

KERESZTÉNY ETIKA?

A cím első pillantásra a gyakorlati élettől távol álló akadémiai problémára utal. Létezik-e keresztény etika, lehet-e a keresztény hit olyan etikai ismeretanyag forrása, amely az értelem számára nem elérhető? Mondható-e és milyen értelemben az, hogy Krisztus emberi természete az erkölcs normája? A látszat ellenére ezek a kérdések a gyakorlati élet számára fontos problémákra utalnak. Ha például a vallásos hit, isteni kinyilatkoztatásra támaszkodva képes olyan ismereteket elérhetővé tenni számunkra az erkölcsileg helyes vagy helytelen emberi magatartásról, melyeket más módon nem szerezhethünk meg, akkor az egyéni és politikai döntéshozatal egyaránt kockázatosabbá válhat minden olyan esetben, amikor figyelmen kívül hagyja a vallásos forrásból származó információt és inspirációt. A modern élet nagyon sok olyan problémát teremtett, amiknek megfelelő törvényes szabályozásához szükséges a politikai konszenzus, de ennek megteremtése jelenleg súlyos elvi nehézségekbe ütközik. Elég megemlíteni a magzatelhajtás, a genetikus kutatások és terápia területén, a reprodukciós technológia alkalmazásában, vagy a szociális igazságosság, valamint a politikai és gazdasági élet sok kérdésében fönnálló és látszólag áthidalhatatlan ideológiai ellentéteket, melyek a modern pluralista világszemléletű társadalmakat és politikai közösségeket jellemzik. Ha bizonyítható, hogy a zsidó, a keresztény, vagy bármilyen más valláshagyomány a modern élet komplikált kérdéseiben olyan erkölcsi bölcsességet őriz, amit az agnosztikus gondolkodásmód, vagy a szekularizált és individualista társadalomszemlélet az értelem erejére hagyatkozva nem képes a maga forrásaiból fölismerni és magáévá tenni, akkor ennek a figyelmen kívül hagyása gyöngítheti a társadalom kohézióját. Legtöbb valláshagyomány nagyon hosszú emberi tapasztalatra támaszkodik. Ennek a gazdag és sokrétegű tapasztalatnak a segítségével legalább néhány jelenleg eldönthetetlennek látszó erkölcsi kérdést esetleg új fényben lehetne megvizsgálni. Ez a társadalmi egyetértés és a politikai döntéshozatal számára olyan forrás lehet, amit más eszközzel nem lehet biztosítani.

Ugyanakkor a másik oldalon, a kérdésre adott válasz jelentős mértékben meghatározza az egyházak erkölcsi kérdésekben kialakított tanításának módszerét és súlyát is. Ha például a keresztény hit és kinyilatkoztatás a magatartás olyan erkölcsi szabályaira képes rámutatni, és azokat hitelesen elénk állítani, melyek az értelem számára nem elérhetőek, akkor az egyházak feltehetően képesek lennének olyan erkölcsi álláspont kialakítására, amely független a racionális analízis és érvelés eredményétől. Ez alapot adhat egy olyan szemléletnek, melyben az erkölcsi döntés vallásos engedelmesség kérdésévé válik, mivel az erkölcsi irányelvek és a vallási jogszabályok közötti különbség gyakorlatilag eltűnik. Ez megváltoztatná a modern élet nagyon is komplikált erkölcsi problémáinak tisztázásához szükséges vallásos és társadalmi dialógus alapfeltevéseit, és a konszenzus megteremtésének lehetőségét, mivel az egyház erkölcsi tanításának a tekintély, és nem az értelem ál-

tal megragadható érvek adnák meg az alapot. Ez magával hozná az egyház kulturális társadalmi elszigetelődésének a veszélyét is, mivel egy adott kérdésben kialakított erkölcsi álláspontja érthetetlené válna mindazok számára, akik nem osztják az alapot és kiindulópontot biztosító vallásos meggyőződést. A tanulmánynak nem az a célja, hogy ennek a már megfigyelhető folyamatnak az aggasztó jeleivel foglalkozzon. Elegendő arra rámutatni, hogy a feltett kérdés mindkét szempontból nagyon is fontos és időszerű. Tárgyalását fogalomtisztázással kezdjük.

