitzer: *The Quest of the Historical Jesus*, Ford.W. Montgomery London, 1954 Az első német kiadás 1906-ban jelent meg
- 24a. u.o. 364.o.
25. Antony J. Tombasco: *The Bible for Ethics* UP.of Am. Washington, 1981 9. kk.o
26. u.o. Tombasco Charles Curran, *Catholic Moral Theology* c. könyvét elemzi
27. D. Bonhoeffer i.m. 11.o.
28. K.Barth: *Istenismeret és istentisztelet*, Budapest, Én. 102. kk.o.
29. J.C. Barry: *Preaching in Today's World*, Nashville, Ten. 90. kk.o.
30. R. von Bohren: *Predigtlehre*, Kaiser München, 1972. 308. kk.o.
31. Gary R. Collins: *Christian Counseling A Comprehensive Guide*, Waco, Texas, 1980. A "Guilt" címszó alatt 116. kk.o.
32. Suzanne M. De Benedittis: *Teaching Faith and Morals*, Minneanapolis, 1981. 7. kk.o.
33. A keresztyén erkölcsi nevelés különböző teológiai és nem teológiai aspektusaihoz lásd. (Erich Feifel) *Handbuch der Religionspädagogik. III. c. könyvében* a "Gewissensbildung" témát. Gütersloher Verl. Zürich-Köln, 115. kk.o.
34. V.ö. Nyíri Tamás: *Az ember a világban*, Budapest, 1981. 21. kk.o.
- Arnold Gehlen: *Az ember*, Gondolat Budapest, 1976.
35. Idézi Dr. Szathmáry Sándor: *Theológiai antropológia dióhéjban*, Budapest, 1990. 18.o.

36. Kristó-Nagy István: *Bölcsességek könyve*, Gondolat, Budapest, 1982. 299. o.
37. V.ö. H.G. Gadamer: *Igazság és módszer*, Budapest, 1984. 284. kk. o.
38. C. Westermann i.m. 87. o.
39. G. von Rad: *Theologie des AT. I.*, Berlin, 1964. 160. o.
40. K. Barth: *CD III/2* 22. o.
41. K. Barth: *Istenismeret* 59. o.
42. K. Barth: *Kis dogmatika* É.n. 52. o.
43. Mircea Eliade: *The Encyclopedia of Religion* New York, London, 1987. Vol.5. 124. o.
44. Paul Ricoeur: *Vétek, etika, vallás*, Theol. Szemle XXVII. (1984) 6. 360-365. o.
45. u.o.
46. Dr. Török István: *Dogmatika*, VU.P. Amsterdam, 1985. 271. o.
47. Dr. Szücs Ferenc: *Evangelium az Ószövetségben*, Teol. Diákévkönyv Budapest, 1987/88. 103. kk. o.
48. In Donald G. Bloesch: *Freedom for Obedience. Evangelical Ethics in Contemporary Times*, Cambridge-Sydney, 1987. 88. o.
49. u.o. 91. o.
50. u.o. idézi G. Bloesch
51. Az első parancsolat magyarázatát a hittel és szívből jövő bizodalommal kezdi. (In: Dr. Luther Márton: *Nagy kátéja* Evangéliumi Könyvkiadó Budapest, 1944. 14. o.)
52. Kálvin *Inst.* II.8.7.
53. Barth: *Evangelium és törvény* Bp. É.n. 3. o.
54. Prof. Dr. J. Douma: *Einführung in die christliche Ethik*. Kampen, 1977. 24. o.
55. F.W. Kantzenbach: *Die Bergpredigt Annäherung-Wirkungsgeschichte* Stuttgart-Mainz, 1982. 21. o.
56. u.o. 37. o.
57. Fritz Baade: *Versenyfutás a 2000. évig* Közg. és Jogk. Kiadó Budapest, 1965. 260. kk. o.
58. D. Bonhoeffer: *Ethics* SCM London, 1955. 174. o.
59. Barth: *Istenismeret* i.m. 104. o.
60. V.ö. Pannenberg: *Ethics* Philadelphia-London, 1981. *On the Theology of Law*, fejezet 23. kk. o.

61. u.o. 54.k.o.
62. Idézi W. Elert: *The Christian Ethos*, Philadelphia, 1957. 257. k.o.
63. Kittel *Theological Dictionary of NT*. Grand Rapids, Mich. 1971. Vol. VII. 904. kk.o.
64. *The Encyclopedia of Religion*. Vol. 4. 46. kk.o.
65. Idézi Hans Schär: In: C. Ellis Nelson *Conscience*, New York-Toronto, 1973. 80.o.
66. H. Thiellicke i.m. 313. kk.o.
67. Bonhoeffer, i.m. 148. k.o. W. Ellert i.m. 29. kk.o. 98.o.
68. P. Ricoeur, *Guilt, Ethics and Religion*, In: E. Nelson i.m. 16.o.
69. Philip Rieff: *Freud, The Mind of the Moralist*, New York, 1959. 3. kk.o.
70. S. Freud *The Psychology of the Dreamprocess*, In: *The Basic Writings of Sigmund Freud*, Ed. A.A. Brill, New York, 1938. 468. kk.o.
71. Gregory Zilborg, MD. *Superego and Conscience*, In: E. Nelson i.m. 213.o.
72. Vö. Philip Rieff i.m. 266.
73. C.G. Jung: *The Collected Works of...* Bollingen Series XX. Princeton 1968. 247.o.
74. u.o. 617.o.
75. u.o. 616.o.
76. Dorothea Mc. Carthy: *The Development of the Normal Conscience* In: Nelson i.m. 271. kk.o.
77. F.W. Bussel: *Religious Thought and Heresy in the Middle Ages*, London, 1918. 666.o.
78. Rotterdami Erasmus: *Értekezés, avagy összeállítás a szabadakaratról*. In: *Reneszánsz etikai antológia* Bp. 1984. 297. kk.o.
79. Luther and Erasmus: *Free Will and Salvation, The Library of Christian Classics* Vol. XVII. Westminster Press, 1969. 189. kk.o.
80. Artur Rich: *Wirtschaftsethik. I.* Gütersloh, 1984, 37. kk.o.
81. Emil Brunner: *The Divine Imperative* New York, 1942. 291.o.
82. u.o. 336.o.

83. Brunner is a "teremtés bűnös világa számára adott" rendként beszél róla u.o. 460.o.
84. K.Barth: *C.D. III/4* 19. kk.o.
85. Bónhoeffer: *Ethics* 73.o.
86. u.o. 103.o.
87. u.o. 105.o.
88. Heinz Dietrich Wendland: *Grundzüge der Evangelische Sozialethik*. Köln, 1968. 151. kk.o.
89. Az antrópiné ktízsisz értelmezésében megoszlik az exegéták véleménye. C.E.B. Cranfield úgy gondolja, hogy a ktízsisz szót nem lehet emberi intézményként felfogni, hiszen az az ÚT-ban mindig Isten munkája. I. Peter. In: Peake's: Commentary on the Bible, London-New York, 1962. 1028.o. Mi inkább C. Martin felfogását követjük, aki a Róma 13-al ellentétben a császárság isteni tekintélyének korlátozását látja. A polgári kormányzás tehát nem isteni, hanem emberi intézmény, I. Peter In: Peake's Commentary on the Bible, London, Edinburgh, 1931. 909-910.o. Ezt erősíti meg Goldstein és Goppelt is. Hivatkozik rá Norbert Brox: *Der erste Petrusbrief*, Neukirchen-Vluyn, 1979. 120-121.o. Megjegyzendő, hogy a ktízsisz szó a város (polisz) alapításánál is használatos volt.
90. David Wenham: *The Parables of Jesus, Pictures of Revolution* London-Toronto, 1989. 20. kk.o.
91. D. Templeton: *Az interpretáció kelta és pannon aspektusai: Pál és Korinthus*, Theol. Szemle 1988. (XXXI) 2. 91-94
92. David O. Moberg: *The Church as a Social Institution*. Englewood Cliffs, N.J. 1962. 19. kk.o.
V.ö. még Morel Gy. i.m. 79. kk.o.
93. Artur Rich i.m. 52-54.o.
94. Dietrich von Oppen i.m. 14. kk.o.
95. Az egész kérdéshez lásd bővebben Vályi Nagy Ervin: *Kirche als Dialog* c. könyvét, Basel, 1967. Részletek In *Teológiai Diákévkönyv* Bp. 1983-84 10-42.o. Valamint dr. Bolyki János: *Az Újszövetség etikai pluralizmusa társadalom-történeti szempontból* In: *Theol. Diákévkönyv* 1987-88. 33-36.o.

96. F. Böckle: *A morálteológia alapfogalmai*, Bécs, 1975. 50. kk.o.
97. J. Macquarrie: *Dictionary of Christian Ethics*, Philadelphia, 1975. 225.o.
98. Idézi Kiszely István: *A Föld népei 1.* Gondolat Bp. 1979. 11. kk.o.
99. A. Rich i.m. 86.o.
100. P. Ricoeur: *Etika és morál* Theol. Szemle 1991. (XXXIV) 1 13.o.
101. Bibó István: *Kényszer, jog, szabadság (1935)* In: Válogatott tanulmányok Bp. 1986. 36.o.
102. K. Barth: *Kis dogmatika* 41.o.
103. J.P. Sartre: *Az egzisztencializmus; humanizmus.* In: Köpeczi: *Az egzisztencializmus*, Bp. 1984. 233.o.
104. Dosztojevszkij: *Karamazov testvérek* Révai kiad. Bp. Ford. Szabó Endre III. 53-70.o.
105. E. Käsemann: *Der Ruf der Freiheit*, Tübingen, 1968. 25.o. "fromm und liberal zugleich"
106. Lásd: K. Barth. *KD. IV/2* 64. 3. Der Königliche Mensch c. fejezet
107. J. Moltmann i.m. 213.o.
108. R. Bultmann: *Theology of the New Testament. I.* SCM London, 1968. 231-32.o.
109. A szekularizáció etikáját és antropológiáját a krisztológiával párhuzamba állítva találjuk F. Gogarten könyvében *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Stuttgart, 1956. 75.o. / *Die sekularisierte Sohnschaft* a 345. kk.o.
110. A kérdés történetéhez és felekezeti kezeléséhez lásd Kocsis Elemér: *Keresztyén etika*, Debrecen, 1987. 65-68.o.
111. Kálvin *Institutio* III. 19.7. és III. 19.8.
112. Rudolf Otto: *The Idea of the Holy*, London, 1926. 25. kk.o.
113. Kocsis Elemér i.m. 54.o.
114. Kálvin: *Inst.* III/8. 5.6.
115. Török I.: *Dogmatika* 427.o.
116. Kálvin: *Inst.* III. 6.5.
117. Mt 27,52; 1Tim 5,10; Lk 1,70; Ap. Csel 3,21; Ef 3,5; Ap. Csel 9,13; 9,41;

118. **Szűcs F:** *Református felfogás a szentekről*, Confessio 1988/2 17-18.o.
119. II. Helvét Hitvallás V. fej.
120. **Dr. Békési Andor** *Sanctitas-humanitas* Theol.Szemle 1968. (XII.) 3-4.sz. 89.o.

2. A TEOLOGIAI ETIKA TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉSE

2.1. A keresztyén ókor.

Azok az etikai normák, amelyekkel az Újtestamentum gyülekezeteinél találkozunk, részben smertek voltak a Biblián kívüli kortárs bölcseletben is. Ami viszont egészen sajátos módon rázta meg a Római Birodalom rendjét, az a nyitottság és egyetemesség volt, amivel a korai keresztyénség a társadalom egészéhez fordult, nemre, fajra, társadalmi helyzetre való tekintet nélkül. Egy szóban összefoglalva: a szeretet (agapé) radikális gyakorlata volt az, ami felkeltette a pogányok tiszteletét és érdeklődését. Közmondásossá vált: "nézzétek, mennyire szeretik egymást."

Emellett a hellén világ keresztyén gyülekezeteinek sajátos gondja volt a szinkretista vallással és erkölccsel szembeni védekezés. Ehhez hármassal kellett körülvennie magát. 1.) A tanításra nézve védelmet jelentettek a korai hitvallások és dogmatikai formulák. 2.) A rend és a tradíció védelmére egyrészt a püspöki rendszer, másrészt a lezáruló kánon szolgált. A gyülekezetek vezetői erkölcsi tekintélyre tettek szert, nem egy közülük az egyház mártírjává vált.

Az egyházi élet mindennapjaiban döntő jelentőségű eligazítást adtak a korábbi apostoli levelek mintájára íródott episztolák, amelyek mind a hit, mind az élet dolgaiban irányt mutattak. E levelek tanúsága szerint a 2. századtól kezdődően két változásnak lehetünk tanúi:

a.) a személyi tekintély kerül előtérbe, a levelek rendszerint ilyen buzdításokat tartalmaznak, mint a cca. 96 körül íródott 1. Kelemen levél: "tiszteljük vezetőinket, becsüljük meg a véneket, neveljük az ifjúságot Isten félelmében".¹

b.) A keresztyén etika egyre inkább egyházfegyelemmé vált. Az engedelmesség az egyházon belül egyre többször kerül párhuzamba a katonai fegyelemmel. Amint a hadseregben a katonák engedelmeskednek feljebbvalóiknak, úgy kell a hívőknek is engedelmeskedniük a püspöknek. Az engedelmesség kizár minden vitát, hiszen a püspök Jézus Krisztus személyes reprezentánsa és az Atya

Isten képmása.² Úgy tűnt, hogy a hit szabálya, az Írás kánonja, valamint a püspöki rendszer elegendő biztonságot jelent egy jól szervezett és fegyelmezett egyházi élet számára. A többnemzetiségű és kultúrájú, lassan a barbárokat is magában foglaló közösségből a keresztyénség valóban egy népet formált. Itt valóban egy harmadik nemzetség, *tertium genus* jelent meg.³ Az első keresztyének méltán lehettek büszkéek arra, hogy a 2. század közepére az akkor ismert világ népei között mindenütt lehetett találni gyülekezeteket. Amint egy korabeli anonim levél mondja: "mindenben osztoztak a többi polgárral, mégis mindenben idegenként is viselkedtek. Minden idegen ország hazájuk, és minden haza mégis idegen ország nekik.... Igaz, hogy testben élnek, de nem a test szerint. Szorgalmasan dolgoznak a földön, de polgárjoguk a menyinyben van."⁴

A keresztyének "kettős állampolgárságának" ezt a felfogását egy későbbi terminológiával szólva a "világon belüli aszkézisnek" is nevezhetjük. Ez megmutatkozott egyrészt az ún. világias szórakozások elutasításában, másrészt bizonyos foglalkozásoktól való tartózkodásban. Míg a páli levelek tudnak pl. arról, hogy keresztyének fegyveres szolgálatot végeznek a császári udvarban, addig a 2. századtól kezdődően vitatottá válik az is, hogy egyáltalán állami hivatalt viselhetnek-e. Tertullianus szerint nem lehet összeegyeztetni az isteni és emberi sakramentumot. (A sakramentum szó a katonai esküt is jelentette.)⁵

De ugyanígy kérdésessé vált a színészet a keresztyének színházba és cirkuszi játékokra járásával együtt. Általánosságban elmondhatjuk, hogy ha rendszeres etikát a keresztyén ókor nem is alkotott, az életszabályok tekintetében nagyon gyakorlatias, sőt törvényeskedő útmutatásokat adott hívei, de főként a tisztségeket viselők számára. Nem tekinthetjük ezt egy mindenfajta kultúrával szembeni oppozíciónak, hiszen a 2. század apologétái mindent megtettek annak érdekében is, hogy az antikvitás értékeit a keresztyénség előzményének tüntessék fel. Különösen a sztoikus etika örvendett nagy megbecsülésnek. Másfelől a korai egyházatyák azt is hangsúlyozzák, hogy a keresztyének lojális állampolgárok, nem ellenségei a rendnek, sőt már itt körvonalazódik egy olyan császárnak a képe, aki

megszabadulva a bálványimádástól, a keresztyének védelmezője is lesz.⁶

A 2. század közepén már az alexandriai teológiában megjelenik az a feszültség, amely az egyházon belül is szentesíti az ún. "kettős erkölcsöt", vagyis a természeti erényekre és a természetfeletti aszkézisre épülő etikát.

A természetes erények nagy kifejtője Alexandriai Kelemen (szül. 140-150 körül) Sztrómateisz (szőnyegek) c. munkájában a mértékletes világi életet taglalja. A gazdagságot nem kárhoztatja, csupán a pénz szerelmét. A szélsőséges aszkéticizmussal szemben hirdeti az ételek és italok mértékletes élvezetét, sőt a keresztyének illedelmes asztali viselkedését is előírja. Evés közben nem szabad beszélni, sőt enni és inni sem helyes egyidőben. A bor kismértékű fogyasztása is meg van engedve, egyrészt egészségügyi indoklással, másrészt esténként, kizárólag felnőttek számára a vacsora mellékleteként.

A szélsőséges gnózissal szemben védelmezi a házasságot, de a szexualitást főként a gyermeknemzés szempontjából tartja elfogadhatónak. A természetellenes szexuális viselkedés egyenesen Isten ellen van. Nemcsak a sodomiát, de a megszakított közösülést, a szexuális szerepek felcserélését is ilyennek ítélte.

Látjuk, hogy Kelemen etikája egyaránt figyelembe veszi a sztoikus természeti törvényt és a mózesi parancsolatokat. A gnózis szigorú aszkéticizmusa és a hedonizmus szabadossága között keresi a járható keskeny utat, de így szükségképpen téved a kazuisztika mindent szabályozni akaró zsákutcaiba is.

Amíg Kelemen az általános emberi viszonyok szemelőtt tartásával ír erkölcsi rendelkezéseket, addig a tanítványa, Órigenész (185-251) már a szerzetesi etika szigorúbb aszkéticizmusát dolgozza ki és éli meg. A szentség, amely egyedül Isten elveszíthetetlen sajátja, a teremtmény számára éppúgy megnyerhető minőség, mint ahogy el is lehet veszíteni. Az értelemmel bíró teremtményeknek ezért szabad akarattal kell rendelkezniük. Ez még a Sátánra is érvényes. A láthatatlan és látható világegyetem rendje tehát erre a szabad választásra épül. Órigenész ezzel kizárja az eredendő dualizmust, hiszen Isten mindent jónak teremtett. Az

értelemmel és akarattal bíró lények választhattak a jó és rossz között. A gnoszticizmus felé hajlik viszont akkor, amikor a teremtettség hierarchikus felépítésében a testi, anyagi világot alacsonyabbrendűnek, önmagában is egyfajta bűnre való hajlamnak fogja fel. A büntetés és ítélet a megtisztulás eszköze is egyben. Az aiónok láncolatában végül is egyedül Isten szeretete és tisztasága lesz a győztes. Az aionok végén Isten lesz minden mindenkiben. Origenész tehát az egész világegyetemet egy etikai rendszernek fogja fel, amelyben Isten igazsága és szeretete érvényesül.

Origenész használja először a theopoiésztái kifejezést (az Istenben részesülés) amely közel áll a theopoiészisz (megistenülés) fogalomához. Ez később a keleti teológiában a megszentelődés kifejezése lesz.

A korai századok az etikánál nagyobb hangsúlyt helyeztek az antropológiára. Az eredendő bűnről szóló tanítás kifejtése viszonylag későn, csak Augustinusnál jelenik meg.⁸ De korai munkáiban még ő is mesteréhez, Ambrosiushoz hasonlóan afelé hajlik; hogy az ember bár megromlott hajlamokkal, de a jó bizonyos képességével születik. Ez a szemlélet egyébként a szerzetesi életeszményhez közelebb állt, mint a szabadakarat következetes elvetése. Megtalálható ez Irenaeus antropológiájában is, aki szerint az ember istenképűsége és Istenhez való hasonlósága (Gen 1,26-28) két külön fogalom (imago-similitudo) és csak az utóbbi veszett el a bűnessel. Az értelem, amellyel a jót képes felismerni, megmaradt.

A kor másik nagy témája - részben az előbbiekkal is összefüggően - az emberi lélek eredetéről folytatott vita volt. A kreácionista álláspont, amely később a római katolikus egyház hivatalos tanításává is vált, azt vallotta, hogy az emberi lelket Isten teremti a megszületendő életekbe. Afelől már nem volt teljes egyetértés, hogy a teremteskor megteremtette-e Isten az összes emberi lelket, így azok csak várnak a testetöltésre vagy a születéskor (fogantatáskor) történik-e teremtesük. A kreácionista álláspont kétségtelen logikai buktatója az eredendő bűn, hiszen ha Isten teremt, akkor ez a teremtes csak bűn nélküli lehet. Augustinus - bár a lelkek praeezisztenciáját vallotta - úgy oldotta fel ezt az ellentmondást, hogy a lélek olyan, mint az elveszett drachma

(Lk 15,8-10). Bár a porba hullott, a király képe mégis rajta maradt. Krisztus vére tisztítja meg újra s ennek közvetítője a keresztség. Azért vált fontos kérdéssé a kora középkorban is, hogy mikortól van lelke az embernek, mert ez a szükségkeresztség szempontjából volt iránytadó. Ha már lelke van a fetusnak, akkor meg kell keresztelni, így az angyalokkal kerül egy seregbe. (Innen a néphit az "angyalcsinálásról".)⁹

A másik álláspont a traduciánizmus, amelyet Tertullianus képviselt. A lélek e szerint a nemzés által (tehát férfiágon) hagyományozódik Ádámtól kezdve (tradux = hagyományozó). Természetesen az Ádámban való megromlás is, mint a rossznak a vágya. (cupiditas ... malorum).¹⁰ Ez a szemlélet megmagyarázza Krisztus szeplőtelen fogantatásának hasznát, minthogy ő a férfi kizárásával, tehát az eredendő bűn nélkül született.

Az ún. konstantinuszi fordulat a keresztyén etikát mind keleten mind nyugaton kettős vonatkozásban érinti. Egyrészt a pogányságból nagyobb tömegek tértek a keresztyén hitre, ezért a zsinati kánonok a klérusba kerülés feltételéül bizonyos próbaidőt kötnek ki.¹¹ Másrészt a világi életben való részvétel a hívők számára módosul pl. a katonáskodás tekintetében, de változatlanul szigorú szabályozást kap a hívők világi élete: pl. a férfiak és nők egyttes fürdésének a tilalma¹² vagy, hogy a keresztyén ember ne táncoljon a lakodalomban.¹³

A bűnbánathoz hozzátartozik a vezeklés. Ez bizonyos bűnök megvallása után még évekre is szólhatott. Így pl. a magzatelhajtás esetén Nagy Baszileiosz kánoni levele tíz éves vezeklést írt elő.¹⁴

A keresztyének szociális helyzetének megváltozását jelzi, hogy az egyházatyák homiliáiban már kemény szavakat találunk a gazdagság és a fényűzés ellen.¹⁵ Az utalások jelzik, hogy durva bűnök is előfordulnak már a gyülekezet tagjai között és ez rontja a keresztyének hitelét a pogányok előtt.

A keresztyén ókor etikája Augustinusban éri el csúcsát. Ebből két jelentős nívót emelhetünk ki. Egyrészt az antropológia individuális vonásait, másrészt a jó és rossz küzdelmének történeti aspektusait nálánál világosabban aligha sikerült bárkinek is kifejteni. Az elsőről az akaratszabadság problémájával kapcsolatban már tettünk említést. Itt annyiban egészítsük ki, hogy sikerült annak teológiai és lélektani oldalát

megkülönböztetnie. Az egyiket tartalmi szempontból a teljes megromlás, a másikat formai szempontból a döntési képesség jellemzi. Isten tehát nem megsemmisíti, hanem meggyógyítja az akaratot, hogy képes legyen újra a jót választani. Így az eredendően rosszra hajló akarát a kegyelem által eljut oda, hogy képes nem vétkezni is.¹⁶

Augustinus a rossz gyökerét a kívánságban (concupiscentia) látja. Ez is pozitív előjelűvé fordul azonban az amor Deiben, a legfőbb boldogság utáni sóvárgásban. Minden cselekedetünk valamilyen szeretetből fakad: vagy a földi dolgok birtoklása utáni vágyból (cupido), vagy az Isten iránti szeretetből. (caritas) Végső soron az egyetlen igazi erény Isten szeretete. A földi szeretetnek ez az elemzése összecseng trinitástanával, amelyben Istenről, mint örök szeretetkapcsolatról beszél. Így függ össze nála a kettős ismeret: Istennek és a léleknek (Deus et anima) egymást feltételező ismerete. Ez az önelemző lélekismeret a nyugati gondolkodás egyik sajátosságává is válik.

Augustinus teológiájának másik sarkalatos pontja történelemszemlélete, amelyet a 22 könyvből álló De civitate Dei c. munkájában fejt ki. A történelem valójában a jó és gonosz kozmikus harcának színtere, mindkettő testet ölt a konkrét történelmi hatalmakban és eseményekben. Augustinus az üdvtörténet következetes képviselője, beleértve az ezeréves birodalomról szóló tanítást is. Azt, hogy ez az egyház ezer esztendejével lenne azonos, nem mondja, csupán azt, hogy ezt nem szabad spirituális uralomnak elgondolnunk, hanem ez szerinte földi, történelmi valóság lesz.¹⁷

2.2 A skolasztika etikája

A skolasztika Augustinus örökségéből a platóni jó eszméjét, Aristoteléstől pedig a cselekvés, célirányosságának gondolatát őrizte meg.

A jó egyfelől így szükségképpen jutott el az abszolút jó fogalmához (summum bonum C. Anselmus), aki nem más, mint Isten. Ez az ontológiai értelemben vett jó azonban gyakorlatiassá azáltal vált, hogy le kellett tudni írnia a jó akarásának mechanizmusát. A szándék és érzület fontosságát P. Abaelard (1079-1142) emelte ki. Mind az erények, mind a

bűnök megítélésében a bona vagy mala intentio-t kell figyelembe venni. Tehát semmi sem önmagában jó, hanem a cselekvő szándéka teszi azzá. Az etikának az lenne a feladata, hogy megmutassa azt a fő jót, amelyre cselekedeteinknek irányulnia kell.¹⁸ Abaelard ezzel a jócselekedetek heteronóm értelmezését támadta meg és odáig ment, hogy megkérdőjelezte az egyház erkölcsi ítéletének és az elégtételek kiszabásának végső érvényét is, hiszen a szándékot egyedül Isten látja.¹⁹

A skolasztika másik - szintén Aristotelésre épülő - alapelve a természetnek és kegyelemnek összefüggése. Az erre a kettősségre épülő morálteológiának legnagyobb kifejtője Aquinói Tamás (1225-1274) volt.

Tamás még a természeti törvényre épülő erkölcsön belül is megkülönböztette az intellektuális és morális erényeket. Az egyik az értelem, a másik az akarat síkján valósul meg. A morális erények a következők: bölcsesség, igazság, mértékletesség, bátorság. Ezekre minden ember eljuthat. Ezeknek viszont felette állnak a tulajdonképpeni morálteológiai erények, amelyek már nem a természetes észből, hanem a kijelentésből és az egyház tanításából erednek. Ezek a hit, remény és szeretet. Látható itt, hogy a hit még a megigazulás rendjében is valójában erény és nem pusztán Isten kegyelmének elfogadója. Az ordo naturalis is arra épül, hogy az erkölcsi törvény örök (lex aeterna) és ez az emberi lélekbe be van írva.

Megemlítjük még, hogy a középkor erkölcsi világképében - különösen a germán népeknél - találkozunk az ógermán mitológiából átvett istenítéletek gyakorlatával is. Ezek arra szolgáltak, hogy a vádlott az ellene emelt vádak alól tisztázhassa magát. (Pl. perdöntő bajvívás, tűzpróba, tetemrehívás stb.) A 11. századtól megjelenik egy újabb intézmény, a treuga Dei (Isten békéje), amely időnként minden háborúskodást szüneteltetett. Láthajuk ebben azt az erőfeszítést, amelyet az egyház tett a fiatal keresztyén népek kordában tartására.

2.3 A protestáns etika

A reformáció valamennyi particula exclusivája (solus-sola) hordoz etikai összefüggést. Az ingyen kegyelemből hit által való megigazulás tana az érdemeket és jócselekedeteket teszi megfelelő helyre, a Sola Scriptura elv pedig azt is magában foglalja, hogy nem csupán a hit, hanem az élet egyedüli zsinórmértéke is a Szentírás. Az erkölcsi tájékozódás is egyirányú tehát: Isten törvényére és kijelentett akaratára épül.

Luthernek Erasmussal folytatott vitájánál láttuk, hogy a reformáció etikai téren is kétfrontos harcot vívott: egyrészt a középkori egyházal, másrészt a kor szellemiségével a humanizmussal és reneszánszsal. A reformátorok valamennyien elvetették a kétféle erkölcsiséget: evilági hívők számára érvényes alacsonyabbrendűt és a Hegyi Beszéd maximáit is komolyan vevő egyházas etikát.

Jóllehet a reformátorok írásaiban a törvényről, a megszentelődésről és a keresztyén szabadságról szóló részekben megtaláljuk az etikát, Diltheynek bizonyára igaza van, amikor egyedül Philipp Melanchtont nevezi a "reformáció etikusának".²⁰ Ez a korai Melanchtonra valóban találó megállapítás, mivel 1518-ig csakugyan kimutatható a Nikomachoszi Etikától való szorosabb függése. Luther hatására azonban egyre kritikusabban szemlélte azt a korábbi állítását, mely szerint az etika a szocietas elmélete.²¹ A szabad akarat kérdésében is kezdetben a humanizmus felé hajló álláspontot képviselt.

Melanchton Loci-jának hatására a jócselekedetek felfogása körül is éles vita bontakozott ki. Melanchton, bár vallotta, Lutherrel együtt a Sola fide alapelvét, hozzátette ehhez, hogy fides non est sola, azaz a hit nincs egyedül, követnie kell azt a jócselekedeteknek. Tanításait 1527-ben és 1536-ban az ún. "antinomisztikus" vitában érte támadás. A lutheri irány bal szárnyán álló Agricola a törvény ellen prédikált, aki szerint a bűnbánat is az evangélium, nem a törvény munkája. Ez a szélsőség Luther halála után már úgy is jelentkezett, hogy a jócselekedetek egyenesen károsak az üdvösség szempontjából. (Amsdorf)²² Wittenberg és Jéna között az ún. szünergizmus körül alakult ki tehát a vita.

A kálvinizmus talaján hasonló volt ehhez a hollandiai arminianus kontroverzia a 17. században. Arminius Pelagiuséhoz hasonló nézeteket vallott az eredendő bűn kérdésében. Nem Ádám bűne számítatik be utódainak, hanem csak a bűn tisztátalansága öröklődött át, amely meggyöngíti a szabadakaratot. Ennek ellenére az ember képes bizonyos jó cselekvésre. Az egyedül kegyelemből való megigazulás helyett Arminius az elégséges kegyelem tanát vezette be, amely csupán arra való, hogy a meggyöngült emberi akaratot regenerálja. Az ember pusztán azért felelős, hogy ezt a kegyelmet igénybe veszi-e.²³

A protestáns teológia e szélsőségeiben újra az az ellentmondás került elő, amely vagy Isten, vagy az ember szabadságát akarta egyoldalúan hangsúlyozni.

A lutheri és kálvini reformáció szociáletikájában a legnagyobb eltérést az ún. lutheri "két birodalom" elmélet jelentette. Luther szerint Isten a világot a kard, a felsőbbség által, az egyházat az Ige által kormányozza. Az egyház a jogot legiszlative, azaz törvény-tanító funkciójával szolgálja, az állam pedig a kard által végrehajtó hatalomként gyakorolja a jogot.²⁴

Kálvin bár szintén megkülönbözteti a kettős kormányzást, a határt nem pusztán az egyházi és világi kormányzás között húzza meg, hanem a belső és külső kormányzás között is.

Az egyházban is szükség van az utóbbira, noha Krisztus lelkiképpen is kormányozza a hívőket. Mert ugyan a mennyei királyság kezdetei már e földön megvannak, nem szűnnek meg sem emberi gyarlóságaink, sem földi életünk keretei. A zárandók egyháznak e külső rend egyenesen áldásul adatik. A polgári kormányzás határai továbbá nem érnek véget az egyház határánál, mivel a polgári kormányzás gondoskodik arról is, "hogy az Isten törvényébe foglalt igaz vallás nyíltan és nyilvánosan szentségtöréssel ne legyen büntetlenül megsérthető"²⁵ Így tehát az egyház kijelölt helyének és védelmének szolgálatát Kálvin szerint Isten a világi felsőbbségre bízta és attól kéri számon.

Egyébként a 16. században jelenik meg az első reformatori szellemű önálló teológiai etikai mű is 1577-ben, Kálvin tanítványának Lambertus Danaeusnak írása: *Ethices Christianae liberi tres* címen.

Spinoza *Ethica* (1677) c. művével pedig újra elválik egymástól a filozófiai és teológiai etika.²⁶

Ez az elválás Kant munkásságával teljesebbé válik, de a teológiai-etikára gyakorolt hatásával a protestáns teológia etika a 18-19. században egybeolvadt a filozófiai etikával. A neokantiánizmus legjelesebb 19. századi képviselője Albert Ritschl (1822-99) volt. Ő Isten országát, mint a legfőbb jót gondolta el, amelyet a keresztyén egyháznak kell megvalósítani a földön.²⁷ A kanti kötelesség-etika itt a jézusi gondolatok megvalósításaként jön elő. Ez a legmagasabb erkölcsiség.

A kanti autonóm etikát, mint az intézményi erkölctől való függetlenséget a protestantizmus könnyen magáénak érezte, így a protestantizmus legnagyobb etikusának tekintették. Hiszen Lutherrel egybehangzóan hirdette, hogy "egy tett erkölcsi értéke nem olvasható le az eredményeken, vagy sikereken".²⁸ Így sokan a "sola fide" megigazulástan modern parafrázisát vélték kihallani gondolataiból. Az az állítása pedig, hogy az ember szabadnak teremtett, megfelelt a felvilágosodás utáni kor szabadságeszményének.²⁹

2.4 A 20. század protestáns etikája

A protestáns etika a 20. században nézett szembe azzal a kérdéssel, hogy a keresztyénségnek milyen mondanivalója van a szekularizálódó világ számára. A keresztyén üzenetnek individuál-etikai értelmezésétől így egyre inkább a szociál-etikai témák irányába mozdul el az érdeklődés. A tárgyalt nevek és irányzatok nem ölelik fel a teljességet, csupán a megközelítések egy-egy jellegzetes példáját mutatják be.

2.4.1 A keresztyénség evangéliuma mint individuál etika: Adolf von Harnack (1851-1930)

A. von Harnackot méltán kora legkiemelkedőbb egyház, és dogmatörténészei közt tartják számon. Jelentősége azonban e megtisztelő értékelésen is túlnő azáltal, hogy nemcsak egy-egy korszaknak volt ő beható ismerője, hanem a keresztyénség szellemtörténeti útjának felvázolásában is egészen eredetit alkotott. Felvetette azt a kérdést: mi volt a keresztyénségnek az a szellemi magja, amely minden történelmi változás ellenére is azonos maradt. "A keresztyénség lényegé"-t kereste tehát, s az ilyen címen tartott előadássorozatot a berlini egyetem minden karáról összesereglett többszáz főnyi diák hallgatta végig. (1899-1900)

A témaválasztás kimondatlanul is válasz volt Feuerbach azonos című könyvére, és így áttételesen a marxizmus valláskritikájára is. Harnack a názáreti Jézus evangéliumának lényegével kísérelte megadni a választ. Ez az evangélium történeti valóságként hatott és nem az emberi vágyak szubjektív projekciója volt.

Harnack megértéséhez két kortörténeti megjegyzést előre kell bocsátanunk. A századfordulóra lényegében már kialakult egy általános társadalmi elvárás a vallással kapcsolatban és ez az erkölcsi nevelés volt. A keresztyénség fenntarthatóságát és értékét a közvélemény már nem annyira a hitben, mint inkább az erkölcsben látta igazoltnak. A keresztyénség a neki tulajdonított társadalmi szerep szerint egyre inkább a polgári társadalom élő lelkiismerete, amely azáltal hasznos, hogy erkölcsös polgárokat nevel. Ennek az elvárásnak egy individuál-etika felelt meg.

A másik megjegyzésünk a teológiatörténeti helyzetre vonatkozik. Ez a korszak történetkritikai megvilágításba helyezi a dogmát. Magának Harnacknak találó megfogalmazása szerint: a dogma a hellén szellem továbbélése keresztyén talajon. E korszakban a dogmatika legnagyobb alkotásai nem véletlenül a dogmatörténetben születnek. A korszak jobb megértéséhez érzékelnünk kell a sokszor jogos idegenkedést a spekulatív tankeresztyénségtől. A dogma helyett az élet lép előtérbe. E jellegzetességek

erényeikkel és hibáikkal együtt tükröződnek Harnack felfogásában is.

Mi a keresztyén vallás? "Egyetlen dolog: örökélet az idő közepében, Isten erejével és az Ő szeme előtt".³⁰ A keresztyénség tehát nem a morális aktivitás praktikus hordozója, hanem vallás, amely éppen az emberben működő belső erőként gyümölcsözhet erkölcsben is.

A keresztyén vallás egyedüli sajátossága az ember Jézus. Ha a keresztyénség lényegét akarjuk megérteni, meg kell értenünk milyen nívumot hozott Jézus üzenete saját korához képest. Azután azt kell szemügyre vennünk, hogy ez az üzenet hogyan hagyományozódott az apostoli korban, majd hogyan változik a katolicizmus és protestantizmus felfogásában.

Jézus üzenete az Isten országáról szóló evangélium volt. Ennek kettős tartalma van: a.) Isten országa bennünk van. Isten az Atya és az emberi lélek örök érték, b.) valamint a szeretet parancsolata a legmagasabbrendű igazságosság.³¹

Isten országa Harnack felfogásában tehát egyfelől egy belső lelki erő és világosság, amely nem annyira jövő, mint inkább jelen valóság. Másrészt Jézus üzenetének lényege a személyes Istenközvetlenség. Eközben éli át az ember, hogy az élet a legnagyobb érték Isten szemében. Az élet egyediségének ez a hangsúlya Harnack szerint egyedül a keresztyén vallás sajátja. Mindebből az a gyakorlati etika következik, hogy a legmagasabbrendű igazságosság a szeretet.

Jézus szeretet etikája nem volt aszkétizmus. Ő tudta élvezni az élet Istentől adott javait, s az önmegtagadás szerinte valójában lényünk igazi megtalálása. Az önmegtagadásnak a szeretetben van csak értelme.

Hogyan viszonyult Jézus a szegénységhez és a szociális kérdésekhez? Harnack tagadja a két végletet: nem volt társadalmi forradalmár, de nem is volt közömbös az ember földi életével szemben. Ő szabad volt és követőinek ezt a szabadságot ígérte. Nem hirdetett szociális programot, de meghirdette a szeretet szolidaritását a szenvedőkkel és szegényekkel.³²

Jézus ugyanúgy szabad volt a földi hatalomtól is. Mivel e hatalom viszonylagos, nem tulajdonított ennek erkölcsi erőt. De nem is tanított a megvetésre, vagy ellenállásra. Abban a meggyőződésben élt, hogy a végső bíró Isten, Ő szolgáltat igazságot. Isten igazsága viszont felragyog majd a kicsik és elnyomottak felett.

Hogyan változik Jézus üzenete a korai hitvallások megszületésével és az apostoli korban?

Jézus nem hitvallásokat hagyományozott ránk, hanem követésére hívott. A hitvallás nála még aktus és nem tanbeli tartalom.³³ Az apostoli kor még érezte ezt, ezért a vallás itt még a közvetlen tapasztalatra épült, a gyülekezet pedig szeretetközösség volt. Harnack szerint Jézus szellemét Pál őrizte leghívebben és egyben ő is ültette át a nyugati gondolkodás, a hellénizmus nyelvezetére.

A második századtól kezdve a keresztyénség fokozatosan veszti el eredeti entuziazmusát és újra törvényvallásá válik.³⁴

Emelet Jézus történeti személye "metafizikai" jelentőséget kap azáltal, hogy a hellén Logosz összekapcsolódik a Krisztus méltóságjelzővel.

A katolicizmus keleti ága egyre inkább természeti vallássá válik, miközben őrzi két legfontosabb elemét: a tradicionalizmust és az intellektualizmust.

A katolicizmus nyugati ágában a latin szellem és a római világbirodalom eszméje színezi Jézus evangéliumát.

Mi újat hoz a reformáció? Az elvekben kritikai redukciót, visszatérést a forrásokhoz, a gyakorlatban a hit közvetlenségének feltámasztását. Itt azonban az evangélium már a germán szellemmel is találkozik. Harnack szerint a reformáció igazi talaja még - Kálvin ellenében is - a germán szellem. Ezen ő a szabadság és függetlenség princípiumát érti.

Szellemtörténeti kirándulásának e végállomásánál már lehetetlen nem észre venni a nacionalizmus sötét árnyékát is. Bár nagyszabású történelmi áttekintését több ponton érdemes megszívlelni ma is, észre kell vennünk benne az etikát leegyszerűsítő sematizmust. Eszményei inkább a XIX. század lezárását jelzik, semmint a XX. század kezdetét.

2.4.2 A keresztyénség szociáletikai tipológiája: Ernst Troeltsch és Max Weber

2.4.2.1 Ernst Troeltsch (1865-1923)

A filozófia és civilizációtörténet professzora volt 1915-től haláláig a berlini egyetemen. Teológiáját a neokantiánizmus (Ritschl) és W. Dilthey kultúra értelmezése befolyásolta, bár mindkettőtől független is maradt. A századelőn fellendülő szociológia hatására a keresztyénség története őt, mint társadalmi fejlődés és a kultúrával való találkozás érdekelte. A fordulat Harnackhoz képest tehát szemmel láthatóan az individuáletikától eltérő kérdésfeltevésben mutatkozik meg. A keresztyén etika megpróbálja komolyan venni a társadalmi változásokat és egyben azt a kérdést veti fel, hogy mennyiben befolyásolta maga is ezeket.

Troeltsch három ideáltípust különböztet meg ebben a folyamatban: az egyházat, a szektát és a miszticizmust.³⁵

Az egyház szerinte a kegyelem és üdvösség intézménye akar lenni. Ezen az úton képes a tömegek megnyerésére. Miközben maga is igazodik a világhoz a szubjektív szentségre kevés hangsúlyt helyez.

A szekta viszont voluntarista közösség. Nem beleszületéssel, hanem személyes döntés útján válik tagjává valaki. A szekta ezért elkülönülés, szembenállás a fennálló renddel. Itt nem a kegyelem, hanem a törvény a hangsúlyos.

A miszticizmus mindkét típusban létezhet, de inkább a szektához áll közelebb. Itt a kegyesség spontán belső átélésén van a hangsúly.

A keresztyénségen belül ez a három típus együtt él és hat egymásra. Az különbözteti meg őket, hogy Krisztust különbözőképpen interpretálják.

Az egyház számára Krisztus a világ megváltója, aki az Ige és a sákramentumok által az egyént beleöleli ebbe az univerzális megváltó munkába.

A szekta számára Krisztus a feltétlen úr, az erkölcsi példa és a törvényadó. A világ megváltása pedig az eszkhatonra tolódik ki, amikor Krisztus visszajön és helyreállít mindent.

A misztikus számára Krisztus a belső vezetés, a lélek vallásos érzéseiben megtapasztalható valóság.

Mindhárom típus alapproblémája a világhoz, a kultúrához való viszonyulás. Az egyház jelen akar lenni a kultúrában és irányítani akarja azt. A szekta kritikus, esetlegesen elutasító is lehet, mivel a jövőben él és a jelen csak a zárandókút egy továtűnő része.

A miszticizmus nem ellensége a kultúrának, de esetleg egy saját egyéni (szub) kultúrát teremt. (Pl. Lev Tolsztoj)

Míg az egyház típus a tömegek vallása, a szekta az alsóbb osztályoké, addig a misztika az értelmiség vallása lehet. Másképpen fogalmazva: az egyház a tömegek, a szekta a kis csoportok, a misztika az egyének vallása.

Hogyan jelenik meg ez a hármasság az egyház történetében? Troeltsch - elfogadva a liberális teológia kedvenc tételét - úgy látja, hogy Jézus nem akart egyházat alapítani. Az ő etikája ezért a hamarosan eljövendő Isten országára előkészítő heroikus program. A szeretetnek és egyenlőségnek ezt az etikáját azután az első keresztyén közösség próbálja átültetni a gyakorlatba. Jeruzsálemben ez a fogyasztási "öskomunizmusban" valósult meg. A hellén világban szerveződő gyülekezetekben ez a modell már nem működött, így a korai egyházban is szembe kerül egymással a radikális és konzervatív elem. (Vö.: Jakab 2,2.kk)

A különböző társadalmi osztályokból szerveződött gyülekezetek még kísérletet tesznek a szeretetközösség fenntartására, de egyre inkább az "egyházi" elem győz. Ez a sákramentális gondolkodás uralomrajutásában fejeződik ki leginkább. Szeretetközösségből kegyelemközlő intézmény lesz a keresztyénység.³⁶

A történelemben helyét kereső egyháznak azután szembe kellett néznie azzal is, hogy mennyiben vehet részt a világ életében. Itt is két ellentétes teológiai válasz született: egyrészt az egyház sietett "megkeresztelni" mindent, amit jónak ítélt a pogányságból. (Így a sztoikus bölcselők is felsorakozhattak az ószövetségi próféták mellé.) Másrészt az aszkéticizmus korai megjelenésével nemet is mondott a bűnös világra. A korai egyházatyák teológiájában egy közbülső álláspont tükröződik. A keresztyének egyszerre két ország polgárai. A világ életében résztvehetnek, de csak az egyház

közvetítésével. Az egyház így előírja tagjaink a minimális részvétel rendjét,³⁷ de nem tagadja meg a szigorúbb életszabályok vállalásának lehetőségét sem. Ezzel a felfogással a keresztyénség megtette az első lépéseket a kompromisszum útján.

A keresztyénség és kultúra középkori egysége felé azután a Nagy Konstantin-i fordulat vezetett.

Az egyház elvilágiasodására adott válaszként jelennek meg a szekták, mint montánizmus, donatizmus, majd később az előreformátorok.

Troeltsch szerint etikai alapelveiben mindegyik abban különbözik az egyházi típustól, hogy tagadja egy természeti törvény meglétét Isten törvénye mellett.³⁸

A reformáció bár egyházfelfogásában bibliai alapelvekre nyúlt vissza, gyakorlatában nem tudott megszabadulni a középkori egyház dualizmusától. Ez különösen érvényes Luther "Két birodalomról" szóló tanítására. Leginkább a kálvinizmus volt képes arra, hogy az újszövetségi egyházképhez visszatérjen.³⁹

Történelmi fejtegetéseit Troeltsch azzal a konklúzióval zárja, hogy a jelen szociáletikai problémáira nincs mindent megoldó kizárólagos keresztyén etikai válasz. Nem létezik abszolút keresztyén szociáletika. "Csak a doktrinér idealisták és a vallásos fantaszták nem veszik tudomásul ezt a tényt."⁴⁰ A keresztyénség számára nem marad más lehetőség, mint a hit erejével szüntelen küzdeni az új frontokon valami jobbjért.

Troeltsch egyház-szekta tipológiájában valójában az etikai ideálok és a valóság ellentmondásai jelennek meg. Keresztyénség kritikája számos vitathatatlan igazságot tartalmaz. Jól látja, hogy a keresztyénség, mint társadalmi képződmény nem lehet azonos Isten országával. Másfelől azonban Isten országának a radikális szembeállítás a világi étellel szükségképpen vezet a keresztyén szociáletika tagadásához.

A keresztyén etika ezáltal csak olyan földön túli célokat jelenthet, amely magára hagyja ezt a világot.⁴¹ Ha Isten országát nem helyes az egyházzal azonosítani, még kevésbé azonosítható az a szektával. Troeltsch ezzel lényegében visszatért az erkölcsi személyiség neokantiánus

fogalmához. A keresztyénség abszolútsága éppen abban áll, hogy mindent moralitássá transzformál és megtanít arra, "hogy a tiszta akarat és kegyesség egy ideális világra nézve elegendő a megigazuláshoz. Az élet, hogy úgy mondjuk, maga bűnös keveréke marad a természetnek és az isteni életnek".⁴² A hit és jóakarat tesz igazzá mindent. Ez a megállapítás éppannyira lehet az erkölcs relativizálása, mint a keresztyén individualizmus apotheózisa.

2.4.2.2 Max Weber (1864-1920)

A századforduló egyik legjelentősebb szociológusának neve a protestáns etikával kétségtelenül az azonos című (A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme 1905.) munkájával fonódott össze.

Weber a vallások szociális funkciójának és hatásainak vizsgálata és összehasonlítása során jutott el oda, hogy a vallásos meggyőződés (teológia) szükségképpen ölt testet valamilyen gazdasági etikában is. Marx-szal ellentétben tehát a vallást és kultúrát ő nem a gazdasági felépítmény részének, függvényének tekinti csupán, hanem egyik alapvető mozgatójának. Vallástipológiájával valójában ő adott példát Troeltsch számára is.

Azt a kérdést elemzi: vajon miért éppen a keresztyén nyugat és benne is a protestantizmus jutott el a gazdasági és társadalmi fejlődésnek arra a fokára, ahol éppen áll. A nagy ókori civilizációk vallásaival összehasonlítva a keresztyénséget, ő a célracionalitásban látja annak specifikumát. Tudomány létezett másutt is, de a racionális bizonyítás, amely elméletileg is képes volt a valóság közvetlen megtapasztalása nélkül is rendszert alkotni: a hellénizmus szellemének az öröksége. Csak nyugaton van racionális művészet és szervezett "hivatali" rendszere az államnak és társadalomnak.⁴³ Ez a célracionalitás fedezhető fel a gazdaságban a tudatosan alkalmazott "nyereségesség" elvében is, amely több mint az ösztönszerű "nyereségvágy". Itt gazdasági "ethoszként" jelenik meg.

Weber statisztikailag is kimutatta, hogy a Nyugaton belül az ún. polgárosodás összefügg a protestantizmus megjelenésével, így pl. az iskolázottság jellegével. A

protestáns lakosság körében magasabb egyfelől a felsőfokú végzettség, valamint a reáliskolákban való részvétel aránya.⁴⁴ Igaz, hogy ezt a történeti jelenséget egy "homályos megérzés"-ből kiindulva veszi vizsgálat alá, de végül is a protestáns teológiákban találja meg a kapitalizmus ethosának gyökerét. Fugger és Franklin pénzszerzésének ebben a "hivatali kötelességben" van a döntő különbsége. Az utóbbinál a vállalkozó ideáltípusa találkozik az askztikus fogyasztóéval. Tehát a hivatás-tudat lenne Weber szerint a szerzés vezérmotívuma. Valójában egy életstílus és ethos következménye a kapitalizmus szelleme.⁴⁵

A hivatás értelmezésének ez a megváltozása Luther bibliafordítására vezethető vissza. Ő használja ugyanis először világi értelemben a vocatio-t (Beruf).

Addig csak a papnak és szerzetesnek lehetett "hivatása". Ezzel a középkori munkafelfogás, amely kizárólag csak evilági jelentőséget tulajdonít annak, alapvetően megváltozik.

De míg Luthernél ez a fogalom tradicionalista marad (mindenki maradjon meg hivatásában), addig a kálvinizmusban dinamikusabb alakot ölt. Ez Weber szerint az eleve elrendelés kálvini tanításával függ össze döntő módon. Mivel kiválasztottságunk egyedül Isten kezében van, ezért annak a kétségét, hogy vajon ki vagyunk-e választva, egyedül a fáradhatatlan hivatásvégzés jelei űzhetik el. A sikeres életben "igazolódik" be a kegyelemből hit által való megigazulás. Weber szerint így gyakorlatilag a kálvinizmus visszatért a cselekedetekből való megszentelődéshez (Werkheiligkeit), beleértve a rendszeres önvizsgálatot is, amelyet a hívőnek folyamatosan végeznie kell.⁴⁶ A megszentelődés, mint a hatékony hit (fides efficax) kifejeződése, így kap az érzésektől független, lemérhető formát. Az isteni kiválasztottságának így nem a misztika, hanem a kötelesség-etika lesz a mércéje.

Weber állításainak teológiatörténetileg legvitathatóbb pontja a pietizmusnak és a methodizmusnak a kálvinizmusból való eredeztetése, sőt egyáltalán a kálvini teológia ilyen moralista megítélése. Többször hangsúlyozza, hogy nem a reformáció egyházainak dogmatikai és vallási elemzését végzi, hanem azoknak csak társadalometikai kihatásait.

Emellett rendkívül impozáns módon mutatkozik meg nála ennek a dogmatikai és kegyességi irodalomnak az ismerete. Ha következtetéseivel és tipológiájának olykor egyoldalú állításával nem is értünk egyet mindenütt, szellemtörténeti vonalvezetése a teológus számára is ad impulzusokat. Főképpen abban a vonatkozásban, hogy a keresztyénséget ne csupán mint vallást és teológiát lássuk, hanem a társadalom és kultúra kölcsönhatásában tudjunk végigkövetni jellegzetesen teológiai folyamatokat is. Az kétségtelenül figyelemre méltó tapasztalati tény, hogy Nyugat- és Észak-Európa társadalmi térképét a protestantizmus szociáletikája nélkül lehetetlen megrajzolni. Ahol azonban leginkább hiányosnak érezhetjük Weber fejtegetéseit, az a protestáns etikának a gazdasági etikára (kapitalizmus szelleme) történő redukálása. A hivatkozott európai társadalmak életében a protestantizmusnak olyan alapelvei is felfedezhetők, mint a participáció és a megigazulásra épülő ember- és társadalomkép. Ezek egyúttal ellensúlyozzák is egy kizárólag szabadversenyos kapitalizmusra épülő társadalmi rendszer egyoldalúságát, beleépítve abba a szociális biztonság elemeit is.

2.4.3 A szociális evangélium és a vallásos szocializmus (W. Rauschenbusch, H. Kutter, L. Ragaz)

2.4.3.1 Walter Rauschenbusch (1861-1918)

Ősei több nemzedéken át német lutheránus lelkészek voltak. Apja Amerikába emigrált és áttért baptistának. Ő maga is baptista lelkész lett először Louisville-ben, majd New Yorkban. Itt egyre inkább rá kellett jönnie, hogy a hagyományos evangélizáció, amelynek maga is lelkes híve volt, a munkások között hatástalan. Ez fordította érdeklődését a munkásmozgalmak felé. Bennük nem a "pokol lávakitörését" látta, mint kortársai közül sokan, hanem a keresztyénség feletti ítéletet, amely elmulasztotta a társadalmi igazságosság hirdetését.⁴⁷ Rauschenbusch szerint a keresztyénség a 2. századtól kezdve fokozatosan elvesztette Isten országának evilágra vonatkozó üzenetét. A mennyek országának evangéliuma egy "mennyben levő országot" jelentett, ahova halálunk után jutunk. Az üdvösség az egyéni lélek

megmentésére redukálódott. Ha egyáltalán az egyház Isten országáról beszélt, akkor azt magára értette. A radikális millenarista mozgalmak pedig a történelmen kívülre helyezték. Rauschenbusch elismeri mindegyikben a részigazságot. Mind a mennyei élet ideálja, mind a földi egyháznak az Isten országához fűződő kapcsolata bibliai gondolat.

Az "ezeréves birodalmat" hirdetőknak is igazságuk van, amikor a történelem kataklizmáira és Krisztus végső győzelmére figyelmeztetnek.

Isten országa azonban nemcsak jövő, hanem már most is jelenlévő valóság. És nemcsak az egyéni lelkek ügye, hanem a közösségé is. Rauschenbusch a gyakorlati keresztyénség apostola volt. Meg volt győződve arról, hogy a keresztyénség a világvallásokkal és ideológiákkal folytatott párbeszédben egyetlen hatásos érvet tud felmutatni. A keresztyénség megélhető és kipróbálható. Szerinte az inkarnációból az következik, hogy Isten a kijelentést életté tette.⁴⁸ A feltámadásból pedig az következik, hogy Krisztus élete életet támaszt, mert "Isten eseményekben gondolkodik".⁴⁹

A Social Gospel mozgalom szemléletformáló hatása Amerikán kívül is megmutatkozott és az ökumenikus mozgalom etikai felismeréseiben gyümölcsözött tovább.

Eredeti volt abban, hogy prófétai módon hívta fel a figyelmet a vallás privatizálódásának veszélyére. Rámutatott, hogy az "eredendő bűn", amely az ember eredendő önzése is, társadalmi struktúrákban is testet ölt. A rossz szociális tradíciók átörökítő hatásában látta az erejét és nem valamiféle genetikai folyamatosságban.⁵⁰

Hatására felvirágozott a vallásszociológiai kutatás Amerika-szerte és polgárjogot nyert a "gazdasági etika".

A mozgalom korlátja és naivitása abban mutatkozik meg, hogy egyfelől a bűn legyőzését összetéveszti a társadalmi élet humanizálódásával, Isten országát pedig a gazdasági és társadalmi élet krisztianizálásával.

Isten országát így kimondva-kimondatlanul a Regnum Christianum megvalósulásának tekinti. Mint minden prófétikus mozgalom, a Social Gospel is túlhangsúlyozta önmaga állításait, és egyoldalúságait ez magyarázza. Másfelől érthetőbbé teszi az az amerikai hagyomány is, amely a puritán

atyák korától kezdődően sohasem adta fel, az igényt, hogy Amerika valamiképpen az "ígéret földje" is, és az Isten országának színtere.⁵¹

2.4.3.2 Európában a vallásos szocializmus

néven ismert mozgalom jutott hasonló következtetésekre, amelynek gyökerei messzebbre is nyúlnak, mint az amerikai Social Gospel-é.