Terminológia és fogalmak meghatározása:

Az „etika” és „moralitás” kifejezéseknek nem ritkán azonos jelentést tulajdonítanak. Ez a pontatlanság félreértések forrása lehet. Jelentésüket a következő értelemben választjuk szét: az *etika* teoretikus vizsgálódás, ami az erkölcsi cselekedet vagy magatartás elő- és alapfeltevéseire irányul. Ezen a szinten megvizsgáljuk például azt, hogy milyen alapelvek játszanak szerepet az erkölcsi kérdésekre adandó válaszban, mi az erkölcsi kötelesség természete, mi az erkölcsileg jó élet fogalma, miben áll az erkölcsileg felelős kapcsolatrendszer, az erkölcsi értékek rendje, és milyen az a világfelfogás melybe mindezt belehelyezzük. A tényleges erkölcsi cselekvés és magatartás vizsgálatától mindez több lépésnyi távolságban van. Az utóbbi feladat ugyanis a *moralitás* területéhez tartozik. Ezen a szinten vetődik fel az a kérdés, hogy az adott körülmények között mi az, amit tennem kell, miért vagyok felelős, valóban jó-e az, amit cselekedni akarok, mi az erkölcsileg jó élet tartalma számomra.¹

Az etikai vizsgálódás tehát két szinten zajlik: egyrészt az erkölcsi élet alapelveivel foglalkozik, másrészt az erkölcsi ítélet kialakításának és végrehajtásának a folyamatát vizsgálja. Egy harmadik, mélyebb szinten azonban az etika alapjának kérdésével is foglalkozni kell ahhoz, hogy eldönthessük *vajon létezik-e sajátosan keresztény etika és annak megkülönböztető jegyei a vizsgálódás melyik szintjén jelennek meg.*

Az ember nem azért válik erkölcsi szubjektummá, mert erkölcsi elveket és szabályokat állít föl magatartásának, cselekedeteinek irányítására, hanem azért „mert létalapjához tartozik a felelős cselekvésre való képesség. Más szóval, amennyiben az ember a szabadság és az öntudat képességével és lehetőségével rendelkezik, annyiban szükségszerűen felelőssé is válik.”² Az *etika alapja* tehát az ember önmagából való kilépésre való képességében, létének ebben a transzcendentális sajátosságában található. Karl Rahner gondolatrendszerében ez az a szubjektív tér, vagy transzcendentális látóhatár, amelynek keretei között jelennek meg öntudatunkban az etikai vizsgálódás és a felelős erkölcsi cselekvés itt felsorolt elemei. Minden etikai rendszer megalkotásához az embereknek ez a *közös létalapja* adja meg a kiindulópontot. Ebből azonban nem következik az, hogy minden etikai és

1 James Gustafson, *CHRISTIAN ETHICS AND THE COMMUNITY*, Pilgrim Press, 1971, 85.old

2 James J. Walter fogalomtisztázó tanulmányát kiindulópontként használom: “Christian Ethics: Distinctive and Specific”, in Ch. E. Curran and R.A. McCormick, *READINGS IN MORAL THEOLOGY #2*, Paulist Press, 1980, 90-110 old...

morális rendszer egyenlő mértékben és azonos módon juttatja kifejezésre az emberi mivolt követelményeit. Lehetséges-e ezen, a közös emberi természetre visszanyúló *alapszinten* a keresztény etikára specifikusan jellemző, vagy megkülönböztető jegyeket fölfedezni? Ezt a lehetőséget is meg kell vizsgálnunk, noha feltehető, hogy ezeket nem ezen a szinten kell keresnünk. Ezeknek a sajátosságoknak a vizsgálatában ugyanis a szerzők nem mindig különböztetik meg az etika alapszintjét és az arra épülő elméleti vagy gyakorlati tudományt. Pedig ez a szétválasztás fontos feltétele a kérdés pontos vizsgálatának, még akkor is, ha azokat az elméleti vizsgálódás, vagy a moralitás, azaz a konkrét magatartás értékelésének szintjén találjuk meg.³ Mielőtt ebben az irányban tovább lépnénk, tisztáznunk kell majd a „keresztény” jelző jelentését is.

A közös kiindulóponttól, az etika alapjától a teoretikus etikai vizsgálódás, és a tényleges emberi magatartás értékelése, amint már jeleztük, több lépésnyi távolságban van. Az etikának, mint teoretikus vizsgálódásnak a szintjén, az elvek és ítéletek egy olyan csoportjával foglalkozunk, melyet az erkölcsi cselekedet tematikus, tartalmi meghatározásához használunk. Ezen a kategorikus szinten reflektál ugyanis az egyén vagy egy embercsoport arra a tapasztalatra, amelyből az elvek és ítéletek segítségével életstílusa vagy magatartása erkölcsi tartalmat kap. Ezen a tematikus szinten jön létre az etika mint elméleti tudomány, amikor is az ember megkísérli a világban kibontakozó tapasztalatainak megértését és az ebből kiinduló erkölcsi ítéleteinek megalkotását. A tapasztalat megértése és értékelő megítélése azoknak az irányelveknek a megfogalmazásához vezet, melyeknek normatív szerepe lesz az erkölcsi cselekedetre vonatkozó döntésekben, a moralitás tartalmának meghatározásában⁴. Ezeknek a lépéseknek a megkülönböztetése szükséges annak eldöntéséhez, hogy egyáltalán létezik-e keresztény etika, és ha létezik, specifikus sajátosságai és megkülönböztető tulajdonságai melyik szinten található.

Mindezek alapján a terminológia további tisztázására is lehetőség adódik. A közös létalapból kiinduló „etikai” vagy teoretikus vizsgálódás az ember természetéből fakadó lényegi sajátosságokra irányul; a magatartás vizsgálatának, a „moralitásnak” a szintjén viszont az emberi élet egzisztenciális kérdéseivel foglalkozunk. Ezért találkozunk a morális kérdések vizsgálata esetében az „*egzisztenciális etika*” megnevezéssel is, amíg a teoretikus vizsgálódást nem annyira szerencsés kifejezéssel „*lényegi etikanak*” is nevezik. Mivel a teoretikus kérdések és a moralitás vizsgálata is a közös emberi létalapból indul ki, érthetővé válik az előbbi megállapítás is, mely szerint a keresztény etika sajátos és megkülönböztető jegyeit feltehetően nem a kiindulópont szintjén kell keresni. Azok minden bizonnyal a teoretikus etikai vizsgálódás szintjén jelentkezhetnek először, amelyen az ember a világban kibontakozó tapasztalatát tematizálja, azt egy bizonyos erkölcsi tartalommal rendelkező struktúrában értelmezi. Az etika történelme a tapasztalat valóságához viszonyított tematizálásában sok lehetséges megközelítés-módról tanúskodik. Beszélhetünk például haszonelvű, kanti, vagy különféle vallásos etikai rendszerről. Ezek a

3 I. m. 94. old.

4 Erről részletesebben Bernard Lonergan *METHOD IN THEOLOGY*, Herder and Herder 1972 9-25 old-on olvashatunk.

valóság-tapasztalat megértésének és értékelésének egymástól eltérő lehetőségét biztosítják az egyének és embercsoportok számára. A haszonelvű szemléletmód a valóság megtapasztalását eszközök és célok kapcsolatában, a kanti szemléletmód kötelességként, a vallásos pedig az istenkapcsolat keretei között érti és ítéli meg. Úgy is megjelölhetjük ezt a különbséget, hogy ezeknek a csoportoknak az *intencionalitása*, más szóval a tapasztalatok értelmezése, és ezzel a döntéshozatal megfogalmazására irányuló beállítottsága eltérő.

Ezek után rátérhetünk a „*keresztény*” jelző értelmezésére. Milyen értelemben minősíti ez a jelző az etikát? Az intencionalitás különbözőségéből következik egyrészt az, hogy a különböző etikai szemléletmódot követő embercsoportok valóságtudata eltér egymástól; másrészt az is, hogy ennek az eltérésnek következtében a teoretikus etikai vizsgálódás eredménye, valamint a tapasztalat fogalmi elemzésének a módszerei is különböznek. Ennek megfelelően a „keresztény” etikai szemléletmód követői valóságtapasztalatuk tartalmát az Úr Jézus Krisztussal kialakított kapcsolatuk alapján tematizálják. Az intencionalitással meghatározott valóságtudat különbözősége alapján beszélhetünk tehát hindu, buddhista vagy muzulmán etikáról éppúgy, mint kanti, vagy haszonelvű etikai szemléletmódról is. Mindez azonban még nem adja meg a választ arra a kérdésre, hogy az eltérő szemléletmódból származnak-e specifikus vagy megkülönböztető jegyek az etika vagy a moralitás szintjén. A tanulmányban a „*specifikus sajátosság*” kifejezés olyan jegyeket jelent, melyek kizárólag a megjelölt valóságban találhatók, a „*megkülönböztető tulajdonság*” viszont az adott valóság jellegzetes, de nem kizárólagos tulajdonságaira utal. Tehát, szóhasználatunkban minden specifikus sajátosság egyúttal megkülönböztető jellegű is, de nem minden megkülönböztető tulajdonság specifikus. Például az öntudat az ember specifikus sajátossága, amíg az a tény, hogy élve szüli gyermekeit, csak megkülönböztető jegy.

Visszatérve a keresztény etika sajátosságainak vizsgálatához, a legtöbb figyelem az etika vagy a moralitás szintjére irányul, a köztük lévő különbség maga azonban ritkán kerül fókuszba. Ezért elterelődik a figyelem arról a döntően fontos kérdésről is, hogy vajon a természetes és természetfölötti létrendet szétválasztjuk-e egymástól vagy sem? Akik ezeket szétválasztják, ugyanígy megkülönböztetik a teremtesben és a megváltásban gyökerező erkölcsi rendet is. Ebből a különbségből kiindulva többnyire úgy vélik, hogy a keresztény etikában és moralításban egyaránt léteznek specifikus és megkülönböztető jegyek. Akik viszont csak egy, kegyelemmel áthatott létrendet ismernek, tagadják a természetes és keresztény erkölcsi rend szétválaszthatóságát is, és többnyire azt is állítják, hogy a keresztény erkölcsnek nincsenek specifikus jegyei sem a princípiumok és elvek, sem a beállítottság, sem pedig a szándék, vagy a cselekvés szintjén. Erre a következtetésre azonban nem mindig jutnak el ugyanazon az úton.