Előkészítőinek sorában a két Blumhardtot szokták számon tartani. (Johannes Christoph Blumhardt 1805-1880 és fia Christoph Blumhardt 1842-1919). Az apa Bad-Boll-i működése során számos olyan csodának (gyógyulásnak, megszállottságból való szabadulásnak) volt a tanúja, amelyek egyrészt az akkori protestáns hagyományban, de különösen is a racionalista-liberális egyházi környezetben teljesen szokatlanok voltak. Ezek a megtapasztalások juttatták arra a felismerésre, hogy Isten országa gyógyító erői ma is működnek és ezek a spirituális valóságok a testi élet szférájában is láthatókká válhatnak.

Fia ezt még következetesebben alkalmazta a társadalmi gyógyulás és igazságosság összefüggésében is.⁵² A megerősödő munkásmozgalmat ő az egyházakkal szembeni kihívásnak érezte. "Ma az embernek Isten emberének kell lennie a világban, mert az Isten országa az utcára megy" - mondta, és ezt tágkeblűen a nem vallásos szocialisták mozgalmára is értette.⁵³ Végül a szociáldemokrata párt tagja is lett és ott képviselőséget is vállalt.

A svájci vallásos szocializmus két legnevesebb 20. századi képviselője Hermann Kutter (1863-1931) és Leonard Ragaz volt (1868-1945).

A vallásos szocializmus többet akart tenni, mint az addigi keresztyén szociális jótekonkodás, vagy a társadalmi reformtörekvések. Az evangélium szerintük radikális változás, amelynek elsősorban az egyházak szemléletében kell megmutatkoznia.

Az egyházaknak befelé fordulásuk helyett Istenért kell jelen lenniük a világban.⁵⁴ Szerintük az Ige több, mint társadalmi program: ez Isten helyreállása az életbe.

Ezek a gondolatok - főképp a mozgalom krisztocentrizmusa - Svájcban, sőt Németországban is számos neves teológust nyertek meg a mozgalomnak. A fiatal Barth, Paul Tillich és Emil Fuchs is csatlakoztak hozzá. Ez utóbbi végig elkötelezett híve maradt a keresztyén és marxista etika párbeszédének,⁵⁵ míg a többiek részben a nemzeti és a 2. világháború utáni bolsevista szocializmus totalitárius formában való megjelenése hatására fokozatosan eltávolodtak tőle.

Magyarországon Jánossy Zoltán (1868-1942) debreceni lelkipásztor képviselte ezt az irányzatot, valamint Pilder Mária (1888-1966) folytatott élénk teológiai levelezést Hermann Kutter-rel.⁵⁶

A vallásos szocializmus teológiai tévedése egyfelől abban állt, hogy Isten országa valóságát egy társadalmi utópiával tévesztette össze, bár meg kell állapítanunk, hogy svájci képviselői a Social Gospel mozgaloménál biblikusabb realizmus talaján álltak.

Másfelől utópisztikus feltételezés volt egy keresztyén társadalom eszme alapján elképzelni a 20. század modern szocialista társadalmát. Annak mindkét történelmi formája alaposan rá is cáfolt egy ilyen illúzióra, alapvetően keresztyénellenes ideológiáival.

2.4.4 A szociáletika "valóságszerű" hangja: Reinhold Niebuhr (1892-1971)

A messianisztikus álmok realista teológiai elemzését és egy új szociáletika alapjainak felvázolását R. Niebuhr végezte el. Niebuhr a New York-i Union Theological Seminary, majd egyidejűleg a Columbia Egyetem professzora is volt. Az ökumenikus mozgalom egyik korabeli vezető teológusa.

Tudományos körökben a liberalizmus nagy bírálóját látták benne, a konzervatív vallásosak pedig a liberalizmus teológusát. Valójában egyik sem volt. Biblikus teológusként azon kevesek közé tartozott, akik angolszász nyelvtérületen a K. Barth-tal kezdődő teológiai fordulatot érzékelték.

A Moral Man and Immoral Society (1932) (Az erkölcsös ember és az erkölcstelen társadalom) c. könyvében alapvetően cáfolta meg a liberalizmus azon optimizmusát,

hogy a ráció és a vallás együttesen képes a társadalom fokozatos megjavítására. A racionalitás újkori túlértékelésének kritikájaként bemutatja, hogy az ésszerűséget egyfelől a mindenkori politikai hatalom használta, másfelől az az egoizmus, az önérdék irányába hat. Az az ésszerű, ami akár a csoport, akár az egyéni érdekek megfelel.⁵⁷ A nagyobb csoportérdekek az egyénben azt az illúziót keltik, hogy akkor viselkedik erkölcsösen, ha ezeket szolgálja.

Kérdés, hogy a vallás képes-e ellensúlyozni a racionális önérdéket. Niebuhr szerint miközben ezt megkísérli, szembetalálkozik az ideálok és a valóság ellentmondásával. Ezek az egyént arra készítetik, hogy a reménységet transzcendálja, és a jobb világot akár a misztika, akár az aszketizmus, akár az utópia útján keresse. A vallás ezáltal a racionalitás ellenpólusaként működik. De egyúttal azt a szerepet is betölti, hogy látomásokat ad a társadalom számára.⁵⁸

Mármint az a kérdés, hogy a nagyobb emberi közösségek, például a népek, képesek-e felülemelkedni alapvető önérdékeiken. Létezhet-e nemzetközi, politikai morál? Vagy akár a privilégizált osztályok képesek-e morális viselkedésre? Niebuhr történelmi példákkal támasztja alá a nemet.

Úgy tűnik, a hatalmi erkölcstelenségben csak az egyén maradhat erkölcsös. De vajon az maradhat-e? Niebuhr két irányban hagyja nyitva a kérdést. Egyfelől nem elegendő az egyén részére a "kívül maradás" etikája, másfelől az emberiség egésze sem nyugodhat bele az igazságtalanság status quo-jába. "A technológiai civilizáció a mozdulatlanságot lehetetlenné tette. Az életkörülmények olyan gyorsan változnak, hogy bármelyikünket arra készíthetik, hogy az ősi rendet sírjuk vissza. A gyors fejlődés és az élet fizikai körülményeiben bekövetkező szinte naponkénti változások lerombolják a stabilitás szimbólumait és azt a nyugtalanságot keltik, hogy éppen ezek a mozgások veszélyeztetik az egész emberi fejlődést. De az ipari korszak tendenciái határozott irányt mutatnak... Abban az irányban is hatnak, hogy az egész emberiséget a gazdasági kölcsönös függőség (interdependence) rendszerében egyesítsék ... Többé nem

vásárolhatjuk meg egyéni életünk kielégülését a szociális igazságtalanságok árán..."⁵⁹

1932-ben a szociáletika és a radikalizálódó reménység ilyen összekapcsolása még egészen úttörő jellegű volt. Új volt benne, hogy illúziók nélkül vetette fel a globális etika szükségességét, és jóval a reménység teológiája előtt a reménység és az etika elválaszthatatlanságát hangsúlyozta. Az illúziómentes reménység Niebuhr antropológiájából következett. Mind az ember méltósága és rendeltetése, mind az eredendő bűn túl van számára azon a határon, amit az ismeret nyelvén közölni lehet. A Biblia szimbolikus nyelve és metaforái nem ültethetők át minden esetben a ráció nyelvére. "Az emberi történet túl nagy és túl borzalmas ahhoz, hogy a misztérium és a fenség iránti ama tisztelet nélkül beszélhetnénk róla, amely minden ismeretet felülmúl. Csak azok az alázatos emberek, akik képesek ezt a misztériumot és fenséget elismerni, csak azok képesek szembenézni mind az élet szépségével, mind annak borzalmaival. Csak ők lesznek mentesek e szépség imádatától, és ők nem törnek össze borzalmaitól."⁶⁰

2.4.5 Az ökumenikus mozgalom szociáletikai próbálkozásai

E keretben nem feladatunk áttekinteni az ökumenikus mozgalom történeti fejlődését, és valamennyi szociáletika jellegű állásfoglalását sem. A kettő egyébként is szorosan összetartozik, mert az ökumenikus mozgalomban - különösen is a Life and Work (Élet és Munka) szervezet révén - elvileg is állást foglalt amellett, hogy az etika nem választható szét egy magán és egy közösségi szférára.

A kezdetekre a Social Gospel irányzat nyomta rá bélyegét. A Life and Work oxfordi konferenciája (1937) felvállalta a globális gazdasági depresszió elemzését és kereste a megoldás teológiai etikai normáit.

Az inkarnációra és Isten országa evangéliumára alapozva állásfoglalását, már ez a konferencia beszél arról a társadalomról, ahol mindazok az intézmények, gazdasági struktúrák és politikai rendszerek, amelyek az emberi életet kormányozzák az igazságosság elvére épülnek.⁶¹

Ez az állásfoglalás mégis főképp a keresztyéneknek a társadalomban való részvételével és a társadalom rendjéhez való viszonyulásával foglalkozik. Ugyanakkor a jövő évtizedekre nézve figyelemreméltó javaslatokat fogalmaz meg az igazságosság tartalmára nézve:

a.) "Az igaz kapcsolatot ember és ember között Istennek az emberhez való kapcsolata határozza meg. Ezért minden gazdasági intézkedésnek, amely az emberi kapcsolatot megghiúsítja, vagy akadályozza, meg kell változnia...."

b.) Osztályra és fajra való tekintet nélkül minden gyermeknek, fiatalnak meg kell kápnia a képességeinek megfelelő oktatást és nevelést...

c.) A gazdasági aktivitásban korlátozottokról (öregék, betegek) gondoskodás kell, hogy történjék....

d.) A munka nyerve vissza értékét és méltóságát... a munkás kapja meg megélhetéséhez a megfelelő munkabért... és azt az elismert jogot, hogy azokba a döntésekbe beleszólhasson, amelyek őt, mint munkást érintik.

e.) A föld minden javát, a termőtalajt éppúgy, mint az ásványi kincseket úgy kell tekinteni, mint Isten ajándékát, amelyek az egész emberiség számára adattak. Felhasználásuknál tekintetbe kell venni a jelen és a jövő nemzedékek érdekeit...⁶²

Az elkövetkező évtized történelmi megrázkódtatásaitól függetlenül ez a konferencia a reménység látomásának megvallása volt. Hiányzott belőle ugyanakkor az a bűnbánat, amiről Bonhoeffer beszél etikájában. Az egyház úgy lehet csak a megigazulás (igazság) és gyógyulás eszköze a világban, ha először a maga bűneit és mulasztásait vallja meg.⁶³ Enélkül a legjobb szociáletikai program is csupán kissé elkésett visszhangja marad a társadalom sokkal radikálisabb változásainak.

Ezt a bűnbánatot és öneszmélést a II. világháború tragédiája méginkább sürgette. Az EVT amszterdami alakuló ülése (1948) ezért már nemcsak a világ rendezetlenségéről vall, hanem a keresztyénség kettős bűnéről is. a.) A keresztyének maguk is felelősek a társadalmi igazságtalanságokért. b.) Felelősek a keresztyén üzenet elspiritualizálásáért, és azért, hogy nem értették meg azokat az erőket, amelyek körülöttük a világ arculatát alakították.⁶⁴

Már itt megfogalmazódik a később sokat idézett jelszó: a felelős társadalom, amely azután kiegészül "a részvételt biztosító" (participatory) jelzővel. A nagygyűlés szociáletikai programjára nézve azonban jellemző marad az óvatosság és tanácsstalanság. Óvatossága abból fakad, hogy számolnia kell a keresztyén egyházak eltérő társadalmi és kulturális hátterével. Ezért iránymutatása a felelős társadalomra nézve nem jut túl a nagyon általános alapelveken. A mozgalomba új szint hoz majd a harmadik világ egyházainak megjelenése és ezzel együtt számos olyan téma vetődik fel, amelyek a hagyományos etikák számára kérdések sem voltak. Ezzel viszont a politikai érdekek is megjelennek a színen.

Az etikát érintő gyors változások négy irányból sürgettek új teológiai gondolkozást,

a.) Az ökumené az egész-lakott földet jelenti, így a problémák megoldásukkal együtt együttesen érintik az egész emberiséget. Az a szellemes kifejezés, hogy a Föld korunkban "egy globális faluvá" vált legszembetűnőbben a "túlélés" kérdéseként vetődik fel. Meg tud-e birkózni az emberiség azokkal a feszültségekkel, amelyek földünket keleti és nyugati, északi és déli féltekére osztják?

Egyfelől ez a háború és béke kérdését jelenti, amely az atomkorban az élet teljes elpusztításának lehetőségét magában hordozza.

A "mentőcsónak" etikája súlyos kérdésekkel szembesíti a keresztyéniséget.⁶⁵ Valóban "megtelt-e" a lakott föld és a biológiai élettér veszélyeztetése nélkül meddig növekedhet a népesség? Másfelől a veszélyérzet "nem vezet-e ahhoz az önzéshez, hogy a "csónakban ülők" biztonsági érdeke dönt afelől, hogy kenyerét megossza az éhezőkkel. Ezek a kérdések pusztán technikai módon, a felelősség és a bizalom etikai értékei nélkül nem oldhatók meg.

b.) A technika és a tudomány ugrásszerű fejlődése emellett még sajátos problémákat is felvet. A természettudomány és technika nyugati kapcsolata ugyanis valamiképpen zsidó-keresztyén tradícióra épít (a Gen 1,28-ban a természet leigázásának gondolata). A természet deszakralizációjának ez a folyamata viszont annak kizsákmányolásához vezetett. Az ember a teremtet világ rossz őrzőjévé vált. (A művelés és őrzés elvált egymástól.) Ez

egyrészt a természet mechanisztikus szemléletéhez, másrészt a technika ideologizálásához vezetett.⁶⁶ Az ember teremtményből teremtővé lépett elő és a korlátlan lehetőségek mítoszát teremtette meg. A technika ezáltal az élet szolgálóleányának szerepéből kilépve újabb veszélyek forrásává is lett.

A keresztyén etika számára ez azt jelenti, hogy a tudomány és technika ellenességet legyőzve rámutathat annak eszközi jellegére. A "gonosz" semmiképpen sem a technikában ölt testet, hanem az "emberi"-ben. Ugyanakkor nem zárható ki az sem, hogy a "palackból kiszabadult szellem" hatalmát komolyan vegyük. Az emberi szellemnek számos olyan alkotása van, amelyek felvetik a kontrollálhatóság kérdéseit. A technikai hiba kockázata ma már globális veszélyekkel is járhat és ez a még fokozottabb felelősség kérdését veti fel. (Lásd Csernobil.)

c.) A technikai szemlélet alkalmazása az emberi társadalomra ugyancsak korunk veszélye. A társadalom nem az egyedek jól szervezett rendszere, amelyet a hivatalok tökéletes működése köt össze, hanem emberek és emberi közösségek viszonyainak láncolata. Kultúránk bürokratizálódására éppen a keleti orthodoxia teológusai figyelmeztetnek bennünket. Az orthodoxia társadalomszemlélete inkább család jellegű.⁶⁷ (Bár itt a paternalizmus veszélyére kell rámutatnunk!) Az intézmény jellegű társadalomban a személyes viszonylatok másodrendűekké válnak és a kulturális tradíció értékei is veszendőbe mennek. A társadalom technikai szemléletében az emberi személyiség kerül veszélybe. A részvételt biztosító társadalom viszont éppen pluralizmusában gazdag. Ügyel arra, hogy az ember városából az ember kertje is váljék, amelyet növelni és őrizni személyes felelősség.⁶⁸ Ez ma nem az édenkert utópiája, hanem az emberarcú társadalmunk egyetlen reális szimbóluma.

d.) Kihívás érkezett az igazságtalan és elnyomó társadalmi struktúrák felől, és a keresztyén etika állásfoglalását sürgette olyan kérdésekben, mint a rasszizmus és a felszabadítási mozgalmak.

2.) Az ökumenikus teológiai etika itt azzal a kérdéssel találta szembe magát, hogy néma marad-e, vagy vállalva a "baloldaliság" bélyegét, a szeretetről a bibliai szolidaritás nyelvén szól az elnyomottakhoz. Ez a "kritikai szolidaritás" (Wendland)⁶⁹ nem jár feszültségek nélkül. Nem jelenti az erőszak alkalmazásának feltétlen igazolását éppúgy, mint az erőszakmentesség egyedüli elvként való elfogadását. A "tűz békével" (Tiborc) éppúgy nem keresztyén válasz az adott helyzetre, mint a vérontás éljenzése. A történelmet a maga realitásában néző etika itt méginkább látja az emberi igazság és jószág relativitását. Isten akaratát keresve azonban sem a felelőtlen fanatizmust, sem a sémleges tartózkodást nem tekintheti etikus állásfoglalásnak. Ha a történelmi közösségvállalást nem tagadjuk meg a kappeli csatamezőn elesett Zwinglitől vagy a hugenottáktól, akkor még kevésbé tehetjük ezt korunk keresztyéneivel, akik hitükből eredően döntöttek úgy, hogy népük szabadságharcában résztvegyenek.⁷⁰

Amikor az ökumenikus teológiai mezőnyt próbáltuk szociáletikai szempontból áttekinteni, akkor természetesen csupán a problémák körét érinthettük. Eközben hangsúlyoznunk kell, hogy ökumenikus teológiai etikát nem azonosítjuk egyetlen szervezet konkrét állásfoglalásaival. Egyes teológusok és egyes konferenciák különböző módon foglalkozhattak állást az említett kérdésekkel kapcsolatban. Ezek külön elemzése az ökumenika feladata. Az azonban az utóbbi évtizedek változhatatlan közös felismerése, hogy korunk társadalmi életkérdései az egyház kérdései is, amelyek elől nem térhet ki.

Az is világossá vált, hogy a teológiai etika csak a társadalomtudományokkal és természettudományokkal párbeszédben maradván mondhat csak érvényes szót, hacsak nem akar légtüres térben beszélni.

A kontextuális teológiának azonban mindig megvan az a kísértése, hogy a kontextus textussá válik. A "korrelációs teológia" (Pillich) azonban nemcsak arra figyel, amit a szociológia vagy a biológia mond, hanem mindenekelőtt arra, amit Isten Igéje mond változó világunk emberének. Az örök Ige azonban időszerű Ige és a változhatatlan Isten maga is "változó" úgy ahogy a történelem útján velünk jön, mint a

testté lett és feltámadott Krisztus. Ám Ő jön velünk szemben akkor is, amikor az éhezők és mezítelenek, az igazságtól megfosztottak képében találkozik velünk. Az Ő szolidaritása a mércéje a keresztyénységünknek, de egyben a végső ítélet a népek felett is. A társadalmi igazságosság vagy igazságtalanság problémája nem az anoním keresztyénység problémája (Rahner), hanem az inkognitóban jelenlévő Krisztusé.

2.4.6 A szituáció-etika

A kontextuális etika egyik végletes formája, amely tagadja az erkölcsi normákat, ill. csak erkölcsi alapelvekről tud, amelyek az élet változó helyzeteiben döntéseinket irányítják. Ilyen általános alapelv a szeretet, amely mindig a felebarát javát keresi.

A szituáció-etika előzményei között megtaláljuk egyfelől a vele homlokegyenest ellenkező legalizmust és kazuisztikát. A kazuisztika valójában ugyanazokkal a problémákkal küzd, ha más előjellel is, mint a szituáció etika: a törvény alkalmazásának eseteit próbálja kiterjeszteni a változó élet igényei szerint.

Már a legszigorúbb törvény-etikát is felfedezték a parancsolatok merev alkalmazásának lehetetlenségét. Vegyük pl. a "ne ölj" parancsolatot! Úgy tűnik, hogy ennek értelmezése a legegyszerűbb. Mégis még ebben az esetben is megvannak a parancsolat alkalmazásának kivételes esetei: pl: a háború, a halálbüntetés, az önvédelem.

Nyilvánvaló, hogy a kazuisztika csak úgy tudta követni az életet, ha "szabályra új szabályt" gyártott. Ahol mégis hézag maradt a törvénykezésben, ott a szituációs analógiák döntöttek. A hasonló esetből kellett következtetni. A kazuisztikának mesterei voltak a fogság utáni farizeusok és írástudók, a keresztyén középkorban pedig a jezsuiták. Az Újszövetségben számos példát találunk arra, hogy Jézus a farizeusokkal vitázva maga is alkalmazta ellenfeleinek módszerét. A szombatnapi gyógyítás, vagy kalásztépés ügyében maga is szituációs analógiákra hivatkozik. A verembe esett juhot szombaton is ki lehetett szabadítani, ill. Dávid is megette a szent kenyereket, amiket csak a papoknak volt

szabad elfogyasztani. Ezzel Jézus nem igazolja a kazuisztikát, hanem inkább annak fonákságára mutat rá. Az élet sokkal bonyolultabb annál, semmint törvények szaporításával kereték közé lehetne azt zárni.

A szituáció-etika. filozófiai gyökerei az egzisztencializmushoz vezetnek. Már S. Kierkegaard beszél arról, hogy a keresztyén etika nem az igazságon, mint ismereten áll, hanem a Mester személyén.⁷¹ Az igazságot nem a történelmi közvetítéssel, mintegy másodkézből vesszük át, hanem közvetlenül attól, aki annak forrása. Az emberi egzisztenciát éppen ez az egyidejűség teremti meg. "A hit tárgya nem egy tan, mert akkor a kapcsolat csupán intellektuális lenne.... A hit tárgya a Mester valósága, az a valóság, hogy a Mester valóban létezik...."⁷² Mármost a bűn sem az a rossz elsősorban, amit elkövetek, hanem az, hogy az időben elvesztem az örökkévalóságot. Elvesztem azt, aki vagyok. Új létemet a találkozás teremti. Hitben és szeretetben Krisztust követem. A szeretet azért új parancsolat, mert újra és újra megújuló igény és lehetőség. Megújuló lehetősége annak, hogy a törvényt betölthetem.

Az egzisztencializmus szekuláris formájában a szabadság princípiuma, és a végtelenre nyitott lény szembenállása fejeződik ki az objektív normákkal. A legfontosabb a kreatív akarat, amely a szituációban fejezi ki önmagát. "Nincs semmi, se égen, se földön, se jó, se rossz, sem senki, aki nekem parancsot adna. Mert én ember vagyok, Jupiter és minden emberi lénynek a saját útját kell megtalálnia" - adja Oresztész szájába Sartre.⁷³ Ez a szabadság teremti értékeket, mert ez a szabadság maga az értékek skálája és normája. A szabadság és törvény dilemmáját Sartre egy diák esetével szemlélteti, aki a II. világháború során nehéz helyzetbe kerül.⁷⁴ Idősebb testvérét a német megszállók kivégezték. Elhatározza, hogy ezért bosszút áll. A fiú anyjával élt együtt, akinek egyetlen vigasztalása maradt ez a fiú, miután idősebb fiát elvesztette, férje pedig elhagyta és a németekkel kollaborált. Sartre azt tanácsolta egyszer a fiúnak, hogy szökjön át Angliába és csatlakozzon a Szabad Francia Csapatokhoz. A döntést házasszeretete és anyja iránti ragaszkodása együttesen motiválta. Ha elmegy egy magasabbrendű célért megy el, de

- magára hagyja anyját. Sartre szerint itt sem a keresztyén felebaráti szeretet, sem a kanti erkölcsi imperativusz nem adhat tanácsot. Az értékek bizonytalanná váltak, hiszen valójában a döntés a két rossz közötti választás. Semmi más nem marad, mint a szabadság döntése a szorongató bizonytalansággal és az elhagyottság érzésével együtt.

Az egzisztencializmus szomorú konklúziója: szabadságra vagyunk ítélve. Az egzisztencializmusnak ez a végsősoron pesszimista szabadság értelmezése a teológiában Rudolf Bultmannnál kapott először pozitív jelentést. Bultmann szerint az Újszövetség alapvető egzisztenciális üzenete a megszabadítás a bűntől, haláltól, félelemtől. Az új eszkatológikus egzisztencia a szeretet, amely a felebarátért való életet és az önmagától való szabadságot jelenti.⁷⁵ A szabadság fogalma itt nem a "dönteni kell", hanem a "lehet" irányába mozdul el. Hiszen az egyetlen döntés a hit döntése Krisztus mellett. A keresztyén szabadságnak ez az új felfogása különösen a 60-as évek etikai vitáiban kapott nagy szerepet. Az új moralitás felvetését sürgette a Nyugat-Európában egyre nagyobb méreteket öltő szekularizmus, a hagyományos erkölcsi normák felbomlása. A "monolit keresztyén kultúra" végképp darabokra hullott, hogy átadja helyét az engedékeny társadalomnak⁷⁶ (permissive society). Nemcsak Istenről nem lehet a régi módon beszélni, hanem az erkölcsről sem.

A hagyományos norma-etika kritikáját P. Tillich így fogalmazza meg: "az erkölcsi relativizmus igazsága abban rejlik, hogy az erkölcsi törvény nem képes olyan parancsolatok adására, amelyek mind általános formában, mind a konkrét alkalmazásukban egyszerre lennének érvényesek. Minden erkölcsi törvény absztrakt az egyedi és a teljesen konkrét szituáció szempontjából. Ez egyformán érvényes arra amit természeti törvénynek hívunk és arra is, amit kijelentett törvénynek nevezünk."⁷⁷

A szituáció-etika nem etikai rendszer, hanem módszer akar lenni. Az etikai rendszer a keresztyén életet történeti vagy elvi szisztémába akarja zárni, a szituáció etika pedig a szeretet aktusa az élet kontextusában.

Joseph Fletcher szerint a szituáció-etika a legalizmus és az antinomizmus (exisztencializmus) közti keskeny út. Az egzisztencializmustól az különbözteti meg, hogy nem tagadja az erkölcsi alapelvek jogosságát, de ezt valójában egyetlen univerzális principiumra, a szeretetre redukálja. Ez az alapelv megvilágító (illuminator), de nem irányító (director).⁷⁸ A szeretet formai alapelv, amely azt fejezi ki, milyen-fajta cselekvéseket nevezünk mi keresztyének jónak. Másszóval a szeretet igazolja cselekedeteinket, mert a jó és a rossz valójában csak állítmányok és nem tulajdonnevek. Ezért előfordulhat, hogy valamely parancsolat formális értelmével kell szembekerülni a szeretet miatt. Így pl. a mindig igazat kell mondani maximája bizonyos esetekben bűn a szeretet ellen. A szeretet ezért nem törvénytelenység, hanem a szabadság felelőssége.

A törvény-etika éppen ezt a felelősséget zárja ki, hiszen ahol a kapu be van zárva, ott nem kell dönten. A szeretet nélküliség fél a szabadságtól. A szabályok neurotikus kényelmét keresi.

A szituáció-etika számos vitathatatlan igazságot mond ki. Jézus szabadsága, úgy ahogy az evangéliumok számunkra megrajzolják, mindig botránkoztatni fogja a képmutató "kegyeseket". A páli felismerés, hogy Krisztus a törvény vége mindig szemben fog állni a keresztyénséget teljesítmény vallásként értelmezőkkel. Azok, akik örökérvényű normákra hivatkoznak, rendszerint félnek a szeretet szabadságától és a járt utak kényelmét nem merik elhagyni. Az Ige teológiája szempontjából nézve a "kijelentett"-ség birtoklását akarják annak vezető és megvilágosító ereje helyett. Elfelejtik, hogy a bibliai parancsolatok számos olyan kérdéssel nem foglalkozhatnak amelyek a mi korunk embere számára vetődtek fel. A születésszabályozás, az euthanázia stb., olyan kérdések, amelyek a bibliai korban még nem léteztek. Másfelől egyes döntések tegnap még érvényesek lehettek, ma már másra lenne szükség (Vö. a Zsid 11-el kapcsolatosakat).

Ezért ha tág értelemben vesszük a szituáció etikát, K. Barth, E. Brunner, D. Bonhoeffer, R. Niebuhr is ide sorolhatók. A szituáció-etika végletes formáit azonban el kell utasítanunk. A szeretet általános alapelveként ernyője alatt számos olyan szekuláris magatartásforma is igazolást nyerhet, amely

ellentmond a bibliai parancsolatok céljának, szellemének. Fenyvegeti továbbá az a veszély, hogy a kivételes döntések szituációját teszi szabállyá. Egyúttal eleve megkérdőjelezi, hogy a keresztyén egyháznak az aktuális etikai kérdésekben lehetnek közösen felismert és vállalt döntései, amelyeket a jobb okulásig mércéül állít maga elé és tagjai számára. Ezzel feladja a társadalomban betöltendő prófétai szerepét is, mert a társadalmi engedékenységet összetéveszti a keresztyén szabadsággal. Jézus szabadsága a törvényeskedés általános szituációjában volt megbotránkoztatóan más. Az erkölcsi értékés, normavesztés korában a mindent relativizáló szemlélet árulkodhat éppen arról a félelemről, amely nem meri vállalni a jézusi "másságot". "A ti köztetek ne így legyen" rendje a szeretetet mindig konkretizálja, elhatárolja, vagy éppen szembe is állítja az általános morállal. Ez utóbbi lehet éppen az általános normavesztés is. A szituáció-etikát a szubjektivizmus kísértése miatt mindig ki kell egészíteni a törvény hármasságnak hasznáról vallott reformatori tanítással is.

A szituáció-etika kritikája éppen a szeretet többféle értelmezési lehetősége fölül yetődik fel. Vajon az erosz vagy az agapé értendő-e rajta?⁹ Minthogy a szeretetnek nincs struktúrája, a szeretet értelmezhető-e pl. az igazságosság vonatkozásában úgy, mint a szociális és politikai konfliktusok rendezési elve?

A szituáció-etika mindenesetre rávilágított arra, hogy Isten parancsolatait mindig a konkrét szituációban hallhatjuk meg, de nem magából a szituációból értjük meg Isten akaratát.

2.4.7 A neo-ortodoxia kritikai hangja

Kultúránkra rányomja bélyegét az az ellentmondás, hogy egy "postchristianus" korban kell vállalnia a keresztyén múlt és tradíció örökségét. Természetesen már maga a korszak címkéje is kérdéseket vet fel, mert sem teológiailag, sem történetileg nem definiálható, mit értsünk a keresztyén jelzőn. Azt pedig szintén nehéz lenne egyértelműen megválaszolni, hogy a nyugati egység mikor és hol esett szét. A világ önállósodása és nagykorúvá válása folyamatát természetesen lehetséges gyanakvással sőt apologetikus szembenállással is kísérni. A nagykorúság útján járó kultúra kiérdemelheti a

"tékozló" jelzöt is. A példázat terminológiájánál maradvában aznban azt a kérdést kell tisztáznunk, hogy nem a nagyobbik fiú lelkiületével beszélünk-e az örökség eltékozlásáról.

2.4.7.1 A liberalizmus és a Nyugat bírálata: Francis Schaeffer

Az utóbbi idők legterjedelmesebb világnézeti etikáját (5 vaskos kötet) írta meg. Érdeme, hogy a Sola Scriptura elv szigorú alkalmazásával tekinti át a szellem és theológia történetet. E szerint a nyugati gondolkodás "bünesetének" kell tekinteni, hogy a skolasztika óta polgárjogot nyert a kegyelem és természet szétválasztása, ill. az utóbbi lassan egyeduralkodóvá is vált.⁸¹ A skolasztikának ez a dualizmusa a humanizmusban, majd a szekularizációban folytatódott tovább.

A reformáció alapvetően abban különbözött mindkettőtől, hogy az ún. természeti törvény területén sem engedélyezett autonómiát. A reformáció témája nem az autonóm ember, hanem a bűnös ember volt.

Schaeffer szerint a humanizmus vonalán mind a filozófia, mind a művészetek csak zsákutcában érhetnek véget: az ember magát akarja megváltani. A szabadság szabadossággá változik és a kultúra pervertálódik. Egy új értelemellenes miszticizmus jelenik meg, amelyben a szavak más jelentést kapnak, sőt az absztraktban nem is kell jelentést kapniuk. Erkölcsi összefüggésben ez a "neutralitás mítosza"-ként jelenik meg. Etikái kérdésekben a tömegkommunikáció nem foglal állást, ezzel esélyt ad az antihumánus és antikulturális jelenségek terjedésére. Az erőszak, a családellenesség, a szexuális rendellenességek propagálása szabad teret kap. Így az erkölcsi szemét az egész társadalmat züllesztí.

A diagnózist Schaeffer a theológia útvesztésével is összekapcsolja. Ez összefoglalható abban, hogy a theológus számára elveszett a Szentírás tekintélye. Erkölcsi igazság nem létezik többé, mivel a Biblián belüli "kánont" ki-ki önkényesen állapítja meg. Ennek az a következménye, hogy a keresztyének nem kapnak választ arra a kérdésre, hogyan is kell hát élniük. A merev fundamentalizmustól elhatárolja magát, de példákön mutatja be, hogy a bibliai narráció mindig

világos döntéshelyzeteket mutat be, és ezeknek valóságos üzenetük van korunk embere számára is. A keresztyén életvitelben két veszélyre hívja fel a figyelmet: a szupertörvényeskedésre, ill. a superspiritualizmusra.⁸²

Európában inkább gyakorlati, semmint elvi módon G. Huntemann és G. Bergman írásaiban jelenik meg az új moralitás, és egyúttal a népegyházi keresztyénség megalkuvásának bírálata.⁸³

A neo-ortodoxia értékelésénél figyelembe kell vennünk, hogy ellenhatásként született. Apologetikus vonásait magyarázza a hatvanas évek számos irányzata, amelyet az egyházért és az evangéliumért felelősséget érző emberek károsnak és veszélyesnek éreztek. Másfelől két alapvető hibára nem figyelt: a.) kevés megértést mutatott az újkori szellem odisszeája iránt, b.) bár a hit és értelem együttesét helyesen hangsúlyozza, időnként egy új racionalizmus áldozatául esik: "Az evangélium hirdetése gondolatok közlése. Lángoló gondolatoké, amelyeket úgy közöl az emberrel, ahogy kijelentette azt Isten nekünk a Szentírásban..., így amikor tanításainkat megfogalmazzuk, ezeknek fogalmaknak kell lenniük, nemcsak kifejezéseknek".⁸⁴

A leginkább vitatható vonása e rendszernek, hogy az igazságot, annak megismerését és közlését egynek veszi, így nem bizonyyságot tesz az igazságról, hanem csak közli azt a világgal.

2.4.8 A teológiai etika a barthi etikában

Barthnál az etika dogmatikájának részeként szerepel. Itt különbséget tesz általános és speciális etika között. Előbbin Istennek azt a kegyelmes döntését érti, amelyben szuverén és örök módon maga dönt a jó és rossz felől, valamint azt a konkrét döntést, amellyel minden konkrét emberi döntést megelőz és létrehív. Az általános etika tehát Isten igénye, ítélete és megszabadító akarata.⁸⁵

A speciális etika azt vizsgálja, hogy az ember hogyan válaszol az isteni döntésre. Ez az etika különösen a teológia két pólusán kerül elő: a teremtés tanban és a megszentelődésről szóló részben. Az egy Isten azonban maga a Szentháromság, aki az emberrel úgy találkozik, mint a Krisztusban

megbékéltető és a Szentlélek által megszentelő Isten. A teremtésben nem egy másik Isten parancsol, hanem az, aki a Krisztusban kegyelmes a bűnöshöz és aki a Szentlélek által a megszentelődést is lehetővé teszi. Ezért Barth számára nincs külön parancsolat és teremtési rend. Számára a speciális etika a felelős szabadsággal kezdődik. Ezért az etika kifejtése a negyedik parancsolattal indul. Valójában a szombat magyarázza az összes többi parancsolatot. Ez mutatja leginkább, hogy Isten minden parancsolata a szabadságot és felelősséget jelenti. Ez mutatja meg, hogy életünk ideje szabadság a korlátok között, és meg nem ismétlődő, egyetlenszerű lehetőség.

Minthogy az etika is hitismeret, a hitvallás minden artikulusához kapcsolódik. Istennek, mint teremtménynek megismerése azt jelenti, hogy az ember az ő teremtménye. A Megbékéltető Isten megismerése azt jelenti, hogy vele szemben az ember csak bűnősként állhat meg. A Megváltó Isten megismerése azt jelenti, hogy az ember az ő gyermeke és a jövődő örököse. Ebben a trinitárius ismeretben a hangsúly a második artikuluson van. Az etikában a krisztológiának és szotériológiának kell a középpontban állnia.⁸⁶ Jézus Krisztus Isten-emberségében szemlélhető, hogy a kegyelmes Isten parancsoló Isten is. De benne látható az igazi, az Isten előtt felelős ember is. Krisztusban találkozunk a kiválasztó Isten és a kiválasztott ember: "a szabad Isten kiválaszt és akar, a szabad ember dolga, hogy kiválasztott legyen és azt akarja, amit Isten akar és amiért kiválasztatott".⁸⁷

A keresztyén élet ott kezdődik, hogy Krisztus által Isten Atya és mi a gyermekei vagyunk. Ezért élvezzük Isten gyermekeinek szabadságát, de köt is bennünket az atyai ház rendje: "Ti mindnyájan testvérek vagytok". Isten-gyermekségünk még nem lett nyilvánvalóvá (I. János 3,2). E végső reménység fényében mint útonjárók mondunk igent és nemet. Igenünk szolidáris igent a világgal és nem minden Isten-ellenes és ember-ellenes gonoszra. "Relatív, de mégis határozott" igenek és nemek között élünk.⁸⁸ Relatív igenünk és nemünk abból adódik, hogy nem megérkezettek, hanem Isten útonjáró népe vagyunk.

2.4.9 Koinónia-etika: Paul Lehmann (1906-)

Lehmann⁸⁹ nem új etikai rendszert dolgoz ki, hanem egy új nézőpontot hangsúlyoz a keresztyén etikában: ez a communio sanctorum. Ezt a gondolatot előtte már éppúgy megtaláljuk Bonhoeffer azonos című írásában, mint a barthi theológia egyházas szemléletében. Az etika amerikai kontextusában éppen ennek az egyházi szemléletnek a hiányát fedezi fel. A szociáletika a társadalomra, a szituáció-etika inkább az egyénre koncentrál. Eközben egy harmadik kontextus teljesen kimarad: Isten az ő népét szólítja meg, másfelől az egyén az egyház tagjaként válaszol Isten hívására. Az egyházi közösséget az Újszövetség koinónia szava fejezi ki pontosan. A reformátoroknál az egyetemes papság elve még ezt fejezte ki, csak a későbbiek során tolódott el az individualizmus irányába úgy, hogy mindenki a maga papja Isten előtt.⁹⁰ A másik félreértés a láthatatlan egyház augustinusi-kálvini fogalmával kapcsolatos. Ha ezen egy lelki egyház elspiritualizált valóságát értjük, meghamisítjuk a bibliai egyház fogalmát. Hiszen éppen itt kellene láthatóvá válnia Isten dicsőségének. Az egyház elsődlegesen Isten dicsőségének a színtere (*Praecipium est gloriae eius theatrum*) - Kálvin. Olyan sajátos hely, ahol mindaz elsődlegesen megvalósul, amit Isten az egész világgal akar. Az elsődleges kérdés az egyházban ezért mindig az, hogy mit akar Isten a világgal. Az egyház dogmája nem csupán identitását őrző fal, hanem egyúttal ablak is, amelyen át látomása van a világról. E látomások kölcsönhatásban születnek. Az egyház kölcsönveszi a világ politikai fogalmait (pl. szövetség, liturgia, diakónia), hogy azután ezeket teológiai tartalommal megtöltve képekké és képzelő erővé (imagery) alakítsa. Amikor a Biblia azt mondja: "nincs szolga és szabad", vagy amikor az ígért földjéről beszél, akkor teológiai valóságokat fejez ki. De ezek a képek újra kapcsolódnak a való élethez és látomást adnak egy olyan földről is, ahol valóban nincs szolga és szabad.

Milyen közösség az egyház? Nem örök és mozdíthatatlan erkölcsi világ bástyái között él, hanem úton járó nép, amely a változó élet kontextusában keresi Isten vezetését.

A történelmi döntések ezért nem tekinthetők abszolutnak. Egyedül az változatlan, hogy Isten vezeti népét.

A koinónia-etika nem helyettes döntés. Nem arról van szó, hogy a közösség dönt egy-egy tagja helyett. A feszültség itt feloldhatatlan marad. Egyfelől a konformitás, másfelől az atomizálódás kísért. Szerinte az egyháztörténetben először Pál nézett szembe ezzel a feszültséggel. Amikor a római keresztyéneknek eligazítást adott, sem a heteronóm, sem az autonóm lelkiismeret mellett nem állt ki egyoldalúan (Róma 15). A heteronómiával szemben azt állítja: szabad vagyok. Az autonómiával szemben viszont előtérbe helyezi a felebarát lelkiismeretét.⁹¹ Egyetlen emberi cselekvés sem önmagában jó vagy rossz, hanem csak abban az összefüggésben, hogy Isten eszközévé válik-e. Része-e annak a munkának, amit Isten a Krisztus által végez a világban. A szituáció ezért nem kizárólagos meghatározója a cselekvésnek. Könyvének záró Igéje ez: "csak hogy a szabadság ürügy ne legyen a testnek, hanem szeretettel szolgálatok egymásnak" (Galata 5,13).

2.4.10 Theocentrikus etika: James Gustafson

Az etikai korrelációt és szituációt hangsúlyozó etikákban valamiképpen a pragmatizmus válik vezérelvé. Helyzeteket kell megoldanunk, döntenünk kell valamilyen szempont szerint. Így az etika középpontjában mindig az ember áll. Kérdés, hogy teológiai szempontból helyes-e ez. Meddig tartható az a nézőpont, hogy az a jó ami az ember számára jó. Vajon a keresztyénség szükségképpen szüntette-e meg Platon kiindulását: "Istennek kell lennie minden dolgok mércéjének és nem az embernek". Nem Prótagorasz győzött-e Platon, sőt a Biblia ellenében? (Az ember minden dolgok mércéje.)⁹² Ez nemcsak teológiai, hanem kultúrfilozófiai kérdés is. Abban a pillanatban, amikor a mérleg nyelve az antropocentrizmus irányába lendül, minden egész a fragmentumaira hull, mert nem tudjuk megválaszolni, miért és kinek jó az, ami történik, avagy miért igaz az igazság. A kopernikuszi fordulat az etikákban nem következett be, mert még mindig úgy gondolkozunk, mintha mi volnánk a világ közepe. Ez a szemlélet máris megbosszulta magát az ökológiai

krízisben, és abban a nyugati tudományszemléletben, amely kizárólag a részlettel képes foglalkozni.

Theológiai szempontból az a kérdés: igaz-e, hogy Isten mindent az emberért teremtett? Hiszen még azelőtt mondta ki a teremtettségről, hogy igen jó, mielőtt az embert megteremtette volna. Miért hisszük hát, hogy a jó mércéje a mi minősítésünk?

A nyugati fejlődés ezen az antropocentrizmuson túl ráadásul az egyént tette meg minden dolog mércéjének. A legfőbb érték az egyén szabadsága és boldogulása.

Az etika számára itt két irányú feloldás kínálkozik:

A romantika útja szerint visszatérés a természethez. Ez nyilvánvalóan járhatatlan út. Van azonban egy másik út is a "lefelé" tájékozódással szemben. Egy olyan Isten felé nyitottság, aki nem az emberi érdekek szolgája. A helyes Isten-ismeret Gustafson szerint abban a kegyességben tapintható ki leginkább, amely a szuverén Isten előtt hódol meg és tőle függ. Az Isten-ismeretnek ezt a tardícióját ő egy olyan theológiatörténeti vonalban látja, amelyet az alábbi nevek fémjeleznek: Augustinus - Kálvin - Schleiermacher - Jonathan Edwards. Ennek a kegyességnek az a lényege, hogy Isten mint teremtő, ítélő és megváltó Úr, szuverén módon tartja kezében a világot. Sem a természet, sem a történelem nem emberi kezekben van. De egyik sem azonosítható magával Istennel. Ma leginkább az a veszély fenyeget - mondja - hogy a történelem lesz Istenné. A bibliai történeket szeretnénk recitálni a jelenbe. A történelem azonban az ember történelme. A bibliai etika nem paradigmákat közöl, hanem parancsolatokat és feltétel nélküli rendelkezéseket. A Biblia nem ismeri a theodicea problémáját. Isten döntéseit nem az ember java vagy érdeke igazolja. Nem azért helyes, mert nekünk jó, hanem azért jó, mert ő parancsolja.

Összefoglalás: Az utilitarizmus etikájával szemben a theocentrikus etika figyelemreméltó kritikaként jelenik meg. Túlhangsúlyozása azonban mind krisztológiai, mind antropológiai szempontból vitatható is. A bibliai üzenet ugyanis kétfókuszú. Amennyire theocentrikus, annyira antropocentrikus. Isten ezt a földet választotta üdvözítő terve színteréül, és az emberen keresztül köt szövetséget a földdel és az élettel. A bibliai üzenet nem azáltal növeli Isten dicsőségét,

hogy elvesz valamit az embertől, hanem éppen fordítva:
 "dicsőséggel koronázza meg" (Zsoltár 8.). Másrészt a bibliai
 üzenetből azt sem látjuk igazolhatónak, hogy Isten
 cselekvéseinek ne kellene tükröződnie az emberi
 cselekvésekben. Mi mást parancsolna Isten a maga népének,
 mint amit ő maga is cselekszik. Ezzel kiegészítve nem lehet
 tagadni a theocentrikus etika figyelmeztető konklúzióját:
 "Istent ne manipuláljuk, ne hagyjuk figyelmen kívül és ne
 tagadjuk. Isten legyen Isten!".⁹³

Jegyzetek
2. fejezet

1. I. Kelemen 21, 6 In R.M. Grandt, H.H. Graham: *The Apostolic Fathers*, New York 1964-68. II. 43. o.
2. Ignatius: *Trallésiekhez* 2,1 u.o. IV/72 o.
3. G.W. Forell: *History of Christian Ethics* Vol.1. Minneappolis 1979 40-41 o.
4. u.o. 42-43 o.
5. u.o. 58 o.
6. u.o. 59 o., Török: *Etika* 56. o.
7. Alfred Adam: *Lehrbuch der Dogmen Geschichte* I. Gütersloch 1965 187. o.
8. Az áteredő bűn fogalma megvan már Tertullianusnál is (ld. traduciániz-mus) De nem mint az ember természete szerepel.
9. Adam i.m. 261. kk. o.
10. Karlmann Beyschlag: *Grundriss der Dogmengeschichte* Bd. 1. Darmstadt 1982 189. kk.o.
11. Erdő Péter: *Az ókeresztény kor egyházfegyelme* Budapest, 1983. 284, 318. o.
12. u.o. 324.o.
13. u.o. 328.o.
14. *Kappadókiai atyák Ókeresztény írók* VI/1. szerk: Vanyó László Budapest, 1983. 260.o..
15. Gerecs Szaléz: *Az egyházatyák szentbeszédeiből* II. Budapest, 1944, 121.kk.o. *Kappadókiai atyák: Homília a gazdagokhoz* 192.o.
16. Bartók György: *A középkori és újkori filozófia története* Budapest, 1935. 63-65. o.
17. St. Augustin's: *City of God. In The Writings of the Nicene and Antinocene Fathers* II. Grand Rapids Mich, 1956. 429-435 o.
18. Dr Baur Ferdinánd Christján: *A középkori keresztény egyház* Budapest, 1882. 277. o. Bartók i.m. 100.kk. o.
19. Abaelard-ot az egyház több tanítása miatt 1121-ben és 1141-ben kiközösítette. Etikái műve: *Scito te ipsum seu ethica*, Halála előtt azonban visszatért az egyházba. Magyarul megjelent Abaelardus: *Etika* címen Budapest, 1989. ford: Turgonyi Zoltán

20. **Trutz Rendtorff:** *Ethik* VII. In TRE Bd. 10. Berlin - New York, 1982. 487.o.
21. u.o.
22. **Lentz Géza dr.:** *A dogmatika fejlődése korszakok és irányzatok szerint* In Debreceni Lelkészi Tár XV. Debrecen, 1918. XXXIII.o. **Benkt Hagglund** i.m. 211.o.
23. **Louis Berkhof:** *The History of Cristian Doctrines*, Grand Rapids Mich, 1988. 150-152.o.
24. **Reinhard Schinzer:** *Ethik ohne Gesetz*, Göttingen, 1986. 64-69.o.
25. **Kálvin** Inst. IV.20.3., IV.20.1. és 2.
26. **Victor János:** *Etika* kézirat Budapest 1952. 6.o. .
27. **Albert Ritschl:** *Die Christiche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* Bd.III. Bonn, 1888, 11.o.
28. **Kocsis** i.m. 356.o.
29. **Kant** im. 81-83.o.
30. **Adolf von Harnack:** *What is Chritianity* New York-London, 1902. 8.o. (A könyv megjelent magyarul is, de technikai okokból a fenti kiadást használjuk)
31. u.o. 55.o.
32. u.o. 110.o.
33. u.o. 158.o.
34. u.o. 214.o.
35. **Ernst Troeltsch:** *The Social Teaching of Christian Churces* London-New York, 1931 Vol II. 993.o.
36. u.o. I. 94.kk.o.
37. u.o. 108.kk.o.
38. u.o. 343.kk.o
39. u.o. II. 580.o.
40. u.o. 1013.o.
41. **Pannenberg** i.m. 109.o.
42. **E. Troeltsch:** *Christian Thought Its History and Application* London, 1923. 67.o.
43. **Max Weber:** *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* Gondolat, Budapest, 1982. 7.kk.o.
44. u.o. 31.k.o
45. u.o. 43.kk.o
46. u.o. 147.kk.o

47. **Walter Rauschenbusch: *Selected Writings*** Ed. W.S. Hudron, New York, 1984. 35.o.
48. u.o. 120.o.
49. u.o. 135.o.
50. ***The Nature of Sin*, in Waldo Beach - H.R. Niebuhr: *Christian Ethics, Sources of the Living Tradition*** New York, 1973. 452.kk.o
51. v.ö. **H. Richard Niebuhr: *The Kingdom of God in America*** Chicago-New York, 1937, újra 1959.
52. **Dr Kocsis Elemér: *Bevezetés a teológiába*** Debrecen, 1979. 106.o.
53. **In Pásztor János: *A svájci vallásos szocializmus és hatásai a magyar reformátusok között*** Budapest, 1969. 12.o.
54. u.o. 24.o.
55. v.ö. **Emil Fuchs: *Christliche und marxistische Ethik*** Leipzig, 1959.
56. Pásztor i.m. 149.kk.o. és 202.kk.o
57. **Reinhold Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*** New York-London, 1953. 44.kk.o
58. u.o. 810.o.
59. u.o. 275.kk.o
60. **R. Niebuhr: *Faith and Politics*** New York, 1968. 13.o.
61. **Waldo Beach i.m. 482.o.**
62. i.m. 492.k.o
63. **Bonhoeffer: *Ethics*** 45.kk.o.
64. **Waldo Beach i.m. 500.o.**
65. **George R. Lucas - Thomas Oglatree: *Lifeboat Ethics, The Moral Dilemmas of World Hunger*** New York-London, 1976.
66. **H.D. Wendland i.m. 245.o.**
67. **Nicos A. Nissiotis: *Church and Society in Greek Orthodox Theology*** In: **John Benet: *Christian Social Ethics in a Changing World*** New York-London 1966. 79.o.
68. **Carl Friedrich Weizsacker: *Der Garten des Menschlichen Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie***, Carl Hanzen V. München-Wien 1977

69. **Wendland** i.m. 177.kk.o
70. Megint más kérdés, hogy az ökumenikus mozgalom ezt az álláspontot egyoldalúan képviselte, és a K-európai országok irányában adós maradt a szolidaritással, - amint erre Tökés László mutatott rá a canberrai nagygyűlésen.
71. **From Writings of Soren Kierkegaard** In: **Waldo Beach** i.m. 426.kk.o
72. u.o. 429.o.
73. Idézi **Louis Monden: Sin, Liberty and Law** New York, 1965. 80.o.
74. **Sartre** i.m.
75. **R.Bultmann: Theology of the N.T.** I. 344.o.
76. A kifejezést **J.A.T. Robinson** használja a *Chritian Freedom in a Permissive Society* c. könyvében London SCM 1970.
77. Idézi **Robert L. Cunnigham: Situationism and the New Morality** New York 1970. 55. o.
78. **Josef Fletcher: Situation Ethics** SCM London 1966. 31.o.
79. **Brian Hebbletwaite: Chritian Ethics in the Modern Age** Westminster, Phil. 1982. 89.k.o
80. *The Complete Works of Francis A. Schaeffer. A Christian Worldview*, Westtchester, Ill. 1982. Vol.1-5.k. A könyv három év alatt három kiadást ért meg.
81. i.m. I. 209.kk.o
82. i.m. III. 383.kk.o
83. **G.Huntemann: Streit in der Kirche** 1971. *Diese Kirche muss anders werden* 1979. *Aufstand der Shammlohsen* 1980. **G. Bergmann: Kirche am Scheideweg** 1967.
84. **Schaeffer** i.m. 3.k. 313.o.
85. **Barth: CD. III/4** 3.o.
86. **Barth: CD. IV/4** a 74. paragrafussal kezdődően
87. u.o. 43.o.
88. u.o. 470.o.
89. **Paul L. Lehmann: Ethics in a Chistian Context** New York-Evanston 1963.

- 90. u.o. 67.o.
- 91. u.o. 358.o.
- 92. **Gustafson i.m. I. 88.o.**
- 93. u.o. II. 322.o.



3. AZ ETIKA RÉSZLETES KIFEJTÉSE

A teológiai etika témáit többféle rendszerezésben találhatjuk meg. Ismeretes az individuál- és szociál-etikai megkülönböztetés, amely arra épül, hogy az egyén önmagával szembeni kötelességei és személyes viszonylatai megkülönböztethetők az emberi közösségek etikájától. Ha egy ilyen megkülönböztetés gyakorlati szempontok szerint jogos is lehet, nem felejtkezünk meg arról, hogy az egyén személyes viszonylataiban is egy nagyobb közösség része, másrészt a közösséget is egyének alkotják. A szociáletika másrésztől - mint ez a történeti részből is kitűnik - a szociális problémák keresztyén reflexióit is magában foglalja. Eszerint lehetséges a teremtési rendek vagy mandátumok szerint csoportosítani az etika témáit. A klasszikus reformátori modell azonban egyszerűen a Tízparancsolat magyarázása. Mi is ezt az előadási módot fogjuk követni. Kettős szempontból is ez látszik legcélszerűbbnek.

Először is így fejeződik ki leginkább a "két kőtábla" egysége és szétválaszthatatlansága, másrészt meggyőződésünk, hogy valamennyi ún. "etikai" téma implicite benne van a "Tíz Igében". Kálvin meggyőzően fejti ki, hogy a próféták, mint igehírdetők akár az egyéni, akár a szociális élet problémáiról szóltak, tulajdonképpen csak Isten parancsolatait magyarázták és alkalmazták korukra.

A törvény értelmezésének szabályául pedig nem a szó szerinti értelmet, hanem a parancsolat belső szándékát veszi. Azt kell tehát mérlegelnünk, hogy miért adatott az nekünk.¹

3.1 Szabadság az egy Isten szövetségében

3.1.1 A Dekalógus és az első parancsolat bibliai teológiai háttere

Vallástörténeti szempontból az első parancsolat értelmezhető úgy, mint Izrael gyakorlati monotheizmusa. A parancsolat nem vonja kétségbe más istenek létét, de Izrael számára Jahve az egyetlen Úr. Bármiképpen változott is a monotheizmus értelme az idők során Izrael - sőt a korai keresztyének számára is -, ez az elsődleges jelentése megmaradt: egy politheista környezetben kellett az egyetlen Úrról bizonytságot tenni.

A parancsolat, ill. a Dekalógus háttere tehát egy polemikus szituáció. Ki az az egyetlen Úr, aki a "te Istened"-ként mutatkozik be, és mi különbözteti meg a népek isteneitől?

Erre válaszol a preambulum. A Dekalógus formai felépítése sőt maga a szövetségi gondolat sem izraelita sajátosság. A hettita szövetségi formulák sémáját fel lehet ismerni a szerkezetében: 1. preambulum, amelyben a szövetséget kötők bemutatkoznak, 2. a szövetség kötés előtörténete, 3. az alapvető állítás magyarázata, 4. sajátos magállapodások, 5. Istenek tanúul hívása, 6. átok és áldás formulák.²

A bevezetés sajátossága, hogy nem tételezi fel a szövetségkötés kétoldalúságát. Tartalmilag ez azt jelenti, hogy nem egyenlő felek kötik. A történeti előzmény még inkább magyarázza ezt. A szabadulás nem Jahve és Izrael közös műve, hanem egyoldalú tett. A szuverén ajándékozó és a megajándékozott viszonya. E bemutatkozásból másfelől hangsúlyos az "én"-formula személyessége és a szabadulás történelmi tényére hivatkozás. Jahve éppen azáltal mutatkozik be személyes Istenként, amit népe a saját történetében fedezhet fel. A személy, és a tett ha nem is ugyanaz, de össze tartoznak. Ő úgy ismerhető fel, hogy tettei visszhangoznak a történeti Credóban (Gerhard von Rad). Izrael egész egzisztenciáját ez a "te" határozza meg. Ez a hit a történelemben gyökerezik. Éppen azáltal nyitott a jövő felé, hogy a visszatekintésben tények szólnak mellette. A parancsolatot adó éppúgy nem absztrakt fogalom, mint ahogy parancsolatai sem azok.

A történelem (Egyiptom) isteneitől megkülönbözteti az is, hogy ő szabadító. Amikor Izrael Egyiptom isteneinek szolgálatában volt, a szolgaság házában élt. Az "idegen istenek" árnyéka Izrael egész történelmi útján ott kísértett, mint tirannizmus, kényszer, a szabadság ellenében. Jahve erre mond nemet, hiszen a más Istenek a szabadság ellentétét reprezentálják. Másfelől ezek a kánaáni földműves élet termékenységi kultuszait megszemélyesítő bálványok. Nem a létük a kérdéses, hanem a nép hozzájuk való viszonya. Nem elvi kérdés tehát a más istenek léte, hanem gyakorlati: "neked nem lehetnek idegen isteneid rajtam kívül". Theológiai szempontból nem egy absztrakt monotheizmus megerősítése az első parancsolat, hanem a Jahvéhoz fűződő egyetlenszerű kapcsolat kifejeződése. Nem annyira az ortodox tan, mint inkább az orto-praxis oldaláról kell megközelíteni értelmezését.³

3.1.2 A megelőző Isten

Láttuk, hogy a keresztyén etika számára a legelső kérdés: "kicsoda a te istened". Itt az isten-kérdést Tillich-i értelemben vesszük: "Isten az, akire a hit végső érdekeltisége irányul". Vajon mi motiválja ezt a végső érdekeltiséget? Belőlem fakad-e ez, vagy az "egészen mással" való találkozásból. A parancsolat szerint ez utóbbiról van szó. Ezért végső és egyetlen döntésre hív fel: döntésre amellet, akinek tettei megelőzik az enyémet.

Ez a megelőzés egyszerre igaz a teremtés és gondviselés, de a szabadítás felől nézve is. A világot, személyes adottságainkat nem mi teremthük, hanem készen kapjuk. Másfelől igaz ez történelmi létünk felől is, hiszen Isten Ábrahám, Izsák és Jákób Istene. A "kihoztalak téged" így mindig kollektív személlyé is formálja Isten népét. A kivonulás eseményében benne voltak azok is, akik az Exodus után születtek. A páska-liturgiában ez az egyszeri tett újra és újra megelevenedett, nemcsak mint emlékezés, hanem mint dramatizált részvétel is. Kicsoda tehát ez az Isten? Az, aki életet és történelmet formál, és Ady szavaival szólva mindig előttünk jár: "és hogyha néha-néha győzők, Ő járt, az Isten járt előttem, kivonta kardját, megelőzőtt". Az Újszövetség felől

nézve ez az isteni kegyelem előz meg minket a megváltásban is: "még Rólad mit sem tudtam én, tulajdonoddá tettél" (329. ének 2. verse.).

Döntésre éppen az készlet, hogy nincs olyan "előbb", amelynek érvénye lenne életünk egyetlen pillanatára vagy eseményére nézve is, mert ő a kezdet, az arché. Az "in principio" fordításában nem véletlenül idéződik fel az életünket alapoktól kezdve elrendező pricipium. Az a szabadság, amelyre megszabadultunk, ezért nem anarchia, mert kezdete nemcsak az időben van (en arché), hanem abban, aki maga a kezdet. És Ő a vég is. Nem a megszűnés, a szétrombolódás, hanem a célbaérkezés (telos) értelmében. A beteljesedés miatt van értelme mindennek.

Isten "én vagyok"-ja a létet határozza meg először. Magamra nézve csak "másodikként" érvényes az, hogy vagyok, de akkor már így: "Isten kegyelme által vagyok, aki vagyok" (I.Kor.15,10). Önmagamban aligha érthetem meg, hogy ki vagyok, csak a személyes megszólíttatásnak ebben a viszonylatában: "én az Úr vagyok a te Istened". Ez az Isten nem a filozófusok istene (Pascal), hanem a személyes Isten: Ábrahámé, Izsáké, Jákóbé. Csak ahol ez a létet meghatározó személyes hang megszólal, ott folytatódhat a parancsolat tiltással: "ne legyenek". Ezt a döntést kellett Isten népének időről időre meghozni az "ún. istenek" (legomenoi theoi) ellenében (I.Kor. 8,5). Az etikai válaszüz az első parancsolat szerint nem cselekedeteinknél kezdődik, hanem annál, hogy a hit végső érdekelttsége kire irányul. Az első parancsolatban az Isten nem valamit kíván az embertől, hanem őt magát. Nem úgy teszi ezt, hogy benne elveszítenénk személyiségünket, mintegy misztikus feloldódással, hanem úgy, hogy a szövetségben partnerévé tesz, te-ként szólít meg bennünket. Közben magát is nekünk ajándékozza, a mi Istenünk, a mi Urunk, a mi Atyánk lesz.

3.1.3 A hitvallás, mint az etika része

Istennek egyetlen Úrként való bemutatkozása azt jelentette, hogy vele szemben nem maradhatott az ember semleges szemlélő. A hit válasza mindig azt erősíti meg, amit a bemutatkozó mondat állít, de azt immár az ember

vallomásaként fogalmazva. "Az Úr a mi Istenünk, egy Úr" (Deut.6,4). A hitvallás születésének ez a sémája nyomkövethető már az Ószövetségben is. Az, hogy kicsoda Izrael Istene, hitvallásos döntést igényelt, amint a sikemi országgyűlésnél látjuk, Józsué hitvallásában: "én azonban és az én házam népe az Úrnak szolgálunk" (Józsué 24,14). A status confessionis az a pillanat, amikor már Isten népe nem köthet kompromisszumot, "nem sántikálhat kétfelé" (I.Kir. 18,21). Ugyanezt látjuk az Újszövetségi hitvallások születésénél is. Nem a hitvallás, mint gondolati tartalom az elsődleges, hanem a vallástétel aktusa. Ezt a magyar "vallás" szavunk egyedülállóan őrzi a nyelvek között. Mi nem a religiót ültettük át magyarra, hanem a confessiót. Amikor a hitvallásból dogma lett, érezhetően elveszett a hitvallás aktus jellege. Tanná, dokumentummá vált az, amire kezdetben emberek az életüket tették fel. Ebben van minden ortodoxia legnagyobb kísértése. Isten a hit tárgya lesz, ahol deskriptív módon kezdenek el arról beszélni, aki újra és újra így mutatkozik be: "Én vagyok". Erre a bemutatkozásra újra és újra csak a doxológia és a hitvallás szavával lehet válaszolni: "Te vagy egyedül a szent, Te vagy az Úr, Te vagy az egyetlen Felség".

A hitvallás tartalma természetesen nem közömbös. A hitvalló egyház azonban sohasem egy történelmi szituációra ad választ, hanem Urának kérdésére válaszol: "Ti pedig kinek mondotok engem?". Ebben a helyzetben természetesen helye van az elhatárolásnak, sőt bizonyos értelemben könnyebb is a via negativa útján fogalmazni, és azt elmondani, "kicsoda nem" az Élő Isten, de éppen az igazság kimondásának ebben a pillanatában kell a hitvallónak tudatában lennie, hogy felismerése nem a végleges igazság, hogy a jobbra taníttatás készségével kell nyitottnak lennie új felismerésekre és a párbeszédre. A confessionalizmus gyökere félelem a másról, a kérdőjelektől, a hitvallásos magatartásé a hit bátorsága. Ez az egyetlen szabadság, mert "aki hitvallást tesz, annak nem kell többé félnie... A hitvallás pillanatában belép Isten szabadságába, amelyben ő is szabad lehet" - mondja Barth.⁴

3.1.4 A szabadító Isten és a felszabadítás teológiája

A Biblia népe a maga Istenét az újabb és újabb szabadításokban ismerte fel. Az egyiptomi szabadítás így olyan történelmi alapmondatként fogható fel, amely további sorozatos szabadításokban bontakozott ki a kijelentéstörténet folyamán. A Biblia Istenének ez a nyilvánvaló szolidaritása a hátrányos helyzetűekkel és elnyomottakkal, új megvilágításba került az újkori felszabadítási mozgalmakkal való találkozásban. Az a kérdés vetődött fel, hogy vajon a bibliai szabadság fogalomnak mennyi köze van ezekhez a törekvésekhez. Tartható-e a csak "lelki módon" értelmezett szabadítás a keresztyén teológiában. Sőt az etikai kérdés még gyakorlatiasabban fogalmazódott meg: hol van az egyház helye? Az óvatos közömbösséggel szemben már Barth dogmatikájában egyértelmű állásfoglalás olvasható: "Isten mindig feltétel nélkül és szenvedélyesen ezen az oldalon és csakis ezen az oldalon áll: a gőgösekkel szemben a kicsinyek oldalán, azokkal szemben, akik a jogot és a kiváltságot élvezik, azok oldalán, akiktől azt megtagadják, és akik meg vannak ettől fosztva".⁵

A felszabadítás teológiája több contextusban bontakozott ki: Latin-Amerikában legnevesebb képviselői Gustavo Gutiérrez és Leonardo Boff és Ion Sobrino. A római katolikus hagyományoknak megfelelően - ahol a teológia mindig is használta a filozófia kifejtő módszerét - ez a teológia a szocio-analitikai módszert használja fel elsődlegesen.⁶

Gyakorlatilag ez azt a hermeneutikai megközelítést jelenti, hogy az Írás értelmét nem a keresztyén tradíció absztrakt terminológiájában kell kifejezni, hanem egy sajátos politikai és társadalmi analízis közvetítésével. Így a felszabadítás teológiának két fókusza van: a krisztológia és az ekkleziológia. A krisztológia "lentől" indul, a Názáreti Jézustól. Krisztus a szabadító. Nemcsak a bűn által megkötözött lelkiismeret szabadítója, hanem Isten országa új rendjének a meghirdetője is. Ez pedig nem más, mint "a mi világunk totális, globális és strukturális átalakítása...".⁷ Az az erőszakos halál, amelynek Ő áldozatául esett, úgy is magyarázható, mint az ő felszabadító tetteinek reakciója és

úgy is, mint az az ár, amit Isten folyamatosan fizet a történelem folyamán a felszabadításért. Jézus feltámadása viszont úgy értelmezendő, mint amelyben Isten országa utópiaja topossá, konkrét helyé válik a történelemben, azaz a felszabadító jövő anticipálása lesz a jelenben.

Ez a krisztológia trinitárius is, amennyiben az Atyára tekint, mint "végső horizontra", a Fiúra, mint annak a meghatározott példájára, hogy mi is a helyes viszony az Atyához, és a Lélekben való életre, amely a keresztyén lét sajátos formája. Tehát ez a krisztológia a történeti, földi Jézusnál kezdődik, de a Trinitás misztériumában teljeseedik ki.

Az ekkleziológiai fókusz azt jelenti, hogy az egyház a "szegények egyháza" kell, hogy legyen. Így töltheti be azt a küldetését, hogy "a felszabadítás történeti sákramentumaként éljen a világban".

A felszabadítás theológiától nem tagadható meg az jogos igény, hogy a felszabadító Isten evangéliumát konkrétan, így a jelen contextusában értelmezze. A szociológiai analízis hermeneutikájával, amely nem is rejtetten a marxizmus terminológiájából táplálkozik, azonban olyan spekulatív elemeket is belevisz a krisztológiába és ekkleziológiába, amelyek a bibliai theológiára épülő gondolkodástól idegenek.

A theológia afro-amerikai contextusában egyrészt a fekete theológia, másrészt a többi ún. hátrányos helyzetű csoport (nők, homoszexuálisok) felszabadítása a téma. Természetesen mindennek meg van az európai vetülete is.

A fekete theológia egyik "atyja" James Cone a hagyományos protestáns theológián nőtt fel - Barth antropológiájából írt disszertációt -, de hamarosan felfedezte, hogy igazi theológiai anyanyelve saját népének lelkisége és kulturális öröksége. Ez legszebben a spirituálékban fejeződik ki, ahol a szabadságvágy és a hit összefonódik.⁸ Pontosabban: a bibliai terminológiában és a hit nyelvén a valóságos emberi sors mélységei fejeződnek ki. Ebben a lelkiségben nemcsak a tűréshez kapott erő tükröződik, hanem az a győzelem is, amely az evangélium lényege. A fekete theológia "hármasszöveg" a krisztológia, sotériológia és eszkatológia. A krisztológiai hangsúly azt jelenti, hogy Jézusban Isten az elnyomottakkal

vállalt közösséget. Isten szeretetét tehát a "fekete Jézus" fejezi ki.

A soteriológia a szenvedés transzformáló erejét hangsúlyozza, ezért "van balzsam Gileádban". Istennel és Istenért szenvedni mindig megváltó szenvedés. Jahve szenvedő szolgájának kínja azért megváltó szenvedés, "mert Jahve maga van vele, viselvén a bűn fájdmát, hogy a felszabadítás valamennyi nép közt realitássá váljék".⁹ Amikor Krisztus békességet szerez keresztyének vére által, egyúttal le is rombol minden válaszfalat ember és ember között és a szolgaság minden formáját szétrombolja.

Az eszkatológiai hangsúly azt jelenti, hogy Isten teljes szabadítása túl van a történelmen és nem zárható e világ korláta közé, de ez a végső és teljes szabadság a "még nem" már most erőt ad, hogy egy lépést tegyünk a jövő felé. Ennek a jövőnek a transzcendenciájában éltek a néger rabszolgák, amikor a "néger mennyországról" énekeltek, ahol a szabadság látomása megfogalmazódott, és ahol ez mindig konkrét kiáltásként hangzott az elnyomás és az igazságtalan struktúrák ellen.

Összefoglalás és értékelés. A felszabadítás theológia éppúgy, mint az első parancsolat, az Exodust alapvető és történelmet meghatározó ténynek tekinti. Isten a "szolgaság házából" szabadító. Az igaz, hogy a Jézus Krisztusban nyert szabadság nem spritualizálható el egy "belső, lelki" szabadság értelmében, de teljesen nem is azonosítható minden szabadságtörekvéssel. A teremtet világ vajúadásában a keresztyén reménység valóban arról az Istenről tesz bizonyosságot, aki meg fogja szabadítani az egész teremtettséget úgy, ahogy az embert megszabadította, s ahogy minket máris "átvitt szerelmes fiának országába". Ennek a szabadításnak eszkatológiai jeleként élve szabad és jó lelkiismerettel harcolhatunk azért, hogy az embert megkötöző erők hatalma megtörjön. Legkisebb és legszemélyesebb körünkben lehet ilyen "felszabadító tett" a megbocsátás, az ellenünk vétő felebarát feloldozása. Miközben a szabadság problémáit tágabb összefüggésekben is látjuk, nem árt arra sem gondolnunk, hogy mindennapi életünkben is lehetünk egymás rabszolgatartói, akik a "kegyelem királyi székétől" eltávozva szolgatársaik között fojtogató légkört árasztunk

(Máté 18,23-35). Ott ahol az első parancsolatot Jézus szellemében komolyan veszik, annak az egyedüli uralma érvényesül, akinek mi nem rabszolgái, hanem barátai lehetünk. Ennek a theológiának azonban szintén egyoldalúsága lehet, ha Isten szabadítását csupán szociális szabadításként, a bűnt pedig csupán strukturális kényszerként értelmezi. Így a történelem és az üdvtörténet eseményei keverednek.

3.2 A második parancsolat. A képtilalom jelentése

3.2.1 A parancsolat bibliai teológiai háttere

A második parancsolat nemcsak megerősíti az idegen istenek imádásának tilalmát, hanem valami egészen sajátosat hozzá is tesz. Maga Jahve sem ábrázolható ki semmilyen formában, sőt egyetlen teremtményéhez sem hasonlítható. Ez a parancsolat a Jahve-kultusznak és az izraeli vallásnak központi theologumenonjává vált. Nem következett ebből a nyelvi metaforák és az antropomorfizmusok tilalma, sőt általánosságban a kultikus művészet ellenzése sem. Ez utóbbira a papi öltözet, valamint a templom a példa.¹⁰

A Sínai törvényadás fontos határkönek tekinthető, hiszen például a patriarcha-kor ezt a tilalmat még nem ismeri, ott még találkozunk házi bálványok említésével, jóllehet már ott sem vallásos jelentésben, hanem csupán jogi, örökösödési problémaként tesz róluk említést a Genézis 31,30.kk. szövege.

A képek és szobrok több összefüggében értelmezhetők. A férfi és női istenszobrok egyrészt összefüggésben állhattak a kánaáni termékenység-kultusszal, másfelől viszont lehettek az elhagyott Egyiptom kozmikus erőinek szimbólumai is (ld. Aranyborjú), valamint az uralkodók képmásai is. A pesel az előző kettő jelentésében fordul elő: kultuszi célra vágott, faragott képeket, szobrokat, ill. hasonmásokat jelent.

Az Isten kép tilalma alól szinte egyedüli kivétel a teremtetéstörténetből az ember: (Genézis 1,26-27), ahol maga Isten teremti az embert a maga képére "mintegy hasonlatul". Ennek azonban más jelentése van.

A képtilalom nyilvánvaló értelme, hogy Jahve hatalma és nagysága nem zárható a szobrok mozdulatlan végességébe, más istenek megtestesítésére pedig nem lehet szüksége Izraelnek. A későbbi prófétai küzdelem mutatja, hogy ennek ellenére nagy kísértést jelentett a környező népek bálványkultusza. A próféták legnagyobb ellenérve az emberi kezek alkotásaival szemben, hogy azok képtelenek a bajban segíteni, hiszen élet sincs bennük (Ézs.46,7).

Isten láthatatlansága - mai kifejezéssel élve transzcendenciája - nem jelentette azt, hogy jelenlétének ne lettek volna látható jelei. Az Ószövetségi antropomorfizmusok

és antropopaztizmusok szükséges kiegészítői a képtilalomnak. Amikor Isten megmutatja orcájának világosságát, vagy amikor keze belenyúl az eseményekbe, az mindig konkrétta és személyessé teszi jelenlétét. Éppen ez mutatja, hogy ő nem bálvány, hanem Élő Isten. Nem arról van szó, hogy Isten nem alkalmazkodna az ember felfogóképességéhez. Ha kell, önmagát emberi hasonlatosság szerint jelenti ki. Ezt a lehetőséget azonban nem adja az ember kezébe. A képtilalom emlékeztetés, hogy Isten fönntartja magának azt a szabadságot, hogy ő beszéljen képes módon önmagáról, azonban ez is mindig csak áttételes, részleges és időleges lehet. Az ember nem birtokolja Isten látását, hiszen az ószövetségi gondolkodás szerint ez egyenlő lenne a halállal. Az ember csak a "teremtett képek" prizmáján keresztül alkothat képet magának Istenről, azonban tudnia kell, hogy "Istent soha senki nem látta". A bibliai gondolkozáshoz ezért mindig a szimbólumok állnak közelebb és nem a képek. A teológiát is fenyegeti, hogy szimbólumaiból képeket formál, azokat szó szerint veszi és ezzel, Paul Tillich szerint, kimeríti a bálványimádás fogalmát.¹

Ha egyáltalán azt kérdezzük, miért van a "szentséges" közelében határ az ember számára (Exodus 3,5), nem magyarázhatjuk ezt pusztán teremtettségünkkel. Valamiképpen nem természetes az, hogy az embernek, mint teremtménynek Isten látásától meg kell halnia. Inkább a bűneset felől magyarázhatjuk ezt: az ember Isten színe előtt (coram Deo) már csak mint megítélt bűnös állhat meg. Ezért van szükség közvetítőre, mert az Isten közvetlensége többé nemcsak áldás, hanem halálos ítélet is (Exodus 33,5). Az aranyborjú története azt mutatja, hogy ezt a közvetítést akarja kikerülni a nép, amikor az "isten-kérdést" a maga módján oldja meg (Exodus 32,1). A bálvány igazi veszedelme ez a hamis biztonság.

Ezt erősíti meg az Újszövetség, mikor Isten kijelentésének egyirányúságát hangsúlyozza. Isten egyedül Krisztusban adott képet magáról (Kolossé 1,15), Ő a végső és egyedül hiteles kép. Hozzá képest minden más csak hamisítvány lehet, aki őt látta, az látta az Atyát (János 14,9).

3.2.2 A képtilalom az egyház és teológia történetben

A korai keresztyénség az első századokban hűségesen őrizte a képtilalom szó szerinti értelmét is: sem Istent, sem Jézus Krisztust nem ábrázolta ki, hanem különböző szimbólumokat használt (XP, a halat, a bárányt, stb.).

A IV. században kezdenek megjelenni a Krisztus-ábrázolások és csak a VI. század második felében vetődik fel a képtisztelet problémája.¹²

A képek használata elsősorban a katechézishez kapcsolódott. Ahogy később Nyugaton nevezték, ez volt a Biblia pauperum.

Hamarosan azonban a neoplatonizmus hatására a szimbólumok mögött egy ideális valóság jelenlétét tételezték fel. Az ábrázolások között Krisztusnak és a Szűznek a képét megkülönböztették a többtől és az a babonás nézet is elterjedt, hogy ezek az ikonok csodálatos módon, emberi kezek érintése nélkül (acheiropoiétos) jöttek létre. A hagyomány pedig Jézus hiteles portréját a Veronika kendőjén található Jézus-arccal azonosította (az újabb kutatás feltételezi, hogy maga a Veronika név a vera icona szóösszetételből alakult tulajdonnévvé).

Az ikonok kultusza különösen a bizánci keresztyénségben terjedt el. Ennek túlzásai vezettek el azután az egyháztörténetből "képrombolásként" ismert krízishez a VIII. és IX. században. Ha az arab hatásokat és a belső hatalmi villongásokat nem is lehet kizárni teljesen az eseményekből, kétségtelenül egy felülről irányított tisztogatás kívánt ez lenni a babonás képimádattal szemben.

A II. Niceai zsinat (787) határozatai rendezték végül is a képimádat ügyét. Itt a képek tiszteletét (veneratio) megengedték, jóllehet hozzátették, hogy az igaz istentisztelet egyedül az Istent illeti meg, de bizonyos tisztelet kijár a képnek is, ha ez azoknak a személyeknek szól, akiket ábrázol. A tisztelet tehát nem Krisztusnak, vagy a szentek képeinek szól, hanem az ábrázolt személynek. Ha pedig Krisztusról van szó, akkor Őt a szentektől eltérően nemcsak tisztelet, hanem imádat is megilleti.

Az ikonográfia teológiai alátámasztása az inkarnáció. Eszerint a második parancsolat értelmét már az Újszövetség

fényében kell látnunk, azaz Krisztus a láthatatlan Isten képe (eikón). A Róla készült kép ezért már nem bálvány. Krisztus kettős természetének megtagadása lenne, ha Őt csak testetlen valóságként képzelnénk el (doketizmus). Az ikonográfiában viszont az nem kapott kellő teológiai tisztázást, hogy magának az ikon-festőnek az ihletettsége hogyan fogható fel, mintegy másodlagos inkarnációként, és hogyan tükröződik ebben az első testteléssel.

Az ikonográfia elemzése, az imaginációval együtt a modern hermeneutikában vált kedvelt témává. Sokan a kreatív megértésnek olyan analógiáját látják benne, mint amilyent a protestáns teológia a Szentírás értelmezésével kapcsolatban a Szentlélek belső bizonyoságtételén ért. A kálvini teológia azonban éppen az emberi képzelet szabadságát nem tudta elfogadni az írott Igével szemben. A második parancsolatot ezért a maga szószerintiségében megtartotta. Ha az ember szíve "bálvány-gyár" (Kálvin), akkor éppen az a veszély fenyeget, hogy az ilyen ábrázolat nagyon is emberi. Amilyennek önmagunkban képzeljük Istent, olyannak ábrázoljuk. Így tehát mindenképpen az ember készítette bálványról van szó.¹³

Ebből a megokolásból kiindulva a kálvini teológia nem tűrte meg a képet és szobrokat az istentiszteleti helyeken. Így tehát az egyháztörténet második nagy "képrombolása" kétségtelenül a helvét reformáció hatására következett be. Ezzel azonban egyúttal a képzőművészetet radikálisan szekularizálta is, másrészt egy sajátos kultuszi művészetet is teremtett.

A képvita az egyháztörténetben lezárult. A második parancsolat azonban változatlanul figyelmeztet Isten igaz imádatára és tiszteletére, valamint az ember által alkotott Isten-képek törekenységére. Itt már egy általánosabban érthető teológiai kérdésről van szó. A hatvanas évek ún. "Isten halott" teológiája minden vitathatósága ellenére is azzal a tanulssággal zárult, hogy megmutatta a hagyományos Isten-képek sokféleségét és egyben elmúlását is. Másfelől a lélektan felől érkezett jelzések figyelmeztettek, a gyermekkor apa-, anya-képének az Isten-képnek a kapcsolatára. Ezeket a képeket mind az igehirdetőnek, mind a katechétának komolyan kell vennie.

További kérdés, hogy az Isten-kép hogyan tükröződik a patriarchális családmódban és a monarchikus államelméletben. A feminista teológia és a dinamikus trinitástan összekapcsolása minden spekulatív végkövetkeztetése ellenére is valóságos problémákat érintenek, mégha maguk is újabb, vitatható képeket alkotnak is.¹⁴

A teológia örök dilemmája abból adódik, hogy a kimondhatatlanról kell beszélnie és a láthatatlant kell leírnia. Arról van szó, akit egyetlen képben sohasem lehet rögzíteni, hiszen több Ő, mint a tapasztalatok összesége, vagy az analógiák sora. Ezért nincs az Ószövetségnek egyetlen Isten képe, vagy az Újszövetségnek egyetlen krisztológiája (mint ahogy az is elgondolkodtató, hogy a evangéliumok leírása mellett nem maradt fenn hiteles Jézus ábrázolat).¹⁵

Kicsoda Isten: Király, Atya, barát, vagy talán anya is?

Egy-egy vonásában mindehhez hasonlít, mégis több ezeknél. Ezért fontos Jézus példázatait figyelni. Hiszen amikor Jézus beszél Istenről, nem álló képeket fest Róla, hanem történeteket mond el. A természetből, vagy a mindennapi életből vett hasonlatok szemléltethetik Isten munkájának egy-egy vonását, de Isten mégsem szántóvető, nem kereskedő és nem király. Éppúgy nem, mint ahogy nem bíró és nem garantálója annak az örök rendnek, amit mi esetleg éppen az Ő nevében örök érvényűnek nevezünk. Ez a tilalom éppen arra figyelmeztet, hogy ő nem hagyja magát jó ismerősként az ember kezében, mint némely ókori hordozható istenszobor. Ő kijelentésében is elrejtőzködő Isten marad, aki ott és akkor mutatja meg magát, amikor Ő akarja.

A Közel-Keleten még ma is megtalálhatók az iszlám és zsidó fundamentalisták, akik a képtilalmat az ember képre is kiterjesztik. A fényképezés elől arcukat eltakaró mozdulatukban van valami ősi megsejtése annak a veszélynek, amely az ember ember-arcát is eltorzíthatja. Az előítéletek és általánosítások farizeusi világával szemben Jézus merte "összetörni" a merev emberképeket is. A jókról kiderült, hogy nem olyan tökéletesek, mint magukat gondolják. Az én-képünkben sérülteknek pedig megmutatta, hogy Isten szemében mindennél drágábbak.

3.2.3 A második parancsolat és a szövetség történetisége

A parancsolatok közül a második taglalja legjobban az áldás és átok következményeit. Ehhez magyarázatul Isten féltékeny szeretetét fűzi. Azt jelenti ez, hogy Isten nemcsak a maga szeretetét és hűségét veszi komolyan, hanem a szövetséges társ viszont-szeretetét és hűségét is. Nincs ellentmondás még az újszövetségi agapé felől nézve sem, hiszen a viszont-szeretét igénye az agapéra is jellemző. Isten szenvedélyes és féltékeny szeretete kifejezi azt a szenvedést is, hogy ő maga szenved a hűtlenségtől is. Ez a szövetségi hűség azonban nem csupán egyetlen nemzet ügye, hanem a nemzedékek láncolatáé is.

"Mindenki a történelem közepén születik. Éltek előtte nemzedékek és jönnek utána is". Az atyák vétkeinek a fiakban történő megbüntetése nem az eredendő bűn láncolatára utal, hanem a nemzedékeket összekapcsoló szövetségi hűségre. Ennyiben a kollektív etikai tudat kifejeződése ez. Nem függetleníthetjük magunkat attól, ami előttünk történt, és tetteinknek hatása lesz akkor is, amikor már nem leszünk. Természetesen ez nem mond ellent az egyéni felelősség etikumának (Ezékiel 18,2.kk.). Ugyancsak hiba lenne a parancsolat kapcsán a kollektív bűnösség elméletét hangsúlyozni. Isten előtt azonban a nemzedékek el kell hogy vállalják egymást is.

A számok egymás mellé állításából azonban szemmel látható, hogy Isten irgalmassága meghaladja az ő ítéletét. Az atyák vétke nem ronthatja el örökre és végzetesen a szövetség történetét. Helye van a korrekciónak és az újrakezdésnek. A bűn és bűnhődés korlátozott kihatása ellenében a hűség és szeretet a jövő végtelenje felé nyitott.

A faragott képekkel szemben Isten ebben a parancsolatban is a történelem uraként mutatkozik be. Ez arra figyelmeztet, hogy az etika nem rövidtávú manőverezés, hanem olyan szent felelősség is, hogy mi mindannyian az idő közepén, a történelem ura előtt állunk. Csak a felelőtlen nemzedék mondhatja, hogy "napjainkban legyen béke és állandóság" (Ézsaiás 39,8).

3.3 A harmadik és kilencedik parancsolat etikai összefüggései

3.3.1 Az Úr nevének hiábavaló felvétele bibliai teológiai szempontból

A XX. századi ember a néven már nem ugyanazt érti, mint az Ószövetség világa. Ott nem csupán megkülönböztető megnevezés volt, hanem a személyiség kifejezője, sőt olyan feltárulkozás, amin keresztül valakinek a titokzatos léte jelentetett ki.

A névadás a biblia teremtetéstörténet Jahvista változatában az ember elsődleges funkciója volt. Ádám nevet adott az állatoknak, és ezzel csaknem ugyanazt fejezi ki az elbeszélés (Gen 1,28): az ember uralkodik minden teremtetett állat felett (Gen 2,19). Ádám névadásában ugyanakkor megjelenik a beszéd ősképe is. A világban a nevek teremtenek rendet, mivel megkülönböztetik a különbözőket és azonosítják az összetartozókat.

Isten nevével kapcsolatban már a patriarcha történet figyelmeztet: az embernek nem fontos tudni az Isten nevét. A Jákóbbal küzdő titokzatos lény nem szolgáltatta ki magát. A küzdelem után viszont Jákób kap új nevet (Genezis 32,27-30).

Vallástörténeti szempontból az Exodus 3,13-14 jelent új fejezetet, ahol a Kánaánban is használatos Él istennevekkel szemben Jahve egyedülálló néven mutatkozik be: "vagyok és leszek".¹⁶ Ebben a titokzatosságban az fejeződik ki, hogy Mózesnek és Izraelnek semmi más biztosítéka nincs, mint a névben megfogalmazott ígéret: veled leszek. Ez a név tehát a bizalmat fogalmazza meg és nem a biztos tudásra épít. A "hiábavaló felvétel" (lassav) nem csupán a könnyelmű és felelőtlen emlegetését jelenti a névnek, hanem a vele való visszaélést,¹⁷ hamis hivatkozást, a mágikus, kultikus megidézést.

A parancsolatnak ez az eredeti értelmezése hamarosan háttérbe szorult és különböző gyakorlati alkalmazás váltotta fel. Egyrészt a szent név kimondásának a tilalma olyannyira általánossá vált, hogy ez mutatkozik meg majd a masszoréta szöveg írás-olvasatában (*k^etib k^eré*), másrészt a rabbinista magyarázat analógikusan értelmezte a felesleges esküdözés tilalmára és az igazmondás kötelességére is.¹⁸

Az Újszövetség már a tilalom mellett a név megszentelésének és az Isten nevééről való bizonyágtételnek pozitív parancsát is vallja (Máté 6,9; János 17,6).

Az Újszövetségi gyülekezet így egyfelől a Jézus Krisztusban kapott kijelentés felől fedezi fel a parancsolat értelmét: Ő jelentette ki nekünk az Atya nevét, Másrészt a Jahve (Adonáj) név görög megfelelőjeként a (kürios) méltóságjelző használata a krisztológiának is fontos állomása lesz. A "név", aki által megtartatunk a (Kürios Jesus) (Filippi 2,6.kk.) neve. Jézus ugyanazt a nevet viseli, mint az ószövetségi Jahve. "Nevéről vallást tenni" így egyet jelentett a Róla szóló hű és igaz tanúságtétellel.

Az Isten-név már az Újszövetség lapjain trinitárius formulává bővül. A megkeresztelés az Atya, Fiú, Szentlélek nevébe (eis to onoma) történik. Az eis+Acc. éppen annak a kifejezője, hogy a megkeresztelt egy "névbe" kerül, a Szentháromság szövetségébe. Ezért kap maga is új nevet, amely új személyiségét fejezi ki.

3.3.2 A név megszentelése

A reformátori értelmezés ezen Isten igaz megismerését, segítségül hívását és nevének a világban való megdicsőítését értette.

Jézus Krisztus Atyja nem a gnosztikusok ismeretlen istene (Ap.Csel.13,17). Bármennyire jogos félelem is, hogy nevét mi nem birtokoljuk, mégsem fogadhatjuk el megismerhetetelenségének agnosztikus filozófiai tételét. Jahve éppen az istenek hallgatásának idején ismertette meg magát népével. A hit mint élő tapasztalat azonban nem zárja ki a megismerés intellektuális dimenzióit. A bibliai felszólítással fogalmazva: nem csak teljes szívünkben, hanem teljes elménkben is szeretjük Istent. A fides quaerens intellectum anselmusi igényét a reformátori teológia sem tagadta. Ez az etikai parancs elsősorban a teológushoz szól és arra figyelmeztet, hogy az intellektuális fáradozás nem állítható szembe a spirituális megtapasztalással. Ahol a hit megszűnik egyúttal értelmes szó is lenni (I.Kor. 14.), ott Isten neve vagy tartalom nélküli pátosszá vagy rajongássá üresedik. Az igehirdetés kegyes sablonok ismételtetése lesz, s a tudomány

nélküli nép elvesz. Az intellektuális megüresedés ellen a tanuló tanítás őrizhet meg bennünket az egyházban. Ez nem szabadon választott döntésünk, hanem parancsolat, amelynek megszegését nem hagyja az Úr büntetés nélkül.

Am az istentisztelet és kegyesség megüresedhet úgy is, hogyha Isten neve nem jelenti egyúttal személyes jelenlétét is. Ezért kell az invocatio, az Úr nevének segítségül hívása. A kérés azonban nem teurgia. Isten neve nem jelszó, amivel minden probléma megoldódik és minden ügy akaratom szerint rendeződik el. Hiába veszik fel Isten nevét ott, ahol a kérés nem ezzel fejeződik be: "mindazáltal ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te" (Máté 26,39). Jézus nevében imádkozni azt is jelenti, hogy az Ő lelkületével, de az Ő érdemében járunk az Atyához. Őt megkerülve nincs út Istenhez és a legbensőségesebb meditáció is csak önmagunkkal folytatott misztikus párbeszéd marad.

3.3.3 A beszéd

Mind az Ó, mind az Újszövetség meglepően nagy hangsúllyal beszél a kimondott szó felelősségéről: "Ha valaki beszédben nem vétkezik, az tökéletes ember", mondja Jakab apostol (Jakab 3,2). Mi magyarázza a beszéd etikájának ezt a kiemelt helyét? Mindenekelőtt az a tapasztalati tény, hogy a szó nemcsak semleges információkat közöl, hanem a szív teljességéről árulkodik és fertőzhet is (Máté 12,34). Theológiai megközelítésben pedig az emberi logosnak kapcsolata van azzal az isteni szóval, amely teremtett és amely számára az ember maga is teremtetett. Nem ontológiai kapcsolat van a két szó között, hanem analógia. Az ember szava nem teremő ige, mégis tükröződhet benne a kreativitás. Ahogyan Isten megszólítja az embert, és ahogyan az ember válaszol, ez ősképe annak a beszédnek is, ahogy a mellé adott társhoz szól (Genézis 2,23). Az ember beszélhet a többi teremtményhez (névadás: Genézis 2,19-20), de nem beszélgethet velük. A teljes beszédhez ezért nem csupán nevek és fogalmak kellenek, hanem személyes kapcsolat is. Csak a kapcsolatban van értelme a közlésnek és a megértésben a kimondott szónak. A beszédnek alapvető problémája marad a megértés. Már az őstörténetek tudnak arról a megértési

korlátról, amit a nyelv jelent (Genézis 11,7). A bűn rontása nemcsak abban tükröződik, hogy az ember Isten szavát nem érti igazán, hanem abban is, hogy a népek és kultúrák éppen a nyelv által szigetelődnek el egymástól. Aminek kapcsolatteremtő funkciója van, éppen az működik gátként. A hermeneutika, mint fordítás, majd mint a leírt szövegek megértésének kísérlete, ezért találkozik szembe mindig az igazság problémájával is.¹⁹ Nemcsak a közlő, hanem a közvetítő értelmező felől is felvetődik a becsületesség kérdése. Ott ahol az írott szóból újra beszéd lesz, mindig jelentkezik az etika is, mert nem csupán módszerről van szó, hanem tanúságról is, ahol az ember "hamis tanúvá" is válhat.

A beszédnek ez az állító és igazságot megerősítő jellege ezért jön elő újra a kilencedik parancsolatban. Izrael jogrendjében két tanú állítása szerint lehetett ítélezni. Az állításnak és tagadásnak a minősített beszéde azonban nemcsak a jogi eljárásban döntő, hanem minden beszédben az. Az ún. "objektív igazság" legtöbbször a tanúságtétel szubjektív állításában közvetítődik. Erre nincs más bizonyíték, mint az igen és nem egyértelműsége. Jézus szerint a tanítványi beszédnek éppen ez a jellemzője. Nincs szüksége más megerősítésre, mert mögötte áll a tanú személye. Azé a tanúé, aki találkozott az igazsággal. Az igen és nem ezért nem leegyszerűsítése az életnek. Nem arról van szó, hogy a valóság fehér és fekete, hanem csupán arról, hogy aki beszél, annak egyértelmű és hiteles tanúnak kell lennie. A valóságot közölheti egy matematikai képlet is. Az igazságot viszont csak az ember, aki így szól: "itt állok másként nem tehetek", "Az igazat mondd ne csak a valódit", mondja József Attila.

3.3.4 Meg kell-e mondani mindig az igazat?

Ez a kérdés már impliciten benne volt a szituáció-etika tárgyalásában és felvetődött a határesetek etikájánál. Mégis a beszéd kapcsán konkrétan is szembe kell néznünk az igazság és a hazugság problémájával. Természetesen az igazmondásról csak a konkrét élethelyzetekben beszélhetünk és nem általánosságban. Másként jelentkezik ez a kisgyermek esetében, aki szülei felé feltétel nélkül nyitott, legalábbis mindaddig, amíg nincs oka rá, hogy valamit elhallgasson, vagy

másként mondjon. A szülő viszont kezdettől fogva abban a helyzetben van, hogy többet tud, mint amennyit feltétlenül el kell mondania gyermekének.²⁰

Megint más összefüggésben vetődik fel az igazság problémája a házastársak, vagy a barátok között, és megint más a hivatali viszonylatok terén, pl. az orvos, beteg viszonyban. Az igazság megmondása ezért nemcsak a mindig igazat mondó ember habitusaként vetődik fel, hanem az adott helyzet összefüggésében. Nem az a kérdés, hogy a valóságot elferdítheti-e a beszéd, - gyakran ezt teszi -, hanem azt, hogy megfelelő időben és helyen a megfelelő szó hangzik-e el. "Csak a cinikus helyezkedhet arra az álláspontra, hogy válogatás nélkül mindig és mindenütt az 'igazat' mondja".²¹ Az orvos, a lekipásztor, az ügyvéd és az államférfi más-más módon, de a titok megtartására kötelezett ember. Még az igazságszolgáltatás is elismeri a tanú, vagy a vádlott azon jogát, hogy magára, vagy közvetlen családtagjára nézve terhelő vallomást ne tegyen. A szűkebb közösségekben íratlan szabály várja el a közösség minden tagjától, hogy adott esetben még a vétkesnek se legyen árulója. A "mundér becsületére" hivatkozva számos bűncselekmény marad feltáratlanul, mert a csoportérdek azt kívánja, hogy bizonyos ügyek ne kerüljenek nyilvánosságra. Mindennapi életünkben tehát ezernyi módon jelentkezik a hallgatás és a beszéd terhe. Mondhat-e itt egyértelmű szót a keresztyén etika?

Magára a hazugságra nézve általánosságban minden kompromisszum nélkül csak nemet mondhat. A Biblia a Sátánt nevezi a hazugság atyjának (János 8,44). Az igazság megmondásának mindenkori esetére nézve azonban Isten előtti lekiismerettel kell választ adnia kinek-kinek. Bonhoffer három szempont megvizsgálását ajánlja ilyenkor: 1. megvizsgálni ki vagy mi kényszerít arra, hogy beszéljek, 2. megvizsgálni a helyzetet, amelyben e kérdés felvetődik, 3. megvizsgálni magát a témát vagy tárgyat, amelyről nyilatkoznom kell.

• 1. Ha nincs jogom és okom valaminek a kimondására, akkor hallgatnom kell. Negatív véleményem valakiről vagy valamiről még nem biztos hogy elegendő arra, hogy azt bárhol és bárkinek kinyilvánítsam.²² 2. A beszéd helye és körülményei tekintetében is helye van a döntésnek. Vannak

foglalkozások és helyzetek (szülő, tanár, bíró), amikor a ránkruházott tisztnél fogva értékelést, véleményyt vagy ítéletet kell mondanunk. De a közösség minden tagja felelős lehet saját erkölcsi rendjéért, ill. a hallgatással való bűnpártolásért. "Vétkesek közt cinkos, aki néma", mondja Babits. 3. A téma vagy tárgy tekintetében is meg kell vizsgálnunk, vajon nem felelőtlenység a személlyel, vagy a szóban forgó üggyel kapcsolatban a közlés. A lelkigondozó, aki a rábízott titkot kifecsegi, az orvos, aki visszaél helyzetével, mindenképp bűnt követ el. Ezekben a helyzetekben azonban találkozhatunk ellenkező vélegtel is. Tudomására juthat olyasmi is, aminek titokban tartása lelkiismereti konfliktust idéz elő. Kazuisztikus választ itt sem lehet adni, de ilyenkor is általános szabály, hogy a földi igazságszolgáltatásra is tartozó ügyekben a lelkigondozó, vagy orvos "nem adhat külön feloldozást", és nem válhat bűnrészessé olyan esetekben, amelyeknek elintézése nem csak rá és lelkigonodozottjára tartozik.

Az igazmondás kérdése felvetődhetett olyan határesetekben is, mint pl. a háború esetén menekültek elárulása, stb. Fontos itt látnunk, hogy az igazság és hazugság nem formális szempontok szerint bírálható el. Semmiképpen sem nevezhető hazugságnak az, amelyben éppen egy hazug struktúrával szembeni védekezés fejeződik ki.

3.3.5 Az eskü

Az eskü eredetileg vallásos aktus, amennyiben egy sajátos helyzetben felsőbb hatalomra hivatkozva tesz valaki fontos kijelentést, vagy fogadalmat. A felvetődése jelzi beszédünk általános meggyengülését. Ezért mondja Jézus a Hegyi Beszédben, hogy felesleges ott, ahol a beszéd egyébként is tiszta, megbízható és egyértelmű (Máté 5, 34-37).

Mégis éppen a beszédben megmutatkozó bűnös gyengeség miatt vált szükségessé, hogy az élet egy-egy fontos határvénél a beszéd sajátos ünnepélyes formát öltön, és ehhez az ember Istent (vagy az isteneket) hívja tanúul. Az eskünek tehát abban van a jelentősége, hogy az emberi ígérethez isteni tanút hív. segítségre. Az ószövetségi eskü alapformája a szövetségi eskü. Jahve maga is így esküszik

önmagára, minthogy magánál nagyobbra nem is esküdhet (Genezis 22,16; Zsidó 6,13).

Hogyan kell értenünk akkor a Hegyi Beszéd tilalmát? Egyfelől fel lehet fogni úgy, mint a Jézus korabeli gyakorlat radikális kritikáját. A szokásos esküdözés, a szavak inflációját jelentette. Ezzel szemben Jézus minden beszédet Isten végső ítéletének fényébe helyezett. Nemcsak az esküvel megerősített beszéd tanúja és bírása Isten, hanem minden felelőtlen beszédé is, amelyért az emberek számot adnak majd az ítélet napján (Máté 12,36). Ugyanakkor maga Jézus sem tartotta magát szó szerint ehhez a tilalomhoz, hiszen elfogadta magára nézve az eskü terhe alatti vallomást: a főpapnak arra a kényszerítésére, mely az Élő Istenre hivatkozott, megfelelt (Máté 26,63-64). A passió történetben egyébként ugyanezt a látszólagos ellentmondást még egyszer megtaláljuk: az őt arculütő katonának nem fordítja oda másik arcát, sőt számon kéri azt: "miért ütsz engem?" (János 18,23). Nem formális betöltésről van tehát szó, de tartalmilag mégis a Hegyi Beszéd igazságát látjuk itt. Nem fut el a szenvedés elől, azaz vállalja a második arcul csapást is. Ugyanígy kell értenünk az eskü földi rendjének való engedelmességet is. Isten országa nagyobb igazsága nem lépi át mindenestül a "szívek keménysége" miatti földi rendet (Márk 10,5). Jézus efelett ítéletet mond, de ugyanakkor alá is veti magát törvényeinek.

A reformátori teológia lényegében ebben a kettősségben és nem formai szempontok szerint ítélte meg az esküvést. Mind Luther, mind Kálvin elítélték a magánjellegű esküt, de helyeselték a hatóság előtti eskütételt. Kálvin ilyen közérdekű eskünek fogja fel azt, amikor Pál apostol hívja Istent tanúul (Róma 1,9; 9,1). "Mert az apostolok nem magánemberek az ő működésük közben, hanem Istennek hivatalos szolgálói. Ilyen esküt tehetnek a fejedelmek is, amikor szövetséget kötnek, vagy a nép, amikor fejedelmé szolgálatára felesküszik és ilyen mind a többi eskü, amely nem egyéni szeszélyből, hanem a közjó érdekében történik."²³

A reformátori hermeneutika tehát helyesen járt el, amikor nem a szavakon lovagolt, hanem az Írás szellemében értelmezte az eskü fogalmát, és a jézusi mondás Sitz im Leben-je közötti különbséget. Ilyen összefüggésben ugyanis nincs értelme az eskü és a fogadalom különbségtételnek sem.

Ha Isten nevét hívjuk segítségül, ha az Ő jelenlétére hivatkozunk életünk egy-egy fontos határárkövénel, akkor eskü az, akárminek is nevezzük. A Biblia nem nyelvi tabuk törvényeskedő gyártására ad példát, hanem lelkünkre köti Isten nevének nagy fenségét, amikor egyúttal a parancsokat megsértőire "különös megtorlást" mond ki.²⁴

Az Isten nevével szembeni felelősség ugyanakkor korlátozza is mindazon esküket, amelyekkel bármely hatalom, vagy tekintély Isten törvényével ellentétes módon él vissza. Az 1848/49-es szabadságharc tábornokainak egy részével szemben az a vád is elhangzott, hogy a királynak tett katonai esküjüket megszegték. A válasz nem nélkülözött minden alapot: a király szegte meg Isten előtti esküjét nemzetével szemben.

A történelem számos nagy "esküje" szomorú karikatúrája az eskü devalválódásának. Például az országot végső pusztulásba vezető nemzetvezér a korona előtt a Szentháromság nevére esküdött. Sajnos ezzel a keresztyénség történetében nem állt egyedül. Az Isten nevében megáldott fegyverek és elkövetett gaztettek nemcsak keresztyénségünk szégyenei, hanem olyan bűnök is, amelyekre valóban áll a parancsolat: nem hagyta azokat az Úr büntetés nélkül.

3.4 A nyugalomnap és a munka

3.4.1 A szombat-törvény a Bibliában

A szombatra éppúgy, mint a legtöbb ószövetségi ünnepre, az a megállapítás érvényes, hogy nem az izraeli vallás egyedüli sajátossága. Már nevében is emlékeztet a babiloni shapattu szóra, amely a telihold ünnepe. Ott azonban inkább szerencsétlen időt jelent.

Az eredetnél sokkal fontosabb az a jelentés, amelyet az Ószövetségben kapott. A teremtéstörténet hetedik napja, amelyet Isten megáld és megszentel, amelyiken megnyugszik, és amely az idők rendjében befejezetlenségével nyitott a jövő felé: ezen a napon ugyanis nem olvasunk estéről és reggelről. Isten saját nyugalomból ajándékozik az embernek. Így a szombat egyszerre tartozik a földi időhöz és Isten idejéhez. A hetedik nap, amelyre az ember felvirrad, az Isten által megáldott idő. A parancsolatban ezért fontos, hogy nem a munka utáni pihenésről van szó, hanem első helyen a nap megszenteléséről, és csak utána a felszólításról: "hat napon át munkálkodjál".

A Dekalógus kétféle előfordulási helyén (Exodus 20,8-11; Deut. 5,12-15) kétféle magyarázatot olvasunk. Az Exodus a teremtéssel való összefüggést hangsúlyozza. Isten megnyugodott munkájától, tehát a teremtség kész, a menny, a föld, a tenger készen került ki az alkotó kezéből. Ez a megállapítás nem jelenti sem a deizmust, sem a folyamatos teremtés gondolatát.

Isten a maga nyugalmaiban nemcsak az embert részesíti, hanem minden teremtményét. A szombatév kapcsán már Izrael értette azt, amit mi ökológiai problémának nevezünk (Leviticus 25,2.kk).

A Deuteronomista magyarázat szociális értelmet fűz a szombathoz. Izraelnek az egyiptomi szolgaságra kell emlékeznie, ahol nem tarthatta meg a szombatot. Ezért még a szolgákat is megilleti a megnyugvás. A rabszolgaság humanizálása kiegészül azután a jóbel év (7x7 esztendő) parancsával, amely az eladósodott rabszolgák felszabadítását is magával hozta (Leviticus 25,10). Kétséges, hogy ezt a törvényt Izrael valaha is gyakorolta volna. Inkább csak a próféták szociál-etikai kritikájában találkozunk vele (Ézsaiás

58,6). A felszabadítás igénye azonban a parancsolatból következett, hiszen a szabbat a megnyugvás és felszabadulás ideje. Embernek, állatnak és termőföldnek egyaránt részesednie kell a Teremtő örömjünnepében és nyugalmaiban.

A szombatnak ebből a mélyebb teológiai jelentéséből sok minden elveszett az idők során. A kazuisztikus törvények között inkább már azzal találkozunk, hogy a munka mely formáitól kell tartózkodni (Exodus 16,23; 35,3; Numeri 15,32-36). Később ez vezet a rabbinizmus 39 fő tilalmi kategóriájához, amelyből azután analógia útján vezették le a többit. A törvényeskedésnek, néhol a kijátszásnak, bőséges példatárát adja a szombat-törvény alkalmazása.

Nem csoda, hogy Jézus éppen azokat hívta, akik belefáradtak a törvény terheinek hordozásába. Igazi szombatot ígért a hozzá érkező és tőle tanuló embernek (Máté 11,28. kk.).

Az újszövetségi teológia régi felfedezése, hogy Jézus demonstratív és provokatív módon szegte meg a szombat-törvényt. ²⁵ Gyógyításaival nem várta meg a szombat elmúltát, sőt tanítványainak is megengedte a kalásztépést. Ennek kettős jelentősége volt: jelezte, hogy benne nagyobb van itt Mózesnél, mert az "Ember Fia a szombatnak is ura" (Márk 2,28). Másrészt a Hálaka rigorózus és embertelen gyakorlatát leplezte le. Isten az emberért és nem az ember ellen adta a szombatot (Márk 2,27). Nem a szombat parancsolata embertelen, hanem annak alkalmazása. A szombatnak ez az új és szabad felfogása adott lehetőséget az első keresztyén gyülekezeteknek, hogy a szombat mellett az Úr napja (küriaké hémera) egyre nagyobb hangsúlyt kapjon. ²⁶ A feltámadás ünneplése ugyanakkor már egy másik teológiai koncepciót is tükröz. Ez már nem e teremtés befejezésének, hanem az új teremtés kezdetének az ünnepe. A "munkálkodó Isten" (János 5,17) teológiai szemléletét erőltett dolog lenne szembeállítani Isten nyugalmaival. Az az ígélet, hogy bemegyünk Isten nyugalmaiba (Zsidó 4,1-8), és ebből már most ízelítőt is kapunk, együttesen fejezi ki a negyedik parancsolat eredeti értelmét. Az élet a nyugalom és munka ritmusában folyik. A munka azért nem embertelen robot a bibliai felfogásban, mert a szombat megelőzi. Nem a munka fárasztó volta indokolja a szombatot, mint a mai utilitarista

felfogásban, hanem a teremő Isten felfogása. Éppen a szombat emlékeztet arra, hogy a munka éppúgy nem a bűneset következménye, mint ahogy a szombat sem, hiszen mindkettő a Teremő Isten rendelése.

3.4.2 Az idő etikája

A szombatról az embernek először meg kell emlékezni, hogy megszentelhesse azt. A bibliai gondolkozás a felejtés ellenében éppen azt hangsúlyozza, hogy az emberi élet csak úgy lehet nyitott a jövő felé, ha nem felejtkezik el Isten sokféle jótéteményéről (Zsoltárok 103.). Ez a kifejezés tehát több, mint a szombat megünneplésének parancsa. Hálás csodálkozásra való felhívás, amely az istentisztelet örömet fejezi ki. Ünnepelni nem lehet parancsra, csak a megemlékezés áhitatában újra és újra felidézve a Teremő ünnepét és az új teremtés kezdetét, a feltámadást. Az Újszövetségben ugyanígy emlékeztet Pál apostol Krisztus feltámadására (I.Kor. 15,1). A napok egymásutánjában minden Úr napja erre emlékezteti a gyülekezetet.

A magyar birtokos szerkezet pontosan fejezi ki a hetedik nap lényegét. Az időnek olyan darabja ez, amely nem az emberé. Pars pro toto-ként arra emlékeztet, hogy a többi nap is, sőt egész életünk is az Uré. Am éppen a megszentelt idő szakítja meg az idő észrevétlen elmúlásának folyamatát.

A hetes szám a bibliai számszimbolikában az isteni teljesség. Itt nem az idő ciklikus ismétlődéséről van szó, hanem a betelt idő jeléről. Arról az időről, amely éppen amiatt lehet teljes, mert Isten van benne. Vele szemben áll az apokaliptika antikrisztusának 666-os száma (Jelenések 13,18). A beteljesületlenség körforgása a cél és megállás nélküli rohanás. A görög mitológia Kronosz istene felfalja gyermekeit. Ember és idő tragikus szembenállását fejezi ki ez a mítosz. A bibliai szemlélet már azáltal is tagadja ezt a felfogást, hogy Isten cselekvésében az idői jelleget hangsúlyozza. A Biblia első szava is időt jelez: "kezdetben...".

De nemcsak Isten munkálkodik az időben, hanem az ember számára is meg van mindennek a rendelt ideje (Prédikátor 3). Az újszövetség nyelvén ez a kairos. Az a minősített idő, amely megismételhetetlenségében egyetlen.

Az ember ezt megragadhatja és elmulaszthatja. Az időre vonatkozó etikai parancs ezért így hangzik: "Aron is megvegyétek az alkalmakat..." (Efézus 5,16).

Modern életünk egyik válságtünete, hogy az idő fragmentumokra hullott. "Az élet helyett nem jöttek csak órák" - panaszolja már Ady is. A pillanatban élés ma az egyik legnagyobb etikai veszély. A tennivalók torlódásában, a minőségi döntésben jelentkezik az erkölcsi probléma. Milyen értékek állnak az első helyen, mit jelent először Isten országát, és annak iagzságát keresni. "A legnagyobb emberi szükség ma nem az, hogy megtanuljuk, hogyan érjük el, amit akarunk, hanem az, hogy megtanuljuk, mit kell akarnunk", írja Donald Mackay.²⁷

Amikor Krisztusban megtapasztaljuk Isten idejét (az örökkévalót), akkor a földi élet felfedezőúttá válik, hiszen a jövődőt keressük. Ezzel sem meg nem tagadjuk az időt, sem versenyt nem futunk vele. Addig cselekszünk, míg tart a ma, de mégsem a mának élünk. Az időben, de nem az idő uralma alatt.

Ahol a megszentelt idő parancsára figyelnek, ott szentelődnek meg a munkanapok is, sőt a nehéz órák is. Ott válik valóságossá, hogy Jézus igája gyönyörűséges, és az Ő terhe könnyű (Máté 11,30).

3.4.3 Az istentisztelet parancsa

A szombat tartalma nem egyszerűen a munkától való tartózkodás, nem privát szabadnap. A szombathoz az Ószövetségben a vasárnaphoz az Újszövetségben hozzátartozik az istentisztelet. Ez utóbbi az ősegyházban együtt járt a kenyér megtörésével és a jelenlévő Krisztus ünneplésével az Úrvacsorában. Az istentisztelet ezért nem azonos az igehirdetéssel. Kálvin a vasárnapi munkaszünetet nem azzal magyarázza, hogy ez a nap más, mint a többi, hanem azzal, hogy "bizonyos napokon össze kell gyülekezni az egyháznak". A munkaszünet még nincs Isten dicsőítéséért, hanem csak akkor lesz az, ha népe őt valóban dicséri: az igehirdetés és ²⁸ sákramentumokkal való élésre összegyülekezik. A parancsolat tiltó jelentése így egészen pozitív előjelűvé változik. Nem az a kérdés többé, mit nem

szabad vasárnap csinálni, hanem az, hogy mi a keresztyén gyülekezet kötelessége és lehetősége ezen a napon. Ha ez a nap közösséget teremt Isten és a gyülekezet, valamint a gyülekezet tagjai között, akkor betöltötte rendeltetését. Ez az értelmezés megfelel annak, hogy az emberért, az ember hasznára adta Isten.