A keresztény etika létezésének kérdésében kialakult meghatározó álláspontok, és a vitából levonható néhány következmény ismertetésén keresztül ez a tanulmány kifejti a keresztény etika és moralítás jellegzetes sajátosságait. A tanul-

mányban idézett szerzők nem mindig használják a megkülönböztető vagy specifikus sajátosságokat azonos értelemben. A kérdés érthetőbb tárgyalása szükségessé teszi a vélemények egységes terminológiában történő értelmezését, még akkor is, ha ezzel az igyekezettel együtt jár álláspontjuk félremagyarázásának bizonyos mértékű veszélye is.

A keresztény moralitás anyaga a hiteles emberi létezés

Joseph Fuchs volt az első katolikus teológus, aki a sajátosan keresztény etika létezésének kérdését fölvetette 1968-ban egy Zürichben megtartott előadásban, és azt állította, hogy a keresztény moralitás anyaga „alapjában véve és lényegét tekintve az *emberség*, azaz a hiteles emberi létezés.”⁵ Ezzel a megállapítással nem akarta kizárni a keresztény sajátosságok másodlagos lehetőségét. A következő évtizedekben a kérdés élénk vitát váltott ki a katolikus erkölcssteológiában, melyre az ő kérdés-megfogalmazása nagy hatást gyakorolt, annak ellenére, hogy ez a Vatikáni Zsinat előtti álláspontjával nem volt azonos. Korábban ugyanis úgy vélte, hogy „az új törvény” *tagadhatatlanul magába foglal* a természet-törvényen túlmenő, és anyagukat tekintve új parancsokat is”. Kinyilatkoztatás nélkül, például nem ismerhetnénk meg az Isten és felebarát *keresztény módon* való szeretetét.⁶ Véleményét a Vatikáni Zsinat más kérdésekben kialakított álláspontja alapján változtatta meg.⁷

A viták anyagára visszatekintve, első pillantásra azt lehet mondani, hogy a vélemények egyik csoportja szerint a célok, az erkölcsi értékek, az alap-beállítottság és a cselekedet-típusok területein nem találhatók specifikusan keresztény sajátosságok; ennek a véleménynek a képviselői ezeket a területeket nem pontosan „etikai vagy morális tartalom” kifejezéssel jelölik meg. Mi ebben a tanulmányban az alap-beállítottságot vagy szemléletmódot a kiindulópont szintjén, a célokat és az erkölcsi értékeket az etika, a cselekedet-típusokat pedig a moralitás szintjén vizsgáljuk. Mások azonban olyan ismertető jegyek létezése mellett foglaltak állást, melyek a keresztény és nem keresztény etikai hagyományokat élesen elhatárolják egymástól⁸. A vita anyagának rövid áttekintéséből az is kiviláglik, hogy a kérdés lényegének fókuszban tartása nehéz feladatnak bizonyult, elsősorban azért, mert a vita a fölvetett kérdéseken túlhaladva a katolikus erkölcssteológiában a hagyományos klasszikus gondolatrendszerből a modern pluralista történelmiséget tudatosító szemléletmódba való átmenetet is képviselte⁹.

5 Joseph Fuchs, S.J., „Gibt es eine spezifisch christliche Moral?“, *STIMMEN DER ZEIT*, 95(1970), 99-112. old.

6 Joseph Fuchs, *THEOLOGIA MORALIS GENERALIS*, Roma 1960, 98-99. old.

7 Joseph Fuchs, „Moral Theology According to Vatican II”, *HUMAN VALUES AND CHRISTIAN MORALITY*, 1. fejezet 1-55. old.

8 Charles Curran szerint az erkölcsi élet keresztény jellege Jézus Krisztus tanítására és életpéldájára való hivatkozással jön létre. Joseph Fuchs a keresztény „intencionalitásban” a cselekvő örökkévalóságra való irányultságában látja ezt a kapcsolatot. Joseph Ratzinger vagy Hans Urs von Balthasar viszont sajátos különbségek létezése mellett foglalt állást. Ch.E. Curran and R.A. McCormick, *READINGS IN MORAL THEOLOGY #2*, Paulist Press, 1980, A felsorolt és más szerzők tollából véleményükre jellemző tanulmányok találhatók ebben a gyűjteményben..

9 Norbert J. Rigalli, „The Uniqueness and the Distinctiveness of Christian Morality and Ethics” in Charles E. Curran (szerkesztő), *MORAL THEOLOGY: CHALLENGES FOR THE FUTURE, ESSAYS IN HONOUR OF RICHARD A. MCCORMICK*, Paulist Press, 1990, 74-93. old.