Itt azonban megint csak vigyáznunk kell, hogy egy kegyes utilitarista magyarázattal ne egyszerűsítsük le az előző fejezetekben állítottakat. Nem az emberi szükség magyarázza a szombat eredetét, hanem Isten rendelése. Az istentiszteleten Isten békességében részesedik a gyülekezet. A szombat felől értelmezett istentiszteletben nem az emberi aktivitás az elsődleges. Sőt az igazi istentiszteleten az ember a nagy menyegző vendége, ahol semmi mást nem tehet, mint a meghívást elfogadva együtt örül a gazdával (Máté 22,1-14). Felesleges azért azt kérdezni, mi az istentisztelet célja, hiszen hasonló a családi ünnephez, ahol a megterített asztalnál együtt vannak a családtagok. A nyugalom napjának istentiszteletén nem a tevékeny ember, a homo faber van jelen, hanem a gyermek. Ahogy a szombatnak nincs emberi előzménye, úgy az istentiszteletnek sincs. Egyedül Isten áldása fűződik hozzá. A szombatot Isten előbb áldotta meg, mint ahogy megszentelését elrendelte. Isten népének az áldásról kell megemlékeznie, és ebből az áldásból lehet részesednie. A munkanapok kerete a két szombat. Csak az áldással közrefogott időben lehet áldottá maga a munka is. Ebben a ritmusban lesz jelkép és figyelmeztetés is, hogy a napok és esztendők elmúlnak, s vele együtt földi életünk is. Az ember számára eljön az utolsó nap, amikor nem munkálkodhat tovább. De eljön az új teremtes soha el nem múló szombatja is, amelynek nem lesz vége. A keresztyén istentisztelet ezért nemcsak a földi munkára készít fel, hanem egyúttal ablakot is nyit erre az örök szombatra, és ízelítőt ad a mennyei istentiszteletből.

3.4.4 A munka bibliai felfogása

A bibliai teremtetéstörténet éppúgy, mint a negyedik parancsolat a munkát a Teremtő Isten rendelkezésének fogja fel. Csak a bűneset következményeképpen tapad hozzá a fáradtság és a hiábavalóság érzése (Genézis 3,19). A munka eredeti mandátumát ez a két szó fejezi ki: művelje és őrizze a kertet (Genézis 2,15). A paradicsomi állapot sem tétlenség volt tehát, hanem kettős megbízatás és feladat. Művelni ige latin megfelelője a colo-cultum, innen származik kultúra szavunk is.

Lényegében ezt fejezi ki az ember istenképűségének egyik aspektusa is. Az ember uralkodhat minden teremtmény felett, kivéve a másik embert. Ez az uralkodás, mint a keleti "király ideológiából" átvett kép, nem jelenti feltétlenül a természet felelőtlen kizsákmányolását, hiszen az őrzést is magába foglalja. Az ember a teremtetett világ élén állva felelős megbízott. A munka által teremt kultúrát és civilizációt, de ezzel párhuzamosan őrzője is munkaterületének, a földnek. Így "képviselet" Istent, aki maga sem tétlen, sőt a maga teremtető munkája által teremti meg az időt és adja az embernek szintén teremtető kihasználásra. A munka tehát egyszerre szolgálat (ábód) és m^ela'kteka, kreatív aktivitás. Mindkét szó tiltó formában előfordul a negyedik parancsolatban. A munkában kezdettől fogva két elem egészíti ki egymást: szolgálat, kötelességteljesítés, valamint kreativitás. A munkának ez a felértékelése a Biblián kívüli kultúráknak és vallásoknak nem feltétlenül jellemzője. A fizikai munka Egyiptomtól kezdve Platón és Arisztotelész államáig az alsóbb néposztály feladata. De gyakorlatilag Izraelben sem volt ez másképpen. A szegénység és a munka összekapcsolásával még vallási hátrány is járt együtt. Az, akinek dolgoznia kellett, nem ért rá a "kegyes élet folytatására". Így rekedtek kívül például a Jézus korabeli társadalmon és vallási életen a pásztrok, akik "künn a mezőn tanyáztak" (Lukács 2,8). Ebből a szempontból is meglepő, amit Jézus a gazdag ifjúnak mond: Mondj le a gazdagság adta vallásos kiváltságokról is, és légy egyszerűen csak ember (Máté 19,20-21). A munkának ezt a szegénységgel és hátrányos helyzettel párosuló értelmét némiképpen ellensúlyozta a próféták istenképe, amely legszebb metaforáit

a mindennapi életből vette. Az Úr pásztorkirály, aki legelteti népét, de hasonlatos a szőlősgazdához is (23. és 80. zsoltár). Jézus példázatai tehát nem előzmény nélküliek, amikor Istent például a földműveshez hasonlítja (Máté 13,3-8; 13,24-30).

A farizeusi felfogásban a kétkezi munkának meg volt a becsülete. Ugyanúgy tevékeny élet folyt a qumráni közösségben is. Jézus földi életének nagyobbik felét is csendes munkával tölti. Azáltal viszont, hogy tanítványait Isten országa munkájába hívja, a munkának új értelmet és távlatot is ad. Az élet több, mint a megélhetés, és munkálkodni nem csak azért az eledelért kell, amely elvész (János 6,27).

A munka a küldetésben nyeri el végső értelmét és méltóságát. Jézus küldetése abban teljesedett be, hogy elvégezte az Atya által rábízott munkát (János 17,4). E munka felfogásától idegen a teljesítménycentrikus szemlélet. A tanítványi méltóságot nem az adja, amit elvégzett, hanem az az öröm és kiváltság, hogy Isten szőlőjében munkálkodhat (Máté 20,1-15). A munkának tehát itt az a méltósága, hogy az ember Isten munkatársává lehet.

A munkának az üdvvel és szabadítással történő összekapcsolása természetesen nem fokozza le a földi munka értékét. Sőt! A legalantasabb rabszolgamunka is új fénybe kerül. Aki az Úrnak szolgál, az a Mester méltóságában részesedik, aki megüresítve magát rabszolga formájában volt közöttünk (Filippi 2,6.kk.). A munka és szolgálat ezért az Újszövetségben messiási értelmet kapott.³⁰ A parúzia közeli várása könnyen vezethetett tétlen és rendetlen életre. Az apostoli levelek azonban józanságra intenek (2.Thessz.3,11-13). A földi kötelességteljesítés is az Úr szeme előtt folyik. Az első keresztyén gyülekezetekben ezért az emberek nem foglalkozásokat változtattak, hanem más lelkülettel éltek és szolgáltak foglalkozásukon belül. Kivételes esetben előfordult, hogy az elhívás a világi hivatás megváltoztatásával is járt. De még a megvetett és erkölcsileg kétes vámszedői hivatalt sem kellett feltétlenül otthagynia annak, aki Jézus követője lett (Lukács 19,1-9). Katonák, császári, udvari tisztviselők és rabszolgák egyaránt találhatók voltak az első keresztyén gyülekezetben.

Amikor a munka szembekerült a meditatív aszkéta étellel, amikor a gyülekezeteknek már az a gondjuk, hogy

mely foglalkozások összeegyeztethetetlenek a keresztyéniséggel, az Újszövetség világától mind időben, mind szemléletben távolodunk.

3.4.5 A reformátori hivatás-etika

A középkorban az imádság és munka összetartozó ritmusát a szerzetesrendek képviselték. Az ora et labora elve szerint a kontemplatív élet kétségtelenül első helyen állt, de néhány szerzetesrend a kultúra műhelye és a tevékeny élet színhelye is volt. A reformáció nem azzal hozott újat, hogy a munka rangját visszaadta, hanem abban, hogy a világi hivatást az egyházi hivatás szintjére emelte. Az egyetemes papság elve szerint minden keresztyén elhívott, vocatus, és ez nemcsak mennyei elhívására, hanem földi munkájára is vonatkozik. Ebben Luther bibliafordítása hozott döntő változást: ő fordítja először Beruf-fal a világi hivatást. Tehát az, ami eddig a kolostorok falain belüli miniatűr világ gyakorlata volt, most egyszerre széleskörű társadalmi program lett. A szent és a profán nem különült el élesen egymástól, hiszen szent lehetett a világi hivatásgyakorlás is. Az elhívás és hivatás ilyen azonosítása a modern ipari társadalomban aligha lehetséges. A "ki-ki maradjon meg abban a hivatásban, melyben elhivatott" (I.Kor. 7,22), csak egy statikus felépítményű társadalomban működhetne. Az a veszélye, hogy a személyiség most már esetleg nem a hivatással, hanem a foglalkozással kerül kapcsolatba. Jó és rossz oldalát egyaránt láthatjuk annak, hogy bizonyos kézműves foglalkozások családirag öröklődtek. Családi neveinkben sokszor egy-egy hajdani foglalkozási dinasztia emléke tükröződik. Másrészt a társadalmi munkamegosztásban még ma is bizonyos foglalkozások személyiség szereppé válnak. Az orvost, tanárt, lelkészt, bírót, stb. foglalkozása szerint szólítjuk meg. A köznyelv ezzel azt az igényt őrzi továbbra is, hogy bizonyos foglalkozásoknál a személyiség és munka egymástól elválaszthatatlan. Éppen ezeken a helyeken vetődik fel még ma is szekuláris értelemben a "hivatás" kérdése. Az emberek sorsával közvetlenül is kapcsolatban lévő foglalkozásoktól a közvélemény elvárhatja, hogy az hivatás is legyen. Ám éppen ez mutat rá civilizációnknak arra az ellentmondására is, hogy az üzemi,

ipari munka elszakadt a közvetlen emberi kapcsolatoktól. Furcsa lenne egy futószalag mellett dolgozó munkás esetében hivatásról beszélni, pedig a maga helyén esetleg nem kisebb felelősség terheli, mint az előbb említetteket. Amíg régen inkább az volt kérdés, hogy egy kivételes tehetség ki tud-e lépni a hivatásának megfelelő mezőre, ma inkább azzal kell szembenéznünk, hogy lehet-e még egyáltalán hivatásról beszélni. Van-e még köze a szó eredetéhez annak, amit ma egy foglalkozás, vagy munkakör jelent. Ha a gyakorlat felől nézzük mind a pályaválasztás, mind a pályamódosítás kérdéseit, akkor itt is kétirányú mozgásról és felelősségről van szó. Az egyik az egyéni döntés és hajlam, a másik a társadalmi és gazdasági igény, és az ennek nyomán kialakult ösztönzés. A kíváncsi és az ideális az lenne, hogyha az egyén megtalálná a képességének és tehetségének legjobban megfelelő munkát, a társadalom pedig az egyént ezeknek a képességeknek legjobb felhasználására ösztönözné.³¹ Ha a szekuláris társadalom nem is használja már minden esetben a hivatás szót, valamiképpen mégis a *vocatio interna* és *externa* analógiájára kell elképzelnünk ezt a találkozást.

A hivatás felismerésének szubjektív része még ma is elsődlegesen az egyénre, ill. az szűkebb közösségre, a családra és az iskolára hárul. Neki kell felismernie képességeit, hajlamait, és természetesen neki magának kell meghoznia a döntést jövőendő életpályája felől. Itt azonban ellentmondásos helyzet is kialakulhat, hiszen pillanatnyi gazdasági és társadalmi ösztönzők ezt a döntést negatív módon is befolyásolhatják. Bizonyos pályák anyagi megbecsültsége, az esetleges könnyebb érvényesülés, vagy éppen a divat sodrása nagy motiváló erő lehet. Máskor pedig éppen külső tényezők hatására kell egy választott pályát módosítani. Mit mondhat a hivatásról a keresztyén etika a tények, a *bruta facta* ellenében?

Mindenekelőtt hangsúlyoznia kell annak az elsődlegességét, hogy talentumainkat Istentől kaptuk, mégpedig nemcsak a magunk, hanem a szűkebb és tágabb közösség hasznára is. Lehetséges olyan felismerhető adottság és tehetség, amely világosan mutatja meg kinek-kinek egy sajátos pályára rendeltetését. Ilyenkor a nagyobb emberi közösségeknek kötelessége, hogy ezt a felismerést támogassák és ez valóban kibontakozhassék. Hajdani protestáns iskoláink

ma is megbecsülendő öröksége a tehetségek felfedezése és gondozása.

Ugyanakkor hinnünk kell abban is, hogy az emberi tehetség sokkal több irányban nyitott, semmint egyetlen foglalkozáshoz kellene kötődnie. A reál pályára kényszerült humán beállítottságú ember még ott is megtalálhatja az emberekkel való foglalkozás lehetőségét az oktatásban, tanításban, éppúgy, mint a lelkipásztor technikai adottságainak és ismereteinek kamatoztatását a gyülekezeti munkában. A hivatás fogalmát ezért ma nem annyira a foglalkozásokhoz, mint inkább egy lelkülethez, ethoszhoz kell kötnünk. Keresztelő János etikai útmutatását úgy emeli ki az Újszövetség, hogy megmutatja: ő megtérésen, metanoián nem a foglalkozás megváltoztatását értette, hanem az isteni elhívásnak megfelelő gyakorlását. Mindemellett nem szabad azt sem elfelejtenünk, hogy elhívásunk elsődlegesen arra a reménységre szól, amelyre Krisztus hívott el bennünket. Az erre a hívásra figyelő élet ugyanakkor sokféle keretben képes működni. A krisztusi hivatás minden keresztyén számára közös ajándék és feladat. Ha azonban a sajátos egyházi szolgálatokra gondolunk, akkor itt újra helye van a vocatio sajátos értelmezésének. A kegyelmi ajándékokról szóló bibliai tanítás világosan beszél arról, hogy elhívásunk a Krisztus-test építésének konkrét feladatára történik. Ezt a belső elhívást kell hogy kövesse a külső elküldés, vagyis a szolgálatba állítás. Ez volt a jelentése az apostoli kézrátételnek is. Isten országa rendjében azonban már nem elegendőek természetes adottságaink. Itt valóban érvényesülnie kell annak, hogy csak elhívás szerint lehet szolgálatot végezni. Ezért kétséges, hogy pl. "lelkipásztori pályáról", amit magunk választunk, beszélhetünk-e. Mert még ha döntésünknek emberi oldalát és motívumait nem is tagadjuk, akkor is tudatában kell lennünk, hogy nem mi választottuk Őt, hanem Ő választott minket (János 15,16).

3.4.6 A munkával kapcsolatos újkori problémák

A munka társadalmi szerepének változásaira legélesebben a marxizmus hívta fel a figyelmet. Az ipari társadalmakban a munka több vonatkozásban is gyökeres változásokon ment át, és ezek a változások a keresztyén etikát is érintik. A korábbi évszázadok földműves, kézműves, vagy állattenyésztő foglalkozásaiban az ember közvetlen kapcsolatban volt mind lakóhelyével, mind munkájának eredményével. A családi közösségek egyúttal rendszerint termelői közösségek is voltak és a munkás a munka eredményével közvetlenül kapcsolatban maradt. Ez a közvetlenség még annak ellenére is érvényesült, hogy a munka eredményéből a különböző társadalmi osztályok különböző mértékben részesedtek.

Ezt a viszonyt az ipari forradalom változtatta meg alapvetően. A család és a munkahely elszakadt egymástól, a munkás pedig a termelés eredményétől. Munkaerejét adja el, miközben maga egy termelési láncolat darabjává válik. A legdöntőbb változás tehát abban következett be, hogy a munka nem teremtmény alkotás többé, hanem teljesítmény. A teljesítményelvnek etikai kihatásai is vannak. Könnyen válik az élet értékmérőjévé. Az egyén azon méri le az élet értékét, amit teljesített. Ezt az elvet teljességgel sohasem lehet kizárni a munka értékeléséből, de ha egyetlen elvvé válik, akkor lélekölő teljesítményneurózishoz vezethet. Ez a szemlélet a közösség értékrendjét is eltorzíthatja, a teljesítményre még, vagy már nem képesekkel szemben is. Az öregek, a betegek, a fogyatékosok végül is a társadalom tehertételei lesznek, és az említett munkaethosz hátrányos értékítéletet jelenthet velük szemben.

A munka jellegének további megváltozását a technikai forradalom hozta magával. A nagy feltalálók valaha az emberi munka megkönnyítésért fáradoztak. A gép azonban nemcsak az ember szolgája, de ura is tud lenni. Több vonatkozásban is szemléletet formál. Egyrészt megvan a veszély, hogy az ember egyre inkább csupán kezelője lesz a technikának. A nagy folyamatnak csupán egy kis darabja, mozdulata hárul rá. Ez nem csak azért veszélyes, mert nem látja át az egész

folyamatot, hanem azért is mert emberi kapcsolataiban is gépiessé válik.

Másrészt a kreatív fantázia a technika korában két ellentétes irányban torzulhat el. Vagy beszűkül egy mechanikus ok-okozati gondolkozás keretei közé, vagy teljesen abszurdá válik és elveszti a realitással való kapcsolatát. A sci-fi irodalmán felnövő nemzedéket ma egy új mitológia születése fenyegeti. A tudomány és technika mindenhatóságának hite önmaga ellentétébe fordulhat, amikor utat enged a tudományos tévhiteknek, és egy postsciencista misztikának.

A munka emberarcának megőrzése miatt, ma sokkal inkább szükség van, mint valaha a szellemi munka olyan alkotásaira, amelyekben a kreatív erő kifejeződik. A képző- és iparművészeti alkotások, a népművészet hagyományainak őrzése segíthet abban, hogy civilizációnk ne gépiesedjen el. A kreatív szellemi munka ezen felül még abban is segíthet, hogy kifejezi az ember önmagáról és világról alkotott képét, és megfogalmazza az ember reménységét a jövőre nézve. Ezen a ponton jöhet létre párbeszédes találkozás a teológia és a kultúra között. Éppen e párbeszéd érdekében szükséges egy fogalmi tisztázást elvégeznünk.

3.4.7 A civilizáció és a kultúra

A két fogalom közti újkori különbségtétel Wilhelm von Humboldt definíciójára épül: "A civilizáció a nemzetek humanizálása a külső szervezettségben és abban a lelkiületben és alkatban, amely kapcsolódik az előzőkhöz. Ehhez a kultúra adja hozzá a tudományt és a művészeteket."³² E felfogás szerint a civilizáció a nagyobb, átfogóbb történelmi képződmény, amely azt a fejlődési fokot jelzi, ahova az emberiség a gondolkodás útján eljutott, mind a természet erőinek felhasználásában, mind a társadalom megszervezésében. Ezen belül a civilizációnak része, fokmérője és egyben hatóereje is a kultúra, amely Humboldt meghatározása szerint a tudományt és művészeteket jelenti. A civilizáció és kultúra tehát elválaszthatatlan kölcsönhatásban áll. A megkülönböztetés annyiban jogosult, amennyiben a tudományt és művészeteket külön törvényszerűségeik alapján

vizsgálhatjuk. Témánk szerint úgy is fogalmazhatunk, hogy a munka különböző aspektusairól van szó e kettőben.

A civilizáció jelzi, hogyan használja fel az ember a tudást az élet megváltoztatásában, másrészt a civilizáció foka tükröződik mind a tudományban, mind a művészetekben. Minden civilizációnak megfelel valamilyen kultúra, de a kultúra (ebbe a kultusz és vallás is beleértendő) világképe befolyásolhatja a civilizáció irányát és meghatározhatja szerkezetét. A kultúrában ugyanis mindig jelen van egy világ- és emberkép, amely meghatározza, hogy az ismereteket milyen irányban kell bővíteni, és hogyan kell azokat felhasználni. Történetileg nehéz eldönteni, melyik tényező az elsőbbség: a civilizációé-e, vagy a kultúráé. Úgy tűnik, hogy a civilizációk történeti útját ember- és világképük határozta meg.

Ez nyomunkkövethető a zsidó-keresztyén tradícióban éppúgy, mint az ezen kívül eső civilizációban. Az ókori nagy kultúrák világképét általánosságban szólva a holisztikus szemlélet jellemzi. A világegyetem egy nagy isteni titokként működik, amelynek az ember csak egy része. A kozmikus erők és jelenségek ezért függnék össze az ember sorsával. Sőt maga az ember is mikro-kozmosz, amely mint cseppben a tenger tükrözi a nagy univerzum egészét. Az erre a szemléletre épülő tudásrendszer kulcsszava az egész, amelyik titokzatos módon kapcsolja össze a részeket, és amelynek a titkát azért kell megismernünk, hogy alkalmazkodhassunk törvényeihez. Ezeknek a kultúráknak a tudományszemlélete is létre tudott hozni csodálatra méltó technikai teljesítményeket. A babiloni, perzsa csillagászat, egyiptomi piramisépítés, vagy a keleti orvostudomány, számos olyan kérdéssel szembesít, amelyre ma sem tudjuk a pontos választ. Sőt ma több ponton megkérdőjelezzük a mi nyugati tudományszemléletünk egyedüli helyességét.

Ennek a nyugati újkori tudományszemléletnek a gyökerei a bibliai tradícióba nyúlnak. Magát ezt a bibliai világképet is meghatározza azonban, hogy a Biblia népe a nagy ókori civilizációk szorításában (Egyiptom-Babilon) vallotta meg a maga hitét a világot teremtő Istenről, Aki léteben különbözik a teremtettségtől. Ezzel deheroizálta e civilizációk önistenítését és gögjét. Gondoljunk a Bábel-

tornya történetére, ahol a városépítő civilizáció felett gunyoros ítéletként hangzik: "az Úr pedig leszálla, hogy lássa a várost és a tornyot" (Genézis 11,5). Az isteni perspektívából nézve ez a heroikus vállalkozás nem több, mint egy hangyaboly nyüzsgése, amelyhez az Úrnak le kell szállnia, hogy lássa. A tudás önistenítő tendenciáival szemben a Biblia azt vallja, hogy "Isten nemcsak szabadságot, hanem korlátokat is adott az emberi szellemnek", hiszen az ember ha magasabb rendű teremtmény is, mégiscsak teremtmény, a teremtett mindenség darabja. Midőn az ember elfelejtkezik arról, hogy a világtól való szabadsága ellenére is a világhoz tartozik, tehát nem teremtő, a dölyfös intellektualizmus áldozatává válik. Ez az intellektualizmus nemcsak a többi teremtményhez való viszonyát teszi természetellenessé, fonákká, hanem a embertásaihoz való viszonyát is."³³ Ez a kritika azonban ráillik a bibliai tradíció talaján kialakult intellektualizmusra éppúgy, mint az ókori kultúrák örökségére. A Biblia láttatja azt a veszélyt is, amelyben maga a vallás válhat a munka eredményessége érdekében embertelen és életellenes gyakorlattá. Kain és Ábel történetének vallástörténeti magyarázatában tükröződik az a kritika, amelyet a pásztorkodással szemben "fejlettebb" földműves civilizáció felett a Biblia gyakorol.³⁴ Az, ami technikailag fejlettebb, nem szükségképpen az erkölcsileg is. Korunkban újra élesen vetődik fel ez az ellentmondás a kétféle fejlődés között. A technikai civilizáció nem hozza magával automatikusa az ethos fejlettségét is. Így nemcsak az ókor egyszerű gépe, az emelő-bot válhat gyilkos szerszámmá, hanem az emberi szellem minden felfedezése is. Kain és Ábel története ősi tiltakozás a civilizáció követelte emberáldozat ellen.

A Biblia eredendő kritikája és etikai figyelmeztetése mellett megszólal azonban a világ megismerésének és uralásának már többször említett pozitív hangja is. A 8. zsoltár a Teremtő Isten csodálata mellett az alkotó ember dicsőségét és tisztességét is megénekli. Igaz, hogy ez az alkotás már csak a megteremtettnek a továbbformálása, mégis valamiképpen tükröződik benne az ember istenképülege (Zsoltár 8,5-9).

A megismerés itt nem az isteni szikra ellopása, hanem az ember megbízatása és dicsősége. Az édenkerti tilalom ugyanis nem a tudásra vonatkozik. Az ember nem követ el

határsértést, amikor behatol a teremtet világ titkaiba. Innen vezetett az út a újkor tudományszemléletéhez, amelynek természetes következménye lett az is, hogy a megismerés útja az egésztől a rész felé haladt. A tudomány elhatárolta megismerésének területét. Már nem az egészre kérdezt, hanem csak annak egy kisebb összefüggésére. Módszerként pedig a természet megfigyelésének új útja kínálkozott: értelmes kérdéseket tenni fel a természetnek és várni rá a választ. Amennyiben ez megismételhető volt, a tudásnak a kísérlet lett az igazolása. A tudás útja így mindig egy ismertből vezetett az ismeretlen felé. A már megismertben benne kellett lennie a módszernek is, hisz e felfogás szerint a törvényszerűségek állandóak. A megismerő értelemnek csupán a tárgy törvényszerűségeit kellett követnie ahhoz, hogy a valóság hű képét megrajzolja.

Ez a megismerési modell a természettudományok differenciálódásához vezetett, eltűnt a polihisztor és helyébe lépett a szaktudós, aki csak egy szűk terület ismerője és kutatója. Mivel járt ez a folyamat?

Kétségtelenül a modern értelemben vett tudomány és technika rohamos fejlődésével és ennek számos pozitív eredményével. Ugyanakkor ez a szemlélet a természet mechanikus felfogásának veszélyét is magában hordta. A valóság kiemelt részleteiből nem áll össze az egész. A tudományos modellek így olyan mesterséges rendszert is képezhetnek, amely inkább készítőjükre hasonlít semmint a valóságra. A tudományosságot ezen a ponton fenyegeti a valóság összetévesztése annak értelmezésével, ill. leírásával. Pedig az "objektív valóság" csak a megismerő ember szubjektív értelmezési rendszerében tükröződik. Ezért a hit megismerése és a tudományos megismerés egymás analógiájává válnak ezen a ponton. A felfedezés élménye a tudással annak a titoknak a feltárlását sejteti meg, amit valaki előtte már ismert. A "heuréka-élmény" így nem annyira a "jogos adó" (Ady) érzetét kelti, hanem a kegyelemét. "Nem mi jutunk el az gondolatokhoz, hanem azok érkeznek el hozzánk" (Heidegger).

A kultúrának a tudományban megjelenő formája ezért szükségképpen találkozik a másik alkotóelemmel, a művészettel. A művészet is a valóságot szeretné megragadni.

de ott az ihlet, a kifejező erő elsődlegesebb, mint a tudományos munkában. A művészetben válik az emberi munka olyan alkotássá, amely felülemelkedik a hasznosságon és az életnek egy más értékrendjére mutat. Lényegében a bibliai igazságot hangsúlyozza: "több az élet, mint az eledel" (Máté 6,25).

A művészet a tudománynál maradandóbb eleme a kultúrának éppen azért, hogy a múltó élettel szemben valami idő felettit képvisel. Vita brevis ars longa. A tudomány igazsága lehet korhoz kötött, a művészeteké korok felett áll. Benne fejeződik ki legszebben, hogy minden munka előzménye a kreatív gondolat. Bármennyire kísértene is itt az idealizmus fennkölt eszménye, az ideák, a szellem inkarnálódásáról, ügyelnünk kell arra, hogy a művészet isteni jellegét ne hangsúlyozzuk túl. A művészet az ember művészete. Az ihletettséggel szemben is meg van a maga története. Az kétségtelen azonban, hogy a kultúra lenyomata a művészetben mutatkozik meg legszebben és maradandóan. Ezért például egy letűnt civilizáció képét nemcsak munkaeszközei, hanem művészetei is őrzik és fémjelzik. Ezeknek a mai emberiség szellemi örököse. A művészet története nemcsak annyiban segédtudománya a teológiának, hogy a művészet kezdettől fogva összefonódott a vallás és az egyház életével. Hanem azért is, hogy a művészetben fejeződik ki leginkább az, amit Goethe mondott: "A világ halad, az ember marad". A civilizációk minden változása ellenére is az emberi egzisztencia szerkezete alig változott. Kétség és remény, bűn és örökkévalóság utáni vágy éppúgy tükröződik a primitív művészetekben, mint a modern zenében és drámában. Ezen túlmenően a művészeteknek szoros kapcsolatuk van az etikával. Nemcsak a szép, hanem a jó és igaz keresése, vagy éppen e keresés kudarca tükröződhet bennük.

A kultúrában, vagyis a tudományban és művészetekben megjelenő igazságkeresés azonban éppen relativitásánál fogva figyelmeztet arra, hogy igazságaink sohasem a végső igazságok. A jószándékú tévedések éppúgy jellemzik, mint a démoni torzulások. A tudomány eredményeit éppúgy fel lehet használni embertelen célokra, mint ahogy a művészet hordozójává válhat egy romboló szellemiségnek. Az etika

őrálói szerepe éppen e határterületeken válik nélkülözhetetlenné. Meg kell vizsgálnia a lelkeket a kultúrán belül is.

A kultúrában jelenik meg a civilizációkat előre vivő, átlagon felüli képességű ember: a zseni. A szellemi génius nemcsak munkabírázásban emelkedik ki az átlagból, hanem azzal is, hogy képes a jövő anticipálására. Az igazán nagy költő váteszként figyelmeztet és beszél a jövőről, a felfedező tudós olyasmit sejt meg, ami az ismert világban szokatlan. Ebben mindkettő hasonlít a bibliai prófétákhoz. Sokszor a sorsuk is törvényszerűen azonos, mert felismert és kimondott igazságaikért szenvedniük kell. Ez a prófétai sors a szekuláris történelem mártírjait is kapcsolatba hozza a "Hegyi Beszéddel": "Boldogok, akik háborúságot szenvednek az igazságért" (Máté 5,10). A kultúra és civilizáció története a theológia számára tehát többféle tanulsággal szolgál.

Egyfelől arra figyelmeztet, hogy mindannyian - keresztyének és nem keresztyének - egy történelemnek vagyunk részesei. Krisztus nagyobb, mint az egyház, és kibeszélhetetlen szabadságában jelen lehet a szekuláris kultúrában is. Nem viszonyulhatunk egyházas szűkkeblűséggel az egyetemes kultúrához, sem úgy, hogy kisajátítjuk magunknak, sem úgy, hogy elzárkózunk előle. Másfelől azonban azt is látnunk kell, hogy maga a keresztyénség is hordozója egy kulturális örökségnek. Minden hibájával és bűnével, de vitathatatlan érdemeivel együtt is rányomta bélyegét az elmúlt évszázadok történelmére. Az ún. kultúrprotestantizmus ezt a szerepet eltúlozta, mintha az egyháznak más küldetése nem is lenne, csak ez. Ez a felfogás elfelejtkezett arról, hogy a keresztyén egyház, és különösen is a reformáció egyházai elsősorban nem kulturális missziót akartak betölteni, hanem az evangéliumot hirdették. Ennek lett a következménye, hogy irodalmat, közművelődést is teremtettek.

A kultúra és keresztyénség XX. századi találkozásában két új jelenséggel találkozunk. Az ún. keresztyén Nyugat országaiban a szekularizáció hatására a múlt kulturális örökségén osztoznak az egyházakkal más nem keresztyén irányzatok és csoportok. Az eredetileg egyházi célú, bibliai tartalmú kulturális örökség "szekuláris közkinccsé" vált. Az

egyházi zene szerepel a hangversenytermek programjában, a Biblia pedig az iskolai oktatás része lett. Új bibliai témájú zemeművek, regények, filmek születnek az egyházi értelemben vett hittől függetlenül is. Ezekben a keresztyén teológia a Biblia ihlető, erkölcsi szemléletet formáló erejét láthatja, és természetesen hihet abban, hogy a Szentlélek szabad munkája nyomán mindezek eszközei lehetnek az élő hit születésének is.

Másfelől azonban a művészi szabadság olyan megnyilatkozásaira is bőven van példa, amelyek a teológia szent témáit profán módon interpretálják. Különösen Jézus személyének bemutatása ütközhet az egyház hitvallásos krisztológiájával. Nem vitatható, hogy ilyen esetekben szükséges a megkülönböztető tisztázás. Ezzel együtt az alkotói szándékot, gondolatot a teológusnak is kötelessége először is megérteni és elemezni. Saját hitének szemüvegét dogmatikusan nem kérheti számon azon, aki csak azt mondhatja el, hogy az "Embernek Fiát kinek mondják az emberek" (Máté 16,13.kk.). Ez a határ egyúttal jelzi azt is, hogy a hit válasza legtöbbször más, mint a kultúra pluralizmusáé. A keresztyén hit ezzel nem ellenkultúrát teremt, hanem megvallja azt is, amit csak a tanítvány tehet, s amit nem test és vér jelentett meg neki, hanem a Mennyei Atya.

A keresztyénség és művészet kölcsönhatásában tisztázni kell az esztéticizmus szerepét és teológiai megítélését is.

A kalokagathia elve az ókori görög kultúra óta összekapcsolja a jót és a szépet. A művészet ezért a klasszikus görög korban még a természet "torzulásait" is igyekezett "kijavítani". A tökéletes, a harmonikus, azaz a szép, a jó eszményét is magába foglalta. Ami arányos és tökéletes, az lehetett az igaz megfelelője is. A művészetnek ez az ideálteremtő vonása hamarosan kapcsolódott a kultuszhoz is. A liturgia ezért nemcsak a fülnek szólt, hanem a szemnek is. Az isteni szépség így egyúttal a jószág, a jobbítás kifejezője is lett.

A reneszánsztól kezdve a tökéletes szépséget újra a természethez fordulva keresi az ember. A természet azonban nemcsak szép, az ideális értelmében, hanem esetleg rút és torz is. A szép fogalma tehát éppúgy szubjektív, mint a jóé. A tetszésemről függ, hogy a naplementét, vagy a vihart látom-e szépnek. A művészet így sokkal inkább a művész belső világának a kivetítése, semmint a tárgyi valóság mása. A modern művészet ezért a szép kategóriájától el is távolodik. Hiszen a szép erőltetéséhez hozzákapcsolódhat a szépítés, aminek etikai párja a képmutatás. A "festett egekbe" nézés a valóság olyan kiszínezése, amely már nem művészet. A pusztá esztéticizmus, a *l'art pour l'art* jelentheti az etika megtagadását is. Az ember csak szemlélőjévé válik a világnak, elutasítva ezzel a döntés felelősségét. Az istentiszteleten is elvonja a figyelmet a lényegről. Engedelmisség helyett csupán gyönyörködött. A kálvini ihletésű puritán teológia ezért volt gyanakvó a művészet istentiszteleti felhasználásával szemben. Nem volt mindenestül művészetellenes, csupán a felhasználást rendelte alá a célnak. Mindezzel természetesen nem igazolható az unalmas, a szépet a templomból eleve száműző szemlélet. Ha az áhitatban mélyít el a művészet, akkor van helye az istentiszteleten. Meg kell azonban maradnia az ajtónyitó szolgálólány szerepében. Nem foglalhatja el annak az Úrnak a helyét, aki azt akarja, hogy hangjáról, szaváról ismerjék fel az övéi. Amit a szépségben a gyülekezet fel tud ajánlani, nem több, mint az ünnepi ruha, amely méltó a királyi menyegző öröméhez. Ezen a ponton látnunk kell a puritán tradíció gyöngeségét is, amely éppen a liturgia megszegényedésében mutatkozik meg. Sok helyütt éppen az igénytelenség ideológiájává vált a kultuszi művészetellenesség gyülekezetinkben. A szép és választékos beszéd rangja eltűnőben van az ige hirdetésben és imádságban. Mai templomépítési stílusunkat még nem találtuk meg, az "ékes és jó rend" hiányzik énekeinkből, hangszereink és klenódiumaink állapotából. E néhány jel is arra figyelmeztet, hogy a túlzott esztéticizmustól nem kell félteni református egyházunkat.

A keresztyénség és kultúra találkozásának másik kérdése a missziói területeken jelentkezett. Szükségszerű-e, hogy ezekbe a fiatal egyházakba az evangéliummal együtt az európai, amerikai kultúra örökségét importálják? A missziói gyakorlat kezdetben ezt az irányt követte. Megértőbb megítéléséhez látnunk kell, hogy nem csupán a fehér ember kulturális imperializmusáról volt itt szó, hanem a bennszülött művészet és a pogány vallások kapcsolatáról is. A szinkretizmustól való félelem ezért száműzte az istentiszteletről az ottani zenét és hangszereket is. Ez az óvatosság nem tudta a páli szabadságot követni, aki tudott "zsidónak zsidóvá, görögnek görögge" lenni (I.Kor.9,20). Elfelejtette, hogy maga a Biblia népe is használt a kultuszi művészetben a pogány istentiszteletekéhez hasonló eszközöket és hangszereket. A reformáció egyházai pedig nem féltek világi dallamokat bevinni az istentiszteletbe.

Az inkultúráció a harmadik világ keresztyéneinek életében századunk második felében vált akut feladattá. Természetesen ez buktatókkal is jár akkor, ha a nemzeti kultúra túlhangsúlyozása a közös keresztyén örökség kárára történik, vagy netalán olyan szinkretizmushoz vezet, amely a törzsi vallásokat helyettesíti be az ószövetségi helyébe.³⁶

A saját kulturális tradíció őrzése mellett a keresztyén egyházaknak örömmel kell felfedezni azt, ami a kultúra vonatkozásában is összeköti őket. A bibliai szókincs és teológiai tradíció mellett számos közös ének teremt világméretű ökumenikus közösséget. Az is igaz, hogy egy interkulturális kapcsolatnak kölcsönösnek kell lennie. Az idősebb testvér nem mindig mutat készséget a fiatalabbtól való tanulásra. Pedig a harmadik világbeli fiatal egyházak lendületessége megfiatalítólag hatna nagy múltú egyházainkban. Legfőképpen pedig kifejezné azt az igazságot, hogy kultúránk és nyelvünk sokfélesége ellenére is "egy nép és egy sereg vagyunk".

3.4.8 A munka és a teremtet világ rendje (ökológiai problémák)

3.4.8.1 Bibliai teológiai alapvetés

Már a bűneset elbeszélése jelzi, hogy az emberi munka jellegében kettős változás következett be. Egyrészt a munkához hozzákapcsolódik a fáradtság, de ez abból következik, hogy a föld és az ember viszonya megromlott. Más lett a föld is, miatta lett átkozott, s ez a föld már nem adja könnyen termőerejét. Tövist és bogáncsot terem (Genezis 3,17-19). Ember és természet áldatlan küzdelmét ennél rövidebben aligha lehetne kifejezni. Az ember most már nem zavartalanul uralkodik a természetén, hiszen az visszaüt. Fáradtságos munkával legyőzheti ugyan, de az összetartozás utolsó érveként elhangzik: visszatérsz a porba. Az ítélet nem egyszerűen a természet győzelmét jelenti az ember felett, hanem egy eredendő kapcsolatra is emlékeztet: az ember maga a természet része is. A föld olyan élettér számára, amitől sem életében, sem halálában nem szakadhat el. Különös módon nem halált említ itt a bibliai elbeszélés, hanem visszatérést. Nem az élet elmúlása pusztán a halál, hanem visszatérés a kezdeti állapothoz, amelyben Isten teremtő kezének és életadó leheletének kellett érinteni. Majd az újjáteremtő Istennek ezért kell újra, mint nem létezőt létrehívnia (Róma 4,17).

Az újszövetségi páli felfogás szerint az életnek ez a halálba ívelő tragikuma nemcsak az ember sorsa, hanem az ember miatt az egész termetettségé is (Róma 8,20-21). A megátkozott föld nem maga miatt, hanem az ember miatt hordozza a rothadandóság rabságát. De ugyanúgy van reménysége is a megszabadulásra, a második Ádám által, mint az istenfiúságra feltámasztott embernek.

A bibliai felfogás szerint Istennek nincs külön közvetlen szövetsége a természettel, hanem csak az ember által (Genezis 8,20.kk.). De az inkarnáció, a keresztség és feltámadás éppen ezért több is, mint az ember megszabadulása a bűntől. Reménység az egész kozmosz számára.

Már az ószövetségi szombat-törvény tud ember, állat és termőföld megpihentetéséről. Nemcsak az ember szorul rá a Teremtő Isten nyugalmaiban való részesedésre, hanem teremtménytársai is. Viszont ebben a megpihentetésben csak az ember részesítheti a természetet.

3.4.8.2 A "megsebzett bolygó"

A természet egyensúlyának újkori felbomlásában három egymással összefüggő tényező szerepére kell rámutatnunk: 1. a népesség növekedésére, 2. a fogyasztói szemléletre, 3. és a technológia helytelen használatára. Emögött az a szemlélet állt, hogy az ember saját boldogulása érdekében szabadon és gátlástalanul aknázhathatja ki a természet kincseit. Ebben az utilitarista szemléletben a levegő, a víz és a termőtalaj kihasználásának lehetősége korlátlannak tűnt. Századunk utóbbi évtizedeiben azonban aggasztó jelek mutatkoztak. A legjellemzőbbek ezek közül: a lakóterületek növelésére kiirtott őserdők részben a termőtalaj, részben a Föld oxigénháztartását veszélyeztetik. Az iparban és mezőgazdaságban felhasznált egyre erősebb hatóanyagú vegyszerek a talaj és az ivóvíz tisztaságát rongálták. Az ipari melléktermékek és mérgezgázok nemcsak a levegőt mérgezik, de a Föld ózonpajzsát is veszélyeztetik. A katonai célú nukleáris kísérletek, valamint a csernobili atomerőműben bekövetkezett szerencsétlenség a radioaktív sugárzás szintjét emelték. E vészjelek világosan mutatják, hogy a "krízis valóságos, globális és növekvő".³⁷

Abban mindenki egyetért, hogy az emberiség túléléséért együttesen vagyunk felelősek. Azonban már az ökológiai krízis okainak feltárásánál és megnevezésénél sincs ilyen egység, különösen pedig a valóságos megoldások kimunkálásánál. Az egyik okként már a múlt században a túlnépesedés problémáját jelölték meg. Ezt már R.T. Malthus (1766-1834) angol közgazdász fejtegette sokat vitatott elméletében. Szerinte az emberiség boldogulását a népesség hatványozott növekedése és az élelemkészlet korlátozott volta akadályozza. Megfigyelését a természet egyensúlyára alapozta, ahol az állatvilág csak az adott terület élelemkészletének határáig szaporodik. Ez az elmélet

látszólagos logikai igazsága ellenére is súlyos tévedéseket rejt magában. Először is etikai kérdésként jelentkezik, hogy milyen módon és eszközökkel tartható fenn a demográfiai egyensúly, másfelől az emberi életkörülmények és lehetőségek az állatvilágétól eltérőek. Elméletileg két tényező kölcsönhatásaként képzelhető el a túlnépesedés megakadályozása: a születésszabályozás, vagy a halálozási arány növelése.³⁸ Az utóbbit képtelensége miatt eleve el kell vetni, bár meg kell mondanunk, hogy a háború igazoló elméletei között hivatkoztak rá. Magával a születésszabályozással kapcsolatban is felvetődik az a kérdés, hogy milyen intézmény és érdek szerint kontrollálható a folyamat és milyen mértékig szólhatna bele egyének, családok és népek döntésébe egy gazdasági szabályozás.

Másfelől a Föld lehetőségeinek végességét sem mondhatjuk ki alapelveként, hiszen egy más nézőpontból az elosztás és felhasználás problémáit lehet megnevezni. A demográfiai helyzet ugyanis nem egyformán érinti a világ fejlett országait és a fejlődő népeket. A fejlett ipari országokban éppen az életszínvonal növelésének mítosza vezet pazarláshoz és egyúttal a népesség csökkenéséhez is. A fogyasztási túltermelés kereskedelmi érdeke, hogy a termelt áruból minél többet és gyakrabban fogyasszunk. Az iparcikkek között viszont egyre több olyan akad, amely káros a környezetre. Kényelmi okokból ezekről sem a termelő, sem a fogyasztó nem hajlandó lemondani.

A nagyvárosok és ipartelepek hulladéka egyre nagyobb gondot jelent, nem is szólva most a veszélyes, nukleáris hulladékokról. G. Hardin szerint tudomásul kellene vennünk, hogy "az orgia végefelé közeledik". Új táplálkozási, életmódbeli szokásokat kellene kialakítanunk, amelyhez új ethosra volna szükség.

A harmadik és legfontosabb összetevő azonban a technológia felelőtlen használata. Számos esetben nem a termelt javak mennyiségével van baj, hanem azok természetével. Másfelől az új, természetesebb és környezetbarát energiahordozók (napfény, szél) csak lassan nyernek polgárjogot és egyelőre a gazdaságosság szempontjai háttérbe is szorítják ezeket.

3.4.8.3. Új ökológiai etika

Az ökológia elnevezés a görög (oikos) szóból származik, amely már maga is jelzi, hogy lakóhelyünkről, háztartásunkról van szó. A lakott földön a lehető legésszerűbb módon kellene együttélnünk teremtménytársainkkal. Hogyan lehetséges ez? A természethez visszatérni szándékozó romantikus elképzelések a legtöbb esetben járhatatlanok. Az emberiség technikai civilizációjának feladására nem hajlandó, ezzel együtt kell tehát megtalálnia a békésebb összhangot a teremtet világgal. Ezen az úton először a racionális válaszokat tekintsük át, azután a teremtet theológiájának reflexióit.

Az új etikának sürgősen át kell hidalnia az individuális és közösségi etika közti szakadékot. Azt értik ezen, hogy amíg például az egyén többnyire állatbarát módon viselkedik, a gazdasági szférában már szinte semmilyen etikai kontroll nem érvényesül. Mindenki tudomásul veszi az állatok "nagyüzemi termelését", a laboratóriumokban pedig állatok ezreinek kísérleti célokra történő felhasználását. A természet tulajdonosi szemléletéből a megbízott (sáfár) szemléletre kell áttérni.⁴⁰ A pillanatnyi haszon nem vezethet a természet kizsákmányolásához. Pozitíven fogalmazva az ökológiai etika lát lehetőséget a természettel való megbékélésre és együttműködésre. Azonban a természettel szembeni arroganciáról a "párbeszédese" szemléletre kell áttérni.

A theológiai etika ehhez a folyamathoz azzal járulhat hozzá, hogy újra felfedezi a "természet theológiáját" (Nem azonos a természeti theológiával!) A bibliai természetfelfogásból nem következik egy felelőtlen technokrata szemlélet, azért a krízis egyedüli okának nem lehet a zsidó-keresztyén tradíciót megtenni.⁴¹ A keresztyén theológia és kegyesség történetében keleten és nyugaton egyaránt van hagyománya a teremtettség áhítatos megközelítésének. Ezzel természetesen nem térünk vissza a pantheizmushoz, de helye van annak, hogy a természetben Isten kezenyomát lássuk. A király-szimbólum helyett az Isten munkatársa képét lenne helyesebb használni. Ez ugyanakkor nem zárja ki, hogy az ember a természet rendjébe is beavatkozzék és azt szeretettel és felelősséggel manipulálja.

A krízis nem indíthatja arra a keresztyén teológiát, hogy a pusztulás apokaliptikus prófétája legyen. A keresztyén reménység magatartását szépen szimbolizálja Luther egyik mondása. Amikor megkérdezték tőle, hogy mit tenne, ha tudná, hogy Jézus holnap visszajön, azt felelte: elültetnék egy almafácskát. A metafora ma úgy is értelmezhető, hogy a nagy távlatok és összefüggések mellett mindenkinek van lehetősége szűkebb környezetében is az élet továbbplántálására és védelmére. Emellett a keresztyén embernek és egyháznak kötelessége felemelni szavát minden olyan ügyben, ahol a természeti környezet pusztításáról van szó. A nagyobb veszély ugyanis nem az egyén, hanem a technológiai struktúrák felől éri a természetet.

Az őrzés és művelés édeni kettős parancsa ezért ma is érvényes, jóllehet tudjuk, hogy környezetünk már nem éden, és ebben az aiónban nem is lesz azzá. Az Apokalipszis látnoka azonban leírja azt a várost, amelynek utcái tiszták és vizei átlátszóak. A természet is megváltásra, újjáteremtésre szorul. A Föld végső szombatja akkor jön el, amikor Isten fiai Urukkal együtt megjelennek. De a teremtettség addig is sóvárogva várja az istenképű embereket, akiknek belső békessége még a farkasnak és madaraknak is prédikál, mint Assisi Ferenc. A prófétai látomásban a teremtettség érdekellentétei feloldódnak. A farkas lakozik a báránnyal (Ézsaiás 65,25). Akár természeti, akár politikai szimbólumnak vesszük, mindenképpen kifejezi a bibliai sálóm értelmét: az élet csak teljes békés összhangban és harmóniában lehet Isten békességének színhelye. Erre a teremtettségre kezdetben azt mondta Isten, hogy jó (Genezis 1,10). Ez nem emberi minősítés. A világ Isten számára jó, az Ő dicsőségének színtere. Az ember ennek a dicsőségnek lehet tanúja (Barth). Nem néma tanú, hanem annak megvallója, hogy "az Úr a Föld" (Zsoltárok 24,1). Ez a tanúság nemcsak a dicsőítésben, hanem ahogyan a páli igében láttuk, az együttlésben, a szolidaritásban is érvényesül. A teremtmény hangtalan panaszát "a lélek zsongójának birtokosai" foglalják hangos kiáltásba (Róma 8,23.kk.). A keresztyén etika ebben a közbenjáró papi szolidaritásban jelenik meg elsődlegesen. Nemcsak abban, hogy tesz a világért, hanem mindenekelőtt abban, hogy meghallja vajdásának hangját és könyörgésében

újra és újra kimondja a hangtalan panaszt. Nem az a kérdés, hogy szenved-e az ember a természettől, hanem, hogy képes-e szenvedni érte és vele.

3.4.9 "Méltó a munkás a maga bérére"

A munkabér kérdése a Biblia népének egészen más társadalmi helyzetében is szerepel már. A keret változott az idők során, ám ez mégis arra utal, hogy a munka valamiképpen mindig ember és ember közötti viszony dolga is. Van munkaadó és munkás, és az elvégzett munkáért a munkást bér illeti meg. A gazdasági életnek ezt a törvényszerűségét az etikának éppen emiatt a viszony miatt kell vigyelembe venni.

Ebben az aspektusban először a megélhetéssel összefüggésben szerepel. A mindennapi kenyér, amiért imádkozunk, egyúttal egy társadalmi folyamat lánc részeként is kerül az asztalunkra. A mindennapi kenyérnek és a járandóságnak ez a gyakorlatias szemlélete jellemzi azokat a bibliai helyeket, hol a kérdés felvetődik. Már az ószövetségi törvény rendelkezik a napszámos béréről (Deut. 24,14-15). A bibliai szemlélet természetesnek tartja a munkás alapvető érdekeinek tiszteletben tartását. A munkás oldaláról nézve az a "becsületbeli dolog", hogy dolgozni akar (II.Thess.3,11-12), a munkaadó kötelessége pedig, hogy ezért az igazságos bért adja meg. Ezek természetesén nagyon általános irányelvek, amelyek a korabeli társadalmi viszonyok tükrözésén túl a szövetséges viszony mélyebb alapjait is megmutatják. Az ószövetségi igaz ember (Caddik) emberséges ember is, aki nem él vissza helyzetével. Mind az Ó-, mind az Újszövetségben relativizálja a viszonyokat az, hogy az úrnak is van ura, és a szegénynek is van védelme. Az Újszövetség szerint a rabszolga is az Úr felszabadítottjának érezhette magát.

Az etika hermeneutikai kulcsa az Újszövetségben "a megajándékozottság ökonómiája" (P. Ricoeur).⁴² Nem a do ut des elve motiválja a cselekvést, hanem az, amit én előzetesen kaptam. Nem mond-e ez ellent a munkabér gondolatának? Nem arról van-e szó, hogy a társadalom csak a cselekedetek általi megigazulásra épülhet? Azért teljesítek, hogy érte valamit kapjak, ill. mások teljesítményét köteles vagyok

elismerni és díjazni. Az újszövetségi szemlélet alapján ezt a kérdést dialektikusan közelíthetjük meg.

a.) Ha a munkát kenyérkereseti viszonynak fogjuk fel, akkor a munkabér egyszerű szerződés, amelyben a megegyezéssel elvnek kell érvényesülni. Munkáltató és munkavállaló kölcsönösen tisztázzák az elvárásokat. A jézusi példázat szerint a szőlősgazda ezt mondja a méltatlankodó munkásoknak: Nem ennyiben egyeztünk-e meg (Máté 20,13).

b.) Másfelől azonban éppen ez a példázat mutat rá, hogy a gazda a teljesítményelv relatív igazságosságával szemben más elvet követ. Az elsőnek nem ad kevesebbet, de az utolsónak többet ad. Arról is gondoskodik tehát, akinek nem volt alkalma ugyanannyit dolgozni. Az egyik megközelítésben a munkabér gazdasági fogalom, a másikban szociális kérdés.

Amikor az Újszövetség a tanítvány és a gyülekezeti munkás béréről beszél, akkor ezt a két szemléletet egységbe foglalja. A munkás itt nem teljesítményének ellenszolgáltatását kapja, hanem tisztességes megélhetéséről gondoskodnak. A "méltó" jelző ugyanis a munkás méltóságát ismeri el. E szemlélet szerint a munkabér nem a munkaerő megfizetése. Ha csak az lenne akkor is méltatlan és megalázó lenne a munkásra nézve, ha ez viszonylag "jó fizetés". Hogyan is lehetne meg- vagy visszafizetni pl. az anyát, a tanárt, vagy a lelkész munkáját. Ezzel éppen nem a rosszul fizettség elméletét igazoljuk, csupán azt próbáljuk bemutatni, hogy minden társadalom életében egyensúlynak kell lennie a munka gazdaságossága és a munkás méltósága között. Etikailag értelemben ugyanis a munkabér nem lehet a munkaerő ára, hanem az emberséges életkörülményeket biztosító eszköz. Jézus szavait átköltve olyan "hamis Mammon", amely nemcsak szükséges rossz a társadalomban, hanem átváltható az emberségesség értékeire (Lukács 16,9). Ahol ez nem történik meg, ott hamis Mammon marad mind a munkaadó, mind a munkás részére. Az elcsalt, vagy visszatartott munkabér éppúgy az égre kiált (Jakab 5,4), mint az önző módon felhasznált magas jövedelem (Jakab 5,5). A munkabér tehát egyfelől mindig szociális kérdés marad, amennyiben emberek számára biztosítja az emberséges élet feltételeit. Másfelől az egyén etikai kérdése, hogy mindezt hogyan használja fel.

Gyakorlati szempontból nem tagadható, hogy a magasabb munkabérnek jobb munkára ösztönző szerepe van. Az egyéni erkölcsi döntésnek azonban mindig elsőbbsége van a munkahely és munka megválasztásánál éppúgy, mint a változtatásnál. A hamis Mammon itt is félerevezetheti az embert. Egyrészt olyan árat követelhet (egészségben, családi-, emberi kapcsolatokban), amely pénzen nem vehető meg. Másfelől ellentétbe kerülhet a hivatással is. A csak az anyagiakon tájékozódó ember "béressé válik" (János 10,12). Másfelől azonban éppen a munkabérek alakításával egy egészséges társadalomnak igyekezni kell azon, hogy túlon belül ne tegye próbára a hűséget és állhatatosságot.

Amennyiben a pásztor és béres jézusi képét idéztük, ne felejtkezzünk meg arról, hogy ez elsődlegesen a lelkipásztorságra vonatkozik. Az anyagiasság lelkipásztor béressé válik. De a lelkipásztori tiszt méltóságát anyagaiakban is meg nem becsülő gyülekezet maga is méltatlanná válik az Igére. A követendő pásztori elv valami ilyen lehet: ha a lelkipásztor jobban él, mint gyülekezetének többsége, az az ő szégyene, ha rosszabbul, az a gyülekezeté.

A munkabér ösztönző szerepének fontosságát azonban nem szabad túlon belül elspiritualizálnunk. Már csak azért sem, mert ennek az élet mondana ellent, és képmutatás lenne azt állítani, hogy a heteronóm etikát teljesen kizárhatjuk. Emberi természetünk velejárója, hogy mindennapjaink cselekvését külső érdekek is motiválják. Nem csupán a munkabér, de a siker, az elismerés is idetartozik, ami megsokszorozhatja az ember erejét, míg a megalázó, igazságtalannak érzett bánásmód elveheti a munkakedvet. Demoralizálódik az a közösség, amely a lustaságot és szorgalmat egyformán díjazza, amely nem vár el teljesítményeket az egyéntől. A sportoló küzdelmének az ad értelmet, hogy elnyeri a helyezést, a művésznak, tudósnak éppúgy szüksége van a sikerélményre és az elismerésre. Ez alól még a lelkipásztor sem kivétel. Áttételesen tehát "szociális tükröként" jelenik meg a munkabér is. Amennyire az embertelen teljesítménycentrikusságot el kell ítélnünk, annyira fel is kell szabadítanunk a munka értékét megbecsülő tendenciákat. Etikail szempontból éppen a munka nélkül, könnyű szerencsével, vagy ügyeskedéssel szerzett jövedelmeket

lehetne megkérdőjelezni. Meg kell azonban mondanunk, hogy a társadalom teljességgel sohasem tudja kiküszöbölni az ilyen igazságtalanságot.

Összefoglalhatjuk abban az elmondottakat, hogy általánosan és örökre érvényes munkabér-etika nincs. Sok összetevőnek a függvénye az, hogy mikor mi az igazságos és méltányos, és mi az, ami sem a munkás, sem a munka méltóságát nem sérti. A munkabér kérdését az ipari társadalmakban nem lehet egyszer s mindenkorra megoldottnak venni. Itt mindig a relatív igazságosság érvényesül, amely természetesen a munkaadók és munkások érdekvédelmének egyeztetéseként jön létre. Általánosságban az emberi jogok felől lehet megközelíteni a kérdést, amely szerint az egészséges munkaképes embernek mind a munkára, mind az emberséges munkakörülményekere és díjazásra joga van. A munkabér etikai értelemben azonban mégis csak úgy értékelhető, hogy nem az ember van a munkáért, hanem a munka van az emberért.

Az ún. munkaerkölcs nem is szűkíthető le erre az egyetlen szempontra. Elég arra gondolnunk, hogy a mai munkás életének jelentős részét tölti a munkahelyen. Ez az ottani emberi kapcsolatait is alapvetően meghatározza. A bibliai felebarát fogalmát ma munkatársként is kell fordítanunk. Másfelől azonban a munkahely éppúgy, mint a bibliai időkben a gyakorlati bizonyágtétel, "az élet beszédének" helye. A keresztyén ember munkáját Ura szeme előtt végzi. Ez a lelkiület egy egyéni haszonelvű és elvárásokra berendezkedett környezetben anakronizmusnak tűnhet, mégis itt dől el, hogy Isten gyermekeinek szabadságában szolgálunk-e, vagy az élet napszámosaiként robotolunk.

3.4.10 Játék, szabadidő, szórakozás

A játékot hosszú időn keresztül nem tartotta komoly dolognak az európai kultúra. Ha tudományosan elemezte is, csupán a gyerekkor velejárójaként emlegette, amit idővel illik kinőni. Ez a felfogás a protestáns puritán hagyományokba is gyökerezik, ahol az idő "hasznos" eltöltése etikai kérdés volt. A modern szabadidő megjelenésével azonban a játék a kultúra részévé vált. A technológiai fejlődéssel az ipari országokban a

munkaidő lényegesen lecsökkent. Ezzel együtt a pihenés, felüdülés maga is a hasznos időtöltés kategóriájába került. A kikapcsolódás a szórakozás és szórakoztatás szinte iparszerű megjelenésével azonban új problémák is jelentkeztek. Áldás-e, vagy átok a megnövekedett szabadidő? Ezt a kérdést ne a jelenségek kommentálásaként közelítsük meg, hanem a Biblia alaphangja felől, ahol a játék és az öröm szintén megtalálható.

A Jézus korabeli askétikus vallásossággal szemben lehetetlen nem felfedni az Ő világias szabadságát. Első csodáját egy lakodalomban teszi (János 2), és ellenfeleinek megítélése szerint "nagy étkű és részeges ember" (Máté 11,19). Ez a túlzó rágalom Jézus örömét és szabadságát nem zavarta meg. A komorsággal szemben Ő Isten országának menyegzőjébe hívogatott, és a gyermekek önfeledt vidámságát többször állította példaként tanítványai elé. Az evangéliumi elbeszélésekből helyenként humora is kicsendül, amellyel örökre nevetségessé is tett minden képmutató álszentséget, emberi alakoskodást. Ő ismerte azt az Istent, aki nevet ellenségein (Zsoltár 2,4), és azt az örömet, amely az Isten angyalai előtt van egy bűnös ember megtérésén (Lukács 15,10). "Mondhatja-e valaki, hogy Jézus sohasem nevetett? Hogyan ábrázolhatják Őt megnyúlt arcú, komor embernek", kérdezi Gerard Bessiere a Humor, mint teológiai attitűd című tanulmányában.⁴³

A teológia metaforikus nyelvében Isten öröme párhuzamban áll Isten fájdalmával. Hiszen örülni az tud, aki bánkódni és szenvedni is tud. Mindkettő a szeretet kifejezése. A kereszt teológiája nem az életet tagadó askétizmus világnézete. Az "utolsó tragédia a kereszt" - mondja Bultmann.

Barth pedig a teológiáról, mint "vidám tudományról" beszél, és dogmatikájában hosszasan elemzi Mozart zenéjét. Arról a zenében kifejezett teológiáról szól, amely a "sötétségből a világosság felé mozog és sohasem fordítva". "Az angyalok mindig játsznak" - mondta egyik előadásában.⁴⁴

Az ember játéka is ezt az önfeledt örömet kellene, hogy tükrözze. A transzcendáló képzelet szabadsága a játék, amelyben ugyanaz a kreativitás jelenik meg, mint a művészetben. Vajon miért veszíti el ezt a kreatív erőt a felnőtt? Nem azért korholja-e Jézus kortársait, mert azokhoz a

beteglelkű gyermekekhez hasonlítanak, akik a piacon ülve nem hajlandók egymással játszani? (Máté 11,16-17) A játék szimbólikus jelentőségű, mert a részvétel, az empátia készség kifejezője is. Aki játszani nem tud, az nem tud társ lenni sem.

A játékot a munkától az különbözteti meg, hogy a spontaneitás nincs benne alárendelve a rendnek, a lehetséges a szükségesnek, az entuziasztikus az értelmesnek, a csodálatos a törvényszerűnek.⁴⁵ A pusztán racionalitásra, rendre és törvényszerűségekre berendezett világ ellenpólusa tehát a játék, amely ismer ugyan szabályokat, mégis szabadon fogadja el a korlátokat, a győzelmet és a veszteséget.

Kérdés az, hogy a képzelt világ valóban a szabadság anticipálása-e. A játék teológiáját és filozófiáját túlhangsúlyozó irányzatok nem vallás pótlékot kínálnak-e ezzel.

Ha nem is tagadjuk a játék feszültségeket feloldó gyakorlati hasznát, ennek iparszerű megjelenése számos új problémát vet fel. A tömegsportokkal kapcsolatos agresszív megnyilvánulások, az ezekhez kapcsolódó korrupció és profizmus határokat is szab a játékért való egyoldalú lelkesedésnek. Ambivalens jelenséggé is vált a játék, hiszen nemcsak feszültségeket old, hanem alantas indulatokat is felszabadít. A futballpályák lelátóin történt halálos kimenetelű incidensek figyelmeztetnek itt is az elembertelenedés veszélyére. Máskor pedig a szórakoztató ipar egy-egy rendezvényénél azt látjuk, hogy tisztavirág életű zenekarok és sztárok arctalan tömeggé formálhatják az emberek tízezreit. A sokat emlegetett televíziós konzervkultúra, ízlést és szemléletet romboló hatásairól most nem is szólunk. E jelenségek mindenesetre figyelmeztetnek arra, hogy a játék, szabadidő és szórakozás nem teljesen semleges terület. A keresztyén szabadság megőrzése rendkívül fontos ezen a téren. Hiszen különbséget kell tenni a pihenés és kikapcsolódást jelentő szabadidő, valamint az érzéseket felkorbácsoló szórakozás között. Az apostoli levelekben számos példát találunk arra nézve, hogy a pogány gyökek elszagztatása a korai egyháznak is gondja volt (Róma 12,2). Másfelől egyes páli kifejezések és hasonlatok arról árulkodnak, hogy az apostol ismerte a korabeli gladiátori játékokat, megbecsülte, sőt példaként használta az emberi

ügyesség, kitartás és célratörés képeit. Tehát nem tiltotta az ezeken való részvételt, hanem keresztyén metaforákká alkította őket (I.Kor. 4,9).

A szabadidő, munka és szórakozás újkori szétválása ugyanakkor kultúránk hasadtságáról is árulkodik. A munka és a szabadság szembeállítását azt sugallja, hogy az egyik csak kényszerű, fárasztó kötelesség, a másik pedig olyan "felelőtlenség", amelynek nincsenek korlátai. Ezt a szemléletet sem a keresztyén etika, sem a munkalélektan felől nem lehet igazolni. Egy munkának pihenésképpen sokszor nem a semmittevés, hanem egy másfajta tevékenység felel meg. A munkának nemcsak a fáradtság és verejték, hanem a teremtés örömeiben való részvétel is tartozéka. Másfelől a keresztyén embernek szabadsága alkalmával sincs sem több, sem kevesebb szabadsága, mint máskor. Munkája közben is Krisztus szabadságában él, és szabadsága alatt is Krisztus és felebarátja szolgálja. A keresztyén öröm nem kevesebb, mint a szórakozás, hanem lényegileg és minőségileg több. A szórakozásnak határa van, az öröm határtalan (Filippi 4,4). Az egyikért számot kell majd adnunk (Prédikátor 12,1), a másikat örökre kapjuk. Az örömnek mindig itt van az ideje, a szórakozásnak nincs mindig ideje. A keresztyén etikának ezért nem igazán a szórakozás a témája, mint ahogy a szabadidő sem az. Csak mint az öröm függelékeként szólhat róla. Ebben a függelékben azonban, mint e földi élet tartozékának, helye lehet. A teológiai etikának vigyáznia kell arra, hogy az örömet ne kezelje absztrakt teologumenonként, de ne is váltsa aprópénzre. "A mindenkor örüljetek" parancsa nem állandóan felfokozott hangulatot jelent, és különösen nem jelentheti az elmenekülést a nyomorúságok elől. A keresztyén teológia nem lép könnyedén túl a gyász, vagy emberi összetörtetés mélységein. Ahogy Isten öröme Isten szenvedésével együtt szólal meg a Biblia bizonyágtételében, ugyanígy foglalhatja magában az emberi öröm is a megszorodást, sőt a bánkódást. Paradox módon csak az nem fél a sírástól, aki ismeri az öröm teljességét. A szórakozás és a vallásos entuziazmus közös veszélye, hogy mindkettő fél a szenvedéstől és a haláltól, ezért menekül előlük, és úgy tesz, mintha már nem lennének. Ezzel mindkettő közel kerülhet a cinizmushoz is. A tanítványi etikában éppen ezért nem mindig

tükröződnek az általános emberi örömök. "A világ örül, ti pedig sírni fogtok", mondja Jézus (János 16,20). A tanítvány nem minden örömben tud maradéktalanul osztozni és nem minden játékban vesz részt. Amikor mindenki hozsannával ünnepelt, Jézus sírva fakadt (Lukács 19,41). "Babilon vizei mellett" a fűzfákra aggatott hegedűk arról árulkodnak, hogy van ideje és kora a szomorúságnak is (Zsoltár 137,1-2).

Összefoglalás a keresztyén etika ebben a kérdésben sem viselkedés-szabályokat állít fel. A keresztyén ember munkát, szabadidőt és játékot egyaránt Isten kezéből vesz és hálaadással élhet vele. A világban is felismeri ezeknek jelentőségét, mint a gondviselés eszközeit. Isten minden teremtményét részesíteni akarja a munka mellett a felüdülésben is, mint ahogy felhozza napját jókra és gonoszokra egyaránt (Máté 5,45). Ezekben a kérdésekben tehát nem annyira elítélő, hanem józan megelőző prófétai szót kell kimondani. Közös kötelességünk megőrizni a játék és szórakozás tisztaságát és emberarcát. Egyik sem válhat az értékeket romboló, az egyént és közösséget megrontó erőnek eszközévé. De maga a szórakozás sem válhat életeszménnyé a munkás étellel szemben. Bármennyire megértjük is például a hatvanas-hetvenes évek bizonyos szubkultúrájának tiltakozását az igazságtalannak vélt munka és társadalmi struktúra ellen, ezeknek alternatívájaként nem a könnyed élet (easy rider) folytatását látjuk. Változatlanul érvényes a bibliai igazság: "aki nem akar dolgozni, ne is egyék" (2.Thessz. 3,10).

A teológiai etika nem követheti ma a vallásos fundamentalizmusok (iszlám és keresztyén) kultúrát kontrolláló hatalmi igényeit, de a keresztyén szabadságot és a világon belüli aszkézis eredeti páli értelmét ebben a közegben is hangsúlyozza. Max Weber ellenében ugyanis e kifejezésnek elsősorban nem a gazdasági etikai jelentését, hanem a keresztyén szabadságot tartjuk. A szórakozás lehetőségeinek túlkínálatában ma is időszerű Arany János józanságával az ember vágyait kevesebbre mérni. Az utazás, szórakozás területe az ahol szabadságunknak a megelégedésben is meg kell mutatkoznia, hogyha nem akarunk a divatdiktárok boldogtalan áldozataivá válni.

3.5 Szülők és gyermekek

3.5.1 Az ötödik parancsolat bibliai theologiai jelentése

A szülő és ezen belül különösen is az apa a Bibliában egyaránt biológiai és spirituális jelentésű fogalom. A földi élet továbbadásán túl az atyák egyúttal a történeti láncolatot is jelentették. A gyermektelenség ezért Isten büntetésének számított (Numeri 3,4; 27,3). A leszármazás nyilvántartása, a nemzetség-táblázat Izrael életében azért játszik fontos szerepet, mert az atyáknak tett ígéret a fiak életében folytatódik.

De az atyáknak a prokreációban a kreációhoz hasonló szerepük van. Ahogy Isten a maga képére teremti Ádámot, Ádám ugyanúgy a maga képére és hasonlatosságára nemzi a fiát (Genezis 5,1-3). A mennyei és földi atyaság analógiáját már ez az elbeszélés is feltételezi.

Az embernek mint szülőnek adott teremtsébeli áldásban szó szerint megismétlődik az állatvilágnak adott áldás: "szaporodjatok és sokasodjatok, és töltsétek be a földet" (Genezis 1,22 és 28). Ember és állat tehát a szülőség biológiai funkcióját tekintve együtt osztozik a teremtő Isten megbízatásában és áldásában, hiszen Isten teremtő tervének folytatói így mindketten.

A legdöntőbb különbségre azonban ez a parancsolat mutat rá. Amíg az állatvilág a maga pusztán biológiai módján tölti be a teremtő parancsát, addig az embernél a szülőségben többről is szó van, mint szaporodásról. Az állatvilágban is ismeretes az utódokról való ösztönszerű gondoskodás, de ez egyoldalú és egy rövid idő után a kapcsolat teljesen meg is szakad. Az állatvilág nem ismeri a szülőkről való gondoskodás parancsát. Az ember gyermeke is "elhagyja apját és anyját", de a kapcsolat mégis megmarad, hiszen nem válnak idegenné egymás számára. A magyarázatot a szövetség-történettel adja meg a Biblia. Az állat - hogy úgymondjuk - nem tekint vissza elődeire, ezért történelme sincs. Minden nemzedék egyszeri, mégha genetikailag éppúgy megvan is a folyamatosság, mint az embernél. Az ember viszont visszatekinthet. Egyénileg és kollektíve emlékezik. Ennek az emlékezésnek a mélységében nyílik egyúttal távlat a jövőre is: "hogy hosszú ideig élj azon a földön, amelyet az Úr a te Istened ad tenéked". Itt nem a

hosszú élet titkáról van szó, hanem, a jövődőről a megígért földön. Az atyáiról elfelejtkező nemzedék, mint gyökértelen, nem méltó arra, hogy jövője legyen.

A kábód ige eredeti jelentésében a súlyosságra is utal. A gyermek számára a szülőnek kettős értelemben is súlya van: komolyan veszi úgy, mint az Istentől kapott tekintély hordozóját, de a szó hétköznapi értelmében el is vállalja, mint terhet is. A tisztelni szó ugyanis az anyagi felelősséget és gondoskodást is magában foglalja. Az apák és anyák nemzedéke nem addig hasznos és értékes, amíg a közösség számára munkaképes, hanem akkkor is, amikor gondoskodás illeti meg. Jézusnak a "korbánról" mondott szavai erre figyelmeztetnek (Márk 7,10-13). A tisztelet több, mint egy feltétlen engedelmesség parancsa. Egy helyes viszony megkövetelése fejeződik itt ki. Nem csak az apa patriarchális jogaira vonatkozik itt a parancsolat, hanem a mindkét szülőt megillető tiszteletről. De nem szülői jogokról van itt szó, hanem a gyermeki köteleességről. A szülő ezt a jogot nem maga teremti meg a maga számára, hanem kölcsönkapja Istentől azáltal, hogy a gyermeki tiszteletben az Isten atyaságának kijáró tisztelet tükröződik.

3.5.2 Az apa- és anya-kép, mint modell

A reformátori felfogásban Isten atyasága nem antropomorfizmus, hanem éppenséggel fordított a helyzet: az emberi atyaság eredete és elnevezése származik a Szentháromságtól (Efézus 3,14). Róla neveztetik minden atyaság. Ám a feminista teológia érvelése tovább is megy: ha az ember férfiként és nőként Isten képmása (Genezis 1,27), akkor Istenben magában is megvan a "női princípium". Itt azonban vigyáznunk kell arra, hogy a lét-analógiát ne alkalmazzuk. Kétségtelen, hogy az Ószövetség számos igéje beszél Isten anyai szeretetéről, sőt Jézus tanítása az Atyáról, anyai vonásokat is hordoz (Lukács 15,20). Az Ószövetség irgalom szava pedig ugyancsak kapcsolatban áll az anyaöllel.

Isten azonban elsődlegesen nem ránk vonatkozásában atya, hanem a Jézus Krisztus Atyja. A mi gyermekségünk ezért adoptio a Fiú által.

A tipizálást antropológiai, pszichológiai alapokon el lehet végezni. Más az apai és más az anyai szeretet sajátossága. Ebben a vonatkozásban a Freud-i iskola fontos megfigyelésekkel gazdagította a családképet. Az apai és anyai szeretet modelljét elméletileg Erich Fromm rajzolta meg legmarkánsabban a "Szeretet művészete" című művében.⁴⁶ Szerinte az anyai típusú szeretet jellemzője a feltételnélküliség. Jellemzője: "szeretlek, mert szükséged van rám, - szeretlek, mert az enyém vagy".⁴⁷ Az apai szeretet ezzel szemben feltételekhez kötött, elváró és parancsoló. A teológiában az evangélium és törvény, vagy a kegyelem és ítélet párhuzamokkal fejezhető ki ez a kettősség. Mármint mindegyik típusnak egy-egy társadalom- és családkép is megfelel. A patriarchális modell egyeduralomra jutott a teológiában is, mégpedig azért, hogy a fons trinitatis-nak az eredet nélküli Atyát tette meg. Ennek a szubordináció felé hajló keleti trinitás modellnek felel majd meg az egyházban a monarchikus episzkopátus, ill. az állameszményben a monarchia. Az Atya képe a püspök, ill. a világi hatalomban Isten tekintélyét képviselő monarcha.⁴⁸

A paternalisztikus, ill. maternalisztikus modell befolyásolja mind az egyház, mind az állam szerveződését. Az egyház egyik legősibb szimbóluma az ecclesia femina, a nő, az anya. Nemcsak szövetséges partner, hanem a prófétai és apostoli szimbolika szerint anya is, mint Izrael, aki az ígéretektől terhes (Jelenések 12,1-6), és akinek gyermekei vannak (2.János 1.). Anyai szerepéhez hozzátartozik a szenvedés, mert minden új élet vajúdás árán születik. Ám a világra jött élet öröme feledteti az áldozatot (János 16,21). Ennek az anyatípusú életnek van jövője.

De ha tovább osztályozzuk a képeket, az is kitűnik, hogy az egyház szolgálataiban a paternalisztikus elem is jelen van. Az I.Thessz. 2-ben Pál egy fejezeten belül hivatkozik mindkettőre: "Szívélyesek valánk közöttetek, miként a dajka dajkálgatja gyermekeit ... (7.v.) valamint tudjátok, hogy miként az atya az ő gyermekeit, úgy intettünk és buzdígtattunk egyenként ... (11.v.)". Az egyház szolgálataiban a betakargató anyai szeretetnek éppúgy szerepe van, mint a nevelő, fegyelmező apai szeretetnek. Az ekkleziológiában ez a kettősség előfordul még a szolgálatok értelmezésében is. A

reformáció lutheri irányában az egyetemes papság teológiájának megfelelően a lekipásztori tisztség is inkább az egyház maternitásának részeként szerepel.⁴⁹ Ezzel Krisztusnak és az egyháznak a különbsége domborodott ki. A kálvini felfogásban viszont az Ige tekintélye azzal kapott nyomatékot, hogy az igehirdető Isten atyai képviselőjében áll a gyülekezet előtt (a női lekészséget sokáig ezzel az érveléssel is támadták). Azonban, mint a páli idézetből kiderül, a két modell nem feltétlenül követeli meg a nemek szerinti alkalmazást. Betű szerint venni Pál szájából abszurdnak tűnne ez a mondat: "Gyermekeim, kiket ismét fájdalommal szülök, mígnem kiábrázolódik bennetek Krisztus" (Galata 4,19). Éppen ez a képes beszéd jelzi, hogy a kettős szerep egyesülhet egy férfiben éppúgy, mint ahogy Istennel kapcsolatban is mindkettőről beszélhetünk, anélkül, hogy benne a férfi, vagy női princípiumot vélnénk felfedezni.

A paternitas és maternitas szociológiai szimbólumként is szerepel. A paternalista társadalom a felülről szerveződő, tekintélyelvűre és központi gondoskodásra épülő társadalmi forma. Ellentétpárjaként itt inkább a fraternális, testvéri, baráti közösség-szerveződést kell tekinteni, mert társadalmi vonatkozásban a maternitás nehezen definiálható. Legfőképpen csak igényként van jelen, mint a meleg, családiasságra, közösségre vágyódás. Ez magyarázza mind egyházi, mind szekuláris formákban a kis közösségek felvirágzását. Az egyoldalúságok azonban a nagyobb közösségek életében is megbosszulják magukat éppúgy, mint a kisebb, ún. csonka családokban, ahol vagy az apa-, vagy az anyakép hiányzik a gyermek számára. A paternalizmus kiskorúságra nevel, hiszen megkíméli a felelős döntésektől. Az igazság valahonnan felülről hangzik és megfellebezhetetlen tekintélye van. A rend azonban hamarosan a spontán kezdeményezés megfojtójává és a szabadság gúzsba kötőjévé válik.

A maternalista közösségben viszont az elvárások nélküli engedékenységre, tehát az anarchia kísért. Itt háttérbe szorulhat az igazságosság és a kölcsönös alkalmazkodás. Így az "apa nélküli társadalom" ambivalenssé válik. Nemcsak a felnőttek az egyenlők és szabadok okos gyülekezetét alkothatja meg, hanem olyan kapcsolat nélküli tömeget is, amelyben mindenki független a másiktól.

Az ötödik parancsolat világosan megmutatja azt is, hogy az emberi közösség alapsejtje a család. Ha ez beteg, vagy csonka, akkor általa torzul az egyházi és politikai közösség arculata is. Veszélybe kerül a hazaszeretet, mint a szülőföldhöz való ragaszkodás, és a kapcsolat az előjárók és vezetettek között. A magánélet és közélet közvetlen módon is összefügg. Azok, akik apák és anyák otthon, vezetők és beosztottak a közéletben és a munkahelyeken. Ha a tiszteletreméltó élet a legkisebb közösségben hiányzik, valószínűleg nem várható el etikus magatartás a nagyobb közösségben sem.

3.5.3 A családi közösség erkölcsi szerepe

Az, amit a családról, mint a társadalom legelső közösségéről mondtunk, történetileg is igazolható. A nép, nemzet újkori gondolata a bibliai időkben még közelebb állt a patrirkális nagy családkhoz. Az apai házon a törzsekké és nemzetségekké terebélyesedő ős-családot értették, amelyek együtt alkották a népet.

A pátriarchák korában a család kultuszi közösség is volt, amelynek papja maga a családfő volt. A letelepedéssel, majd a királyság intézményével a kis és nagycsalád képe változásokon ment át, de a kiscsalád változatlanul megmaradt vallási és erkölcsi szempontból is az első számú tényezőnek. A bibliai parainézis az apai és anyai tanításokhoz kötődik. A bibliai rend ezért első helyen nem a gyermekek, hanem a szülők kötelességeit szabályozza. A földi szükségletekről való gondoskodáson túl elsősorban az apa kötelessége volt a hitben való nevelés.⁵⁰ Másrészt a bibliai elbeszélések tudnak az anyák kiemelt szerepéről is. A Biblia híres nőalakjai rendszerint anyai hivatásukban magasodtak ki. Ezzel a bibliai szemlélet túl is lép a társadalmi szereposztáson és azt is bemutatja, hogy annak a szülőnek van nagyobb jelentősége a gyermek életében, aki hitben erősebb (I.Sám 1; II.Tim. 1,5). A valláslélektani megfigyelések szintén azt támasztják alá, hogy a vallás általában az anya vonalán hagyományozódik erőteljesebben. A pogány nőkkel kötött vegyesházasságokat ezért ítéli meg szigorúan a bibliai szemlélet. Kétségtelen, hogy mélyebb érzelmi szálak kötnek az anyákhoz, és ezt a magyar

népdalokkal éppúgy lehet igazodni, mint az anyák napja legújabb keletű, amerikai eredetű szokásával.

Anélkül, hogy a szülők patriarchális tipizálását túlhangsúlyoznánk, mint teremtetési rendet, tiszteletben kell tartanunk az apai és anyai szerepet. A családmódel szociológiai változásai sem tudják megváltoztatni az alapvető tényeket: a magzat és a csecsemő eleve más kapcsolatban van anyjával, mint az apával, már csak pusztán biológiai, élettani okoknál fogva is. Am a szülő-szerepet is mindkét félnek el kell vállalni és ehhez lekileg is fel kell nőni. Szülővé nem pusztán a nemzés és szülés útján válik az ember. Theológiai értelemben az apaszerep a mennyei atyaság analógiája szerint a gondoskodó és biztóságot adó szeretet a gyermek számára, amely az emberi kapcsolatokra nevelésen túl a gyermek istenképét is meghatározza. Az ember még gonosz létere is abban maradt leginkább Isten képmása, hogy szülő, és hogy gyermekeinek tud jó ajándékokat adni (Máté 7,11). Ez a "képviselés" kettős irányt ad a szülő-gyermek theológiai, etikai relációjának. A szülő, mint apa és anya a gyermek felé Istent is képviseli. Ez a szerep adja, de egyben korlátozza is tekintélyét. A gyermek neki nem tulajdona, nem azt tesz vele, amit akar. A rábízott életért felelősséggel tartozik.

Igy tehát a szülőség már a gyermek Isten előtti elvállalására vonatkozik. Ma a lombikbábik és a helyettes szülőségek felvetődésének korában azt is tisztázni kell, hogy mennyiben genetikai, biológiai kérdés a szülőség és mennyiben lelki minőség. Az örökbefogadással kapcsolatosan az utóbbit hangsúlyozhatjuk. Ezzel természetesen nem szabad feladnunk a szülőségnek mind a testi, mind a lelki, társadalmi oldalát. Az is részese Isten teremő tervének az élet továbbplántálásában, aki például felelőtlenül, vagy akaratlanul lett szülővé. A jog ilyenkor helyesen beszél szülői kötelességekről és a gyermek jogáról. Természetesen az ilyen szülőség nagyon távol van mindattól, amit az isteni képviseletről mondtunk. Ezért ha a vér szerinti szülőség felelőssége alól nem is menthetünk fel senkit, a másik oldalon teljes jogú szülőnek kell elismernünk a gyermeket örökbefogadás útján vállalókat. Hiszen a vér szerinti kapcsolatoknál igazabb és mélyebb apaság és anyaság létezik,

amelyben ugyanúgy kiábrázolódhat a család teremtsébeli ősi képe, mint a természetes szülők esetében.

A szülő-gyermek viszony másik irányát, a tiszteletet is az magyarázza, hogy Isten a maga tiszteletéből adott egy töredékes részt a szülőknek. Ezért tehát nemcsak a kapott szeretet viszonzásáról van itt szó, hanem az Isten iránti tisztelet parancsáról is. Ezért beszél Kálvin arról, hogy még a méltatlanná vált szülőket is megilleti ez a tisztelet.⁵¹ Am éppen a kölcsönkapott méltóság kell hogy a szülőt emlékeztesse arra, hogy nem saját tekintélyéről van szó. Szerepét gyermekének életkora és helyzete szabja meg. Más a tiszte és felelőssége kiskorú gyermekével kapcsolatban és más a felnőtté válás után. Bizonyos életkorig a gyermek sorsával kapcsolatosan kizárólag ő dönthet és ezt nem ruházhatja át senkire. Ezek közé tartozik a gyermek hitbeli és erkölcsi nevelése is. Az Isten szövetségében élő szülő a gyermekre is úgy tekint, mint aki nem pogány, hanem ugyanannak a szövetségnek részese, aminek ő. Pál ezt még a vegyesházasság (hívó - nem hívó) esetében is hangsúlyozza (I.Kor. 7,14).

A felnőtté vált gyermek számára a tisztelet parancsa azonban nem jelenti az önállótlan ragaszkodást, az elszakadni nem tudást és az identitás feladását. Tiszteletre csak a szabad, felnőtt személyiség képes. Az, aki a szülők értékeit elismeri, de aki a megbocsátás nagyvonalúságával tudja elfedezni gyarlóságait (Genezis 9,21. kk.).

3.5.4 A nemzedéki probléma

A hagyományos nagycsalád minden gyarlósága ellenére is kifejezte a nemzedékek összetartozását és egymásra utaltságát. Az urbanizált életforma viszont lehetetlenné teszi még az idős, beteg szülőkről való otthoni gondoskodást is. A szociális otthonok szükségmegoldása újabb keletű társadalmi méretű etikai gondokat jelez. Hiszen változatlanul a kisebb család az a hely, ahol a felnövekvő nemzedék láthatja a szülők szüleinek tiszteletét. Másfelől az is tény, hogy a nagyszülők generációja milyen közel áll az unokákhoz. Ennek a nemzedéknek mind az élettapasztalatok átadásában, mind a hitbeli nevelésben óriási szerepe van. De ezzel a problémával a családon kívül is találkozunk.

Ki kell emelnünk az alábbi tanulságokat a nemzedéki problémával kapcsolatban:

a.) A kölcsönös tisztelet a másik nemzedék mássága iránt az jelenti, hogy családban, egyházban és társadalomban egyaránt tudomásul kell vennünk, hogy nemcsak az egyes emberek, hanem a generációk is sok szempontból mások. Mások az erényeik és hibáik. Az ifjúság számára nehezíti a megértést, hogy nem rendelkezik személyes tapasztalatokkal a múlt azon részéről, amelyet a szülők vagy nagyszülők átéltek. Másrészt az is igaz, hogy "az atyák ették meg az egrest és a fiak foga vásik el bele" (Ezékiel 18,2). Minden nemzedéknek tudomásul kell vennie, hogy azt folytatja, amit nem ő kezdett el (János 4,38). Ez azt is jelenti, hogy egyetlen nemzedék sem nézhet vissza gyűlölettel, mégha a múlt bevallása és elvállalása terhet is jelent. A teológiában is komolyan kell venni az ötödik parancsolatot (Barth). Csak az a teológia lehet jó, amibe az atyák is beleszólnak.

Másrészt az előttünk járó, de még közöttünk élő nemzedék részéről ez a fiatalok iránti bizalmat és viszont-tiszteletet jellemzi.

b.) A nemzedéki probléma valójában etikai értelemben nem létezik. A kiélézése vagy más problémákról akarja elterelni a figyelmet, vagy önigazolás akar lenni egy-egy csoport számára. Ez azért sem lehet igazán probléma, mert az ethos nem életkor kérdése. Legfeljebb csak annyiban, hogy az életkorral bizonyos szokások is megőrződhetnek. Nikodémus kérdése ebben az összefüggésben is jogos: mi módon születhetik az ember újjá, ha vén (János 3,4). A jézusi válasz azonban nem az életkorra, hanem az új élet minőségére vonatkozik, amely nem esztendeink számától függ. A bölcsességnek kezdete sem egy bizonyos életkor, hanem az Úrnak félelme (Példabeszédek 9,10). Az Újszövetség a presbiter szót nem az életkor megjelölésére használta, hanem a hitben, tapasztalatban idősebb embert, a gyülekezet véneit jelölte vele.

c.) Ha nemzedéki ellentétről nem is beszélhetünk, az életkoroknak és nemzedékeknek meg lehetnek a sajátos kísértései, sőt bűnei is. A zsoltárokból mindkét életkorra nézve találunk imádságot. Egyrészt az ifjúság bűneinek megbocsátásáért imádkozik a 25. zsoltár írója, míg az öregség

gyengeségeiben való támogatást kéri a 71. zsoltár 9. verse. Ezen túlmenően azonban a nemzedékeknek is lehet sajátos történelmi feladatuk. Nem lenne törvényszerű az, amit Steinbeck ironikusan mondott: Az első nemzedék megszerzi az értékeket, a második megtartja, a harmadik eltékozolja. Az örökség szellemi értelemben is gazdagítható és tovább gyarapítható. Egyháznak, nemzetnek megvannak a maguk atyái, akik holtuk után is szólnak. Kezüket fogva, velük párbeszédet folytatva törekedhet csak minden nemzedék, hogy külön legyen, mint apja volt.

A tudomány és technika természetes törvényszerűsége, hogy minden nemzedék meghaladja az előzőt. Ezt nevezzük fejlődésnek, haladásnak. Vajon az erkölcs követi-e ezt a törvényszerűséget? Sajnos olyan egyértelműséggel nem beszélhetünk fejlődésről, mint azt a tudományban és technikában látjuk. De azt tárgyilagosan meg kell állapítanunk, hogy a nemzedékek egymásutánjában erkölcsi értékek is áthagyományozódhatnak. Részben úgy, mint racionális felismerések, részben mint az evangélium sóként és kovászként ható ereje. Ez a hagyományozódás azonban ellentmondásos. Úgy tűnik, hogy az emberiség történelmi bűnöket és tévedéseket nemcsak megismételni, hanem hatványozni is képes. Lehetne racionális tapasztalat például a háborúk értelmetlensége, amelyeknek pusztító erejéről mindig megrendítőbb élményekkel gazdagodtak a nemzedékek. A madáchi kérdés ezért nyitva marad. Haladás-e az idő múlása. "Mondd meg-é előbbre fajzatom?", kérdezi Ádám a Tragédia végén. A teológiai etika éppúgy nem válaszolhatja meg rövidre zárva a kérdést, ahogy a dráma sem teszi, csupán megszívlelheti a "küzdj és bízva bízzál" isteni parancsát. Ez a bizalom azonban nem a történelemnek és nemcsak az embernek szól, hanem a történelem Úrának, aki nemzedékről nemzedékre népével van. Az emberiség útja bár visszaesések és előrelépések egymásutánja, és ebben a történelemnek nem mi adunk értelmet. Nem is mi törjük fel titkának pecsétjét. De kétségbeesésre sincs okunk, mert hallhatjuk azt, amit a pathmoszi próféta: "Ne sírj, mert győzött a Júda nemzetségéből való oroszolán, Dávid gyökere, hogy felnyissa a könyvet és felbontsa annak hét pecsétét" (Jelenések 5,5).

3.5.5 Szülőföld, haza, nép

Több nyelvben a szülőföld és haza fogalma az apa szóval függ össze (*patria Vaterland*). Már ez is utal rá, hogy nem csak születésünk földjéről, hanem őseinkkel való kapcsolatunkról is szó van a hazában. (A magyarban a ház, haza kifejezések utalnak erre, vagyis a haza az, ahol igazán otthon vagyunk.) Ez a nehezen definiálható, ám a költők által minden nyelven csodálatosan megénekelte fogalom szorosan kapcsolódik a nép és nemzet képzetéhez is. A hazaszetet ott szerepel már az ókori erények között is, de eltorzult formái, mint a nacionalizmus és sovinizmus, ugyancsak indokoltá teszik, hogy az etika is szóljon róla.

A népek eredetére nézve már a bibliai őstörténetekben is két magyarázatot találunk: egy leszármazási és egy nyelvi sémát (Genezis 5, és 11, 7-9).

A geneológiai séma a népet a közös őstől származó "nagy családnak" fogja fel. Újkori megjelenési formájában ez a magyarázat veszedelmes fajelméletekben is jelentkezhet, amely a népi tulajdonságokat faji alapon magyarázza, esetleg más népek rovására is. A bibliai választott nép ilyen irányú kísértéseit megtaláljuk a prófétai kritikában. Egyrészt a Biblia hangsúlyozta az egész emberi nemzetség "egy vérből" teremtettségét, tehát eredendő összetartozását; másrészt a választottsággal kapcsolatban világossá teszi, hogy ez nem uralkodást jelent, hanem a többi nép közötti szolgálatot (Ézsaiás 49, Ap.Csel. 17,26). Ez a kiválasztottság üdvtörténeti fogalom és nem analógia hasonló népi kiválasztottság gondolatához, mint ahogy Isten országa sem kötődik többé egyetlen szent földhöz.

De antropológiai, biológiai értelemben sem lehetséges "fajokról" beszélni, csupán egyetlen emberi speciesről. A népek, rasszok antropológiai sajátosságainak vizsgálata tehát nem értékelő, hanem csak leíró vizsgálat lehet. Az emberiség nagy családjához eltérő alkatú, bőrszínű, tulajdonságú népcsoportok tartoznak, ami Isten teremtésének sokszínűségét jelzi.

A nyelvi modell szintén hasonló gondolatot hangsúlyoz (Genezis 11,7.kk.). Az egykor közös ősnyelv egy olyan idő képét idézi, amelyben az emberiség egy nagy család volt. A nyelvi elhatárolódás bár ítéletként történt, mégis Isten teremtetési parancsát hajtja végre: az emberiség így nyelvekre szétszakadva tölti be a földet. A nyelvi összetartozás másrészt határokat is teremt a népek között. Pál minderről úgy beszél, mint Isten akaratáról. Ő szabta meg a népek lakozásának idejét és határait (Csel. 17,26). A modern államhatárok korában ezt az idézetet kellő hermeneutikai körültekintéssel szabad csak használni. Nem a politikai államhatárok sérthetetlenségéről van benne szó. Feltételezhető, hogy Pál éppen az athéniek felsőbbrendűségi érzését célozta meg ezzel, akik büszkék voltak arra, hogy ők Hellas őseredeti lakói.⁵² Minden ilyen "őseredetiség" a történelemmel igazolja létét, sőt több jogát. A figyelmeztetés viszont azt hangsúlyozza, hogy Isten adja lakozásul a földet az embernek. Az így kapott földrajzi, nyelvi tér elegendő az élethez és nem igazolható a korlátlan terjeszkedés mások rovására. A népek és kultúrák békességben megélhetnének egymás mellett.

Mit jelenthet mindez napjainkban? Azt, hogy minden népnek és nyelvnek joga van szülőföldjén léteznie. Minden nyelv és kultúra értéket és sajátos színt képvisel, amely gazdagítja az emberiséget. A gazdasági és politikai határoknak tehát nem gátként, hanem összekötő hidakként kell működniük. Másfelől ez az isteni rendre történő utalás jelzi, hogy amint családukat nem mi magunk választottuk, ugyanúgy népi hovatartozásunk is Isten ajándéka és egyben feladat is.

A bibliai mércéjű hazaszeretet sem túl, sem le nem becsüli a maga értékeit. Irodalmunkban számos példát találunk a szólam-hazafiság prófétai ostromozására. Nemzeti önismeretünkhöz, nemzeti bűneink ismerete is hozzátartozik, ahogy az például a Himnuszban, vagy Ady verseiben áll előttünk. Szalmaláng-természetünk önsiratásunk, majd önpusztító hajlamaink külön is kell, hogy elgondolkoztassanak bennünket. Fel lehet tételezni ezek mögött önbecsülésünk hiányát, egy kollektív kisebbségi érzést is. Az "egy nemzetnél sem vagyunk alábbvalók" realista önértékelésében kell felfedezünk értékeinket és lehetőségeinket.

A magyarságról Közép-Európa szívében egyáltalán nem lehet faji, leszármazási alapon beszélni, hanem csak mint kulturális és nyelvi örökségről, valamint a sors vállalásról. Néhány elmúlt évszázadunk legkiemelkedőbb magyarjai - Károlyi Gáspárt és Petőfi Sándort is beleértve - nem vérségi alapon voltak magyarok. A közös haza és szülőföld számos, identitását ma is őrző etnikai kisebbséget is hozzánk kapcsolt. Ezzel az örökséggel nem gyöngült, hanem gazdagodott mindaz, amit ma hazának nevezünk.

A nép és haza fogalma nekünk magyaroknak azért is tisztázandó feladat, mert többféle történelmi képződményben kell beszélnünk róla.

Itthoni viszonyainkra az a jellemző, hogy a nép, nemzet és államiság egybeesik. A történelmi szimbólumok, mint a zászló, a korona, az alkotmány külsőleg is kötelezik országunkat, hogy a népi, nemzeti tudat és nyelv őrzője legyen. Valóban "anya ország" minden másutt élő magyar számára.

A környező országokban élő magyarok számára magyarság és szülőföld ugyan egybe esik, de mindez egy másik állam rendjéhez köti őket, amelyek nem mindig és nem egyformán toleránsak irántuk. A nemzetiségi lét áldozatos és sokszor szenvedésekkel is teli útján a legkevesebb, amit megtehetünk értük: a szeretet teljes szolidaritása és a hatékony munkálkodás azért, hogy a hátrányos helyzet minél előbb mindenütt megszűnjék. A felszabadítás teológiáról mondtak velük kapcsolatban is érvényesek.

A harmadik csoportba a világ minden tájára szétszóródott magyarság tartozik. E szétszórásban nagyobb részben a történelmi körülmények, másutt pedig pusztán személyes döntések játszottak szerepet. Az idegen kultúra és nyelv beolvasztó hatása itt is érvényesül. De amíg vállalják magyarságuk valamilyen formáját, addig ők is a magyar nép diaszpórában élő és elszakíthatatlan része. Hogy a határainkon túl élőknek mi a hazafiság maximája, azt nekik maguknak kell megfogalmazni és lehetőségeik szerint megélni. Az összetartozás érzésén túl mi azt várhatjuk el tőlük, hogy a népek és kultúrák között összekötő híd legyenek mivelünk. Az Isten kezéből elvállalt történelmi sors, a miértekben egyébként sem az okokat, hanem a célokat keresi.

3.5.6 Az állam és a hatalom

3.5.6.1 Az állam újszövetségi felfogása

3.5.6.1.1 Jézus és a földi hatalom

Az ún. történeti Jézus kutatásának egyik - ha ugyan nem az egyetlen - maradandó érdeme, hogy a Messiás-kérdés és a politikai hatalom problémáját igyekezett tisztázni. Miben volt Jézus más, mint kortársai? Miért okozott csalódást minden korabeli vallási és politikai irányzatnak? Ha az evangéliumokat e kérdések fényében olvassuk, felvetődhet még Jézus "hazafiságának" kérdése is, amennyiben elhatárolta magát kora militáns mozgalmaitól. Jézus kortársai számára ugyanis nem az állam, mint a theokratikus Izrael volt a probléma, hanem a megszálló római hatalom és a kegyeikből uralkodó edomita Heródes-dinasztia. Az ellentéteket nem Jézus megjelenése támasztotta fel. Éppen az egymással civódó, a különböző politikai megoldásokat keresző pártok és mozgalmak figyelték árgus szemekkel működését. A két végletet még a tizenkettes tanítványi kör is reprezentálja: a kollaboráns vámszedőt és a zélótát. Az Újszövetség világosan beszél arról, hogy maguk a tanítványok sem értik Jézust, még a feltámadás után sem, amikor Izrael országa helyreállításáról érdeklődnek (Ap.csel. 1,6).

Jézus politikai perében mégis a zélótizmus vádja szerepel. Pilátus számára az ő ügye egy volt a zélóta mozgalmak hosszú listáján.⁵³ Ám az emberi indítékok közt, amelyek Őt halálra adták, bizonyosan a benne való csalódás játszott szerepet: O. Cullmann feltételezi, hogy Iskariotes Júdás megítélésénél is ezt a szempontot kell figyelembe venni. De a többi tanítvány számára is világos volt az elvárás (Máté 26,51.kk.). Jézus számára a hatalmi Messiási szerep valóságos sátáni kísértés volt (Máté 16,17). A világ országai feletti hatalmat Jézus éppúgy visszautasítja, mint a kivont kard védelmét. Az Ember Fia a Filippi 2 értelmében vállalja a megüresítést és megaláztatást. Az újszövetségi bizonyásgtétel Jézus halálát azonban nem a földi hatalom önkényével magyarázza. Keresztre nem emberi hatalom juttatja, neki magának van hatalma letenni életét (János 10,18). Isten erőtlensége így lesz erősebb az emberi erőnél (I.Kor. 1,25). Az ellene felhozott politikai vádokban éppen az ellenkezője volt

az igazság (Lukács 23,2). A hatalomhoz való viszonyát az adópénzzel kapcsolatos cselvetésben látjuk. Mind a zelóta, mind a szaddúceus csoport kísértő kérdése volt: kell-e a császárnak adót fizetni. Ha igennel felel, akkor hazafisága kérdőjeleződik meg. Tagadó válaszába viszont éppen a Heródes pártiak köthettek bele, és a császár elleni lázításként értelmezhetnék. Jézus mindkét csoporttól elhatárolta magát. A forgalomban lévő ezüst adó-dénáriust kéri el hallgatóitól.⁵⁴ Kísértőinek zsebében tehát ott volt az a pénz, amitől Jézus maga szabad volt, így hát azok maguk feleltek a kérdésre: használták a császár képével ellátott érmét. A képtilalom ellenére eltűrték a császári képmást, mint felségjelet, és használták fizetőeszközként. Jézus korában bizonyos gazdasági stabilitást jelenthetett a birodalom fizetőeszközeinek használata.⁵⁵ Az "adjátok vissza a császárnak, ami a császáré" felszólítás így leleplezte a képmutató magatartást, amely látszólagos teológiai vitát provokált ugyan, de közben jól megélt a birodalom gazdasági rendjéből.

Az érme másik oldalához fűzött kommentárja viszont így szól: "és az Istennek, ami az Istené". Ez a mondat E. Stauffer numizmatikai kutatásai szerint a császárkultusznak erre a mondatára utal: pontifex maximus. Jézus ezzel visszautasítja a császárság isteni jellegét, de elfogadja annak gazdasági és politikai hatalmát. A császár és Isten nem két hatalomként uralkodik egymás mellett, és a császár iránti lojalitásnak is határt szab az Isten iránti engedelmesség. Jézusnak ez a magyarázata a római birodalom keresztyénei számára fontos etikai mérce lett. A császárt megillető polgári tiszteletet még a vértanúság vállalása árán sem lépték túl, és nem változtatták azt imádattá, "Honorem Caesarem quasi Caesari, - timorem autem Deo"⁵⁶

Jézus és a földi hatalom viszonyában azonban nem a passzív engedelmesség a vezérmotívum. Nem magyarázható pusztán azzal, hogy az Ő országa nem evilágból való (János 19,36). Mint a Hegyi Beszéd etikájánál már utaltunk is rá, Jézus a békességet hirdető próféta "reálpolitikus" józanságával féltette népét a militáns apokaliptika következményeitől. Jeruzsálem nem ismerte fel azt, ami békességre való. A hamis reménység felelőtlen kalandja

megsiratnivaló pusztulásba sodorta. Jézus apolitikus magatartása nem igazolható az evangéliumokból. Népének hűséges fia volt, sőt Heródesnek küldött üzenete sem politikai passzivitásról tanúskodik "Mondjátok meg annak a rókának" (Lukács 23,12). Az angaria törvény két mérföldre hosszabbításával éppen nem a passzív rezisztenciát hirdeti, hanem követőinek azt a szabadságát, hogy az emberségben és szeretetben ne csak a hatalom által előírt mértékig menjenek el, hanem annál jóval messzebbre (Máté 5,41). Ez az önként vállalt második mérföld lehetett a bizonyágtétel hatékony alkalmá.

Jézus Pilátus előtt állva bizonyágot tesz arról, hogy a földi hatalom Istentől van (János 19,11). Ez a kapott hatalom természetesen nem korlátlan. Pilátusnak, mint a hatalom képviselőjének éppen az lenne a feladata, hogy a jogot és igazságot képviselje. Pilátus ezt a szerepet eljátszotta ugyan, de még e negatív magatartásában is megmaradt a megigazítás eszközének.⁵⁷ Jézus számára másfelől a pogányok hatalma ellenpéldaként szerepel. Azok uralkodnak alattvalóikon, "de ti közöttetek ne így legyen" (Lukács 22,25-26). Az uralkodás és szolgálat nem a kétféle kormányzás igazolása, hanem annak a megerősítése, hogy az igazi hatalom az mindig valójában szolgálat.

3.5.6.2 A hatalom krisztológiai és angelológiai összefüggése

A hatalom kérdésének tisztázását nehezíti az, hogy az Újszövetség Krisztus hatalmára és a földi hatalomra nézve legtöbbször ugyanazokat a kifejezéseket használja.⁵⁸ A hatalomra és uralkodásra vonatkozó újszövetségi kifejezések három összefüggésben szerepelnek: a.) Krisztus (Isten hatalmára), b.) szellemi, földöntúli hatalmasságokra, c.) földi, emberi hatalomra vonatkozóan. Mindebben felfedezhető mind a zsidó apokaliptikának, mind a hellén világszemléletnek az a gondolkodásmódja, hogy a földön történő eseményeknek megvan a földöntúli vetületük is. Dániel könyvében olvasunk arról, hogy a népeknek angyalai vannak (Dániel 10,13), és a világtörténelem eseményeit mennyei dráma előzi meg. A páli levelek terminológiájában az angyalok szó legtöbbször nem Isten angyalait, hanem negatív szellemi erőket jelent. Ezeknek

az erőknek a küzdőterében él az egyház és a maga "hatalomnélküliségében" kiábrázolja Istennek a kereszten felettük aratott győzelmét. E fejedelmeségek tehát már nem Krisztus mellett, mint egy második hatalomként uralkodnak, hanem neki alávetve (Efézus 1,21). Minden hatalom Krisztusnak adatott mennyen és földön (Máté 28,18.kk.). Az ekkléziának pedig az az ígérete, hogy angyalok felett fog ítélkezni (I.Kor. 6,3). Ez a metaforikus beszéd a teológiát két irányban kísértette meg. Az angelológiai magyarázatban kísértésként jelentkezett, hogy az államot és hatalmat mindenestől fogva démoninak tekintse. Ezt a felfogást egyébként a római birodalom keresztyén üldöző politikája alá is támasztotta. De a Krisztus királyi uralmának hangsúlyozásából a triumpháló egyház teológiája született meg. A (kürios) hitvallás eredtileg apologetikus és missziói jellege hamarosan polémikussá változott.⁵⁹ A konstantini fordulat után pedig a (khristos pantokrator) képe alatt jól megfért a keresztyén császár képe is. Mindezzel együtt az újszövetségi felfogás a hatalmat rendszerint a maga konkrét földi valóságában értelmezi. Az államot magát nem tekinti démoninak, bár tud arról, hogy a hatalomban megvan a démonizálódás kísértése.

3.5.6.3 Az állam páli felfogása

Az a hitvallás, hogy Krisztus nemcsak az egyház feje, de a világ ura is, a keresztyéneket az, egyetlen Urnak való engedelmességre kötelezte. Egyben fel is szabadította őket, hiszen életük nem a titokzatos sorshatalmak, de nem is a földi hatalmasságok kezében van. Ez a szabadság azonban nem veszi ki őket a világ rendjéből. A páli teológia nemcsak kötelezi a keresztyéneket a felsőbbség iránti engedelmességre (Róma 13,1), hanem magyarázatot ad a földi hatalom isteni céljára nézve is.

–Arra kérdésre, hogy miért van az állam, Pál kettős választ ad: a.) A jók megjutalmazására és a gonoszok büntetésére (Róma 13,3-4), b.) Ebben a funkciójában a nagy visszatartó (katechón) (2.Thessz. 2,6-7) az antikrisztusi törvénytelenység meggátolója. Mindkét esetben földi, történelmi funkciókról van szó, amelyet nem lehet közvetlenül

a krisztológiai és angelológiai textusokhoz kapcsolni. De éppen ebben a rendet és humanitást őrző funkciójában nem lehet megtagadni tőle az isteni rendeltetést sem. Isten szolgálja (diakonos) a világban, de a keresztyének javára is. A humanitást védő állam elismeri a keresztyének magatartását is (Róma 13,3).

Az engedelmességet tehát ez a pozitív államkép magyarázza. Ahol az állam a maga eszközeivel ezt a célt szolgálja, a keresztyéneknek nincs okuk ellene támadni. Pál a római jogrendben ezt az isteni célt látja meg, ezért zsidó létére hivatkozik római polgárjogára is (Csel. 22,25). Nem valószínű, hogy ne ismerte volna ennek a rendszernek a gyöngéit (Csel 24,25). Bármennyire korrumpálódott is a jog és hatalom egyes tisztségviselőiben, Pál különbséget tesz az isteni rendeltetés és a megvalósulás gyarló, emberi formája között. Miért van erre szükség? Azért, mert ha egy államrend legalább alapelveiben tisztességes, akkor képes önmaga torzulásainak a kijavítására is. A Római levél 13. fejezete tehát nem bármiféle államrend isteni igazolása, hanem csak annak példája, hogy a keresztyén egyháznak lehet pozitív államképe, sőt valójában csak az lehet. A páli modell az állam és a egyház viszonyának az a jó példája, amelyben sem az állam "nem akarja elnyelni az egyházat, sem az egyház az államot".⁶⁰ Hogy hol van az együttműködésnek és az engedelmességnek a határa, arra nincs általános és örök érvényű norma. Goppeltnek bizonyára igaza van, amikor a próféta ság lelkét tartja egyedüli mércének.

3.5.6.4 A "fenevad" képe

A világbirodalmaktól körülvelt ókori Izrael éppúgy, mint a korai egyház ismerte a hatalomnak Isten- és emberellenes képét is. Asszíria és Babilónia állatszimbolikája nyíltan is hirdette, hogy a hatalom könnyen magára öltheti a bestialitás arculatát is. A Jelenések könyve fenevadjának már az ószövetségi apokaliptikában is megvan a párja (Dániel 7,8). Az egymásrátörő hatalmak között azonban megjelenik az Ember Fia (Dániel 7,13). Az emberarcú hatalomnak lesz csak jövője. "Minden nép, nyelv és nemzet neki szolgált, az ő hatalma örökkévaló hatalom, amely el nem múlik és az ő országa meg nem rontatik" (7,14). A nyers hatalom

brutalitására az apokaliptika szerint ítélet vár. A totális hatalom már nem Isten diakonosáról, hanem az ő ellenségéről beszél (Jelenések 13).

Az apokaliptika mégis vigasztaló szándékú irodalom. A szenvedő egyházat erősíti meg reménységében, amikor a pusztító erőkkel szembeállítja Krisztus uralmát. A világ letűnő hatalmaival szemben az ő országa eljövendő, és annak nem lesz vége.

3.5.6.5 Az állam-felfogás történeti és theológiatörténeti változásai

A Római Birodalom már a keresztyénség megjelenése előtt gyakorlatilag szétválasztotta a nép és az állam fogalmát. A birodalom meghódított provinciái több népet foglaltak magukba, ha a hódítónak és meghódítottnak nem is biztosítottak ugyanazon jogokat. A római állameszmény ebben lényegileg követte ókori hódító elődeit, amelyek szeme előtt mindig az egységes oikumené megteremtése lebegett.

Róma látszólag meg tudta teremteni a hatalom, a gazdaság és a kultúra szerencsés ötvözetét. Azonban már itt is kiderült, hogy a hódító hiába próbálta a hellén örökséget lehető legtökéletesebben beolvasztani a magáéba, a görög nyelv és műveltség, valamint a meghódított provinciák ellenállása megghiúsította ezt a kísérletet. A birodalmi érdek önmagában nem teremthette meg az összetartozás érzését.

Nagy Konstantin érdeme volt, hogy a keresztyénségben felismerte az egyetemesség gondolatát és szövetségre lépett vele. Ezzel megtette az első lépést a keresztyénség államvallássá tétele felé, és egy keresztyén államforma megteremtésére. A korábban üldözött keresztyénségnek ez egyúttal biztonságot és védelmet ígért a külső és belső ellenség ellen. Másfelől viszont azt a veszélyt is magában hordta, hogy a császár, mint Pontifex Maximus beleszól az egyház dolgaiba. A IV. század végén a milánói Ambrosius ezt mondja egyik prédikációjában: "A császár az egyházban van, nem az egyház felett. A jó császár az egyház előmozdításán fáradozik és nem az egyház ellen harcol".⁶³ A Corpus Christianum egységében az egy haza, egy törvény, egy vallás gondolata jelent meg. Az állampolgár, mint keresztyén

a Birodalom területén mindenütt otthon lehetett. A két nyelv és két kultúra feszültsége azonban már az ökumenikus zsinatok során előrejelezte előbb a Birodalom, majd az egyház szétszakadását.⁶⁴

A keresztyén állam és az egyház együttműködéséhez a theologiai alapot az ún. "két kard elmélete" szolgáltatta. A Lukács 22,38 vitatható egzegézisére épített elmélet szerint a Péternél lévő kard a világi és az egyházi hatalmat képviseli. A Birodalom nyugati felében ez a magyarázat megfelelt Péter primátusa igazolásának és később ez vezetett a császárság és pápaság középkori harcához az ún. investitura harchoz is. De késői megjelenésként visszatér még a lutheri ún. "két birodalom" elméletben is.