Többé-kevésbé hasonló diskurzus a protestáns erkölcssteológiában is lezajlott valamivel korábban. Ennek eredményét James M. Gustafson foglalta össze. Megállapításai a katolikus vita számára is hasznosnak bizonyultak.¹⁰ Szerinte a Jézus Krisztusba vetett hit alapján azt kell állítanunk, hogy minden etikai rendszernek kereszténynek kell lennie, és egy általános értelemben az is, mivel minden általa lett teremtvé, és Ő az Ura mindennek. Ebből a szempontból az „emberi” és a „keresztény” etika fölcserélhető kifejezések. Ami racionális érveléssel bizonyíthatóan etikai kötelesség, az keresztény kötelesség is, és fordítva. A *keresztények* erkölcsi magatartásának azonban sajátosan kereszténynek kell lennie, mivel ez a közösség és annak tagjai hivatást kaptak Krisztus követésére, és az ő példájában gyökerező életstílusnak a megvalósítására. Noha a keresztény hivatástudatból és a racionális megfontolásból fakadó helyes erkölcsi cselekmény között nincsen lényeges különbség, a magatartás helyességének kritériumai között a keresztény számára szerepet kap az „Úr Jézusnak” való engedelmesség, valamint a Krisztus kereszthalálában és föltámadásában gyökerező keresztény életstílus sok más kritériuma is.¹¹ Ebből a rövid ismertetésből is kitűnik az, hogy Gustafson gondolatrendszerében is helyet kap az etika közös kiindulópontjának, valamint az etikai vizsgálódás és magatartás szintjén a megkülönböztető sajátosságoknak a szerepe, annak ellenére, hogy ő ezt a terminológiát nem használta.

Amint látni fogjuk részletesebben is, a vélemények első csoportjában a megkülönböztető tulajdonságokra vonatkozóan nincsen lényeges különbség a teológusok álláspontja között, mivel ezek létezését a teoretikus etikai vizsgálódás és a moralitás szintjén nagyon kevesen vonták kétségbe. A másik álláspont képviselői a természetes és természetfölötti létrend különbségének feltevése alapján választották szét a természetes és keresztény erkölcsi rendet is. Véleményük helyessége nemcsak a két létrend megkülönböztetésének helyességén áll vagy bukik, hanem azon a kritériumon is, hogy vajon a specifikus és megkülönböztető sajátosságokat világosan és megfelelő következetességgel elhatárolták-e, vagy sem. A befejező részben ennek a véleménynek néhány jeles képviselőjét fogjuk röviden bemutatni, és bizonyítani legalább azt, hogy a specifikus és megkülönböztető sajátosságok fontosságát teljesen figyelmen kívül hagyták.

Történelmi Háttér

A vitában kialakult jellegzetes véleménykülönbségek ismertetése előtt röviden foglalkozunk annak *történelmi háttérével*. Aquinói Tamás kérdésterületünkre vonatkozó álláspontját az emberi és keresztény erények, valamint Krisztus törvénye és az emberi moralitás közötti kapcsolatról kialakított véleménye alapján lehet rekonstruálni. Rövidre fogva a kérdés ismertetését, az erények kapcsolatára vonatkozóan hosszú időre visszamenő patrisztikus hagyományt tisztázott, amikor az emberi erények autonómiáját és önmagukban vett értékét kifejtette. A korábbi Szent Ágoston-i hagyomány a pelágiánus viták hevében az emberi tényező szere-

10 James M. Gustafson, *CAN ETHICS BE CHRISTIAN?* The University of Chicago Press, 1975, xi-191. old.

11 James M. Gustafson, i.m. 170-172. old.

pét a teológiai erények felsőbbrendűsége és teljes ingyenessége mögé rejtette. Másnak sikerült ezt a tényezőt előtérbe állítani a teológiai erények szerepének csorbítása nélkül. Szerinte az isteni kegyelemben gyökerező szeretet (*charitas*) az éltető és mozgató ereje („formája”) minden emberi erénynek, de ezek megvalósulása kizárólag szabad emberi igyekezet eredménye lehet. Hasonlóan azt is tanította, hogy Krisztus törvényének kell motiválni és átalakítani az emberi életet a maga teljességében. Ezekkel a megállapításokkal feltételezte azt, hogy az ember élete önmagában is rendelkezik erkölcsi tartalommal, aminek új értelmet ad a szeretet teológiai erénye. Azt is hangsúlyozta azonban, hogy Krisztus törvénye nem tartalmaz új erkölcsi normákat vagy irányelveket. Az mindössze új hatékonyságot és dinamizmust ad az emberi moralitásnak. Az így kialakuló magatartás lényegében egy teljesebb formája az ember erkölcsi életének, az emberi moralitás olyan stílusa, amelynek megvannak a maga követelményei, amiket azonban az ember nem képes megragadni a maguk teljességében saját eszével.