Az egység megbomlásának jelei azonban nemcsak a nyelvi és kulturális különbségekben mutakoztak meg, hanem a középkori nemzeti államok létrejöttében is. A nyugati theológia államelméletében érvényesült ugyanis az az agustinusi tanítás, mely szerint az állam a nép egészével egyenlő. A császárság birodalmi egységén, a regnumon belül tehát külön létezik a civitas. Emellett még a nyugati államelmélet képes volt a hatalom szerkezetébe a monarchát korlátozó alkotmányos garanciák beépítésére.

A reformáció korára a nemzeti államok önállósodási törekvése megnövekedett. Ez még nem szükségszerűen vezetett volna az ún. nyugati egység megbomlásához. A reformációval azonban ez az egység is széttört.

A reformátori theológia nem dolgozott ki elméleti államtant, hanem a felsőbbbségről beszélt. Ez azt is jelentette, hogy a királyságot éppúgy törvényes rendnek ismerte el, mint a svájci városok magisztrátusát. Kálvin Ferenc királynak ajánlott műve, az Institúció előszavában cáfolja azokat a rágalmakat, miszerint a reformátori tan célja nem lenne más, mint "minden királyi uralmat és kormányzati rendet megdönteni, a békét megghiúsítani".⁶⁵ Szerinte Isten szuverén döntése, hogy egyik állam élére királyt, a másik élére magisztrátust rendel-e.⁶⁶ A felsőbbbség tehát nem az államformában, hanem abban az összefüggésben értékelendő, hogy betölti-e Istentől kapott hivatását.

A felsőbbségnek lutheri és kálvini felfogásában egyezéseket és eltéréseket egyaránt találunk. Közös vonás, hogy mindketten megkülönböztetik az egyház és az állam kormányzási rendjét. Ezzel mind a ketten szét is választják az egyházat és az államot. Az államhatalom természetéhez tehát valamiképpen hozzátartozik az erőszak és a vérontás is. Luther megkülönböztetése azonban túlságosan is elválasztja egymástól a trónt és az oltárt. E tanítás pozitívuma volt, hogy a hatalom beleszólását az egyház életébe megakadályozta ezzel, de gyengítette is az egyház prófétai kritikáját a hatalommal szemben. A Német Hitvalló Egyház késlekedését a Harmadik Birodalommal szembe fordulásban sokan ezzel a lutheri tanítással magyarázzák. Legélesebben a különbség az ellenállás joga, a *jus resistendi* kérdésében ütközik ki. Kálvin, majd Béza tanítása szerint a tirannizmus megfékezésére helye van az alkotmányos ellenállásnak, a magisztrátusnak nemcsak joga, hanem kötelessége is az uralkodói önkény megfékezése. Ez lett később a hugenották, sőt a magyar kálvinista rendek ellenállásának teológiai alátámasztása is.

A reformáció azáltal, hogy nem kötődött egyetlen Istentől rendelt államformához sem, nyitott volt a szekuláris államformák irányában. Történetileg éppúgy tudott létezni a monarchia és polgári demokrácia ötvözetében (Skandináv országok, Hollandia, Anglia), mint ahogy létre tudta hozni a csak szövetségi rendre (köztársaság) épülő polgári demokráciákat (Svájc, Egyesült Államok).

A Corpus Christianum a felvilágosodás korával és a múlt századi liberalizmus győzelmével szűnt meg végképpen. A nyugati egység felbomlása ugyanakkor alapot adott az állam újkori szekuláris elméleteihez. Már a XVI. században megfogalmazódik az államszuverenitás elmélete, mint egy-egy ország törvényes, autonóm létének kifejeződése, és nem sokkal későbbre nyúlnak vissza a modern nemzetközi jog alapjai sem. A modern filozófiai állameszmék különböző módon definiálják magát az államot, és eltérő módon válaszolják meg a két alapkérdést: mi alapozza meg és szabályozza az állam létét, valamint: mi az egyén és az állam viszonya.

Az újkori államfelfogásban a hatalom politikai megosztására épülő polgári demokráciák tételezik fel az erkölcsileg igazolható államelvét: a hatalom egyedüli szuverénje a nép. Az államhatalom tulajdonképpen az emberi jogoknak és az alkotmányos közmegegyezésnek csupán alárendeltje és szolgája. Természetesen a modern társadalomban tiszta értelemben alig jelenik meg a demokrácia eszménye, hiszen a társadalom különböző "vétőcsoportjai" (Riesmann) plutokrata módon képesek irányítani és manipulálni a hatalmi egyensúlyt.

3.5.6.6 Theológiai etikai reflexió

Az állam eredetére nézve a theológiai etikákban nem találunk egységes magyarázatokat. Lehet az ember közösségre rendeltetéséhez kapcsolni és a család gondolatából eredeztetni. Látszólag ezt igazolná eljárásunk is, amennyiben az 5. parancsolathoz fűzve szólunk róla. Történetileg nézve a nép, haza fogalmai valóban kapcsolódnak a nagy családhoz, de a modern nép és állam képét már aligha tudjuk ehhez az eredethez kötni. Mégis az államnak ebben a képében tükröződhetne leginkább emberies arca. Hiszen mi más lenne az állam ebben a felfogásban, mint a gazdasági, politikai és kulturális közösség megszerveződése. Minthogy nem magányos szigetlakóként, hanem közösségben élünk, ennek az együttélésnek zavartalanságát kellene biztosítani az államnak.

A másik felfogás a bűnesethez köti és az *usus legis politicus* fékező, fegyelmező funkciójából vezeti le. E felfogásban a hatalom, mint szükségrend szerepel. A veszélye az lehet, hogy a hatalmat abszultizálhatja és hozzákapcsolhatja a félelemkeltés és elnyomás eszközrendszerét is.

A theológiai etikának e két képet csak együtt és egymást kiegészítő módon szabad interpretálnia. A családdal nem idealizálható az állam, hiszen a gazdasági, politikai, katonai realitások, vagy ahogy mondani szokták, az államérdek, néha ellentmond a kisebb csoportok, vagy egyének érdekeinek. Másfelől azonban a hatalommal kapcsolatban fel kell tenni az etikai kérdést: kinek a hatalmát testesíti meg az állam. Mind theológiai, mind racionális szempontból a hatalom

a közjó munkálására és az emberség és rend védelmére adatott. Vele szemben a kritikának nem lehetnek korlátai, de a hatalom az alkotmányos jogrend korlátai között kell, hogy mozogjon. A hatalom felelősséget is jelent, különben vagy öncélúvá válik, vagy az anrchia végleteiben hull szét a közösség.

Mit jelent mármost Krisztus királyi uralma a modern államra nézve? Semiképpen sem azt, hogy egy államvezetés magát keresztyénként deklarálja-e, vagy se. Krisztus királyi uralmáról csak hitben tudhat az egyház népe. De a hatalom intézkedéseiben éppúgy, mint ahogy más módon az egyház kormányzásában Krisztus igazságának és emberszeretetének kell tükröződnie. A történelmi tapasztalatok éppúgy, mint a bibliai képek azt igazolják, hogy a hatalom könnyen válhat a szervezett emberség gépezetéből az embertelenség eszközévé. Ezekben a helyzetekben az egyház számára status confessionis, hogy a fenevad bélyegét ne vegye homlokára. Minden esetben azonban világosan ki kell rajzolódnia az egyház és a hatalom közötti válaszfalaknak. Az egyháznak sem isteni, sem emberi mandátuma nincs a hatalom közvetlen gyakorlására. (Ez természetesen nem jelenti az egyház és a társadalom szétválasztását. Ez utóbbinak szerves része az egyház is a maga intézményrendszerével, továbbá tagjai az állam polgárai is.)

Az állam tehát funkcionális emberi rend, amit az isteni gondviselés eszközének kell tekintenünk. Egy adott helyen és időben beszélhetünk csak róla, amit már az is jelez, hogy földrajzilag is megvannak a határai. Az időben sem "határtalan" intézmény, amint ezt az államformák változása mutatja. A keresztyén etikának ebben a kérdésben három fontos figyelmeztetése van: 1.) A népek Istentől adott jogának tartja, hogy a közös földrajzi, történelmi, nyelvi és kulturális örökség alapján független államiságban szervezzék meg és éljék életüket. 2.) E függetlenség azonban ma már nem jelentheti sem a lakott föld közösségétől való függetlenséget, sem a kisebbségeket elnyomó nemzeti államok működését. A határokat egyébként is egyre inkább virtuálissá teszik a közös gazdasági szerveződések és multinacionális vállalatok.

A keresztyén egyházaknak éppen az egyetemesség (katolicitás) gondolatából eredően különösen fontos szolgálata lehet. A nemzeti egyházak, mint az egyetemes anyaszentegyház részei, éppen az evangélium univerzális üzenetének hirdetésével emelkedhetnek túl a partikuláris érdekeken, vagy nacionalizmusokon. Ezt anélkül tehetik, hogy népi, nemzeti identitásukat megtagadnák. 3.) A keresztyén etika az állam és az állampolgár viszonylatában az egyik oldalon az emberi méltóság és emberi jogok, a lelkiismereti és vallásszabadság garantálására figyelmeztet, míg az állampolgárt emlékezteti a hazaszeretetre, a hűsége és a politikai felelősségre. Ezt a viszonyt a teológiai etika nem szabályozhatja kazuisztikusan. A keresztyén ember állampolgárként is az Úrnak engedelmeskedik, tehát az Ige és a lelkiismeret parancsát követve cselekszik (Róma 13,5). A jézusi tanítás szerint az államot is megilleti az, ami az államé. Furcsa dolog lenne, ha a keresztyének elfogadnák az állam által biztosított jogokat, de elfelejtkeznének kötelességükről (I. Péter 2.13.kk.). Képmutatás lenne azt állítani, hogy az adófizetés, vagy a katonai szolgálat az egyén számára mindig öröm. A tartozás és kötelesség érzete nélkül azonban nincs "odatartozás" sem, következésképpen a közösségi felelősség is megkérdőjelezhető. Igazában az adófizető állampolgár közvetlenül is érdekelt a kisebb és nagyobb közösség dolgaiban, tehát ez a felelősségét is fel kell hogy ébressze.

Mindezzel együtt felvetődhet az a kérdés, hogy nem helyesebb-e az állam helyett részvételt biztosító "participatory" társadalomról beszélni. E kettő azonban nem ellentéte egymásnak, hanem hasonlattel élve olyan, mint a kagyló és a héja közötti kapcsolat. A társadalom az állam élő organizmusa. Az állam a társadalom működését védő és szolgáló intézményrendszer. Ebben a funkciójában valóban diakonos, azaz szolgálatot teljesít. Akár hatalmi, akár igazgatási funkciójában működik is, mindig csak "külsődleges" jellegű marad. Nem tudja meradéktalanul megoldani a társadalmi problémákat, csak a keretet és lehetőséget biztosítja annak megoldásához. A paternalizmus és etatizmus túltengéséhez vezet, ha az állam mindent centralizálva a társadalmi problémák egyedüli megoldójaként kívánna fellépni.

Az állam, mint a szó etimológiája is utal rá, a történelmi fennállással és folyamatossággal is kapcsolatban van. Ebből adódik, hogy bizonyos értelemben statikus intézmény (status, Staat, state). Nem azért, mintha hiányozhatna belőle a dinamizmus, vagy mintha örök időkre szóló változhatatlan felépítmény lehetne. De annyiban állandó is, amennyiben egy nép államisége történelmi azonosságát is kifejezi. Az ezer éves magyar állam minden államformaváltozása ellenére is azonos, amennyiben a nép és haza fennállásának folyamatosságát és állandóságát fejezi ki.

A gyarmatosítások és békekötések története mutatja, hogy a haza, szülőföld, nép és nemzet fogalmai nem szükségképpen esnek egybe az államiség történelmi fogalmával. A teológiai etika tehát semmiképpen sem állíthatja az államot teremtetési rendként. A reformátorokkal együtt inkább csak mint kormányzásról beszélhetünk róla. Sem a Biblia, sem hitvallásaink nem is használják az állam szót. Az eszkatológia látomása egyszerre fejezi ki azt, hogy már e világkorszakban is Isten a végső ítélő bírása a népeknek, másfelől magában foglalja ez az állam megszűnésének jövőbeli ígéretét is. (A teológiai etika, ha más előjellel is, ebben a látomásban osztozik a marxizmussal.)

Bonhoeffer úgy látja, hogy a törvényt és az igazságosságot az egyház és a polgári kormányzás párhuzamosan képviseli, ha más-más módon is.⁶⁷ Az egyház az evangéliumból kiindulva és evangéliumra nézve, a szekuláris kormányzás pedig a törvényre és az igazságra nézve cselekszik. Ebben az ideális esetben egyház és állam ugyanazért a célért tud munkálkodni. Nem két ellentétes érdekről és mozgásról van tehát szó, hanem a törvény első hasznának (usus legis politicus) közös képviseléséről.⁶⁸ Az egyház számára a törvény eme hasznának meghirdetése akkor is kötelesség marad, ha valami okból a polgári kormányzás erről megfeledkeznék. Másszóval, az igazságosság képviselésének prófétai tiszte az egyház prófétai feladata marad.

3.5.6.7 Etika és jog

Amint említettük, a társadalmi jogrendben az *usus legis politicus* érvényesüléséről és gyakorlati alkalmazásáról van szó. Ez a szoros kapcsolat teszi indokoltá, hogy a kettő viszonyáról külön is szölgünk.

Az állam feladata, hogy a jogrendet és ennek alapján a törvénykezést megalkossa és védje. Maga az állam azonban mégsem lehet azonos a joggal. A "független bíróságok" felállításával minden jogállam azt demonstrálja, hogy a törvénykezés a hatalom tényleges gyakorlatától független. A római jog szimbolikája *Justitiát* bekötött szemmel ábrázolja, kezében mérleggel. Ez az elvben részlehlás nélküli igazságszolgáltatás azonban nem valósulhat meg teljes egészében a jogalkotásban és a törvényhozásban. Marxnak némiképpen igaza van, amikor rámutat, hogy a jog az uralmon lévők jogá.

Ezzel elérkeztünk a jog és ethos problémájához. A kettő időrendileg is összefügg egymással, hiszen a tételes jogot megelőzően létezett a szokásjog: egy közösség közösen elfogadott együttélési rendszere. A primitív társadalmakban az ethos és a jog egybeesett. Sőt, az ethos megelőzte a jogot. Az ókori városállamok esetében is említettük az etika és politika szoros kapcsolatát. A polis élete szabta meg az egyén számára a helyes és helytelen közötti döntés normáját. Természetesen a jog és ethos szétválása ősi probléma. Már Szophoklész *Antigonéja* rámutat e kettő szétválására. Ezzel az etika megtette az első lépést abba az irányba, hogy a jogot a közösségi rend kompromisszumának, az ethost az egyén, vagy egy ideál nem kodifikálható értékrendjének értelmezze. Ez a szétválás már az ószövetségi törvénykezésben is nyomomonkövethető. Ezt jeleztük a parancsolatok és a törvény kettőségével. A tételes jog a maga kazuisztikus jellegénél fogva ezért mindig kiigazításra szorul és elvileg sohasem esik teljesen egybe az ethossal. Sőt minél messzebbre távolodik Isten megszólaló akaratától, a parancsolattól, annál inkább megjelenik benne a pillanatnyi hatalmi érdek, vagy a korszellem elvárása.

Másfelől a jog bizonyos határokon belül szabályozza a cselekvést. Őlésnek például csak a ténylegesen megtörtént eset

számít. Jézus ezzel szemben már a legelső lépést ebbe az irányba a parancsolat megszegésének minősíti: a gyűlöletet.

A jogalkotásban az újkorban konzervatív és liberális tendenciák feszülnek szembe egymással. A teológiai etika egyiknek sem örvendezhet önfeledten. Az életet túlszabályozó rend ellen - mégha az vallásos indíttatású is - méltán tiltakoztak a szabadság zászlóvivői. A liberalizálódó jogrend veszélye pedig abban van, hogy többségi vélemény alapján erkölcsileg kétes magatartásformákat is törvényesíthet és egyenlő esélyt ad minden jelentkező igénynek. A teológiai etika a törvény közösségi hasznának megvallásával nem új kazuisztikát fogalmaz meg a jogalkotás számára, hanem a törvény szellemére hívja fel a figyelmet. A törvény tiltó jellege ellenére is, védelmi funkciót tölt be elsősorban. Az ártó és romboló erők számára gátat kell jelentenie. Ugyanakkor a közös értékek és érdekek védelme mellett a büntetésnek nevelő jellegűnek is kell lennie a jog ellen vétővel szemben. Nem működhet pusztán a megtorlás mechanizmusaként a "szemet szemért, fogat fogért" elv alapján. Ezt a nevelő elvet, egyébként minden humánus jogalkotás egyre inkább előnyben részesíti. A teológiai etika a gyenge jogot ezért éppúgy elítéli, mint az embertelen és könyörtelen szankcionálást.

Itt azonban éppúgy véges a törvény, mint teológiai értelmében. Megigazítani egyetlen törvény sem képes. A legjobb jogrend sem nevel erkölcsös embereket, és nem változtatja meg az emberi természetet. A legszigorúbb törvények idején is követtek el bűnöket az emberek, és a nevelő jellegű büntetések sem váltják be mindig a hozzájuk fűzött reményeket. A jog tehetetlenné válik akkor, ha a személyiségfejlődés és erkölcsi felfogás háttere hiányzik az egyén esetében.

A teológiai etika a legnagyobb szolgálatot a jognak nem a törvény, hanem az evangélium hirdetésével teheti. Ha az egyház a megigazult bűnösök közösségeként hirdeti ezt a megigazulást a jog által elítélteknek is, valamint a szeretet preventív erejével működik közre a társadalom peremére sodródtak között, akkor töltötte be a törvényt. A törvénynek ebben a funkciójában is Krisztusnál kell véget érnie. Nem véletlenül látta meg Barth az evangélium és törvény gyakorlati összetartozását a bázeli börtönben végzett szolgálatában is.

A polgári jog felől nézve azonban újra hangsúlyoznunk kell a "törvény és evangélium" sorrendet. Azt értjük ezen, hogy az egyházi szolgálat végzése közben is tiszteletben kell tartanunk azt a polgári jogrendet, amiben élünk. A végletes szituációktól eltekintve, amikor a jog Isten- és emberellenes cselekedetre kötelezne, a teológiai etika nem nyithat "kiskapukat", amelyeken a földi igazságszolgáltatás elől el lehetne menekülni. Másszóval: nem adhat külön feloldozást ott, ahol a polgári igazságszolgáltatásra is tartozó bűncselekményekről van szó. Ilyenkor helye van annak, hogy az állami jogról "mint Isten helytartójáról" szójunk a II. Helvét Hitvallás komolyságával: "Mert aki ellene van a többségnek, Isten jogos haragját váltja ki maga ellen".⁶⁹⁻

3.6 Az élet tisztelete és védelme a "Ne ölj" parancsolt fényében

3.6.1 A parancsolt bibliai teológiai háttere

A "rácáh" ige nem jelenti az emberi élet mindenfajta kioltását. Erre a "hárag" szó kifejezőbb lenne. A rácáh csak akkor fordul elő, amikor személyes ellenfél megöléséről van szó, és sohasem jelenti például a harcban való ölést, vagy a halálbüntetést. Ebből arra lehet következtetni, hogy eredetileg a jus talionisnak akar gátat vetni.

Már az ószövetségi szemlélet is különbséget tesz ölés és gyilkolás közt. Az, aki véletlenül ölt meg embert, számíthatott a menedékvárosok védelmére. Itt is meg kellett azonban vizsgálni a körülményeket és a város véneinek döntést kellett hozni (Numeri 35,22-25).

Az Ószövetség ismer, az emberi élet védelmére, a Sínai törvényadásnál régebbi parancsot is. A noahita szövetség beszél arról, hogy Isten számonkéri egyik embertől a másik ember életét, mert az ember Isten képe (Genezis 9,5). Az istenképűség tehát mintegy isteni védjegy az emberen, az emberi élet közvetlenül Isten fennhatósága alatt áll.

Az Ótestamentum tud gyilkos dinasztiairól is. Kain nemzetségében az ölést már hősi ének dicsóíti meg és Nimród a "nagy embervadász" címmel tünteti ki magát (Genezis 8,10). Az ószövetségi szemlélet mögött már az a történelmi tapasztalat áll, hogy nemcsak egyes emberek, hanem népek is válhatnak vérengző fenevadakká.

A vérontás képe mögött a vér mágikus, mitikus felfogása is megtalálható. Mint élethordozó az ókori ember számára titokzatos erők hordozója is. A földműves Kain gyilkossága és az ókori termékenységi áldozat feltehetően rokonságban állnak. Ezzel szemben az Ószövetség határozottan tiltja az emberáldozat minden formáját. A helyettes áldozat gondolata azonban megvan, az életért élet elvet az állatok vére reprezentálja (Genezis 22,13). Ez a szimbolikus cselekedet a kultuszban folyamatosan ében tartotta azt a gondolatot később is, hogy a bűn miatt az élet "kiváltásra" szorul. Nem az a magától értetődő többé, hogy az ember él és Isten elé járulhat, hanem a halál vált azzá. Vért kell ontania ahhoz, hogy élhessen. Az Ószövetség történetében

azonban nemcsak az állatok vére folyik, hanem a "szent háborúban" és a halálbüntetésekben embereké is. Mindezzel együtt alapvető tény marad, hogy nemcsak az emberi, de még az állati életnek sem korlátlan ura az ember. Ezt fejezi ki a vér megevésének tilalma (Genezis 9,3-5; Deut. 12,23). Az Ószövetség az életet egynek és oszthatatlannak tartja. Maga a biológiai testi élet is Isten teremtésénél fogva önmagában szent számára. Az Újszövetség az ölésnek egy mélyebb, spirituális eredetet ad, amikor a sátánt nevezi "kezdetből fogva emberölőnek" (János 8,44). A szinoptikus evangéliumok ennek megfelelően beszélnek arról is, hogy a test megölésénél létezik nagyobb veszedelem is (Máté 10,28). Nem az életüket és vérüket feláldozók vannak igazán veszélyben, hanem a gyilkos indulatokkal megfertőzöttek. Zebedeus fiai ezért nem tudják, hogy kinek a lelke lakik bennük (Lukács 9,55).

Jézus szerint a harag már a gyilkosság gyökere. Ezen nem a sztoikus közönyt kell értenünk. Maga Jézus is haragudott (Máté 11,15). A harag azonban gyűlöletté fokozódhat, ami már pusztító indulattá válik. Jézus etikájában ezért "élet-fontosságú" a megbocsátás. Az ördögi körből kilépni csak a gyűlölet megtagadásával lehet.

Az élet kioltásának tiltó formájú parancsával szemben már az Ószövetségben is túlsúlyban vannak az életet védő és megőrző törvények. Valójában minden diakóniai jellegű törvényben és utasításban a felebarát életének védelme fogalmazódik meg (Deut. 24,19.kk.). Kiterjed ez még a fészken ülő anyamadarra is (Deut. 22,6-7).

A Biblia Istene élő Isten és az élet Istene. A halállal, mint utolsó ellenséggel szemben, az ember egyedüli hathatós szövetsége csak ő lehet. A halál utolsó ellenség marad és sohasem lesz "jóbarát" (I.Kor. 15,26). A húsvéti szemlélet világítja meg egészen a hatodik parancsolat értelmét. Krisztus gyülekezete csak az élet oldalán állhat.

3.6.2 Az emberi élet

Antropológiai szempontból könnyebb leírni az "emberi jelenséget", mint pontosan definiálni, az emberi életet és személyiséget.⁷¹ Etikai kérdések leginkább az élet határeseteinél és két végpontjánál vetődnek fel: Mikortól

meddig ember az ember. Embernek tekinthetjük-e a megfogant embriót és ember-e még a mesterséges úton életben tartott test. E két kérdésre még külön is visszatérünk az abortusz és az euthanázia tárgyalása kapcsán. Most csupán az emberi lélettel kapcsolatos néhány filozófia- és teológiatörténeti választ veszünk szemügyre, mint amelyek előzményei számos mai vitának.

A bibliai választ már részben áttekintettük. Az élet isteni ajándékként való felfogásában a zsidó-keresztény tradíció közösségben van valamennyi nagy világvallással. Ahol különbözik is tőlük, az nem az élet tisztelete, hanem az emberi individuum egyetlenszerű, megismételhetetlen értéként való felfogása. Az élet nem általánosságban és univerzális összefüggéseiben szent csupán, hanem azáltal, hogy minden ember Isten képe, így sajátos egyediségében hordoz minden egyes emberi élet egyenlő méltóságot. Mindenki a "miliók között az egyetlen egy" (Kosztolányi). A teológiatörténetben nem az emberi test, hanem a lélek eredetének talánya vált először kérdésessé. A sztoikus filozófia hatására Tertullianuson keresztül az ún. traduciánizmus, vagy generációnizmus gondolata jelent meg. E szerint Ádámban már valamiképpen minden egyes emberi lélek megteremtett, és ezek a nemzés útján származnak át apai ágon egyik nemzedékről a másikra. A középkori egyház Ágoston nyomán elvetette ezt a nézetet és az ún. creationizmus tanítását fogadta el. E szerint Isten minden egyes ember lelkét teremtő hatalmával teremti önálló létté. Akörül még folytak a viták, hogy vajon mikor kap lelket az ember: A születés utáni első lélegzetvételnél-e, avagy a fogantatáskor? A középkori teológiában az felfogás erősödött meg, hogy az élet értékének fémjelzője a lélek. A lélek nem ölhető meg, de mivel a test a lélek hordozója, a testi életnek is megvan a méltósága. Minthogy a lelket csak Isten veheti vissza, ezért az egyház elítélt minden önkényes beavatkozást Isten tervébe, így különösen is az öngyilkosságot.

A háborúk és a halábüntetés kivételnek számított. Az inkvizíció azután kidolgozta a "test veszedelmének" elméletét a lélek megmentése érdekében (I.Kor. 5,5).

A gyakori háborúk, járványok, csecsemőhalandóság miatt nemcsak az átlagos életkor, de a földi élet értéke is lecsökkent. Csak a humanizmus és a reneszánsz kezd el újra a földi siralomvölgy helyett a testi élet szépségéről is beszélni. Az újkorban polgárjogot nyert az emberi test analitikus vizsgálata, a hullák tudományos célú boncolása. Ez nemcsak a gyógyítás útján jelentett forradalmi lépést, hanem az emberi élet újkori szemléletében is. A természettudományos gondolkodás az életet a biológiai funkciók felől értelmezi. Meg kell jegyeznünk, hogy az emberi élet ilyen élettani definiálása, annak végével pontosabb és egyértelműbb, mint az elindulásával kapcsolatban. A klinikai és a biológiai halál fogalmával a tudomány definiálni tudja a földi élet befejezését. De hogy mikortól számítja embernek a magzatot, az változatlanul nem élettani, hanem jogi, etikai döntés eredménye.

Korunkban az emberi élettel kapcsolatos legizgalmasabb kérdések a bio-etika felől vetődnek fel. Ezt az új helyzetet a keresztyén etikának kritikus józansággal kell megítélnie. Egyfelől le kell vetkőznie azt a félelmet, hogy az ember itt határsértést követ el és a teremtésbe avatkozik. A keresztyén hit azért nem fél ettől, mert a teremtés befejezett. Másfelől azonban arról kell bizonyosságot tennie, hogy több az élet, mint a test. Ha az elmúlt évszázadokat a test megvetése kísértette, ma fenyeget a biológiai élet bálványozásának veszélye. A bio-etikának az emberi élet méltóságát nem szabad megsértenie azzal, hogy embertenyészetként manipulálja az emberi fajt. A tudományos lehetőségeket az etikai elvekkel előzetesen egyeztetni kell.

3.6.3 A művi abortusz

3.6.3.1 Történeti és theológiatörténeti áttekintés

A magzatelhajtás gyakorlata ősidőktől fogva ismeretes. Az Ószövetség ugyan említést sem tesz róla, az Újszövetség néhány textusa viszont erre a pogány gyakorlatra utalhat.⁷² A Hippokrateszi esküben is szerepel: "Asszonynak nem adok pesszáriumot, hogy abortuszt okozzon".⁷³

A görög filozófusok, - így Platón és Arisztotelész - engedékenyebbek voltak. Platón szükség esetén még a

megszületett csecsemő megölését is megengedhetőnek tartotta.⁷⁴

Arisztotelész már különbséget tesz "törvényes és törvénytelen" magzatelhajtás között. Szerinte a fetusban élet csak akkor van, amikor a különböző testrészek megjelennek. Ez férfiak esetében a fogamzás után 40, nőknél 90 nap múlva következik be.

A sztoikus etika ellenezte az abortuszt, bár a magzatot a születés utáni első lélegzetvételig az anya teste részének tartotta.

A legkorábbi római törvénykódex, a Tizenkét táblás törvények (Kr. előtt 450 körül) megengedte az apának, a nem kívánt leánygyermek, vagy a bármely nemű fogyatékosan született gyermek megölését. A korai római köztársaságban ez feltehetően gyakoribb jelenség volt, mint az abortusz. Az említett törvény elítéli azokat a férjeket, akik "alapos ok nélkül" abortuszra kényszerítik feleségüket. De büntetést nem kellett fizetniük.

A császárkori Rómában az erkölcsi hanyatlás e téren is megmutatkozott. Augustus korára már sokan iparszerűen űzték a magzatelhajtást. A mérgezésekre vonatkozó törvények csak az anya életét védték, mivel a magzatot nem tekintették embernek.

Abortuszellenes törvényről csak a Kr. után III. század elején olvasunk. De az is csupán a férj jogát védi. A férj tudta és akarata nélküli abortuszt tekinti crimina extraordinaria-nak és az asszonyt száműzetéssel sújtja.⁷⁵

A rabbik a palesztínai zsidóságban élő személynek tekintették a magzatot, míg a LXX zsidóság az Exodus 21,22 téves görög fordítása alapján csupán az anyai test részének. Az említett helyen ez olvasható: "Ha férfiak veszekednek és meglöknek valamely terhes asszonyt, úgy hogy az idő előtt szül, de egyéb veszedelem nem történik, bírságot fizessen aszerint, amint az asszony férje azt rá kiveti." A héber szöveg értelme szerint élve született csecsemőről van szó. A LXX szöveg a héber asón - (baj, veszedelem) szót alakkal (exeikonismenos) fordította. Így a következőképpen alakult a szöveg: "Ha két férfi veszekszik és meglöknek valamely terhes asszonyt, és az idő előtt szül, mielőtt az elnyerte volna formáját, bírságot fizessen." Ebben az olvasatban a

halvaszületett magzatért csak büntetést kellett fizetni, és csak az anya életéért kellett a férfinak halállal lakolnia.

Az alexandriai és palesztinai szemlélet bár különbözőképpen értelmezi a fetus létét, végeredményben egyik sem igazolja a művi abortusz gyakorlatát, csupán egy szeréncsétlenség kétféle megítéléséről van benne szó.

A korai keresztyénség számára, - mint azt az Újszövetségi helyekkel kapcsolatban már jeleztük - kihívás volt a pogány környezet gyakorlata. A korai keresztyén írók három fontos theológiai álláspontot fejeznek ki: 1.) a magzat Isten teremtmése, 2.) az abortusz gyilkosság, 3.) Isten büntetése sújtja azokat, akik azt elkövetik.

Már a Didaché beszél gyermekgyilkosokról, amely a III. századi latin fordításban abortuantes-ként szerepel.⁷⁶ Mind az apostoli atyák, mind az apologeták írásaiban találkozunk az erre vonatkozó tiltással.

Tertullianus traduciánus álláspontjában az a figyelemreméltó érv hangzik el, hogy az emberi lélek nem választható el a magzat testi, biológiai fejlődésétől és mindkettőről a fogantatás pillanatától kezdve beszél. Orvosi, logikai és bibliai bizonyítékokra hivatkozik. A bibliai érvek között szerepel a Jeremiás 1,5; valamint a Lukács 1,41 és 46. Ha Isten a formálódó embert már az anyaméhben elhívta és megszentelte, hogyan tagadhatnánk meg tőle azt, hogy már akkor ember volt. Továbbá Jézus és Keresztelő János születésük előtti találkozását Erzsébet fizikai módon is megtapasztalta, tehát a magzat az anyaméhben is él.

Az egyházatyák közül legtöbbet Augustinus foglalkozott ezzel a kérdéssel. Nézőpontja az eredendő bűn volt. Ezzel kapcsolatban kereste az emberi lélek eredetét és így érkezett el a magzati élethez. Felfogásában a traduciánus és a creationista szemlélet ötvözetéről beszélhetünk. Ha közvetlenül Isten teremti is a lelket az emberbe a fogantatás pillanatában, az mégis éppúgy a szülőktől is származik, mint a test. Ő is megkülönböztette a megformált és még meg nem formált (lélek nélküli) fetust.

A középkori penitencia-szabályok tükrözik ugyan ezt a megkülönböztetést, de az értelmezés már nem a fogantatást, hanem feltehetően a magzat első megmozdulását tekintette a határnak. Egy óír penitenciálé ezért szab ki kétféle büntetést a

kétféle magzat megölése esetén.⁷⁷ A területenként változó büntetések azt mutatják, hogy a középkori egyház számára nem volt pontosan definiált fogalom a "megformált fetus", ill. hogy mikortól kezdve van lelke az embernek. Aquinói Tamás Arisztotelészt követve beszél a 40., ill. 90. napról, azt a kérdést természetesen senki sem válaszolja meg, hogy miért kell a női lélek megformálásához 50 nappal hosszabb idő.

A XIV. században Nápolyi János veti fel a lélek nélküli fetus elvételének lehetőségét az anya életének megmentése érdekében. Antonius de Corduba (1485-1578) franciskánus teológus megpróbálja kiterjeszteni ezt a jogot a "lélekkel bíró" fetus esetére is. Szerinte az önyédelem analógiáját kell követni, ha az anya életéről van szó.⁷⁸ A kazuisztikus etikák vitáit nem kísérik tovább. Számos ókori érvet hallhatunk azonban mai változatban. A római katolikus egyház végül is a megfogant élet elpusztításának, vagyis ölésnek tekint minden abortuszt és ez alól az anya életének megmentését sem tekinti kivételnek.

A mai törvényhozási gyakorlat orvosi, társadalmi és jogi ügynek tekinti. E téren a legtöbb állam ellentmondásos helyzetben van. Így pl. Magyarországon a Büntetőtörvénykönyv szerint bűncselekménynek minősül, de az elmúlt évtizedek minisztertanácsi rendeletei szabályozták és legalizálták csaknem minden esetben az ilyen kérelemre elvégzett abortuszt. A modern társadalmak általában két érvet hoznak fel a liberalizálás mellett: a női jogot és a törvénytelen abortuszok visszaszorítását. E felfogás szerint a törvényhozás a két rossz közül a kisebbiket választja. A vitákban azonban inkább indulatok szabadulnak el, semmint etikai érvek feszülnének szembe egymással. Eközben a statisztikák ijesztő számokat mutatnak. Az abortuszok egészségügyi, személyiséget és társadalmat romboló hatásai ma már nyilvánvalók. Találó ezt a barbár gyakorlatot az emberiség kannibalizmusának korszakával összevetni, amelyet már csak a kultúra humanizmusa miatt is ki kellene küszöbölni. Ezen a téren előrelépés lenne, ha az emberi jogokat a magzati életre is kiterjesztenék.

3.6.3.2 Az indikációk theologiai reflexiója

A társadalmi gyakorlatban a művi abortusznak három indítéka szerepel: az orvosi, az eugenikus, és a szociális.

Orvosi esetben akkor megengedhető, ha a terhesség kihordása, vagy a szülés az anya életét, vagy egészségét súlyosan veszélyezteti. Az eugenikus indikáció a születendő gyermekre tekintettel vizsgálja a várható testi, vagy lelki károsodást. A szociális szempont a legtagabb és legkevésbé körülhatárolt, bár az indoklások gyakoriságában talán ez áll az első helyen. A családi körülmények, több gyermek megléte, az apa katonai szolgálata, stb. lehet az indok. Ide sorolható még a jogi, kriminalisztikai indikáció, amely a bűncselekmény folytán bekövetkezett terhesség megszakítására vonatkozik.

Az ellenérvek közül felmerülhet kifogásként, hogy egyedül az anya joga-e a döntés. Mellette egyedül az az érv szól, hogy legközvetlenebbül az ő életével van kapcsolatban a magzat élete. Etikailag viszont megkérdőjelezhető, hogy valóban az ő testének részéről van-e szó, vagy tőle független személyiségről. Másfelől "anyai jogról" ellentmondásos is lenne egy ilyen döntés esetén beszélni, hiszen az csak pozitív állításként szerepelhet.

Az orvosi és eugenikus indikációval kapcsolatban felvethető, hogy a prognózis sok esetben bizonytalan. Az egészségügyi hálózat ilyen esetekben "túlbiztosítottan" működik, és számos esetben egészséges gyermek születne az anya életének veszélyeztetése nélkül. Sőt maga az abortusz műtétje is egészségügyi kockázatokkal jár.

Leginkább vitatható a szociális indikáció, hiszen a szociális problémákra szociális megoldást kell keresni. Lehetetlen, hogy egy humánus társadalom az életszínvonal utilitarista elvének rendelje alá magát az életet. Ha a születendő élettől egy társadalom könnyedén megszabadul, mi a biztosíték arra, hogy idős, beteg és munkaképtelen tagjait nem érzi-e majd felesleges tehernek.

A legfőbb aggály azonban abban foglalható össze, hogy kinek a joga a felelős döntés egy elindult élet elpusztításával kapcsolatban. Az eugenikus szempont nem teremti-e egy modern Taigetoszt? Ha a gyöngéknek és betegeknek joguk van élni, akkor megszületni miért nincs

joguk? Természetesen a pusztán elméleti síkon felvetődő kérdéseket a teológiai etikának a realitások talaján kell vizsgálnia, és úgy is felvethető a kérdés, hogy belekényszerítheti-e egy szenvedő életformába a születendő egyént. Az orvosi szempontból felvetődő kérdés pedig az, hogy lehetséges-e biológiai ismérvek alapján meghúzni a határt, amitől kezdve a fetust embernek tekintjük. Elfogadható-e az az orvosi definíció, amely az elektroenkefalográfon érzékelhető agyműködést tekintené határkönek, ami kb. a 8 hetes magzatnál mutatható ki. Minek tekintsük ugyanakkor azt az életet, amely éppen a fejlett technika segítségével a külvilág számára is nyomon követhető már korábban is, mint működő emberi szervek együttese.

Jogi szempontból is bonyolódik a helyzet, hiszen számos jogban a megállapított terhesség után a magzat jogképes személy, akinek a javára pl. végrendelkezni lehet. Mármost hogyan lehetséges, hogy az anya, vagy egy bizottság döntése egy potenciális személyt nem létezőnek nyilvánít.

A jogfilozófia egy másik iránya csak az élő, aktuális személy jogát ismeri el. Így tehát az élveszületés lenne a jogi határkö. Még ez sem egészen egyértelmű azonban, hiszen különböző országok orvosi gyakorlata különböző módon definiálja az élveszületést. Van olyan felfogás is, amely a néhány órát, vagy egy-két napot élt csecsemőt halva születettnek tekinti. A jog tehát nem ad egyetemes érvényű eligazítást.

Az erkölcsi döntést egyedül az individuumra ruházó szemlélet gyöngéje az, hogy társadalmi elismerést és támogatást követel egy élet-halál döntését magában foglaló esetre. A legalizálással így negatív módon avatkozik be a társadalom mechanizmusába, hiszen ami nem tilos, az szabad, ami szabad, az helyes is. E logika szerint a kábítószer-fogyasztás és forgalmazás is legális lehet, ha az igényt jogalapnak tekintjük.

Nem hagyható figyelmen kívül továbbá az az orvosi tény, hogy fogantatásunk pillanatában minden genetikai információ adva van a jövőendő egyedre vonatkozóan és a biológiai egyediség minden kérdése alapvetően eldőlt. A zigóta beágyazódásával az élet potenciálisan elindult.

A teológiai etika ennek alapján az ember istenképűségéből és a ne ölj parancsolatból kiindulva az abortuszra, mint születésszabályozási gyakorlatra csak nemet mondhat. Minthogy azonban a ne ölj parancsolatnak az egyéni szituációkban vannak kivételei, ugyanúgy lehetnek itt is kivételes döntések. Ezek nem etikailag igazolhatók, hanem annak a feltétele alatt vizsgálhatók, hogy a bűnös emberek a bűn által megrontott szituációkban csaknem mindig két rossz közül választanak. Ezért a református etika nem az igazolás oldaláról foglalkozik az abortusszal, hanem Isten ítélete és kegyelme felől, mint az élet végletes, kivételes határhelyzetével. Ezért a liberális társadalmi gyakorlatot és törvényeket éppúgy nem tudja elfogadni, mint a kazuisztikus morál minden esetet egalizáló felfogását. Egy meg nem született élet és egy több gyermekes anya élete közé pl. csak elméletben lehet egyenlőségjelet tenni. Az élet viszont gyakorlati döntésekből áll. A nehéz döntés nem vállalása is döntés, és az előle való elmenekülés semmiképpen sem nevezhető erkölcsösnek.

3.6.3.3 A teológiai válasz keresése a törvény és a szituáció-etika ütközésében

A parancsolat és törvény felől megfogalmazott válasz egyértelműen csak az lehet: az élet mind a teremtés, mind a megváltás jogán Isten tulajdona, amely felett az ember nem rendelkezik. Az emberi élet méltóságát nem közmegegyezéssel teremtik. Ez dignitas aliena, tőlünk független méltóság. Ez a felfogás tehát korlátozza az emberi beavatkozást.

Az evangélium felől értelmezett törvény ugyanakkor a pozitívumok felől indul ki: az embernek szabad és lehet élnie, s a szülőnek Isten munkatársává válnia a teremtésben. Az ún. női szabadság tehát nemcsak, sőt elsősorban nem az anyaság elutasításában fejeződhet ki, hanem éppen az ellenkezőjében.

Itt azonban az a feszültség jelentkezik, hogy a keresztyén etika az usus legis politicus elvéből kiindulva megelégedhet-e csupán az egyház tagjai számára adandó útmutatással. Nem szükséges-e egyszerre mind a parancsolat

tiltó jellegéből adódóan tiltakoznia a törvényhozás liberális gyakorlata ellen?

A ne ölj parancsolat mondanivalója nyilvánvalóan minden emberre nézve érvényes. Ezt akkor is kötelességünk prófétai módon képviselni, ha a társadalom minden tagjától nem is várható el, hogy a hit válaszát megértse és követni tudja. Mi Isten akarata mellett tanuszkodunk, s akinek van füle a hallásra, hallja. Ám mégsem állhatunk egyoldalúan a törvény oldalán. Hiszen tudjuk, hogy pusztán szigorításokkal nem érhető el az élet szeretete és tisztelete. Másfelől az élet e határhelyezeteinél a keresztyén közösségnek nem szabad teljesen magára hagynia az egyént. Ahol az élet ütközik az étellel, ahol a megvizsgálásnak helye van, hogy az áldozat melyik útját kell vállalni, ott nem lehet kazuisztikus válaszokat adni. Mindenekfölött a döntés csak a hit döntése lehet. Ebben a szituációban a lelkigondozói magatartásnak két véglettől kell tartózkodnia. Minthogy Isten nem dönt helyettünk, ezt nevében sem tegye meg se az egyház, se a lelkigondozó.

Valójában a határhelyzetekben kell bizonyosságot tennie Krisztus egyházának arról, hogy a bűnt és megváltást nem moralizálva értelmezi. Az ember nyomorúsága nem döntéseiben és cselekedeteiben ölt testet csupán, hanem létünk egész tragikus szituációjában és abban a helyzetben, hogy a "jót és gonoszt" mi akarjuk tudni. Még az élet melletti döntésünkben is igaza van a költői paradoxonnak: Gyermekgyilkos mindannyi szülő, Nemlévőt a létbe rántott, S meghal mind, ki e világra kijő (Weöres). Az abortusz orvosi és eugenikus indikációjánál is tudnunk kell tehát, hogy szabadságunk a különböző mértékű rossz mérlegelésekor "nem olcsó, hanem drága szabadság" (Thielicke).⁸⁰

A törvény itt önmagában nem oldhat fel és adhat "jó lelkiismeretet". Csak hármasként együttesen védi az életet, vádolja a bűnöst és mutat irányt, mint "lábainak szövétneke és ösvényeinek világossága" (Zsoltár 119,105).

3.6.4 A halállal kapcsolatos etikai kérdések (euthanazia)

A jó halál fogalmát a Biblia nem ismeri, mert mind az Ó-, mind az Újszövetség szemléletében a halál Isten és az élet ellensége. Azonban mind az Ó-, mind az Újszövetség ismeri az elköltözés, az élettel betelve távozás fogalmát (Filippi 1,23).

Természetesen mind a keresztyénység előtti, mind a más civilizációkban ismertes volt az élet mesterséges megrövidítésének gyakorlata is, mind pl. a szenvedés megszüntetése öngyilkossággal, vagy a biológiailag fogyatékos újszülöttek elpusztítása. Lehetséges volt harc közben a halálosan megsebesült katona szenvedésének megrövidítése is (II.Sámuel 1.).

Az euthanázia korunkra négyféle értelmet hordoz.⁸¹

1.) Jelenti a haldokló szenvedéseinek megkönnyítését az élet megrövidítése nélkül, 2.) A haldokló szenvedéseinek megkönnyítését olyan gyógyszerekkel és nyugtatókkal, amelyek mellékhatásként magát az életet is megrövidíthetik, 3.) Passzív euthanazia, amely a minden áron való életben tartás technikai lehetőségeit mellőzi és a halál beálltát nem késlelteti, 4.) Aktív euthanazia, amely a beteg kérésére, vagy anélkül nyújt segítséget a halál bekövetkeztéhez. Az első kettő valójában etikailag nem kérdéses (Példabeszédek 31,6 Máté 27,34).

Az aktív euthanazia a zsidó, a keresztyén és az iszlám vallás szerint ellentmond az élet szent jellegének, ezért tilos. Az újkor filozófusai közül Francis Bacon, David Hume és Immanuel Kant foglalkoznak a halálhoz való szabadság kérdésével. 1935-ben Angliában, majd később több országban társaságok jöttek létre, hogy küzdjenek a szabadon választható euthanazia legalizálásáért. Eddig a jogalkotás ellenállt ezeknek az indítványoknak és az aktív euthanaziát bűncselekménynek minősíti.

A minden áron meghosszabított élet azonban etikai válaszokat is sürget. Mi az értelme a szenvedés meghosszabbításának, az ún. gyógyíthatatlan betegségek esetén? Szabad-e rákényszeríteni valakire a haldoklás kitolt határait? Kinek a felelőssége ilyenkor a döntés? (Egyéné, az orvosé, vagy a családé?) Jórészt felkészületlenek vagyunk

ezekre a kérdésekre, hiszen a tudomány ezekre semmilyen választ nem adhat.

A keresztyén theológia a szenvedés okára és értelmére nem keres okvetlenül magyarázatot. Nem tudunk minden titokra racionális választ adni. Krisztus gyógyító szolgálatában részesedve azonban sem a szenvedések prolongálása, sem a földi élet bálványozása nem lehet cél. Mindkét magatartás félreértene Krisztus halál feletti győzelmét. Az élő reménység az élet leépülésének idején is megőrzi az emberi méltóságot. Tud élni és tud meghalni is, mert "akár élünk, akár meghalunk, az Úréi vagyunk" (Róma 14,8). Az ember az egyetlen, aki más élőlényektől eltérően tud etikusan szenvedni. Lehet irgalmas halál egy szenvedő állat számára, de az ember számára ilyen lehetőség nincs.⁸² A Szentírás ismeri az Atya kezébe letett élet fogalmát, amelyre Jézus példát adott a kereszten, és amit nyomában a mártírok egyháza is gyakorolt (Ap.Csel. 7,59). Ennek nyomán fogalmazzák meg több országban sokan a keresztyén hitükből fakadó azon rendelkezésüket, hogy az élet határához érve nem kívánják annak gépi úton való fenntartását. A kérdés az, hogy joga lehet-e az orvosnak egy ilyen megfogalmazott kérdés teljesítése. Nyilvánvaló, hogy ennek a kérdésnek csak a legvégső esetben szabad felvetődnie, amikor a visszatérésnek már semmi esélye nem lehet, és pusztán a vegetatív életműködések fenntartásáról van szó. Ilyenkor és csak ilyenkor lehet minden utilitarizmustól mentes döntést hozni, hiszen az élet ebben az esetben is több, mint a biológiailag életbentartott szövetek együttese. Az orvos, aki ilyen döntésre kényszerül, ugyanolyan levett saruval kell, hogy megálljon az élet titka előtt, mint minden más esetben, ahol a gyógyításra kapott tudás tehetetlennek bizonyul. Másfelől azonban valóban fel kell vetnünk a minden áron való életbentartásnál a biológiai élet bálványzásának problémáját, amellyel szemben helye van a haldokló békességgel történő elbocsátásának. Az aktív euthanasia azonban ellene mondana az élet szent voltának, ezért megengedhetetlen.

3.6.5 Az öngyilkosság

3.6.5.1 Az öngyilkosság különböző megítélései

A fogalom nem definiálható egyértelműen.⁸³ A halál keresése több olyan cselekmény mögött megtalálható, amely nem minősül öngyilkosságnak. Így pl. a veszélyhelyzetek felelőtlen megítélése, alkoholizmus, kábítószer-fogyasztás, stb. Theológiai szempontból felvetődik az önfeláldozás és mártírság kérdése.

Az öngyilkosságot a különböző kultúrák általában elítélik, de kivételes esetekben még erkölcsi elismerésben is részesülhet (pl. természeti népek a törzs idős tagjaitól éhség idején el is várhatják). Ismeretes a japán szamurájok között a becsület bizonyítására elkövetett harakiri, vagy a háborúban alkalmazott kamikaze.

Számos népnél ismerős a vezérnek a halálba való követése, hasonlóan a hindu özvegyekhez, akik férjük holttestével együtt magukat is elégettették.⁸⁴

Az öngyilkosság filozófiai alátámasztásával a római sztoikusoknál és epikureusoknál találkozunk. Seneca szerint a bölcs addig él, amíg kell. Nincs különbség abban, hogy a halál jön-e el hozzánk, vagy mi megyünk-e el öhozzá.⁸⁵

Az Ótestamentum elítélte az öngyilkosságot, bár több esetet olvasunk az elkövetéséről. A zsidó történelemből legismertebb a Krisztus után 73.-ban Masszában elkövetett tömeges öngyilkosság. Jóllehet ezt a Ne ölj parancsolat megsértésének tekintették, de az ilyen tettet végül is a hősiesség jeleként megmagyarázták és megbocsátották.

Az Újszövetség Júdás esetét kivéve nem foglalkozik ezzel a problémával. Majd az üldözött egyház számára vetődik fel a mártíromság keresésében ez a probléma. Minthogy az üdvösség elérése biztos módjának tartották, sokan elébementek. Az egyházatyák elítélték a passzív öngyilkosság e formáját. Augustinus szerint nincs olyan eset, amely legalizálná. Azért a legnagyobb bűn, mert a bűnösnek nincs módja többé a megbánásra.⁸⁶ A középkori zsinatok halálos bűnnek ítélték és már a kísérletét is büntetendőnek tekintették. Egyházi temetésben a katolikus egyházban a legutóbbi időig nem részesedhettek. Danté érzékletesen ábrázolta pokolbeli szenvedésüket. A jog országonként és koronként

különbözőképpen ítélte meg elkövetését és kísérletét. Van ahol gyilkossági kísérletnek, így büntetendőnek tekintik. A felvilágosodás korától kezdve azonban egyre inkább hangot kap az embernek ez a negatív szabadsága. Albert Camus szerint az egyetlen igazán komoly filozófiai probléma az öngyilkosság.

3.6.5.2 Az öngyilkosság szociológiai, orvosi és lélektani szempontból

Az öngyilkossággal, mint társadalmi jelenséggel Emile Durkheim francia szociológus foglalkozott először behatóan. 1897-ben megjelent művében számos időtálló megállapítás található. Szerinte országonként, kultúránként és vallásonként is nyomon követhető sajátosságai vannak. A népi karakter mellett olyan tényezőkre is rámutat, mint az öngyilkossági modell, amelyben egy adott helyen és módszerrel elkövetett öngyilkosság megismétlődő gyakorlattá válik.⁸⁸ Ezt a jelenséget érinti Arany Hídatatás című balladája is. A különböző személyes okok és szociális indítékok egy varázsgyűrűvé fonódhatnak össze.

Orvosi, lélektani szempontból a depresszióval, ill. az ún. pillanatnyi elmezavarral hozható összefüggésbe. A teológiai etika itt nem a bíró szerepére vállalkozik, hanem csak a gyógyítás és megelőzés evangéliumi oldalán állhat. A legtöbb, ami etikailag a betegről elvárható, hogy a segítséget ne utasítsa vissza, a környezettől pedig, hogy minden eszközzel megakadályozza az öngyilkosságot.⁸⁹ Lélektani szempontból az öngyilkosság a személyiség önmaga felé forduló agressziója. Bárhogyan is tipizáljuk az indítékokat, a környezetnek a megkísértett ember mellett kell állnia. Öngyilkosságot előidéző szituációk lehetnek a nagy lelki megpróbáltatások, a szenvedéstől való félelem és általában minden olyan helyzet, amikor az ember úgy látja, hogy ereje feletti terhek várnak rá. Ilyen emberközeli vívódásban mutatja be a Biblia Illést, Jóbót és Jeremiás prófétát. (I.Kir. 19,4, Jób 23,17). Itt azonban világos magatartásformákkal találkozunk, hiszen a halál gondolata felvetődik ugyan, de mégsem veszi kezébe az ember annak végrehajtását.

3.6.5.3 Az öngyilkosság teológiai etikai szempontból

Magában a lehetőségben meg kell látnunk az ember negatív szabadságát. Szabad abban, hogy életét elfogadja, ill. életét eldobja. Bonhoeffer szerint az ember képes arra, hogy az élet és a test között különbséget tegyen.⁹⁰ Az öngyilkos számára az élet üresedett meg, ezért nincs tovább becsülete a fizikai létnek sem. Ezzel szemben a keresztyén bizonyágtétel hangsúlyozza, hogy az életnek lehet értelme akkor is, ha a testi erők elfogynak. Camus-nek a maga módján valóban igaza van: Az öngyilkos a lét értelmére keresi a végső választ. Az igazi probléma ezért sohasem a halálnem megválasztásában van, hanem az életről vallott hitvallásban. Amiatt utasítható el, hogy az ember az élet ajándék voltát tagadja, továbbá, hogy maga válik végső bírójává. Ezzel nem a törvényt hágja át, hanem az evangéliumot tagadja meg. Dacos lépés ez, amellyel visszavonja az esélyt Istentől, hogy a nehéz helyzetekben is angyalaival együtt a mi oldalunkon álljon.

Végül azt a veszélyes kérdést kell felvetnünk, mit mondhat a teológia és az egyház ott, ahol az öngyilkosság már befejezett tény. Ez a tett emberileg valóban a végső. Ha a temetési igehirdetés erről egyáltalán szól, akkor egyszerűen mentségek és magyarázatok keresése nélkül kell szólnia. Másfelől azonban az igehirdető, vagy lelkigodózó nem léphet itt sem az Élő Isten helyére, aki egyedül ítélője élőknek és holtaknak. De szólnia kell arról az Istenről, aki nagyobb a mi szívünkénél (I.János 3,20). Ugyanakkor az élők is az Igével szembesülnek. Figyeltek-e a segílyt kérő jelekre? E ponton azonban sem a lelkiismeret felzaklatása, sem annak olcsó megnyugtatója nem lehet cél, hanem csak léleknek és erőnek megmutatása. Az élő Ige képes ajtót nyitni a holnap felé ott is, ahol valaki egy család és közösség számára önkényes döntésével azt maga mögött becsapta. Főképpen pedig a megelőzésében és a bajbajutottakkal való szolidaritásban mutathatja meg Krisztus gyülekezete a szeretet erejét és hatalmát. A halál minden formájában csak az utolsó előtti szó. Az utolsó azé, aki az Alfa és az Ómega. A keresztyén ember számára ezért lehetséges az élet melletti döntés nehezebb útja is. Az "akár-akár" szabadságára Pál apostol mutatott példát. Ő sem a halált, sem az életet nem csupán elszenvedte, mint

végzetet, hanem a választás küzdelmében szembenézett mindkét lehetőséggel (Filippi 1,22).

3.6.6 A halálbüntetés

3.6.6.1 A történeti és jogi probléma

A halálbüntetés az emberiség olyan ősi gyakorlata, amelyben az állam legálisan hajtja végre az általa halálra méltónak ítélt az emberölést.

Etikai szempontból két alapvető kérdés vetődik itt fel: 1.) Van-e egyáltalán embernek a másik ember élete felett ilyen joga? 2.) Még ha igennel felelünk is, a jogalkotások igen eltérő eseteivel találkozunk a történelemben. Ebből csak egy tanulság vonható le: Mindig létezett ez a büntetési forma, de hogy helyes-e, az történelmi analógiákkal nem igazolható.

Az ószövetségi törvénykezés a -Hammurabi törvényekhez hasonlóan részletesen felsorolja a halállal sújtandó bűnöket (Pl. Exodus 21,12, Leviticus 18,20, Deut. 22,3, stb...). Az okokat két csoportba lehet sorolni: vallási és kultuszi természetű ügyek, valamint életbevágóan fontos polgári bűncselekmények büntetése. A cél minden esetben az, hogy Isten ítéletét az egész népről elfordítsa. Az egyes ember életénél is nagyobb érték tehát az ószövetségi szemléletben a szövetségi rend és a szent nép eszménye. Megnyilvánulhatott ez a népharag spontán kifejeződésekként is.

Ennek ellenére az egyetlen hely, amely elvileg foglalkozik a felsőbbtség eme jogával, a Róma 13. fejezet. Bár a kardot viselő felsőbbséggel kapcsolatban nincs közvetlenül szó halálbüntetésről, mégis következtetni lehet rá. A gonosz megbüntetése és a kard magában foglalhatja ezt a végső megoldást is. A teológiatörténet bőségesen hivatkozott is rá, főképp akkor, amikor a keresztyénség üldözöttségéből államvallássá lett. A keresztyén ókor az eretnekek üldözésénél még nem alkalmazta, de a XIII. században felállított inkvizíció már igen. A kivégzésekhez kapcsolt kínzások valójában csak a felvilágosodás hatására szűntek meg. A jogtörténetben Cesare Beccaria, olasz büntetőjogász 1764-ben megjelent könyve tekinthető olyan mérföldkönek, amellyel megindult az újkori államok vitája a halálbüntetés jogosságáról.⁹² Ezek az ellenérvek napjainkig az alábbiakban

foglalhatók össze: 1.) A megfizetés, a jus talionis elvére épül, de nem bizonyítható a visszatartó ereje. 2.) A társadalomnak nincs joga elvenni az életet, mivel nem is adhat életet. 3.) Tévedés esetén jóvátehetetlen. 4.) Nincs nevelő, csak megtorló jellege.

A liberalizálódást ellenzők érvelése szerint azonban, mint elrettentő büntetés hatékony. Másfelől bizonyos bűnök súlyával arányban kell lennie a büntetésnek is, és ez ad némi elégtételt a társadalom igazságérzetének. (Ilyen volt például a Nürnbergi per.)

Az elméleti vitát beárnyékolja a hatalmat gyakorlók visszaélése. Valójában eldönthetetlen, hogy melyik táborba tartoznak többen, a mártírokéba-e, vagy a halálra ítélt bűnösökébe.

3.6.6.2 A probléma teológiai etikai megközelítése

A halálbüntetés kérdésére a teológia háromféle választ adhat: 1.) A törvény első hasznából kiindulva ez a szemlélet realista módon beszél a kardot viselő hatalom jogáról és nem tagadja az elrettentés elvének fontosságát. A halálbüntetés, mint végső eszköz, tehát az állam joga. Ezt a hatalmat az Újszövetség sem kérdőjelezi meg. A hatalommal való visszaélés nem tagadja a hatalom jogát.⁹⁵

2.) Az Újszövetségre hivatkozó szemlélet a Jézus Krisztusban kijelentett "nagyobb igazságra" hivatkozik. Ha az Ószövetség a szemet szemért elv érvényesülését meg is engedte, Krisztusban ez véget ért és betöltetett. A halálos büntetést ő szenvedte el.

3.) A feszültség feloldásának kísérlete volt a lutheri két birodalomról szóló tanítás, amelyik a világban elfogadta ugyan a törvény érvényesülését, az egyházban azonban Krisztus szeretet-uralmáról beszélt. Gyakorlatilag tehát ez az első magyarázatot elfogadja.

Összefoglalás: Teológiai etikai alapon sem a halálbüntetés jogossága, sem jogtalansága mellett nem érvelhetünk. Az egyoldalú bibliai igazolás gyengéje, hogy a hatalom Istentől való jogát túlhangsúlyozza és kizárja az evangéliumi normák érvényesülését a polgári igazságszolgáltatásból.

Másfelől a humanista szemlélet gyöngéje az idealizmus lehet, amely az ember megjavítására tekint optimistán. A szeretet hangoztatásakor elfelejtkezik az áldozatokról és arról, hogy a hatalom feladatai közé tartozik a társadalom önvédelme is. Éppen abból a meggondolásból, hogy a sértett egyért, vagy annak családja kezéből kivegye az önbíráskodó megtorlást.⁹⁴ A legnagyobb baj az, hogy a társadalom kénytelen alkalmazni a halálbüntetést. Itt sem az egyház, sem az állam nem lehet önelégült és tisztakezű. A jog a büntetésnek ezzel a formájával egyfajta bűnrészességet is vállal. Csak ebben az alázatban beszélhetünk erről a kérdésről. Az engedékeny és gyenge jog éppoly felelőtlen és bűnös lehet, mint a véreskezű hatalom, amely természetes büntetési formának tekinti a halálbüntetést.

3.6.7 Háború, béke, pacifizmus

3.6.7.1 A háború és béke bibliai theologiai megvilágításban

"Az emberiség története vérfolyam" - állapítja meg szomorúan Petőfi. Ez alól még a bibliai kijelentéstörténet sem kivétel. Bármennyire természetesnek tűnhet is a háború, már az Ószövetségi látomás is tud a shalom ígéretéről, amely több, mint a pillanatnyi fegyvernyugvás. A prófétai ígéretekben megszólal a fegyvernélküli világ látomása (Ézsaiás 2,4, Mikeás 4,3). Ezek az ígéretek mutatják, hogy a háborúk nem Isten akaratából, hanem az emberi bűn következtében vannak a népek életében. Az újszövetség megerősíti ezeket a prófétai ígéretekkel (Lukács 2,24, Máté 5,5). Az apostoli kërügma Jézus kereszthalálát békességszerzésként is értelmezi (II.Kor. 5,19, Efézus 2,24, Efézus 2,12). A bibliai apokaliptika a töretlen fejlődés álmából a reális veszélyek víziójával ébreszt a valóságra. Másfelől azonban azt a reménységet is megvallja, hogy az emberiség sorskérdéseit nem a háborúk oldják meg. Ezért az apokaliptika nem a háborúk fatalista elkerülhetetelenségét hangsúlyozza, hanem az ítélettel a megtérés lehetőségére figyelmeztet.

3.6.7.2 A bellum iustum problémája

Az igazságos háború fogalma a római jog örökségeként került be a keresztyénségbe. Főképpen a keresztyének katonai szolgálatának igazolásául is szolgált a Nagy Konstantin utáni korban. Origenész, majd Augustinus nyomán fogalmazódott meg az igazságos háborúban való részvétel állampolgári kötelessége.⁹⁵ Az igazságosság fogalmát természetesen a keresztyén hatalmak sokféleképpen értelmezték. A középkorra kialakult a keresztesháborúk elmélete, amely lényegében az Ószövetségi szent háborúk feltámasztása volt. Az ecclesia militans gondolata így a hit védelmében szó szerinti értelmet nyert. E szemléleten a reformáció azáltal változtatott, hogy igazságos háborúnak egyedül a védelmi háborút tekintette. A reformátorok hangsúlyozzák, hogy a felsőség csak végső szükségből kényszerülhet erre, és csak úgy szabad megvívni, mint a béke érdekében való küzdelmet. Mielőtt azonban a fegyverekre bízánk a döntést, minden más módot meg kell próbálni a béke fenntartására.⁹⁶

Az igazságos háború klasszikus és modern fogalmához az eltérő magyarázatok ellenére is az alábbi közös kritériumok tartoznak: 1.) A háborút legitim hatóságnak kell bejelentenie. 2.) Célja csak a béke előmozdítása lehet. 3.) Csak mint végső megoldás jöhet számításba. 4.) Az arányosság elvét kell szem előtt tartani, a célnak és eszközeinek arányban kell lenni. 5.) A várható siker reményében van értelme. 6.) A pusztítástól, amennyiben lehetséges, tartózkodni kell. A civil lakosságot és a katonai foglyokat bántalmazni és megölni nem szabad.⁹⁷

Az eszményien hangzó elvekkel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy a háborúskodó felek ennek valamennyi pontját megsértették már.

Ha mint reális lehetőségéről beszélhetünk is igazságos háborúról, az csak a megtámadott nép önvédelmi háborúja lehet.⁹⁸ Ma egyre inkább tehát nem az igazságos háború, hanem az igazságtalan támadás jelenti az erkölcsi problémát.

3.6.7.3 Erőszakmentesség, pacifizmus

A két fogalom megkülönböztetendő. Az erőszakmentesség a polgárjogi mozgalmakban jelentkezett, míg a pacifizmuson a katonai, ill. a fegyveres szolgálat elutasítását szokták érteni. Az előzővel kapcsolatban azt kell megjegyeznünk, hogy ezek erőt demonstráló fellépések voltak, jóllehet a forradalmaktól éppen a fegyvertelenségük különbözteti meg őket.

Ezzel szemben a pacifizmusban a fegyveres szolgálattal kapcsolatos lelkiismereti problémák vetődnek fel. Az nem lehet kérdéses, hogy a keresztyénség elvben és gyakorlatban csak a békesség oldalán állhat. Miért nem helyezkedik akkor egyetemesen is a pacifizmus álláspontjára?

Az etikai probléma két irányból vetődik fel. Egyrészt a bibliai analógiákból nem következik egyértelműen a fegyveres szolgálat tilalma, másrészt hogyan kell értenünk a keresztyén állampolgárnak hazája és az államhatalom irányában tanúsítandó magatartását. A háború elvi elutasítása ugyanis nem jelenti egyúttal azt is, hogy a valóságban ez nem létezik. Egy realizált eszkatológiai felfogás volna azt állítani, hogy a prófétai látomás megvalósult. Csak a naív és individualista álláspont ismételheti meg az egzisztencialista kiáltást: "Állítsátok meg a világot, ki akarok belőle szállni". Az a kérdés vetődik fel itt, hogy a keresztyén állampolgár megtagadhatja-e a szolidaritást többi honfitársától. A református teológia ennek sohasem látta bibliai alapját. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a "parancsra tettem" jelszavával minden lelkiismereti döntés kikapcsolható és a keresztyénnek, mint katonának ne kellene a határhelyzetekben személyes döntést is hoznia. Ez a szabadság azonban nem takarhat olcsó kibúvást az áldozat alól. Ha ma már óvatosabban használjuk is a hősiességnek olyan klasszikus jelmondatait, mint a "dulce et decorum est pro patria mori" - mégsem nevezhető az minden esetben öreghazugságnak (Wilfred Owen).⁹⁹ Mégha tudjuk is, hogy a hősök egyben áldozatok is, akkor sem tagadhatjuk meg egy nép jogát ilyen áldozatokra. Ezzel egyenlőségjelet tennénk támadó és megtámadott, agresszor és neki ellenálló között.

Végső soron tehát nem nevezhető pacifizmusnak egy agresszív háborúban való részvétel megtagadása. Itt, és csakis itt, nem tagadható meg az erőszakmentesség ereje azoktól, akik vállalják az igazságért való szenvedést is. Korunkban azonban világosan meg kell különböztetnünk ezeket az eseteket. A keresztyén etika ezt az utat sem teheti kizárólagossá olyan helyzetekben, ahol népek, vagy közösségek létének önvédelmében a forradalom, vagy a fegyveres szabadságharc útján várható a zsarnokság megszüntetése. Az ilyen jellegű küzdelmet azonban meg kell különböztetnünk az anarchiától és a terrorizmustól.

Az anarchizmus általában minden rend és hatalom ellen lázad, a terrorizmus pedig, mint neve is mutatja, a félelemkeltés útján akar politikai célokat elérni. Egyikre sincs erkölcsi mentség, bármilyen magasztos célt hangoztasson is, mivel minden eszközt jónak ítél a cél eléréséhez.

3.7 Férfi és nő. A házasság

Férfi és nő kapcsolatát minden kor minden társadalmában nemcsak az erkölcs, hanem a jog is szabályozta. Ez nem lehetett magánügy. Már maga a kifejezés is komikus, hiszen eleve két ember kapcsolatáról van benne szó. Korunkban éppen ezen a területen zajlott le legzajosabban az a változás, amelyet "erkölcsi forradalomnak"¹⁰⁰, vagy szexuális forradalomnak szokás címkézni. Ez azt jelenti, hogy a hagyományos keresztyén, vagy társadalmi morál normáitól függetlenül privatizáltan kíván dönteni az egyén.

A folyamat párhuzamosan haladt a felvilágosodás kora óta tartó szekularizációval, amely a liberalizmusban tetőzött. A századforduló óta két tényező gyorsította is e szemléletváltozást.

Az egyik egy tudományos forradalom, amely az orvostudományban, pszichológiában és a szociológiában zajlott le, amely a nemi életet a korábbiól eltérő szempontok szerint vizsgálta (Sigmund Freud, Kinsey Report). A nemiség felfogása a köztudatban teljesen megváltozott.¹⁰¹ Ennek jelei azután az ún. Playboy-filozófiában¹⁰², majd a sajtót és közéletet egyre jobban elárasztó pornográfiában is megmutatkoztak. Az orvosok, pszichológusok egyrésze ezt a jelenséget nemcsak veszélytelennek, hanem egyenesen a gátlások felszabadítójának és a nemi élet gyógyulásának fogta fel.

E változásokhoz társadalmi tényezők is hozzájárultak. Az I. világháborúban a férfiak katonai szolgálata miatt a nők tömegesen kerültek be az iparba és a hivatalokba, és ez felerősítette a századfordulón már jelentős nő-emenciápció és feminista mozgalmakat. A választójog kivívása mellett a nők előtt számos korábbi pálya nyílt meg, és ezzel nemcsak évszázados előítéletek dőltek le, hanem megkezdődött a patriarchális társadalom felbomlása is. Ezekkel csupán azt jeleztük, hogy a hetedik parancsolat értelmezését nem képzelhetjük el időtlen absztrakcióként. Az új morállal nem kell feltétlenül egyet érteni, de számolni kell vele.

3.7.1 A bibliai tanítás a nemiségről és házasságról

Az alapvető paradigmaticus tanításokat megtaláljuk már a Genézis kettős teremtes-elbeszélésében. Az első híradás (Genézis 1,27) az ember istenképűségével kapcsolatban hangzik, amelynek kézenfekvő magyarázata szerint az ember Isten számára való teremtettségét, csak a másik emberrel való kapcsolatában tudja tükrözni és megélni. Ez a közösség fejeződik ki a másik elbeszélésből is: "Nem jó az embernek egyedül lenni" (Genézis 2,28). Az embernek embersége megéléséhez segítő társra van szüksége, mégpedig hozzá hasonló, neki megfelelő és őt kiegészítő társra.¹⁰³ Abban is kifejeződik eredendő összetartozásuk, hogy a férfi saját nevéből adja nevét (ís - issá), de egymás mellé rendeltetésük is. A nő (asszonyember) egyenrangú társa a férfinak. Testi összetartozásuk is kifejeződik, hiszen egy testté lesznek.

Gerhard von Rad felteszi a kérdést: vajon az "elhagyja a férfi atyját és anyját" kifejezés nem egy ősbibliai matriarchális hagyományokra emlékeztető közlés-e. Izrael gyakorlatában ez éppen fordítva történt: a nő hagyta el családját és lépett be férjének nagy családjába.¹⁰⁴ Ez a gondolat azonban éppúgy nem illett bele a korabeli jogszokásokba, mint ahogy a monogámia sem (...ketten egy testé). Jézus nem véletlenül hivatkozik a teremtes ősi rendjére és a házasságnak Isten gondolata szerint megvalósuló struktúrájára (Márk 10,6.kk.). A házasság már az Ószövetségben is a szövetségi rend szimbóluma (Jeremiás 2,2-3., Hóseás 2,6-25.). A teremtesbeli kapcsolat megromlásáról is olvasunk az őstörténetekben. A bűn velejárójaként megjelenik a szégyen, amely egymás előtti kiszolgáltatottságukat árulja el. A teljes ismeret és feltárulkozás szabadsága helyett takargatniuk kell magukat egymás előtt, mégpedig éppen az élet továbbadásával kapcsolatos szerveik válnak tabuvá.

A szövetségi hűség eredendő törését érzékelteti a hetedik parancsolat is.

A házasságtörést a törvény szigorúan, halállal büntette, de mint az a Jézus korabeli gyakorlatból kitűnt, már csupán az asszonyon kérte számon. A paráznaság megítélésében az asszony jogi helyzete volt a mérvadó (János 8.). A Hegyibeszéd felfogása itt is szembevető különbséget árul el.

Paráznaságon nem egy megtörtént eseményt ért, hanem lelkiületet és irányultságot, amelyben a legkisebb kimozdulás is jelzi a szív tisztátalanságát (Máté 5,27-28.). Ez a szemlélet lehetetlenné teszi a moralizálást. Ugyanakkor vigyáznunk kell, hogy a betölthetetlenségig radikalizált értelmezéssel ne tagadjuk meg a parancsolat házasságot, családot, sőt a személyes tiszta életet védő jelentőségét. Pál szerint ezt éppen az különbözteti meg más bűnöktől, hogy az ember tulajdon teste ellen is vétkezik (I.Kor. 6,18). A Szentírás a házasságot a jelen aiónhoz tartozó életrendnek tartja. A paruzia közeli várása ezért relativizálta is, és a végsőnek fényében csupán a földi élet ideiglenes keretének és nem tartalmának tekintette (I.Kor.7,29). Ez azonban nem jelentett azt, hogy a keretet ne becsülte volna meg. A gnózis aszketikus irányzataival szembeszállva hangsúlyozza, hogy minden tekintetben tisztességes a házasság és a házastársak testi kapcsolata (Zsidó 13,4).

3.7.2 A nemiség és házasság megítélésének változásai

A keresztyénség a római kor erkölcsi hanyatlásának és a nemi eltévelyedések divatjainak idején terjedt el a Birodalomban. Ezért is természetesnek kell tartanunk, hogy már az apostoli kor józan, határozott tanítást fogalmazott meg e téren. A gnózisnak nemcsak az aszketikus, hanem libertinus irányzatával is találkozunk. Ilyennek tekinthető a Kis-Ázsiában megjelent nikolaiták közössége (Jelenések 2,6). Irenaeus azt írja róluk: "Szemérem nélkül élnek és azt tartják, hogy semmi különös nincs a házasságtörésben".¹⁰⁵ Ugyanakkor a korai egyházban megmutatkozott a gnózis testet és nemiséget megvető hatása is. Nissai Gergely azt vallotta, hogy a kétnemű emberek teremtmése, akik csak nemi egyesülés útján képesek az élet továbbadására, csupán a második teremtetéstervből, a bűnbeesés szemszögéből magyarázható. Az eredeti terv ezt a továbbadást az angyalokéhoz hasonló módon gondolta el. Ennek a felfogásnak az lett a következménye, hogy még a házasságon belüli nemi érintkezést is csak afféle "bocsánatos bűnnek" tekintették. Ez a szemlélet Aquinói Tamásnál módosul

némiképpen: A nemi egyesülés nem, csupán a nemzés kizárása tekintendő bűnnek.¹⁰⁷

A középkor a szigorú erkölcsi szabályozás ellenére is igen ellentmondásos gyakorlatot folytatott. A XI-XII. századtól kezdve éppen a házasságok védelmének jelszavával fogadta el az egyház is a szervezett prostitúciót. Aquinói Tamás szerint ez "olyan nélkülözhetetlen, mint a palotákban lévő szennyvízcsatorna".¹⁰⁸

Másfelől viszont a paradicsomi állapotokat megvalósítani szándékozó eretnekmozgalmaknál találkozunk szabados nemi étellel, a mezítelenség és a nőközösség dicsőítésével (adamiták - anabaptisták).¹⁰⁹

A középkori egyház ennek ellenére híven őrizte azt az inkarnációra és "szeplőtelen fogantatásra" épített gondolatot, hogy a szüzesség magasabb rendű, mint a házasság.

A reformáció radikálisan fordult szembe ezzel a szemlélettel, azáltal is, hogy nem az ember testi természetét tekintette rossznak, hanem az akaratot. Az eredendő bűn nem a bűnös nemi vágyban gyökerezik, hanem létünknek Istentől való eredendő elszakadásában. A reformátorok a házasság és nemiség megítélésében több ponton árnyalatbeli eltérésekkel fogalmaztak. Luther pl. kitartott amellett, hogy a házasság a tisztátalanság elleni gyógyszer, a betegek kórháza (Spital der Siechen).¹¹⁰ Azt vallotta, hogy a feleségnek kötelessége alárendelnie magát a férfi nemi vágyainak. Kálvin a szövetségi gondolatból eredően erőteljesebben hangsúlyozta a kölcsönösség elvét. Ő is hivatkozik arra, hogy a házassági egyesülés "szükséges gyógyszer" a kicsapongó élet ellen, de ezzel együtt a férfiúi önfegyelmet is hangsúlyozza.¹¹¹

A puritanizmusban a házasságnak polgári jellege domborodott ki. A házasságon kívüli nemi életben sem magát a tényt ítélte el, hanem pusztán azt, hogy az egyház, mint intézmény, nem törvényesítette a kapcsolatot. Másfelől a puritán erkölcs a nemi kapcsolatot - bár természetesnek vette - olyan magánügynek is tekintette, amelyről nem kellett, de nem is illett beszélni.

Hasonló prűdéria jellemezte a pietizmus eros-ellenességét is, amely a puritanizmustól eltérően a nemiséget inkább csak megtűrt dolognak tartotta a lelki kapcsolat mellett.

Megemlíjtük még a romantika szerelem-felfogását is, amely nem egyszer a világmegváltó principium rangjára emelte ezt a kérdést. Korunk materializmusát már a bevezetésben említettük, amelynek egyaránt jellemzője, hogy a nemiséget csaknem az élet központi kérdésévé teszi, de külön is szakítja a házasságtól. A nemiség így a fogyasztói társadalom problémájává is válik: a kereskedelmi kereslet és kínálat része.

3.7.3 A házasság, házasságkötés

Ha a férfiak és nők kapcsolata az egész társadalmi életet át- meg átszövi is, a testi-lelki egység sajátos életközössége mégiscsak a házasság rendjén belül valósulhat meg. A bibliai őstörténet két szóval fejezi ki a lényegét: elhagyja és ragaszkodik (Genezis 2,24). Ebben a rendben valósulhat meg a teljes szeretet ismeret és személyes találkozás két ember között.

Ha a keresztyén házasságnál és párválasztásnál komolyan is kell venni, hogy az embernek Isten szerzi a hozzáillő segítőtársat, nem szabad a választás emberi felelősségét mechanikus módon Istenre hárítani. A döntésnél már az Oszövetség is tudott bizonyos akadályokról, ugyanakkor a házasságok létrejöttében szépen ír a szerelem döntéséről is (Jákób-Ráchel).

A házasságkötés elsődlegesen két ember döntése, de mégsem csupán kettőjük ügye. A polgári törvény és rend maga is véd a "teljes zűrzavartól, attól, hogy az emberi bűn minden földi életet elpusztíthasson" (Török István).¹¹² A keresztyén ember állampolgárként bele is illeszkedik ebbe a rendbe, de természetesen az egyháznak nemcsak a polgári mérce, hanem az evangélium szerint is van mondanivalója a házasságról. Ide tartozik az is, hogy az állam által igazolt házasságkötésre keresztyén emberek Isten áldását is kérik. Itt nemcsak az fejeződik ki, hogy vakmerőség lenne csupán az önmaguk hűségére és szeretetére támaszkodva elindulni, hanem a gyülekezet közössége is örömmel és szeretettel veszi körül a házaspárt. Az egyházi házasságkötés tehát istentisztelet, de egyben nyilvános megvallása is annak, hogy a házastársak nyilvánosan egy életre szólóan vállalják is egymást.

A házasság, ha nem is sákramentum, mégis "felette nagy titok" (Efézus 5,22-33). Benne Krisztusnak és az egyháznak a kapcsolata ábrázolódik ki. Nem feltétlenül a rangrend és a nemek patriarchális tipizálása a legfőbb mondanivalója ennek a képnek. Bár még a mai partner-család modellben sem mellőzhető teljesen a teremtetési rend. Ez ugyanis nem az alá- és fölérendeltséget, hanem a kölcsönös szeretetet írja elő, amely a Krisztusnak való közös engedelmisségből következik. Éppen a hivatkozott korabeli korlátozásokból láthatjuk, hogy Jézus tanítása mennyire felszabadító volt az asszonyok számára.

3.7.4 Gyermekekaldás, születésszabályozás, fogamzástáplálás

A Szentírás egyértelműen csak az elsőről tud, "az anyaméh gyümölcse jutalom" (Zsoltár 127,3). Az ótestamentumi törvények intézkedései kifejezetten a szaporodás szolgálatában állnak (Leviticus 15,22, Genézis 30,11.kk.). A Genézis 38.-ban leírt eset, Júda fiának Ónának esete, csak áttételesen tekinthető e téma körébe tartozónak, hiszen az elsősorban a levirátus törvényének megszegése miatt volt bűn (Deut.25,5-10.). A későbbi szóhasználatba tévesen bekerült eset (onánia) is mutatja azonban, hogy a fogamzástáplálásnak ez a módja a coitus interruptus már a bibliai korban is ismert volt. A születésszabályozást ósidóktól fogva gyakorolta az emberiség. Világméretű jelentőségűvé korunkban vált.

A fogamzástáplálás megkülönböztetendő a születésszabályozástól, az előbbi az utóbbi módszereként vetődik fel. Pozitívabb csengése van a családtervezés szónak, amelyben már a születést elősegítő módszerek is beletartoznak.

Az etikai kérdések ott vetődnek fel, hogy a szaporodás csökkentésével lehet-e egyedül a társadalmi bajokat gyógyítani? Igaz-e, hogy az emberiség betöltötte a földet?

Van-e egyáltalán joga ily módon beavatkozni az embernek Isten teremtetési munkájába? Itt a bibliai utalások nem adnak útmutatást közvetlenül, ezért az etikának a keresztyén ember felelősségéből, hitben vállalt döntéséből kell kiindulni. Az sem elhanyagolható, hogy az ember értelmet is kapott a

Teremtőtől, és nincs kiszolgáltatva vakon a természet törvényeinek. Amint beavatkozhat a környező természet rendjébe, vajon nincs-e joga az emberi természet rendjébe beavatkozni? A lehetősége ugyanis nemcsak a természetes módon való fogamzásgátlásra, hanem művi eszközeire is vonatkozik, beleértve a legradikálisabb eljárást a sterilizációt.

Nem vezet-e ez az önzés és kényelemszeretet kiszolgálásához? Az a lehetőség, hogy meg tudja akadályozni a fogamzást, olyan helyzeteket hozhat létre, hogy tárgyak és kényelmi szempontok kerülnek az élet elé. Továbbá a nemiségnek és szaporodásnak ez a szétválása a nemi szabadosságnak is kedvez. A keresztyén étika ezért hangsúlyozottan a házasságon belül beszél erről a kérdésről.

Megvizsgálandók másfelől a születésszabályozás eszközei is. A protestáns etikák általában az egészségre nem káros, a mindkét számára elfogadható és a házassági kapcsolatot nem romboló eszközök használatát tartják megengedhetőnek. A születésszabályozás azonban csak felelősséggel párosulva lehet erkölcsileg elfogadható. Nem hagyható figyelmen kívül a nagyobb közösségért érzett felelősség sem. A "pusztulunk - veszünk" szomorú hazai statisztikai képével szemben ma is érvényes felszólítás a "szaporodjatok és sokasodjatok" parancsa. Ehhez legalább a háromgyermekes családmódnak kellene általánossá válnia.

A művi abortusz, mint már említettük, nem tekinthető a születésszabályozás eszközének. Meg kell azonban gondolni az egyéb módszerek (tabletta) veszélyeit is. Ezek káros következményei túlnyomórészt a nőket sújtják, így etikátlan lenne a családtervezés valamennyi terhét az ő vállukra tenni.

A sterilizációval kapcsolatban pedig annak visszafordíthatatlan jellegére lehet rámutatni.

Általános emberi és társadalmi szempontból szükséges azt hangsúlyozni, hogy a felvilágosító munka és a nem kívánt terhességek megelőzése minden szempontból hasznosabb, mint a terhességmegszakítás. Ezzel nem kell szükségképpen igazolnunk a házasságon kívüli nemi élet szabadosságát.

3.7.5 A házassági válás

Az Újszövetségben Jézus radikálisan fordult szembe a liberális válási gyakorlattal. Ez azt jelenti, hogy az egyház számára nem lehet kérdés, hogy megengedi-e a válást. Sokkal inkább arról lehet szó, hogy a végképp tönkrement házasság esetében a bűnbocsánat feltételével hogyan lehet tudomásul venni ezt a tényt. A János 8. analógiája szerint Jézus megkülönböztette a bűnt és bűnöst, az egyiket elítélte a másikat feloldozta. Ez a viszonyulás természetesen a válások ilyen mértékű elszaporodása esetén nem lehet olcsó, hanem csakis drága feloldozás. A szívek keménysége miatt kell szomorúan tudomásul vennünk, és főképpen a megelőzés szolgálatában, a házasságok gyógyulásáért mindent megtennünk.

3.8 A tulajdon kérdése a Ne lopj és Ne kívánd parancsolatok tükrében

3.8.1 A bibliai teológiai háttér

A lopás tiltása nem egyedülálló az óizraeli törvénykezésben. E párhuzamok alapján, valamint a ganab ige használatában az egzegeták az emberrablás és rabszolgakereskedelem nyomait fedezik fel (Exodus 21,16). Elsődleges jelentésében tehát a szabad emberi személyiséget védené e parancsolat. Természetesen tükröződik benne a személyhez vagy családhoz tartozó tulajdon védelme is.¹¹³

A tulajdon az ószövetségi szemléletben nem az egyént, hanem elsősorban Jahvét, másodszor a népet illeti meg, Jahve marad mindennek az elsődleges tulajdonosa.¹¹⁴ A parancsolat így azt is jelenti, hogy ne kerüljön tulajdonodba az, ami a közösséghez tartozik (Józsue 7,1-26). A parancsolatban tükröződik az ősi pásztorközösség egyenlőségeszménye is.

Az Ószövetség ugyanakkor a gazdagságot Isten áldásának tekinti, de látja benne az önzésnek lelket eltorzító kísértéseit is. Ezért rendelkeznek a törvények még az elzálogosítás eseteiben is a szegények, jövevények alapvető érdekeiről (felső ruha visszaadása) (Exodus 22,26), az aratáskor, szüretkor elhagyott kalászsokról és szőlőfürtökről (Leviticus 19,9-10).

A parancsolat tehát nem a tulajdonszerzés korlátlan jogát védi, hanem az alapvető emberi és közösségi érdekeket.

Jézus ennek a szemléletnek alapján beszél a gazdagság veszélyeiről. Ez nem jelenti feltétlenül a szegénység magasabbrendűségét. Az ember lophat Istentől és emberektől úgy is, hogy formálisan nem sérti meg a törvényt, de visszatart valamit, amit azért kapott, hogy szolgáljon vele. A tiltó jellegű parancsolat állító értelemben tehát a sáfárság gondolatára mutat rá.

3.8.2 Viszonyunk a tárgyi világhoz

A parancsolat etikai mondanivalója nem a tulajdon fogalma felől közelíthető meg, hanem a lelkiület felől, amellyel a hozzánk tartozó tárgyi világhoz viszonyulunk. A személyes viszonylatok, valamint a természethez fűződő viszonyunk mellett életünket az a tárgyi környezet is meghatározza, amely hozzánk tartozik és amellyel kapcsolatban felelősségünk is felvetődik. A 10. parancsolat mindezt részletesen felsorolja. A kategóriák, amelyekben az ember valamit megszerezhet, alig változtak az idők folyamán. A kínálat lett kétségtelenül gazdagabb és az ipari társadalmak fogyasztói szemléletében történt változás az elmúlt évszázadokhoz képest. E lelkiüetváltozás kapcsán Erich Fromm a létezésnek két módjáról beszél. Életünk egyik viszonyrendje a birtoklással kapcsolatos, a másik a léttel.¹¹⁶ A birtoklással összefüggő viszony az ÉN - AZ kapcsolatnak nevezhető. Ezek természetesen szellemi javak is lehetnek (tudás, rang, stb.). Ebben a viszonyban nincs élő kapcsolat közöttem és a tárgy között. Az a veszély áll fenn, hogy kölcsönös függőség jön létre, nem én birtokolom a tárgyat, hanem az birtokol engem.¹¹⁷

A tulajdoni világhoz való kapcsolatot történelmileg két véglet jellemezte: az aszketizmus és a hedonizmus. Maga az aszketizmus is régebbi a keresztyénségnél és ismeretes volt már a sztoa világmegvető gögijében is. Diogenész az athéni piacon járva kijelentette: milyen jó, hogy mindezekre nincs szükségem.

A keresztyénségben az aszketikus kultúra azzal a vallásos heteronóm magyarázattal is megjelent, hogy a hívő ezt a világot a jövőre nagyobb örömeiért adja fel. Az ilyen kultúrában megvan a veszély, hogy a munka produktivitása és értéke lecsökken, hogy a szemlélődés előnyben részesül a teljesítménnyel szemben.

Másfelől a tárgyak megszerzésére irányuló produktivitas olyan szellemi áldozatot követelhet, amely nincsen arányban az elért eredménnyel. A megszerzés, megvétel, stb. életideáljai az élet sikerességét mérhetik. Ezzel a ideáltípussal szemben a bibliai etika a keresztyén szabadságot képviselheti. Ez nem feltétlenül világot megvető

aszkézis. Pállal együtt elmondhatja: tudok bővítködni is. Másrészt azonban, ha döntésre kerül a sor, az életet tudom előnyben részesíteni a tárgyi világgal szemben. A Biblia józanul beszél arról, hogy "semmit sem hoztunk a világra, világos, hogy nem is viszünk ki belőle semmit". A tulajdonosi szemléletet azonban a keresztyén etika a felelősség miatt sem adhatja teljesen fel. Az enyém hangsúlya nem a kizárólagosságot, hanem a személyes felelősséget is kell, hogy jelentse. Ez a sáfárság leküldetésében fejeződik ki. Amit kaptunk Istentől, nemcsak mi magunk élvezhetjük hálaadással, hanem szolgálatba is állíthatjuk.

A szerzéssel kapcsolatosan azonban már a próféták sem véletlenül mutattak rá a Ne lopj parancsolatnak a csalást, hamisságot, telhetetlenséget gátoló korlátjára. A tulajdon rabságában élő ember könnyen teszi túl magát az erkölcsi törvényeken, fordítja el az igaz ítéletet és követ el szociális bűnöket a kiszolgáltatottakkal szemben (Ámós 12,7-8, Mikeás 2,8-9, Ézsaiás 1,23 és Ézsaiás 10,1-2).

Jegyzetek
3. fejezet

1. **Kálvin:** Inst. II.8.8
2. **Joseph Schreiner:** *Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes*, München, 1966. 26.o.
3. **Raymond F. Collins:** *Christian Morality Biblical Foundation*, Notre Dame 1986. 52.o.
4. **Barth** CD. III/2. 86.o.
5. **Barth** CD II/1. 386.o.
6. **Rosino Gibellini:** *The Liberation Theology Debate* New York, 1986. 10.o.
7. u.o. 21.o.
8. **James H. Cone:** *God of the Oppressed*, New York, 1975. 5.kk.o.
9. u.o. 173.o.
10. A probléma feldolgozásához lásd **Christoph Dohmen:** *Das Bilderverbot* Bonn-Hanstein, 1985. 21.o.
11. **Paul Tillich:** *Der Mensch zwischen Bedrohung und Geborgenheit* Ev. V. Stuttgart. é.n. 104.o.
12. Az Images címszó In *Veneration of Images*, Mircea Eliade Vol. 7. 100.o.
13. **Kálvin János** *Institúciója* 1536. Ford. Dr Victor János Budapest, 1936. 30.o..
14. **V.ö. Jürgen Moltmann:** *God in Creation*, Cambridge-Sidney, 1985. 234-243.o.
15. **Heinrich Ott:** *Das Reden vom Unsagbaren* Stuttgart-Berlin, 1978. 172.kk.o
16. **Pákozdy László Márton:** *Válogatott tanulmányok* I/1. Budapest, 1984. 117.kk.o
17. **Jay G. Williams:** *Ten Words of Freedom* Philadelphia 1971. 137.o.
18. **Moses ben Nahman:** *Commentary on the Torah* New York, 1973. 302.k.o
19. **H.G. Gadamer:** *Igazság és módszer* Gondolat, Budapest, 1984. 284.o.
20. **Bonhoeffer:** *Ethics* 326.kk.o
21. u.o. 328.o.
22. u.o. 333.o. **Bonhoeffer** csak az első kérdésre adott választ. Etikája itt félbeszakad

23. Kálvin i.m. 33.o.
24. u.o. 34.o.
25. E. Stauffer: *Die Botschaft Jesu damals und heute* Bern, 1959. 27.o.
26. J. Jeremias: *Neutestamentliche Theologie* Gütersloh, 1971. 201.kk.o
27. Idézet Donald Mackay-tól. In William T. Mc Conell: *The Gift of Time Downer Groove* Ill. 1983. 81.o.
28. Kálvin i.m. 36.o.
29. J.G. William i.m. 149.o.
30. Jürgen Moltmann: *Der Sinn der Arbeit In Recht auf Arbeit, Sinn der Arbeit* c. kötetben Her. J. Moltmann. München Kaiser, 1979. 67.kk.o
31. Török I. *Etika* 213.kk.o
32. In. E. Brunner i.m. 384.o.
33. Török I. *Etika* 232.o.
34. Pákozdy László: *Hogyan prédikáljunk az Oszövetség Igéi alapján.* In Hirdesd az Igét Budapest, 1980. 62.o.
35. Török I. *Etika* 237.k.o
36. Vö. *Theological Explorations into Cultures Bali Consultation* I-III. Reformed World 1985. No.6-7.
37. Donald Imsland: *Celebrate the Earth* Minneapolis, Min. 1971. 11.o.
38. R.E. Sherrell *Ecology, Crisis and New Vision* Richmond Virg. 1970. 17.kk.o
39. Garrett Hardin: *Exploring New Ethics for Survival*, Baltimore, Maryland 1972. 168.kk.o
40. i.m. 124.kk.o
41. David and Eileen Spring *Ecology and Religion in History* In John Macquarie: *Creation and Environment* New York-London, 1974. 34.kk.o
42. P. Ricoeur: A Pincetoni Theológiai Szemináriumban 1988. Nov. 7.-én tartott előadásában (Az arany szabály az etikában) használja ezt a kifejezést Személyes jegyzet. A munkabér kérdéséhez pedig A. Rich i.m. II. 152.kk. és 199.kk.o
43. Gerard Bessiere: *Humor - A Theological Attitude?* In J. B. Metz - Jean Pierre Jossua: *Theology of Joy Concilium*, Herder and Herder New York, 1974. 93.o.
44. u.o. 97.o.

45. Robert K. Johnston: *The Christian at Play* Grand Rapids Mich. 1983. 56.kk.o
46. Erich Fromm: *The Art of Loving* New York - London 1956.
47. u.o. 41.kk.o
48. In Moltmann: *A reménység fényei* Budapest, 1989. 311.kk.o.
49. Dr Békési Andor kéziratoss.tanulmány: *A felszentelés értelme*
50. V.ö. Deut.4,9; 6,7; Péld.1,8; 13,24; 19,18; Ef. 6,4
51. Kálvin Inst. II.8.36.
52. F.F. Bruce: *Commentary on the Book of the Acts* Grand Rapids Mich. 1987. 357.k.o
53. O. Cullmann: *The State in the N.T.* New York 1956. 12.kk.o
54. E. Stauffer: *Christ and the Caesars* SCM London 1955. 115.kk.o
55. u.o. 130.o.
56. u.o. 137.o.
57. K. Barth: *Rechtfertigung und Recht* Zollikon 1938 Theologische Studien H.1. 15.o.
58. Walter Wink: *Naming the Powers The Language of Power in the N.T.* Philadelphia 1984. 7.kk.o
59. V.ö. Leonard Goppelt: *Christologie und Ethik* Göttingen 1968. 118.kk.o
60. Török I.: *Etika* 256.o.
61. Goppelt i.m. 206.o.
62. Hugo Rahner: *Kirche und Staat in frühen Christentum Dokumente aus Acht Jahrhunderten* München, 1961. 101.o.
63. *Handbuch der Christlichen Ethik* Band. 2. Herder Basel-Wien, 1978. 268.o.
64. Brook Foss Wescott: *The Two Empires, The Church and the World* London 1909. 324.o.
65. Kálvin: *Levél Ferenc királyhoz* In *Tanítás a keresztyén vallásra* Ref. E.K. XIX. 1936. Budapest, 4.o.
66. u.o. 304.o.
67. Bonhoeffer: *Ethics* 278.o.
68. u.o. 281.o.

69. *II. Helvét Hirvallás XXX. fejezet.*
70. J.G. Williams: i.m. 177.kk.o.
71. Az ember meghatározása helyenként nagyon általános, ezek között pl. "ember az aki emberi szülőktől származik".
72. A pharmakeia valószínű ilyen szer volt Galata 5,20; Jel. 9,21; 18,23; 21,8; 22,5
73. Idézi Michael J. Gorman: *Abortion and the Early Church* 1982. Dvners Grove 20.o.
74. u.o. 21.o.
75. u.o. 30.kk.o
76. u.o. 49.k.o
77. John Conney: *S.J. Abortion, The Development of the Roman Catholic Perspective* Loyola U.P. 1977. 69.o.
78. u.o. 127.kk.o
79. K. Boyd - E. Shotter: *Life before Birth* SPCK London, 1986. 22.o.
80. Thielicke i.m. Vol. 3. 247.o.
81. *Handbuch der Christichen Ethik* 100.o.
82. Thielicke i.m. III. 266.o.
83. Grollmann: *Suicide* Beacon Press, Boston, 1971. 10.kk.o
84. Seymour Perlin: *A Handbook for the Study of Suicide* New York - London, 1975. 5.kk.o.
85. Seneca: *Végasztalások, Erkölcsi levelek* Budapest, 1980. 189.kk.o
86. Grollmann i.m. 23.o.
87. Emile Durkheim : *Suicide*, The Free Press New York, 1951.
88. u.o. 123.kk.o
89. S. Perlin i.m. 137.kk.o
90. Bonhoeffer: *Ethics* 122.o.
91. Barth CD. III/4. 408.o.
92. Michael E. Endres: *The Morality of Capital Punishment* Mystic Conn. 1985. 18.kk.o
93. William H. Baker: *On Capital Punishment* Moody Press Chicago, 1985. 57-73.o.
94. Barth CD. III/2 440.kk.o
95. Trutz Rendtorff: *Christliche Friedens Ethik und die Lehre vom gerechten Krieg, In Gottes Friede den*

- Völker Lutherisches Verlagshaus, Hannover, 1984. 27.kk.o
96. Kálvin i.m. 308.o.
 97. Robert Mc Affee Brown: *Making Peace in the Global Village*. Philadelphia, Westminster Press 1981. 41.o.
 98. Barth CD. III/2. 460.kk.o
 99. Richard Harries: *Christianity and War in a Nuclear Age*, London-Oxford, 1986. 51.o.
 100. Gyula Bárczay: *Revolution der Moral* Stuttgart, 1967.
 101. Otto A. Piper: *Christian Interpretation of Sex* New York, 1947. 3.o.
 102. Bárczay i.m. 14.k.o
 103. G. von Radot idézi Szathmáry Sándor: *A Biblia tanítása a házasságról* Theol. Szemle 1966. IX. 284.o.
 104. Szathmáry i.m. 286.o.
 105. Irenaeus: *Adversus Haereses* I. 26.3.
 106. Bernard Haring: *A házassági és szexuális erkölcs története a Zsinat szemszögéből*, Egyházforum 1991/3. 20.o.
 107. u.o. 22.o.
 108. Idézi Klaniczay Gábor In *Fejezetek a a szexualitás történetéből* Szerk. Oláh Tamás Budapest, 1986. 161.o.
 109. u.o. 168.kk.o
 110. Bárczay i.m. 51.o.
 111. Kálvin Inst. II.8.41.
 112. Török István: *A házasság keresztyén jellege* Pápa, 1939. 69.o.
 113. J.G. Williams i.m. 202.k.o
 114. Ex.3,8; 32,13; Lev. 20,24; 25,2,38; Deut. 7,13. A magyarázathoz Robert Gnuse *You Shall not Steal. Community and Prosperity in the Biblical Tradition*, Maryknoll New York 1985. 5.kk.o
 115. u.o. 7.o.
 116. Erich Fromm: *To Have or to Be*, Harper and Row, New York - London, 1976. 69.kk és 87.kk.o
 117. u.o. 77.k.o

MUTATÓK

TEXTUÁRIUM

Genezis 1,4	11
Genezis 1,10	184
Genezis 1,22 és 28	193
Genezis 1,25-38	27
Genezis 1,26-28	30
Genezis 1,26-27	146
Genezis 1,27	194, 243
Genezis 1,28	30, 116, 152
Genezis 2,3	80
Genezis 2,7	27
Genezis 2,15	30, 165
Genezis 2,19-20	152, 154
Genezis 2,23	154
Genezis 2,24	246
Genezis 2,28	243
Genezis 3	57
Genezis 3,10	38
Genezis 3,13	61
Genezis 3,15	36
Genezis 3,17-19	180
Genezis 3,19	165
Genezis 5	31
Genezis 5, és 11,7-9	202
Genezis 5,1-3	193
Genezis 8,10	220
Genezis 8,20.kk.	180
Genezis 8,21	13, 33
Genezis 9,3-5	221
Genezis 9,5	220
Genezis 9,6	31
Genezis 9,21. kk.	199
Genezis 11,5	173
Genezis 11,7	155
Genezis 11,7.kk.	203
Genezis 22,13	220
Genezis 22,16	158
Genezis 28,11-22	9

Genezis 30,11.kk.	247
Genezis 31,30.kk.	146
Genezis 32,27-30	152
Genezis 38.	247
Genezis 39,9	50
Exodus 3,5	219, 147
Exodus 3,8	257
Exodus 3,13-14	152
Exodus 16,23	161
Exodus 20,2	12
Exodus 20,8-11	160
Exodus 21,12	236
Exodus 21,16	250
Exodus 22,26	250
Exodus 32,1	147
Exodus 33,5	147
Leviticus 11,14	80
Leviticus 15,22	247
Leviticus 18,20	236
Leviticus 19,9-10	250
Leviticus 20,24	257
Leviticus 25,10	160
Leviticus 25,2.kk	160
Numeri 3,4	193
Numeri 15,32-36	161
Numeri 35,22-25	220
Deut. 4,9	255
Deut. 5,12-15	160
Deut. 6,4	141
Deut. 7,13.	257
Deut. 12,23	221
Deut. 22,3	236
Deut. 22,6-7	221
Deut. 24,14-15	185
Deut. 24,19.kk.	221
Deut. 25,5-10.	247
Deut. 30,15 és 19	60
Józsué 7,1-26	250
Józsué 24,14	141
I.Sámuel 1	197
I.Sámuel 26,9.kk.	50

II.Sámuel 1	231
I.Kir. 18,21	141
I.Kir. 19,4	234
Jób 23,17	234
Zsoltár 1.	13
Zsoltár 2,4	189
Zsoltár 8.	27,29,130,173
Zsoltár 8,5-9	173
Zsoltár 23 és 50	166
Zsoltár 24,1	15,184
Zsoltár 25	200
Zsoltár 51.	13
Zzsoltár 51,7	33
Zsoltár 103.	162
Zsoltár 119,105	39,230
Zsoltár 127,3	247
Zsoltár 137,1-2	192
Zsoltár 139.	48
Példabeszédek 1,8	255
Példabeszédek 9,10	200
Példabeszédek 31,6	231
Prédikátor 3	162
Prédikátor 12,1	191
Ézsaiás 1,23	252
Ézsaiás 2,4	238
Ézsaiás 6,3	80
Ézsaiás 10,1-2	252
Ézsaiás 11,3-5	45
Ézsaiás 39,8	151
Ézsaiás 46,7	146
Ézsaiás 49	202
Ézsaiás 49,6	17
Ézsaiás 58,6	161
Ézsaiás 65,25	184
Jeremiás 1,5	225
Jeremiás 2,2-3.	243
Jeremiás 17,9	51
Jeremiás 20,9	50
Jeremiás 31,31-34	47
Ezékiel 11,19	14
Ezékiel 18,2.kk.	151,200

Ezékiel 20,12	80
Ezékiel 36,23	80
Ezékiel 36,26.kk.	14
Dániel 7,13	209
Dániel 7,8	209
Dániel 10,13	207
Hóseás 2,6-25.	243
Amós 12,7-8	252
Mikeás 2,8-9	252
Mikeás 4,3	238
Malakiás 1,11	10
Máté 5,5	42, 238
Máté 5,10	176
Máté 5,13-26	17
Máté 5,14	15
Máté 5,22	39
Máté 5,27-28.	244
Máté 5,34-37	157
Máté 5,41	207
Máté 5,45	192
Máté 6,9	153
Máté 6,24	62
Máté 6,25	175
Máté 6,27	62
Máté 6,32	62
Máté 7,11	198
Máté 7,12	46
Máté 7,18	34
Máté 10,28	221
Máté 10,42	68
Máté 11,15	221
Máté 11,16-17	190
Máté 11,19	14, 189
Máté 11,28. kk.	39, 161
Máté 11,30	163
Máté 12,34	154
Máté 12,36	158
Máté 13,3-8	166
Máté 13,33	45
Máté 16,13.kk.	177

Máté 16,17	205
Máté 18,23-35	145
Máté 19,13.kk.	77
Máté 19,20-21	165
Máté 20,1-15	166
Máté 20,13	186
Máté 21,23	18
Máté 22,1-14	164
Máté 22,37 és 39	19
Máté 22,37-40	37
Máté 23,24	79
Máté 25,25	61
Máté 26,39	154
Máté 26,51.kk.	205
Máté 26,63-64	158
Máté 27,34	231
Máté 27,52	231
Máté 28,18.kk.	208
Márk 2,27	161
Márk 2,28	161
Márk 7,10-13	194
Márk 9,42	68
Márk 10,5	158
Márk 10,6.kk.	243
Márk 10,14	77
Márk 10,18	11
Lukács 1,9	1
Lukács 1,41 és 46.	245
Lukács 1,70	89
Lukács 2,8	165
Lukács 2,24	238
Lukács 2,42	1
Lukács 7,41-47	34
Lukács 8,30	58
Lukács 9,55	221
Lukács 10,37	10
Lukács 11,21	58
Lukács 15,8-10	95
Lukács 15,10	189
Lukács 15,20	194
Lukács 16,9	186

Lukács 18,11	51
Lukács 19,1-9	166
Lukács 19,8	14
Lukács 19,41	192
Lukács 22,25-26	207
Lukács 22,38	211
Lukács 23,12	207
Lukács 23,2	206
János 1,10	64
János 2	189
János 3,4	200
János 3,8	19
János 3,16	11
János 4,10	42
János 4,38	200
János 5,17	161
János 6,27	166
János 6,69	80
János 8.	243, 249
János 8,44	58, 156, 221
János 10,12	187
János 10,18	205
János 10,36	80
János 13,34	47
János 14,6	10
János 14,9	147
János 15,5	14
János 15,13-14	74
János 15,16	169
János 16,20	192
János 16,21	195
János 17,4	166
János 17,6	153
János 18,23	158
János 19,5	31
János 19,11	207
János 19,36	206
Ap.csel. 1,6	205
Ap.csel. 3,21	89
Ap.csel. 6,14	1
Ap.csel. 7,59	232

Ap.csel. 9,13	89
Ap.csel. 9,41	89
Ap.csel. 13,17	153
Ap.csel. 17,26	31, 202
Ap.csel. 22,25	209
Ap.csel. 24,25	209
Róma 1-11	23
Róma 1,9	158
Róma 1,21-32	7
Róma 2,14-15	7
Róma 2,15	48, 53
Róma 3,9	75
Róma 3,27	75
Róma 4,17	180
Róma 6,6	75
Róma 6,12-14	75
Róma 6,14	35
Róma 6,16	75
Róma 6,23	75
Róma 7	33, 43, 59, 75
Róma 7,14	39
Róma 8,1	52
Róma 8,2	47
Róma 8,3	32
Róma 8,15	77
Róma 8,19-23	76
Róma 8,20-21	180
Róma 8,30	11
Róma 10,4	35
Róma 12,1	80
Róma 12,2	190
Róma 13.	88, 209, 236
Róma 13,1	208
Róma 13,3	209
Róma 13,3-4	208
Róma 13,5	215
Róma 14,8	232
Róma 14,15.kk.	76, 78
Róma 15	128
I.Kor. 1,2	80
I.Kor. 1,25	205

I.Kor. 1,30	81
I.Kor. 3,1-3	77
I.Kor. 3,6	26
I.Kor. 4,3	76
I.Kor. 4,9	191
I.Kor. 4,20	17
I.Kor. 5,5	222
I.Kor. 6,1-6	70
I.Kor. 6,18	244
I.Kor. 6,3	208
I.Kor. 7,14	199
I.Kor. 7,22	66, 167
I.Kor. 7,23	76
I.Kor. 7,29	244
I.Kor. 7,29-32	65
I.Kor. 8,5	62, 140
I.Kor. 8,9-13	76
I.Kor. 9,20	179
I.Kor. 10,23-24	79
I.Kor. 11,31	52
I.Kor. 13,9	10
I.Kor. 13,11	76
I.Kor. 14.	153
I.Kor. 15,1	162
I.Kor. 15,26	221
I.Kor. 15,10	140
I.Kor. 15,49	32
I.Kor. 15,54	76
I.Kor. 15,55-56	75
I.Kor. 16,13	76
II.Kor. 4,4	31
II.Kor. 6,2	62
II.Kor. 5,19	238
Galata 2,20	38, 47
Galata 3,13	75
Galata 3,24	43
Galata 4	76
Galata 4,19	196
Galata 5,1	76
Galata 5,13	128
Galata 5,16	47

Galata 5,20	256
Galata 5,22	35
Galata 6,2	46
Galata 6,14	43
Efézus 1,21	208
Efézus 2,12	238
Efézus 2,24	238
Efézus 3,5	89
Efézus 3,14	194
Efézus 4,1	47
Efézus 4,13	76
Efézus 4,15	70
Efézus 5	24
Efézus 5,16	163
Efézus 5,22-33	247
Efézus 5,24	12
Efézus 5,30-32	12
Efézus 6,4	255
Efézus 6,11-17	75
Filippi 1,6	11
Filippi 1,22	236
Filippi 1,23	231
Filippi 2	205
Filippi 2,6.kk.	153, 166
Filippi 2,13	14
Filippi 3,12	14
Filippi 3,13	52
Filippi 4,4	191
Kolossé 1,13	58
Kolossé 1,15	147
Kolossé 1,16	64
Kolossé 1,16-17	62
Kolossé 2,14-15	75
Kolossé 2,15	58
Kolossé 2,16	78
I.Thessz. 2	195
I.Thessz. 4,3	80
II.Thessz. 1,3	81
II.Thessz. 2,6-7	208
II.Thessz. 3,10	192
II.Thessz. 3,11-13	166, 185

I.Tim. 1,19	51
I.Tim. 5,10	89
I.Tim.5.23	78
II.Tim. 1,5	197
Titusz 1,15	79
Zsidó 4,1-8	161
Zsidó 6,13	158
Zsidó 9,23	40
Zsidó 11	122
Zsidó 11,12	23
Zsidó 13,4	244
Zsidó 13,14	65
Jakab 1,27	25
Jakab 2,2.kk.	105
Jakab 2,13	36
Jakab 3,2	154
Jakab 5,4	186
Jakab 5,5	186
I.Péter 2,9	40, 80
I.Péter 2.13.kk.	65, 215
I.Péter 2,16	65
I.Péter 3,16	43
II.Péter 3,18	81
I.János 1,8	35, 75
I.János 3,2	126
I.János 3,20	235
I.János 4,18	51
II.János 1.	195
Jelenések 2,6	244
Jelenések 3,20	24, 50
Jelenések 5,5	201
Jelenések 9,21	256
Jelenések 12,1-6	195
Jelenések 13	210
Jelenések 13,18	162
Jelenések 18,23	256
Jelenések 21,8	256
Jelenések 22,5	256

NÉVMUTATÓ

Abaelard, P.	96, 97, 131
Adam, Alfred	131
Adorno	84
Ady Endre	139, 163, 174, 203
Agricola	98
Alexander, Archibald	84
Ambrosius	94, 210
Amsdorf	98
Anselmus, C.	73, 96
Antiszthenész	4
Aquinói Tamás	36, 49, 97, 226, 244, 245
Arany János	54, 192, 234
Arisztotelész	2, 6, 27, 84, 126, 165, 223
Arminius	99
Assisi Ferenc	184
Augustinus	34, 42, 48, 57, 59, 69, 94-96, 127, 129, 225, 233, 239
Baade, Fritz	86
Bacon, Francis	231
Baker, William H.	256
Balthasar, Hans Urs von	4
Barry, J. C.	85
Barth, K.	11, 13, 19, 23, 30, 31, 37, 38, 43, 64, 74, 84, 85, 86, 88, 89, 112, 122, 125-127, 141-143, 184, 189, 200, 218, 253, 255-257
Bartók György	131
Basileiosz (Nagy)	95
Baur F. Christián dr.	131
Bavinck, J. H.	84
Bárczay Gyula	257
Beach, Waldo	133
Beccaria, Cesare	236
Benedittis, S. M. De	85