Ezekből a megállapításokból J.-M. Aubert¹² arra a következtetésre jutott, hogy a szenttamási gondolatrendszerben a hit adománya a keresztény etika „specifikus” jegye (*causa formalis*), amely az etikai vizsgálódás szintjén mutatkozik meg. Ennek az ‘isteni’ erénynek meghatározó szerepe van a világszemlélet és az emberek közötti kapcsolatrendszer értelmezésében. Ezt a megállapítást azonban pontosítani kell. Mivel minden ember életének ugyanaz a célja, ezért tartalmilag egy közös egzisztenciális moralitás létezik minden ember számára. Ez annyit jelent, hogy tartalmi azonosság van a keresztény hitből fakadó és az értelemmel megragadható erkölcsi követelmények, valamint az azokat megvalósító cselekmények között. Tehát, amíg az etika szintjén a hit specifikus sajátosságként jelenik meg, más szóval szerepe van az intencionalitás kialakításában, a moralitás szintjén „megkülönböztető” sajátosságokban mutatkozik. Befolyásolja az erkölcsi követelmények életbe való átültetésének a módját. Ez annyit jelent, hogy kifejezésre juttatja a cselekvő személy magatartásában a szeretet jelenlétét. Aubert értelmezése szerint a szenttamási erkölcsszemlélet ebben az erényben találja meg a keresztény életstílus gyökerét. Tehát amíg a keresztény etika *specifikus* sajátossága a világszemlélet és kapcsolatrendszer értelmezésében mutatkozik meg, a moralitás *megkülönböztető* tulajdonságai a keresztény életstílus sajátosságaiban találhatók, a viselkedésmódban, az emberek közös erkölcsi feladatainak dinamikus, magabiztos örömteli végrehajtásában. Mindezekben a sajátosságokban az emberekért magát föláldozó Krisztusnak a követése jut kifejezésre. Ugyanis Aubert szerint a kereszt törvénye az, ami végső elemzésben az erkölcsi törvény megvalósításához megadja a keresztény mintát. A keresztény életstílus tartalmi sajátosságai, pontosabban, a magatartásra vonatkozó szabályai azonban nem különböznek az általános erkölcsi magatartás sajátosságaitól.

Tamás óta nem egy katolikus erkölcsoteológus jutott hasonló álláspontra. A protestáns erkölchagyományban ennek a véleménynek a képviselői csak a modern korban jelentkeztek. Ezt a tényt a Szentírásnak, valamint a szent ágostoni hagyó-

12 J.-M. Aubert, „La Spécificité de la morale Chrétienne selon Saint Tomas,” *SUPPLEMENT*, 92(1970), 55-73. old.

mánynak a protestáns teológiában elfoglalt sajátos szerepével lehet magyarázni. A római kazuisták F. Hürt és P.M. Abellan a második világháború után ezt így fogalmazták meg:

Az 'Új Törvény' minden parancsa egyúttal a természetes erkölcsi törvény parancsa is. Krisztus nem adott egyetlen pozitív jellegű erkölcsi előírást sem a természetes erkölcsi törvényhez. ... Ez a megállapítás érvényes a szeretet törvényére is. Az Isten és a felebarát Istenért való szeretetének követelménye is a természetes erkölcsi törvényben gyökerezik.¹³

Ez a megfogalmazás mindenekelőtt az erkölcsi normák racionalitását, érthetőségét hangsúlyozza. A hittitkok létezéséből, nem lehet olyan erkölcsi szabályokra következtetni, melyek „misztériumok” lennének, azaz elérhetetlenek az emberi intuíció és racionális érvelés számára. Ezt a megállapítást tágan kell értelmezni. Először is, ez nem jelenti azt, hogy nem léteznek olyan erkölcsi szabályokat megalapozó értékek, melyeknek sajátos forrása és igazolása ne mehetne vissza a kinyilatkoztatásra. Ellenkezőleg, például az a hitbeli meggyőződés, hogy Isten minden személyt szeret és meghív az üdvösségre, elmélyíti a keresztényekben az emberek méltóságára és egyenlőségére, valamint az élet kötelező védelmére vonatkozó általános meggyőződést. Másodszor, az erkölcsi normáknak az emberi intuíció és racionális érvelés számára való elérhetősége annak a lehetőségét is magában foglalja, hogy az erkölcsi meggyőződés háttérében olyan tényezők is találhatók, melyek racionálisak ugyan, de nem mindig vezethetők vissza olyan „világos és megkülönböztethető” fogalmakra, amiket a tévesen értelmezett „emberi racionalitás” magában foglalna. Más szóval, mindent összevetve az erkölcsi normák racionalitását vagy érthetőségét tagadó formában lehet csak pontosan kifejezni. Megállapításunk azt jelenti, hogy *végző fokon az erkölcsi normák nem misztériumok, nem hittitkok*. Richard McCormick szerint hasonló véleményt képviselt F. Suarez és A. Vermersch is, valamint napjainkban H. Küng, A. Auer, B. Schüller, a protestáns erkölchagyományban pedig R. Bultmann, O. Culmann és E. Troeltsch. A következő részben felvázolt vita tehát már megjárt útról indult ki, de a keresztény és általános emberi etika és moralitás kapcsolatának további tisztázását eredményezte¹⁴.

Közös kiindulópont a kegyelemmel áthatott természetes erkölcsi rend:

Amint már említettük, az egyetlen erkölcsi rend védői általában abból a feltevésből indulnak ki, hogy lényegében az etikai vizsgálódás és a magatartásra vonatkozó szabályrendszerek az értelemmel is megismerhető teremtés rendjében gyökereznek, de az erkölcsi rend kérdését magát nem azonos megközelítésből tárgyalják. **John Macquarrie**, anglikán teológus nem a megváltás, hanem a teremtés alapján kapcsolja össze a keresztény és nem keresztény erkölcsi törekvést. Szerinte az etika K. Lehman által képviselt Krisztus-központi megközelítésére nincsen szükség. Noha az autentikus emberség beteljesedését a keresztény etika Krisztusban látja, az is igaz, hogy Jézus azért is tekinthető a Messiásnak, mivel benne beteljesültek az emberiség legmélyebb vágyai. Más szóval, „Krisztus a keresztények

13 F.Hürt, P.M. Abellan, *DE PRINCIPIIS, DE VIRTUTIBUS ET PRECEPTIS I*, Roma, Gergely Egyetem, 1948, 43. old.

14 Richard A. McCormick, „Does Religious Faith Add to Ethical Perception?”, Curran, McCormick, *READINGS IN MORAL THEOLOGY* #2, 156-173 old., 161. old.

számára az igazi emberséget jelenti... de benne az emberiség többi tagja is fölismeri [vagy legalább fölismerheti] annak az emberségnek a paradigmáját,... amit az emberi létben való részesedéssel magának kialakított.”¹⁵

Alláspontjának alátámasztására K. Rahnert idézi, aki Krisztusban az igazi emberség beteljesedését, annak a tökéletességnek a megnyilvánulását látja, amivel az embernek is rendelkeznie kell. Az emberi fejlődés ugyanis - a kozmikus fejlődéssel ellentétben - „öntudatos erkölcsi törekvésben... felelős önkibontakozásban nyilvánul meg”. Ez nem az emberiség családjának automatikus haladását jelenti, hanem

„az ember felelős önkibontakozását, egy olyan folyamatot, mely alá van vetve az erkölcsi döntés kockázatainak és a bűn okozta visszaesésnek. Ez nem a makkból kifejlődő tölgyfa esete, ami egyszerűen megtörténik. Az ember fejlődésének esetében a kérdés az, hogy *minek kell* történnie. Nagy általánosságban tudjuk, milyen irányban *kell haladnunk*, és büntudatot tapasztalunk, ha valamilyen más irányba fordulunk, ... mivel embernek lenni öntudatos léte-zést jelent.”¹⁶

Embernek lenni kihívást jelent, olyan önismeretet, amely magába foglalja nemcsak azt, hogy kik vagyunk, hanem azt is, hogy mivé kell válnunk. Az a tény, hogy a teremtés *Isten* képmásává tett bennünket nemcsak adomány, hanem „végső cél is.” A keresztény élet az eszkatológikus beteljesülés felé halad a szeretetben való önátadás útján. Ugyanígy az ember létének teljessége, az erkölcsi élet „természetes” kibontakozása is az önmagunkból való „kilépésben”, evangéliumi kifejezést használva a „kiüresedésben” valósul meg legtökéletesebben. A visszatérő Krisztus tehát nem fog egy új moralitást magával hozni, hanem pusztán teljessé teszi majd azt az erkölcsi rendet, ami már a teremtésben létrejött. A természetes erkölcsi törvényben rejlő dinamizmus és a keresztény erkölcsszemlélet tehát közös gyökerre, az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember természetére megy vissza¹⁷. A keresztény etika specifikus sajátossága nem alapelveiben és végső céljaiban található, nem is a konkrét erkölcsi köteleességekben, melyek az autentikus emberségből fakadnak.

A specifikus tényező az a sajátos összefüggés, amelyben az erkölcsi életet érzékeljük és fel-fogjuk. Ez magában foglalja Jézus Krisztus személyének és tanításának normatív jelentőségét – nem a külső utánpótlás paradigmájaként, hanem sokkal inkább, mint egy életstílus kritériuma és motiváló ereje¹⁸.