Benet, John	133
Bergmann, G.	125, 134
Berkhof, Louis	132
Bessiere, Gerard	189, 254
Beyschlag, Karlmann	131
Békési Andor dr.	90, 255
Béza	212
Bibó István	72, 89
Bloesch, Donald G.	86
Blumhardt, J. C.	42, 111
Boff, Leonardo	142
Bohren, R.	26, 85
Bolyki János dr.	88
Bonhoeffer, Dietrich	6, 9, 24, 42, 45, 52, 53, 64, 65, 70, 77, 84-88, 115, 122, 127, 133, 216, 235, 253, 255, 256
Boyd, K.	256
Böckle, F.	89
Brown, Robert McAfee	257
Brox, Norbert	88
Bruce, F. F.	255
Brunner, Emil	11, 19, 22, 63, 84, 85, 87, 122, 254
Bultmann, R.	89, 121, 134, 189
Bussel, F. W.	87
Carnus, Albert	234, 235
Carthy, Dorothea Mc.	87
Cherbury, Herbert of	8
Cicero	1, 48
Collins, Gary R.	85
Collins, Raymond F.	253
Cone, James	143, 253
Conell, William T. Mc	254
Conney, John	256
Constantinus (Nagy)	18, 210, 239
Corduba, Antonius de	226
Cox, H.	19, 85
Cranfield, C. E. B.	88
Cullmann, O.	13, 84, 205, 255

Cunningham, Robert L.	134
Danaeus, Lambertus	100
Dante	233
Darwin	8
Demokritosz	4
Dilthey	98, 104
Diogenész	251
Dohmen, Christoph	253
Dosztojevszkij	54, 73, 74, 89
Douma, J. Prof. dr.	86
Durkheim, Emile	234, 256
Edwards, Jonathan	129
Elert, Werner	52, 53, 87
Eliade, Mircea	86
Endres, Michael E.	256
Epikurosz	4
Erasmús	60, 87, 98
Erdő Péter	131
Feifel, Erich	85
Feuerbach, L.	101
Fletcher, Joseph	122, 134
Forell, G. W.	131
Freud	35, 50, 51, 54-56, 87, 242
Fromm, Erich	195, 251, 255, 257
Fuchs, Emil	112, 133
Gadamer, H. G.	86, 253
Galilei	18
Gandhi, Mahatma	42
Gehlen, Arnold	28, 85
Gerecs Szaléz	131
Gibellini, Rosino	253
Gnuse, Robert	257
Gogarten, F.	89
Goldstein	88
Goppelt, Leonard	88, 209, 255
Gorman, Michael J.	256
Graham, H. H.	131
Grandt, R.M.	131
Grollmann	256
Gustafson, James	128, 129, 135

Gutiérrez, Gustavso	142
Hagglund, Benkt	132
Hamurabbi	12
Hardin, G.	182, 254
Haring, Bernard	257
Harnack, Adolf von	69, 101-104, 132
Harries, Richard	257
Hebbletwaite, Brian	134
Hegel	35
Heidegger	174
Heinroth	55
Herder	28
Hörkheimer	84
Humboldt, Wilhelm von	171
Hume, David	231
Huntenmann, G.	125, 134
Ignatius	131
Imsland, Donald	254
Irenaeus	57, 94, 244, 257
Jánossy Zoltán	112
Jeremias, J.	254
Jeromos egyházatya	78
Johnston, Robert K.	255
Jossua, Jean Pierre	254
József Attila	155
Jung, C. G.	56, 87
Jusztin mártír	6
Kant, Immanuel	7, 50, 84, 100, 132, 230
Kantzenbach, F. W.	86
Kasemann, E.	69, 74
Kálvin János	23, 37, 45, 50, 65, 69, 79-82, 86, 89, 99, 100, 103, 108, 127, 129, 132, 137, 148, 158, 163, 199, 211, 212, 245, 253-257
Károlyi Gáspár	204
Kelemen(Alexandriai)	93
Kierkegaard, Sören	46, 120, 134
King, Martin Luther	42
Kinsey	242
Kiszely István	89

Kittel	87
Klaniczay Gábor	257
Kocsis Elemér	89, 132, 133
Kohlberg, L.	56
Kosztolányi Dezső	222
Köpeczi	89
Kristó-Nagy István	86
Kutter, Hermann	109, 111, 112
Lehmann, Paul L.	16, 66, 127, 134
Lentz Géza dr.	132
Lochmann, J. M.	71
Lucas, George R.	133
Luther Márton	15, 18, 37, 41, 46, 50, 57, 60, 86, 87, 98, 99, 100, 106, 108, 158, 167, 212, 245
Mackay, Donald	163, 254
Macquarrie, John	89, 254
Malthus, R. T.	181
Martin, C.	88
Marx	107
Melanchton, Philipp	98
Metz, J. B.	254
Moberg, David O.	67, 88
Moltmann, Jürgen	89, 253-255
Monden, Louis	134
Morel Gyula dr. S. J.	84, 88
Nahman, Moses ben	253
Nápolyi János	226
Nelson, C. Ellis	87
Niebuhr, Reinhold	36, 71, 112-114, 122, 133
Niebuhr, H. Richard	133
Nietzsche	8
Nissai Gergely	244
Nissiotis, Nicos A.	133
Nyíri Tamás	85
Oglatree, Thomas	133
Oppen, D. van	85, 88
Origenész	35, 57, 93, 94, 239
Ott, Heinrich	253

Otto, Rudolf	80, 89
Owen, Wilfred	240
Oyen, Hendrik van	84
Pannenberg, W.	45, 86, 132
Pascal	29, 140
Pákozdy László Márton	253, 254
Pásztor János	133
Pelagius	34, 59, 99
Perlin, Seymour	256
Petőfi Sándor	204, 238
Philo(Alexandriai)	48
Piaget, Jean	56
Pilder Mária	112
Piper, Otto A.	257
Platón	2, 4, 128, 165
Prótagorasz	128
Rad, Gerhard von	86, 138, 243, 256
Ragaz, Leonard	109, 111
Rahner, Karl	10, 119
Rahner, Hugo	255
Rauschenbusch, Walter	109, 110, 133
Rendtorff, Trutz	132, 256
Rich, Artur	87-89, 254
Ricoeur, Paul	33, 36, 53, 71, 86, 87, 89, 254
Rieff, Philip	87
Riesmann, D.	19, 85, 213
Ritschl, Albert	9, 100, 104, 132
Robinson, J. A. T.	134
Rousseau, J. J.	7
Sartre, J. P.	73, 89, 120, 121, 134
Schaeffer, Francis A.	124, 134
Schar, Hans	87
Scheler, Max	28
Schinzer, Reinhard	132
Schleiermacher	129
Schreiner, Joseph	253
Schweitzer, A.	21, 51, 85
Sherrel, R. E.	254
Shotter, E.	256
Seneca	233, 256

Sobrino, Ion	142
Soe, N. H.	11, 84
Spinoza	100
Spring, David & Eileen	254
Stauffer, E.	206, 254, 255
Steinbeck	201
Szathmáry Sándor	85, 257
Szókratész	1
Szophoklész	217
Szűcs Ferenc	86, 90
Tepleton, D.	88
Tertullianus	8, 84, 95, 131, 222, 225
Thielicke, Helmuth	84, 87, 230, 256
Thurneysen, E.	26
Tillich, Paul	112, 118, 121, 147, 253
Tolsztoj, Leo	42, 54, 105
Tombasco, Antony J.	85
Török István	16, 84, 86, 89, 131, 246, 254, 255, 257
Tőkés László	134
Troeltsch, Ernst	10, 104-107, 132
Valery, Paul	5
Vályi Nagy Ervin	88
Victor János	132
Wagaman, J. Philip	85
Weber, Max	5, 9, 52, 84, 104, 107 108, 109, 132, 191
Weizsacker, Friedrich	133
Wendland, Heinz D.	88, 118, 133
Wenham, David	66, 88
Weöres Sándor	230
Wescott, Brook Foss	255
Westermann, C.	12, 30, 84, 86
Williams, Jay G.	253-257
Wink, Walter	255
Zilborg, Gregory	87

TÁRGYMUTATÓ

A	
abortusz	222-230, 248
adiafora	78
adiaforon	78
agapé	69, 91, 123, 151
akarat	2, 7, 46, 56, 57, 59, 60, 72, 93-99, 120, 245
akaratszabadság	57, 59, 95
alapelvek	3, 56, 106, 119, 122
alávetettség	66
alázat	77
alexandriai teológia	93
alétheia	10
alkotmányok	49, 204
alternatívák	25
altruista életforma	4
American Declaration of Rights	70
amor Dei	96
anakronisztikus döntések	13
analógia	13, 154, 161
anarchia	16, 65, 140, 196
angelológia	207-209
anglikán egyházak	78
anima naturaliter christiana	8
anima rationale	6, 27
anonim és magános tömeg	19
anonim keresztyénség	119
antagonizmus	16
antinomizmus	122
anthrópiné ktízisz	65
antropocentrizmus	129
antropológia	27, 59, 85, 95, 195, 129, 202, 221
-bibliai	27, 30, 32
-keresztyén	33
antropomorfizmusok	146, 194
anya	28, 55, 149, 194, 198, 204, 224-229

apa	149, 193-198, 202, 227
apologéták	92, 225
apostoli levelek	18, 23, 36, 69, 91, 166, 190
apostolok	82, 158
aszkréticizmus	59, 93, 102, 105, 113
aszkrétizmus	189
aszkézis	3, 41, 83, 92, 93, 192, 252
ataraxia	4
atomisztikus bibliaértelmezés	13
autonóm erkölcs	7, 50
autonómia	7, 18, 47, 51
autonóm lelkiismeret	128
autoritás	18

A	
áldás	27, 30, 138, 147
áldozat	6, 9, 220, 240
állam	2, 63, 68, 70, 99, 195, 204, 205, 208-216, 219, 226, 236-240, 246
államegyház	41, 59
államhatalom	46
állami törvények	44
általános emberi jogok	7
általános etikai normák	20
általános kegyelem	65
általános természeti törvény	7
általános törvény	7
átok	138

B	
Barmeni hitvallás	17
bálvány	139
bátorság	97
becsületesség	155
bellum iustum	239
belső szándék	37, 50, 137
belső vezetés	105
beszámíthatóság	56

- beszéd 27, 31, 152, 154-158
 béke 116, 238-240
 Biblia 4, 10, 12-14, 16,
 19, 27, 31, 44, 57,
 60, 156, 159, 162, 172,
 173, 177, 179, 185, 189,
 191, 193, 197, 202, 216,
 221, 231, 234
 bibliaértelmezés 13, 22
 bibliai erkölcsiség 5
 bibliai ethosz 14
 bibliai hagyomány 21
 bibliai páli emberkép 60
 bibliai parancsolatok 122, 123
 bibliai reformátori igazság 63
 bibliai teológia 17, 20, 21, 138, 143,
 146, 152
 bibliai törvény 39
 bibliai tradíció 55, 61, 172, 173
 bibliai tudományok 20-22
 bibliai üzenet 22, 57, 58, 130
 biblikritika 18
 Biblia pauperum 148
 biológia 118
 biológiai élet 221, 223, 232
 biológiai élettér 116
 biológiai halál 223
 bizalom 77, 79, 116, 201
 bizánci keresztyénség 148
 bizonyásgtétel 10, 16, 41, 58, 149,
 153, 188, 191, 235, 205,
 207
 boldogság 4, 5, 70
 bona intentio 97
 bölcsesség 97, 200
 bölcsességirodalom 13
 büntetés 5, 18, 26, 35, 42,
 44, 50, 53, 73, 94,
 151, 154, 159, 193, 208,
 218, 224-226, 236-238
 bürokratizmus 68

- bűn 2, 5, 6, 13-15,
21, 24, 25, 29,
32-35, 38, 44, 45,
47, 49, 53, 60, 63,
65, 75, 81, 94, 95,
99, 110, 114, 120, 122,
131, 142, 144, 145, 151,
155, 157, 175, 220,
225-227, 229-231, 233, 236,
238, 243, 245-247, 249
- bűnbánat 9, 26, 41, 52 95
98, 115
- bűnbánattartás 21
- bűneset 6, 33, 38, 49, 53,
59, 60, 63, 64, 94,
124, 147, 162, 165, 180,
213
- bűnhódás 151
- bűnismeret 38, 43, 49
- bűnös(ök) 157, 159, 218, 229, 230,
233, 237, 238, 245, 249
- bűnpártolás 157
- bűnrészes 157, 238
- bűntudat 26, 49
- C
- catena aurea(aranylánc) 11
- cél 2, 3, 4, 162
- célracionalitás 107
- ceremoniális törvények 40
- Civitas Diaboli 57
- civilizáció 7, 15, 28, 63, 107,
113, 165, 167, 171-173,
175, 176, 183, 231
- communes notitiae 8
- communio 17
- communio sanctorum 82, 127
- concilia evangelica 37, 41
- confessionalizmus 141
- conscientia 48
- consensus gentium 8

consensus omnium(kollektív örökség) 56

cor accusator 52

creatura natura 64

CS

család 170, 197-200, 202, 203,
213, 235, 244

családellenesség 124

családtervezés 247, 248

cselekedetek 8, 81, 97, 98, 108,
185

cselekvések 122, 130

cselekvő alany 5, 10, 60

cselekvő ember 6

cselekvőképtelenség 56

cselekvő szándéka 97

csoportok 20, 67, 68

csoportérdekek 113

D

Das Gebot und die Ordnungen 63

demográfiai egyensúly 182

Dekalógus 17, 21, 23, 37, 138,
160

demokrácia 212

determinizmus 56, 61, 62

diakónia 127

dichotómia 32

dikaiosüné 14

dinamikus trinitástan 150

dogma 9, 78, 101, 141

dogmata agendi 23

dogmata credendi 23

dogmatika 11, 16, 23, 24, 101

dogmatizmus 24

dogmatörténet 101

doketizmus 149

domonkosok törvényértelmezése 54

donatisták 59

donatizmus 106

doxológia 141

- döntések 6, 8, 13, 16, 17,
20, 22, 48, 56, 73,
104, 115, 119, 121, 123,
125, 139, 154, 168, 178,
187, 296, 204, 217, 220,
223, 227-230, 239, 240,
246
- dualizmus 15, 36, 64, 93, 106,
124
- dzóon logon ekhon 27
- dzóon politikon 2
- E
- ego 55
- egoizmus 4, 113
- egyenlőség 105
- egyetemes papság elmélete 127, 167, 196
- egyetemesség 15, 91, 210, 215
- egyén 1, 11, 15, 18, 19,
48, 54, 57-59, 62,
67, 68, 71, 79, 104,
105, 109, 113, 127, 129,
137, 168, 170, 182, 183,
184, 186, 192, 212, 215,
217, 218, 228, 230, 238,
242, 250
- egyén engedelmissége 11
- egyéni döntés 62, 168
- egyéni érdek 113
- egyéni felelősség 151
- egyén szerepe 67
- egyház 11, 12, 15-25, 36,
40, 58, 59, 64, 66,
68, 69, 83, 91,
96-101, 104-106, 108, 110,
115, 116, 118, 123, 127
141-143, 148, 154, 175-179,
184, 190, 195, 200, 201
208-212, 214-216, 218, 222,
226, 229, 230, 233, 235,
238, 245, 249

egyházatyák	92, 95, 105, 225, 233
egyház engedelmessége	17
egyházfegyelem	18, 91
egyház történet	78, 82, 128, 148, 149
egy test	15
eikón	31, 149
ekkléziológia	142, 143
elbukás	6
eleve elrendelés	108
elégséges kegyelem	99
elhívás	14, 167
elküldés	14, 167
ellenállás joga	212
ellenreformáció	57
elnyomás	144, 213
elnyomottak	103, 118, 142, 144
előítéletek	70, 74, 150
előreformátorok	106
első parancsolat	86, 138-140, 144, 145
elvárások	9, 50, 186
ember	1, 2, 5-8, 11, 13-15, 19, 22, 24, 27-39, 42-53, 56-62, 65, 68, 70-80, 94, 95, 97, 99-102, 109, 110, 112, 114-117, 120, 124-126, 128-130, 140, 144, 146, 147, 149, 150, 152, 154-157, 160-166, 169-181, 183-185, 187, -189, 192-194, 198, 200, 205, 209, 213, 215, 220-223, 225, 228-230, 232, 234-236, 238, 242-247, 250, 251
embereszmény	83
emberfelettség	83
emberi akarat	2, 60, 99
emberi cselekvés	2, 11, 15, 57, 128, 130
emberi együttélés	3, 5, 7
emberiesség	65

- emberi értelem 53
 emberi igazság 118
 emberi jogok 7, 49, 70-72, 188, 213, 215, 226
 Emberi Jogok Deklarációja 49
 Emberi Jogok Nyilatkozata 70
 emberi kapcsolatok 53, 168, 171
 emberi közösségek 19, 45, 66, 67, 113, 117, 137, 168, 197
 emberi lélek 8, 94, 97, 102, 222, 225
 emberi méltóság 32, 70, 215, 232
 emberi rendek 66, 214
 emberi rendelés 65, 74
 emberiség 1, 8, 16, 29, 31, 42, 53, 56, 113, 115, 116, 171, 175, 181, 183, 201-203, 226, 236, 238, 247
 emberi személyiség 117
 emberi szokások 78
 emberi természet 5, 32, 186, 217, 248
 emberi vágyak 101
 emberkép 59, 150, 172
 emberiét 19
 emberség 5, 8, 27, 29-32, 77, 83, 126, 185, 186
 ember szabadsága 73, 77, 99
 engedelmesség 11, 12, 17, 24, 37, 46, 54, 75, 91, 158, 178, 194, 206, 208, 209, 247
 engedetlenség 11, 24, 46
 entuziazmus 103, 190, 191
 Enuma-Elis 33
 episztolák 91
 eredendő bűn 33, 34, 59, 94, 95, 99, 110, 114, 151, 225, 245
 eredet 57
 erények 2, 5, 8, 35, 43, 78, 93, 96, 97, 202

erkölcs	1-5, 7, 8, 19, 20 26, 41, 50, 55, 59, 69, 93, 101, 107, 121, 201, 242, 245
erkölcsfilozófus	1
erkölcsi alapelvek	56, 119, 122
erkölcsi állásfoglalás	17
erkölcsi döntés(ek)	6, 8, 13, 20, 26, 48, 56, 187, 228
erkölcsi én	55
erkölcsi felelősség	56, 59, 67
erkölcsi igazság	124
erkölcsi minősítés	77
erkölcsi nevelés	26, 85, 101, 199
erkölcsi normák	71, 119, 121
erkölcsi parancsok	17
erkölcsi példa	105
erkölcsi relativizmus	121
erkölcsi sajátosságok	13
erkölcsi személyiség	106
erkölcsi tájékozódás	38, 63, 64, 98
erkölcsi tekintély	91
erkölcsi teljesítmény	59
erkölcsi törvény	6, 7, 36, 49, 54, 97, 121, 252
erkölcsi tudat	8
erkölcsi világkép	26, 97
erkölcsös élet	7
erkölcsösség	1
erosz	123
erőszak	45, 118, 124, 212
erőszakmentesség	41, 74, 118, 240, 241
eskü	92, 157-159, 223
esküdözés	152, 158
eszkatológia	24, 143, 216
esztéticizmus	4, 177, 178
ethosz	1, 2, 9, 14, 44, 107, 108, 169, 170, 173, 182, 200, 217

etika

- 1-6, 9, 10, 12, 13,
15, 16, 18, 23, 24-26,
56, 57, 71, 79, 98,
114, 118, 125-129, 137,
140, 151, 155, 175, 178,
185, 202, 217
- autonóm 8
- általános 125
- bibliai 20, 129, 251
- bio- 223
- bölcseleti 8
- filozófiai 3, 56
- gazdasági 191, 110
- globális 114
- gyakorlati 102
- individuál 41, 100, 101
- jezsuita 54
- keresztyén 6, 9, 10, 51, 58,
66, 78, 91, 104, 106,
117, 120, 139, 156, 168,
184, 191, 192, 215, 229,
241, 248, 252
- koinonia 16, 66, 127, 128
- kontextuális 119
- kötelesség 100, 108
- marxista 112
- őszövetségi 12, 20
- páli 13
- protestáns 5, 6, 35, 71, 98,
100, 107
- protestáns teológiai 70
- reformátori 14
- reformátori hivatás- 166
- református 16, 229
- reláció 19
- reneszánsz 60
- speciális 11, 125, 126
- szekuláris 18
- szociál 2, 100, 104, 106, 112,
114-116, 118, 127, 137, 160

-szituáció	46, 119-123, 127, 155, 229
-sztoikus	92, 224
-theocentrikus	128-130
-teológiai	8, 10-15, 17, 19-21, 54, 91, 100, 114, 118, 125, 137, 189, 192, 198, 201, 213, 215, 216, 218, 219, 229, 234, 235, 237
-törvény-	122
-új ökológiai	183
-újszövetségi	13, 21, 47, 65
-világvallásoké	9
etikai alapelv	4
etikai elv	5, 8
etikai herezis	9
etikai himnusz	10
etikai krízis	10, 16
etikai norma	13, 20, 91
etikai parancs	25, 153, 163
etikai problémák	20
etikai rendszer	5, 17, 22, 94, 121, 127
etikai útmutatás	26
etikátlanság	25
etikum	68
etikus magatartás	4
eudaimonizmus	4
euthanázia	122, 222, 231
evangélium	13, 25, 26, 35-38, 45, 54, 58, 60, 61, 69, 82, 98, 101, 103, 109, 111, 114, 122, 125, 143, 150, 176, 179, 189, 195, 201, 202, 207, 215, 216, 218, 219, 221, 229, 234, 235, 237, 246
evangélizáció	109
exegézis	13, 20
exisztencializmus	57, 120-122

É	
éhezők	116
élet	11, 19, 20, 23-25, 33, 34, 37, 39, 40, 44-47, 63, 64, 67, 70, 79-82, 110, 111, 113, 114, 116, 117, 119-121, 126, 127, 137, 139, 146, 157, 161-163, 165-167, 169, 170, 172, 175, 180, 181, 186, 187, 191-200, 220-224, 226-232, 235, 242-246, 248
életfolytatás	12, 13
életgyakorlat	9, 66
életkörülmények	113, 182
életstílus	108
életszabályok	92, 106
életvitel	39, 125
élvezetek	3
én-tudatosság	56
érdek	17, 67
érdemek	98
értelem	6, 22, 55, 63, 93, 94
értékek	120, 121, 192, 201, 218
érzékiesség	4
érzület	96
F	
faji előítélet	70
faji megkülönböztetés	70
fatalizmus	62
fejedelemségek	75
fejlődés	35, 44, 45, 71, 104, 113, 129, 173, 238
fejlődéslélektan	26
fekete teológia	143
felebarát	19, 46, 119, 128, 144 188, 231
felebaráti szeretet	121

felelősség	19, 31, 45, 53, 56, 58-61, 68, 116, 117, 122, 125, 126, 151, 159, 168, 178, 183, 194, 198, 214, 215-230, 246-248, 251
felelős szabadság	126
felelős személyiség	49, 56
feloldozás	26, 144, 157, 219
felsőbbség	99, 208, 211, 212, 219, 236
felszabadítási mozgalmak	117, 142
felszabadítás teológiája	142-144, 204
feltámadás	81, 161
felvilágosodás	7, 8, 57, 69, 73, 77, 100, 212, 234, 236, 242
feminista teológia	150, 194
fetus	95, 224-226, 228
félelem	4, 29, 50, 51, 53, 61, 62, 73, 75, 79, 80, 123, 141, 153, 234 196, 224, 225, 242-246
férfi	153
fides quaerens intellectum	48, 124, 142, 222
filozófia	77
fiúság	62
fizikai törvények	247, 248
fogamzásgátlás	94, 95, 222, 225, 228, 245
fogantatás	181
fogyasztói szemlélet	22
formális és materiális imago Dei	66
forradalmi zélótizmus	103, 205-208
földi hatalom	51
freudi iskola	13
fundamentalista bibliaértelmezés	124
fundamentalizmus	73, 100, 103, 214
függetlenség	62
függés és félelem érzete	
G	
Galata levél	42
gazdagok	74

gazdagság	41, 93, 95, 165, 250
gazdasági felépítmény	107
gátlás	50, 51, 79
globális gazdasági depresszió	114
gnoszticizmus	83, 94
gnosztikus filozófia	32
gnózis	41, 93, 244
gondolkodás	27
gondviselés	45, 53, 61, 63, 65, 139, 192, 214
gondviselő kegyelem	71
gonosz	6, 13, 15, 24, 33, 56-58, 96, 117, 126, 198, 236
gonosz cselekedetek	8
GY	
gyakorlati ész	7
gyakorlati keresztyénség	110
gyakorlati teológia	24
gyermek	26, 193-199, 224, 227
gyermekáldás	247
gyermeknemzés	93
gyónás	49
gyóntatószék	52
győzelem	58, 143
gyülekezet	44, 66, 77, 91, 92, 95, 103, 105, 153, 161, 164, 166, 178, 187, 196, 200, 221, 235, 246
H	
habitus	80
hagyomány	1, 21, 110, 111, 148
halál	4, 21, 29, 42, 47, 69, 75, 142, 180, 220, 221, 223, 228, 231-235
halálbüntetés	119, 220-222, 236-238
haldokló	231
halottkultusz	83
hamis dualizmus	64

- Harmadik Birodalom 63, 212
 harmadik parancsolat 152
 harmadik világ 116, 179
 hasznosság 5, 9, 79, 175
 hatalom 2, 24, 41, 58, 73,
 99, 103, 113, 157, 159,
 195, 205-214, 217, 237,
 238, 240, 241
 határesetek 155, 157, 221
 hatodik parancsolat 221
 haza 202, 204, 210, 213, 216
 hazugság 155-157
 háború 5, 112, 115, 116, 119,
 120, 157, 182, 201, 221,
 222, 223, 233, 238-242
 házasság 63, 64, 93, 197, 199,
 242-249
 házassági válás 249
 házasságkötés 246
 házasságtörés 243, 244
 hedonizmus 4, 93, 251
 Hegyi Beszéd 20, 21, 37, 40, 41,
 42, 83, 98, 157, 158,
 176, 206
 Heidelbergi Káté 14, 15, 24, 52
 hellénizmus 103, 107
 hellén szellem 101
 hellén világ 91, 105
 II. Helvét Hitvallás 14, 38, 49, 60, 78,
 81, 83, 90, 219
 helvét reformáció 78, 149
 helyes döntés 6
 hermeneutika 12, 13, 23, 142, 155,
 158, 185, 210
 hermeneutikai alapállás 60
 hermeneutikai munka 21
 hetedik parancsolat 242, 243
 heteronóm erkölcsiség 5
 heteronómia 5, 18, 47, 128

hit	9, 11, 15-17, 22-24, 26, 38, 43, 46, 51, 61, 63, 77, 78, 81, 91, 92, 120, 125, 138, 139-143, 153, 174, 177, 223, 230, 239
hit és szeretet analógiája	22
hit gyümölcsei	81
hit szabálya	92
hitvallások	14, 91, 103, 141
hitvallásos döntés	78, 141
hitvallók	23
hivatal	108, 166-169, 187, 197, 211
hivatástudat	108
hivatásvégzés	108
homiletika	25
homo faber	28, 164
homo non posse non peccare.	60
homo sapiens	27, 70
homo viator	31
hugenották	118
humanizmus	71, 73, 89, 98, 124, 223, 226
humánus	27, 83
XX.sz-i teológia	4
hűség	12, 24, 151, 243
hűtlenség	151
I	
id(ösztönös rész)	55
idealizmus	5, 8, 51, 175, 238
ideális én	55
ideálok	106
ideáltípus	83, 251
ideológiák	1, 110
idő	151, 160, 162, 163, 175
igazak	14
igazmondás	152, 157

igazság	10, 13, 14, 17, 18, 24, 33, 36, 62, 72, 86, 97, 115, 118, 124, 128, 141, 155, 156, 157, 192, 196, 206, 253
igazságosság	12, 45, 102, 109, 111, 114, 115, 119, 123, 188, 196, 216, 239
igazságszolgáltatás	72, 217, 219
igazságtalanság	113, 119
Ige	19, 31, 38, 40, 49, 50, 99, 104, 111, 118, 122, 154, 196, 215, 235
igehirdetés	25, 26, 153, 163, 235
ikonográfia	148, 149
ikonok	148
imádság	167
imitatio Christi	47, 83
indeterminizmus	56, 61
indíték	2
individualizáció	51
individualizmus	16, 127
individuum	222
ingyen kegyelem	60
inkarnáció	24, 32, 73, 148, 180
Institutio	211
institúciók	67
intellektualizmus	55, 173
intézmények	67, 69, 114
intézményesség	69
intézményesülő egyházi élet	59
invocatio	154
Írás	22, 23, 36, 50, 92, 142, 158
Isten akarata	38, 60, 63, 230
istenélmény	9
Isten igazsága	94, 103
Isten Igéje	31, 39, 50, 118
isteni gondviselés	45, 53, 63, 65, 214
isteni rend	62
Isten irgalmassága	36, 151

Isten-ismeret	53, 129
istenítéletek	97
Isten ítélőszéke	61
Isten kegyelme	140
Isten-kép	150
istenképűség	30, 31, 220
Isten királysága	74
Isten mindenhatósága	73
Isten munkája	60
Isten népe	13, 17, 40, 44, 61, 141
Isten országa	17, 21, 22, 42, 45, 63, 102, 110, 111, 112, 114, 142, 143, 158, 166, 169, 202
Isten parancsolatai	63, 78
Isten szabadsága	73
Isten szava	15, 38, 46, 63
Isten szeretete	94
Isten szolgája	209
Isten teremtségi rendelése	63
Isten törvénye	38, 106
istentisztelet	25, 85, 148, 154, 162, 163, 164, 246
ítélet	37, 76, 94, 119, 147, 158, 180, 195, 210
ítélet és .i. igazság	36
iustitia aliena	14
iustitia originalis	33
Izrael	12, 13, 44, 80, 138, 139, 141, 155, 160, 193, 195, 205, 209, 243
J	
játék	188, 189, 190, 192
Jedem das seine	65
Jézus példázatai	66, 165
Jézus üzenete	102, 103
jézusi agapé	69

- jó 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
11, 16, 33, 38, 39,
49, 50, 51, 56, 57,
59, 62, 78, 79, 81,
94, 95, 96, 97, 99,
120, 122, 125, 128, 129,
144, 167, 175, 177, 184,
230
- jóbel év 160
- jócselekedetek 81, 97, 98
- jog 2, 18, 49, 65, 71,
89, 198, 209, 212, 217,
218, 219, 228, 233, 238,
239, 242
- joggyakorlat 44, 45
- jogosság 45
- jogrend 214, 218
- jóság 2, 63, 118, 177
- jövő 29, 52, 61, 62, 102,
110, 115, 138, 143, 144,
151, 160, 162, 176
- jutalom 8, 18, 26, 247
- K**
- kainé diathéké 47
- kairosz 62
- kalokagathia 4, 177
- kálvini teológia 149
- kálvinizmus 99, 106, 108
- kánon 91
- kapitalizmus szelleme 107, 108, 109
- Katé 14, 15, 24, 34, 52,
58, 61, 69
- katonáskodás 95
- kazuisztika 68, 93, 119
- kegyelem 22, 65, 71, 96, 99,
104, 124, 140, 141, 195
- kegyesség 82, 104, 107, 154, 183
- Kelemen levél 91
- kereszttség 95
- keresztyén aszkétikus kultúra 4

keresztyén egyház	15, 176
keresztyén élet	23, 37, 79, 80, 81, 82, 126
keresztyén ember	15, 34, 46, 65, 73, 95, 188, 192, 215, 235, 246, 247
keresztyén erkölcsi nevelés	26
keresztyén erkölcsstan	23
keresztyén gyülekezetek	66
keresztyén hit	77, 84, 177, 223
keresztyén nagykorúság	16, 81
keresztyén ókor	57, 91, 92, 95, 236
keresztyén tanítás	23, 24
keresztyén teológia	8, 177, 183, 191, 232
keresztyén törvényfelfogás	47
keresztyén tradíció	36, 142
keresztyén üzenet	24, 115
keresztyén vallás	102
keresztyénség	10, 15, 18, 59, 66, 71, 77, 83, 91, 92, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 110, 115, 119, 125, 128, 148, 159, 176, 177, 179, 210, 225, 231, 236, 240, 244
keresztyénüldözések	82
kényszer	19, 50, 89, 139
képimádat	148
képtilalom	146-148, 206
képtisztelet	148
képvita	149
kijelentés	153
kilencedik parancsolat	152
kiskorúság	77
kiválasztás	8
kiválasztottság	202
kiváltság	166
koinónia	69, 127
kollektív bűnösség	151
kollektív etikai tudat	151
kommunikáció	27

kompromisszum	13, 24
konstantinuszi fordulat	95
konzervatív elem	105
korlátozottság	59
kormányzás	64, 88, 99, 207, 216
környezet	12, 18, 55, 184, 225, 251
körülmények	73, 204
középkori filozófiai teológia	73
középkori teológia	57
kozmosz	39, 76
közös lelkiismeret	49
közös érdek	17
közösség	1, 2, 4, 5, 15, 18, 26, 27, 42, 45, 49, 62, 66, 75, 104, 105, 127, 128, 137, 156, 157, 168, 170, 187, 194, 196, 197, 213, 214, 215, 217, 235, 243
kreacionista álláspont	94
kreativitás	154, 165, 189
krisztológia	142, 143
Krisztus fősége	58, 62
Krisztus halála és feltámadása	58
Krisztus királyi uralma	54, 214
Krisztus törvénye	39
Krisztus-esemény	69
Krisztus-követés	47
Krisztus-test	69, 169
külső biztonság	73
kultikus művészet	146
kultúra	6, 15, 55, 63, 67, 104, 106, 109, 123, 124, 165, 167, 171, 172, 175, 176, 177, 179, 188, 203, 204, 210, 211, 226, 251
kultúrprotestantizmus	176
kultusz	9, 172
küzdő egyház	83

L	
látható és láthatatlan egyház	69
laxizmus	54
legalizmus	25, 47, 78, 122
lehetőség	36, 106, 120
Lélek	19, 35, 36, 47, 69, 77
lélektan	26, 50
lelki haszon	5
lelkiigondozás	26
lelkiismeret	48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 79, 128, 142, 215, 235
lelkiismeretesség	48
lelkiismereti döntés	54, 240
lemondás	3
lét	31, 60, 72, 73, 143, 204, 235
lex ceremonialis	39
lex ethicus	39
lex interior	37
lex naturae	6
lex naturalis	8
liberális teológia	105
liberalizmus	25, 112, 124, 212
libertinusok	43
Life and Work	114
liturgia	25
logika	27
logosz	27, 103
logosz szpermatikosz	6
lojalitás	66
lopás	250
lutheránus teológia	44
lutheri tradíció	53
lütrón	75

M

magatartás	4, 19, 197, 232
magatartásformák	1, 12
magzatelhajtás	95, 223, 224
mala intentio	97

mandátumok	64, 137
mártír	82
marxizmus	101, 143, 170
második Ádám	31, 32, 180
második parancsolat	146, 148, 149, 151
maxima	7
meditatio futurae vitae	82
megbocsátás	144
megértés	29, 154
megigazítás	34, 80, 207
megigazulás	14, 23, 35, 52, 64, 75, 81, 97, 98, 99, 108, 115
megigazulástan	23, 100
megszentelés	80
megszentelődés	14, 23, 80, 81, 94, 108
megtisztulás	94
megújulás	64
megváltás	11, 34, 64, 81, 229
mélylélektan	54
mélylélektani iskola	55
mérce	12
mértékletesség	97
minősítés	77
miszticizmus	104, 105, 124
misztika	105, 108, 113
misztikus szubjektívizmus	49
monarchikus	195
monarchikus államelmélet	150
monolit keresztyén kultúra	121
monotheizmus	55, 138, 139
montánizmus	106
morál	1, 70
morális aktivitás	102
morális problémák	56
moralizálás	25, 35, 44
morálteológusok	54
mózesi törvények	36

munka	28, 63, 64, 114, 115, 160-162, 164-168, 170-173, 175, 180, 185-188, 191, 192, 248, 251
munkabér	185-188, 254
munkás	168, 170, 185, 186, 188, 192
munkásmozgalmak	109
művészet	3, 25, 107, 174, 175, 176, 178, 179

N	
nacionalizmus	103, 202
nagykorúság	72, 77, 123
negyedik parancsolat	161, 165
nemiség	242, 244-246
nemzedéki probléma	199, 200
nemzés	95, 198, 222
neokantiánizmus	100, 104
neokantiánus theológia	9
neoortodoxia	123, 125
neoplatonizmus	83, 148
nép	8, 12, 17, 40, 44, 49, 80, 83, 127, 139, 144, 147, 154, 158, 179, 197, 202, 204, 209, 210, 211, 213, 216, 236, 239, 240 116, 181, 182
népesség	152, 154
névadás	26, 85, 101, 197
nevelés	56
nevelés-lélektan	98
Nikomakhoszi Etika	195, 242, 243
nő	39
nomosz	46, 121, 209
norma	3
normatív tudomány	40
nova lex	76, 81
növekedés	

NY	
nyomorúság	34

nyugalomnap	160
nyugati kultúra	19
nyugati egyház	23
nyugati intellektualizmus	55
nyugati kultúra	77
nyugati polgári demokráciák	49
nyugati teológia	211
nyugati teológia	48

O

óceyházi liturgia	36
ókor	173
ókori civilizációk	107
ókori filozófia	3, 4
oktatás	67, 177
oldás	26
ordo naturalis	97
orto-praxis	139
ortodoxia	23, 141
Ószövetség	12, 13, 20, 33, 38, 82, 84, 152, 194, 220, 221, 223, 237, 250
ószövetségi törvény	39, 185

Ö

ökológia	183
ökológiai problémák	160, 180
ötödik parancsolat	193, 197
ökumenikus mozgalom	110
önérdek	113
öngyilkosság	233-235
önigazolás	51, 200
önismeret	44, 53
önmegtagadás	102
önvédelem	119, 226
önzés	248
ördög	58
örökérvényű normák	122
örökkévalóság	175
öröm	166, 189, 191, 215

P	
pacifizmus	238, 240.
pedagogosz	43
páli levelek	92
páli theológia	43
paradigma	9
parancsolatok	17, 46, 119, 121, 122, 123, 151, 217, 250
paráznaság	243
participáció	15, 109
particula exclusiva	98
partner	60, 195
partneri viszony	12, 68
parúzia	166
patriarchális családmodell	150, 195
pedagógia	26
példakép	82
Pentateuchos	12
perfekcionizmus	75
pervertálódott életvezetés	7
pietizmus	79, 245
platóni jó	96
pogányok	6, 62, 76, 91, 95, 207
polisz	2, 72, 88
politeia	2
politika	2, 36, 84, 217
politikai érdekek	116
pragmatizmus	128
probabilizmus	54
produktivitás	5
profán	15, 167
prófétai tiszt	15
próféták	12, 37, 44, 105, 137, 146, 160, 165, 252
protestáns egyházak	83
protestáns modernizmus	69
protestáns tanítás	81
protestáns theológia	12, 21, 35, 43, 65, 99, 100, 108, 143, 149
protestantizmus	52, 100, 102, 107, 109
protológia	24

puritán theológia	177
puritanizmus	79
püspöki rendszer	91
R	
rabszolgák	72, 144, 160, 166
rabszolgaság	19, 160
rabszolgatartó társadalmi rend	66
ráció	55, 113
racionalitás	113
radikalizmus	24, 65
rasszizmus	25, 117
rasszok	70, 202
reformáció	18, 25, 57, 60, 78, 83, 98, 99, 103, 106, 108, 124, 149, 167, 176, 179, 196, 211, 212, 239, 245
reformátori theológia	16, 34, 49, 52, 153, 158, 211
reformátorok	33, 45, 98, 239, 245
református theológia	23, 65, 240
Regnum Christianum	110
relativizmus	121
reménység	45, 76, 114, 115, 126, 144, 180, 184, 206, 232, 255
reménység theológiája	114
rend	44, 45, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 91, 99, 126, 178, 196, 197, 214, 217, 218, 236, 241, 243, 246, 247
rendek	46, 62, 63, 65, 67, 72, 137, 212
rendek theológiája	64
rendelések	74
Reneszánsz	87, 223
Római Birodalom	91, 210
római jogi gondolkodásmód	59
római katolikus egyház	16, 94, 226
római katolicizmus	36

Római levél	23
római retorika	48
romantika	57, 129, 246
rossz	2, 3, 5, 8, 33, 38, 39, 48, 55, 59, 78, 79, 94, 95, 96, 116, 120, 121, 122, 125, 128, 167, 186, 226, 229, 230

S	
sákramentumok	104
Sátán	15, 58, 61, 93, 156, 221
satanológia	58
semipelagiánizmus	59
sikemi országgyűlés	141
simul iustus et peccator	80
skolasztika	48, 96, 97, 124
Social Gospel	110, 111, 112, 114
Sola fide	98, 100
Sola Scriptura	12, 98, 124
sorshatalmak	75, 208
sotériológia	143
spekulatív tankeresztyénség	101
spirituális valóságok	111
Stabilitás	67, 113
status confessionis	16, 141, 214
status quo	63
struktúrák	68
summum bonum	8, 96
suum cuique elve	65
synderesis	48

SZ	
szabad akarat	56, 59, 60, 72, 93, 98
szabad elhatározás	79
szabadidő	188-192
szabadítás	36, 76, 139, 142
szabadító Isten	142
szabadok	60, 72, 75, 196

szabadság	16, 19, 23, 42, 51, 71, 72, 74, 75, 78, 79, 89, 103, 120, 121, 122, 124, 126, 128, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 177, 190, 191, 196, 208, 218, 229, 230, 231, 240
-belső	73
-egyéni	59
-emberi	7
-keresztyén	19, 23, 72, 78, 79, 190
szabadság-értelmezés	76
szabadságvágy	143
szabadulás	58, 138
szabályok	122
szakralizálás	68
szándék	3, 96
szaporodás	247
szegények	250
szegénység	37, 41, 165, 250
szégyen	58, 243
szekta	104, 105, 106
szekularizáció	77, 89, 176
szekularizáció-theológia	77
szekularizálódó világ	100
szekularizmus	121
személyes felelősség	58, 68, 117, 252
személyes kapcsolat	61, 154
személyes kapcsolatok	68
személyiség	51, 73, 106, 117, 152, 167, 199, 234
személyiséglélektan	51
szent	12, 15, 40, 80, 82, 83, 119, 144, 151, 152, 167, 177, 202, 221, 222, 231, 232, 236, 239
Szentháromság	80, 125, 153, 159
Szentháromság Isten	11
Szentírás	5, 10, 12, 18, 22, 98, 124, 149, 232, 244, 247

Szentlélek	126, 153, 177
Szentlélek belső bizonyágtétele	149
szentség	80, 93
szenvedés	29, 144, 158, 195, 231, 232
szép	4, 13, 42, 175, 177, 178
szépség	114, 177
szeretet	12, 13, 14, 19, 21, 22, 30, 36, 37, 40, 42, 45, 46, 51, 74, 76, 91, 96, 97, 102, 119, 120, 121, 122, 123, 151, 189, 195, 198, 199, 204, 218, 235, 237, 238, 246
szeretetközösség	103, 105
szervezet	18, 67
szerzetesek	41, 83
szerzetesi etika	93
szimbólumok	147, 148
szituáció	119, 120, 121, 122, 123, 127, 128, 138, 155, 229
szituációs analógiák	119
szociális biztonság	67, 109
szociális evangélium	109
szociális gondozó	68
szociális kérdések	102
szocializáció	51
szociológia	1, 84, 104, 118
szokás	1, 5, 73
szokásjog	217
szolga	61, 72, 74, 127
szolgálat	165, 166, 207, 215, 219, 240
szolgaság	76, 139
szombat	74, 126, 160-164
szombatév	160
szórakozás	188-192
szótérilógia	23
szövetség	31, 33, 36, 37, 40, 47, 127, 137, 151, 193, 220

szövetséges viszony	185
szövetségi hűség	151, 243
sztoa	251
sztoikus bölcselők	105
sztoikus filozófia	48, 78, 222
szubjektív megítélés	3, 7
szubjektív szentség	104
szükségkeresztség	95
szükségrendek	65
születés	222
születésszabályozás	122, 182, 247, 248
szülőföld	202, 204, 216
szülők	193, 197-200
szülőség	193, 198
szünergizmus	60, 98
szuper-egó	55, 87
szüzesség	37, 83, 245

T	
tan	17, 48, 120
tanítás	25, 59
tanítói hivatal	16
tanú	155, 156, 184
tanulásiélektan	56
tanúságtétel	155
társadalmi élet	110
társadalmi fejlődés	44, 104
társadalmi munkamegosztás	9
társadalmi struktúrák	110
társadalmi szerződés	7
társadalmi változások	104
társadalmi viszonyok	44
társadalom	6, 20, 67, 69, 71, 88, 91, 101, 109, 112, 113, 115-117, 168, 170, 171, 185, 186, 188, 195, 196, 197, 213, 214, 215, 218, 227, 228, 230, 237, 238, 242, 246
technika	20, 116, 117, 171, 174, 201, 228

technikai szemlélet	117
technológiai civilizáció	113
tekintély	18, 73, 91, 159, 194
templom	74, 146
teodícea	57
teológiai modell	22
teológiai tudomány	20
teológiatörténet	57, 60
teonómia	47
teremtés	6, 28, 32, 33, 39, 57, 64, 88, 94, 139, 160, 161, 162, 164, 183, 191, 223, 229, 243
teremtéshit	71
teremtéstörténet	4, 59, 152, 160, 165
teremtettség	58, 64, 76, 94, 183, 184
teremtettség teológiája	23
teremtmény	27, 33, 61, 66, 93, 165, 173, 184
teremtményi lét	59
teremtő Isten	162, 165, 173, 181, 193
természet	4, 6, 7, 28, 30, 57, 60, 62, 64, 116, 117, 124, 129, 165, 171, 174, 177, 178, 180, 181, 183, 184, 248
természetes akarat	60
természetes emberi értelem	63
természetes emberi jogok	70
természetes erkölcsi érzék	22
természetes értelem	22
természetes jogok	65
természeti törvény	6
természeti törvény	7, 106, 124
természet jog	7, 70, 71
természet jogi alapelv	65
természettudomány	116
tertium genus	92
tertius usus legis	46
testi élet	111
teurgia	154

téves emberi cselekvés	57
theológiatörténet	236
theopoiészisz	94
theosz	9
tiltás	38
tirannizmus	139, 212
Tízparancsolat	25, 37, 40, 41, 44, 137
tökéletes egyház	59
történelem	29, 39, 65, 66, 83, 96, 110, 118, 129, 139, 143, 145, 151, 159, 176, 201
törvény	6, 7, 13, 23, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 52, 53, 54, 60, 68, 72, 74, 75, 86, 97, 98, 99, 104, 119, 120, 121, 122, 137, 160, 161, 195, 207, 210, 216-219, 224, 229, 230, 237, 243, 246
törvény átka	42, 43
törvény hármasszina	123
törvény haszna	42, 43
törvény igája	62
törvény politikai haszna	53
törvény teológiája	45
törvényadás	146
törvényeskedés	16, 36, 47, 76, 79, 123
törvényfelfogás	47
törvénytelenesség	122
tradíció	1, 55, 117, 123, 173, 178, 179
transzcendencia	29
treuga Dei (Isten békéje)	97
trichotómia	32
Trinitás	42
tudatos értelem	55
tudattalan	55, 56
tudomány	2, 10, 20, 24, 62, 107, 116, 117, 153, 171, 174, 175, 201, 223, 232

tudományos forradalom	242
tulajdon	7, 250, 251, 252
túlnépesedés	181
U	
új teremtés	161
új moralitás	121, 125
újjászületés	81
újkor	18, 60
Újszövetség	21, 31, 32, 34, 58, 74, 80, 82, 88, 121, 127, 147, 148, 153, 154, 167, 169, 185, 186, 200, 205, 207, 221, 223, 231, 233, 237
Újszövetség népe	40
újszövetségi krisztológia	32
UNESCO	70
univerzalitás	67
Usus legis elencticus	43
Usus legis politicus	44, 45, 213, 216, 217, 229
usus paedagogicus	43
utilitarista szemlélet	9, 181
utilitarizmus	129
utópia	113
Ü	
üdvösség	4, 40, 59, 98, 104, 109, 233
üdv történet	96, 145
vallás	8, 9, 20, 55, 56, 77, 86, 99, 102, 103, 110, 113, 141, 160, 172, 173, 74, 190, 197, 210, 231
vallás-erkölcs	27
vallásfilozófia	8
vallási normatudat	7
valláskritika	9
vallások	1, 9, 56
vallásos szocializmus	109, 111, 112, 133

vallástétel	141
valóság	32, 43, 53, 65, 67, 96, 102, 105, 106, 107, 110, 113, 120, 148, 155, 174, 178
valószínűsíthető értelem	54
változandóság	1, 67
vasárnap	25
veneratio	148
vezeklés	95
viktoriánus kor	55
világ	15, 21, 22, 24, 28, 32, 33, 41, 42, 64, 69, 75, 76, 77, 91, 92, 104, 105, 115, 116, 123, 127, 128, 144, 165, 167, 172, 173, 174, 175, 179, 180, 182, 184, 190, 192, 204, 205, 208, 210, 238
világi modell	22
világias szórakozások	92
világiasság	79
visszaélés	237
viszonylagos igazságosság	72
viszonylagosság	1
vocatio	108, 168
vonzódás	80
ZS	
zsidó-keresztyén tradíció	116, 172
Zsidókhoz írt levél	40
zsidóság	62
zsinat	59

TARTALOMJEGYZÉK

ELŐSZÓ	V
1. BEVEZETÉS, ELVI RÉSZ	1
1.1 Az etika elnevezése, ethosz és etika	1
1.2 A filozófiai etika néhány alapelve	3
1.3 Vallás és erkölcs	8
1.4 Theológiai etika	10
1.4.1 A Szentírás erkölcsi üzenete	12
1.4.2 Etika és közösség	15
1.4.2.1 Az autoritás kérdése	18
1.5 A theológiai etika és a többi theológiai tudomány	20
1.5.1 A bibliai tudományok	20
1.5.1.1 A szöveggel tanácskozó modell	22
1.5.1.2 A viági modell	22
1.5.1.3 A theológiai modell	22
1.5.2 Mi a dogmatika és etika viszonya	23
1.5.3 A gyakorlati teológia és az etika	24
1.6 Kicsoda az ember	27
1.7 A bűn aspektusai	33
1.8 Evangélium és törvénu	35
1.9 A törvény szerep	38
1.9.1 A törvény radikalizálása a szeretet	40
1.9.1.1 A Hegyi Beszéd, mint ideál	41
1.9.1.2 A lehetetlenség parancsolata	41
1.9.1.3 A világias, realista felfogás	42
1.9.1.4 Az önfeláldozó szeretet	42
1.9.2 A törvény haszna	42
1.9.2.1 Usus legis elenchticus, v. paedagogicus	43
1.9.2.2 Usus legis politicus	44
1.9.2.3 A tercius usus legis	46
1.10 A lelkiismeret	48
1.10.1 A szó jelentése történeti áttekintéssel	48
1.10.2 A lelkiismeretet pozitíven értékelő teológia	49
1.10.2.1 A megelőző lelkiismeret	50
1.10.2.2 Az utólagos lelkiismeret	51
1.10.2.3 A lelkiismeretet negatívan megítélő teológia	52
1.10.2.4 A lelkiismeret jelentősége általános emberi szempontból	53

1.10.2.5 A lelkiismerettel kapcsolatos egyéb vélekedések	54
1.10.2.5.1 Lelkiismereti konfliktusok	54
1.10.2.5.2 Lelkiismeret és mélylélektan	54
1.11 Az erkölcsi felelősség kérdése	56
1.12 A "rendek" kérdése	62
1.12.1 Emil Brunner	63
1.12.2 A mandátumok	64
1.12.3 Az intézmények (institúciók) etikai szempontból	67
1.12.4 A természet jog	70
1.13 A keresztyén szabadság és nagykorúság	72
1.13.1 Az "adiaforon" problémája	78
1.14 A megszentelődés	80
1.14.1 A szent, mint példakép	82
Jegyzetek az I. fejezethez	84
2. A TEOLÓGIAI ETIKA TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉSE	91
2.1 A keresztyén ókor	91
2.2 A skolasztika etikája	96
2.3 A protestáns etika	98
2.4 A 20. század protestáns etikája	100
2.4.1 A keresztyénség evangéliuma, mint individuál etika: Adolf von Harnack	101
2.4.2 A keresztyénség szociáletikai tipológiája	104
2.4.2.1 Ernst Troeltsch	104
2.4.2.2 Max Weber	107
2.4.3 A szociális evangélium és a vallásos szocializmus	109
2.4.3.1 Walter Rauschenbusch	109
2.4.3.2 A vallásos szocializmus Európában	111
2.4.4 A szociáletika valóság szerű hangja, Reinhold Niebuhr	112
2.4.5 Az ökumenikus mozgalom szociáletikai próbálkozásai	114
2.4.6 A szituáció-etika	119
2.4.7 A neo-ortodoxia kritikai hangja	123
2.4.7.1 A liberalizmus és a nyugat bírálata: Francis Schaeffer	124
2.4.8 A teológiai etika a barthi etikában	125
2.4.9 Koinónia etika: Paul Lehmann	127
2.4.10 Theocentrikus etika: James Gustafson	128

Jegyzetek a II. fejezethez	131
3. AZ ETIKA RÉSZLETES KIFEJTÉSE	137
3.1 Szabadság az egy Isten szövetségében	138
3.1.1 A Dekalógus és az első parancsolat bibliai teológiai háttere	138
3.1.2 A megelőző Isten	139
3.1.3 A hitvallás, mint az etika része	140
3.1.4 A szabadító Isten és felszabadítás teológiája	142
3.2 A második parancsolat. A két tilalom jelentése	146
3.2.1 A parancsolat bibliai teológiai háttere	146
3.2.2 A képtilalom az egyház és teológia történetben	148
3.2.3 A második parancsolat és a szövetség történetisége	151
3.3 A harmadik és kilencedik parancsolat etikai összefüggései	152
3.3.1 Az Ur nevének hiábavaló felvétele bibliai teológiai szempontból	152
3.3.2 A név megszentelése	153
3.3.3 A beszéd	154
3.3.4 Meg kell-e mondani mindig az igazat?	155
3.3.5 Az eskü	157
3.4 A nyugalom nap és a munka	160
3.4.1 A szombat törvény a Bibliában	160
3.4.2 Az idő etikája	162
3.4.3 Az istentisztelet parancsa	163
3.4.4 A munka bibliai felfogása	165
3.4.5 A reformátori hivatás-etika	167
3.4.6 A munkával kapcsolatos újkori problémák	170
3.4.7 A civilizáció és a kultúra	171
3.4.8 A munka és a teremtettség világa (ökológiai problémák)	180
3.4.8.1 Bibliai teológiai alapvetés	180
3.4.8.2 A "megsebzett bolygó"	181
3.4.8.3 Új ökológiai etika	183
3.4.9 "Méltó a munkás a maga bérére"	185
3.4.10 Játék, szabadidő, szórakozás	188
3.5 Szülők és gyermekek	193
3.5.1 Az ötödik parancsolat bibliai teológiai jelentése	193
3.5.2 Az apa és anya kép, mint modell	194

3.5.3 A családi közösség erkölcsi szerepe	197
3.5.4 A nemzedéki probléma	199
3.5.5 Szülőföld, haza, nép	202
3.5.6 Az állam és a hatalom	205
3.5.6.1 Az állam újszövetségi felfogása	205
3.5.6.1.1 Jézus és a földi hatalom	205
3.5.6.2 A hatalom krisztológiai és angelológiai összefüggése	207
3.5.6.3 Az állam páli felfogása	208
3.5.6.4 A "fenevad" képe	209
3.5.6.5 Az állam-felfogás történeti és theológiatörténeti változásai	210
3.5.6.6 Theológiai etikai reflexió	213
3.5.6.7 Etika és jog	217
3.6 Az élet tisztelete és védelme a "Ne ölj" parancsolat fényében	220
3.6.1 A parancsolat bibliai theológiai háttere	220
3.6.2 Az emberi élet	221
3.6.3 A művi abortusz	223
3.6.3.1 Történeti és theológia-történeti áttekintés	223
3.6.3.2 Az indikációk theológiai reflexiója	227
3.6.3.3 A theológiai válasz keresése a törvény és a szituáció-etika ütközésében	229
3.6.4 A halállal kapcsolatos etikai kérdések (euthanazia)	231
3.6.5 Az öngyilkosság	233
3.6.5.1 Az öngyilkosság különböző megítélései	233
3.6.5.2 Az öngyilkosság szociológiai, orvosi és lélektani szempontból	234
3.6.5.3 Az öngyilkosság theológiai etikai szempontból	235
3.6.6 A halálbüntetés	236
3.6.6.1 A történeti és jogi probléma	236
3.6.6.2 A probléma theológiai etikai megközelítése	237
3.6.7 Háború, béke, pacifizmus	238
3.6.7.1 A háború és béke bibliai theológiai megvilágításban	238
3.6.7.2 A bellum iustum problémája	239
3.6.7.3 Erőszakmentesség, pacifizmus	240
3.7 Férfi és nő. A házasság	242
3.7.1 A bibliai tanítás a nemiségről és házasságról	243

3.7.2 A nemiség és házasság megítélésének változásai	244
3.7.3 A házasság, házasságkötés	246
3.7.4 Gyermekáldás, születésszabályozás, fogamzásgátlás	247
3.7.5 A házassági válás	249
3.8 A tulajdon kérdése a Ne lopj és Ne kívánd parancsolatok tükrében	249
3.8.1 A bibliai teológiai háttér	250
3.8.2 Viszonyunk a tárgyi világhoz	251
Jegyzetek a III. fejezethez	253
MUTATÓK	259
TEXTUÁRIUM	259
NÉVMUTATÓ	269
TÁRGYMUTATÓ	276
TARTALOMJEGYZÉK	311



250, -