Más szóval, Macquarrie véleménye szerint specifikus keresztény sajátosságokat az etikai vizsgálódás, és nem a moralitás szintjén lehet megtalálni. Jézus Krisztus személye és tanítása sajátos nézőpontot, *intencionalitást* biztosít az etikai vizsgálódás szintjén. Ez biztosítja az etikai vizsgálódás szintjén a keresztényeket megkülönböztető életstílus kiindulópontját. A normatív tartalom meghatározásában Jézus Krisztus tökéletes emberségére mutat, ami nem más, mint a teremtésben Isten képére és hasonlatosságára megteremtett ember természete. Ezért a konkrét erkölcsi köteleességeket, döntéseket és cselekedeteket irányító erkölcsi normáknak az intencionalitás nem ad megkülönböztethető keresztény tartalmat.

15 John Macquarrie, „Rethinking Natural Law”, *L.M.*, 121-145 old., 123.old.

16 John Macquarrie, *L.M.* 141. old.

17 *L.M.* 141-142. old.

18 John Macquarrie, *THREE ISSUES IN ETHICS*, Harper and Row, 1970, 89. old.

Joseph Fuchs 1968-ra kialakított álláspontját arra a feltevésre építette, hogy az erkölcsi életnek két összetartozó, de egymástól megkülönböztethető tényezője van: az erkölcsi értékek és erények megvalósítására irányuló *cselekmény*, valamint a rajta keresztül kibontakozó *személyes önmegvalósulás*. Az utóbbi nem más, mint az abszolút erkölcsi jóságra, a megváltásra és Krisztus követésére irányuló megnyílás. Ennek létrejötte nem-reflexív és nem-tematikus módon történik, mégis a kettő közül ez a fontosabb tényező, mert benne az egész személy beállítottsága jut kifejezésre. Az értékmegvalósító cselekedetek is kifejezik ezt a jóságra való nyitottságot, de csak részlegesen, amennyiben például az igazságosság, a hűség vagy más erkölcsi érték adott körülmények között lehetséges megvalósítására irányulnak. A hívő ember a feltétel nélküli és minden cselekedetét átfogó erkölcsi jóságra irányuló nyitottságában adja magát Krisztusnak és így jóra irányuló alapbeállítottságának egy megkülönböztető keresztény sajátosságot ad. Noha erkölcsi cselekedeteiben rendszerint csak nem-kifejezetten és nem-reflexív módon van ennek az alap-beállítottságnak a tudatában, mégis erkölcsi életének ez a legmélyebb rugója, és egyúttal a keresztény moralitás legfontosabb tényezője is. Ezt a transzcendentális tényezőt nevezte Fuchs *keresztény intencionalitásnak*. Véleménye szerint ez lényegében nem más, mint az emberi lét alapszintjén meghozott döntés a háromszemélyű egy Isten mellett. Fuchs szerint ez egy személyes, nem alkalmoszerű, hanem állandó jellegű döntés, mely jelen van minden adott helyzetre vonatkozó elhatározásban, a magatartásban, az élet és a világ mindennapi alakításában, még akkor is, ha *az erkölcsi magatartás* nem kifejezetten keresztény jellegű, hanem egyszerűen emberi.¹⁹

Ez a beállítottság a hívő erkölcsi életének a kiindulópontja és egyúttal a keresztény etika és moralitás legfontosabb tényezője is, *anélkül azonban, hogy annak tartalmát meghatározná*. A keresztény etikai vizsgálgódás témája és keresztény moralitás tartalma ugyanis nem más, mint a teremtés tényében gyökerező emberi erkölcsiség. Ez arra készíti az embereket, hogy Istennel és embertársaikkal kialakult kapcsolatrendszerük keretei között éljenek és cselekedjenek. Ez a tartalom józan ésszel (*recta ratio*) megragadható. Ennek közegében jut kifejezésre a *keresztény intencionalitás*. Fuchs véleménye szerint a Szentírás, a keresztény hagyomány, a teológia és egyházi tanítás nem ad semmi újat ehhez a tartalomhoz. Krisztus ugyanis nem erkölcsi tanító, hanem a bukott emberiség megváltója és az „evangélium” hirdetője. Ennek a jó hírnek újdonsága és lényege nem erkölcsi tanítás, hanem a Lélekben való újjászületés, az ember megtérése. Ehhez az új emberi létezéshez megfelelő magatartás, cselekvésmód tartozik, ennek tartalma azonban nem más, mint a természetes emberi moralitás a maga teljes gazdagságában, amit azonban nem mindenki fog szükségszerűen teljes mértékben magáévá tenni. Az „intencionalitás” kifejezéssel azt a tényt kívánja megjelölni, hogy - korábbi feltevésekkel ellentétben - nincsen lényeges különbség a természetes emberi és a keresztény erkölcs magatartást megjelölő tartalma között. A Hegyi Beszéd a bűnös és az új ember közötti ellentétet állítja elénk, és nem a természetes erkölcs és a keresztény er-

19 A fent idézett német cikk angol fordítása: „Is there a Christian Morality?”, i.m. 3-19, 6-9. old.

kölcs, az újjászületett-ember erkölce közötti különbséget. Józanésszel is megérthető az Isten és emberszeretet fontossága, a kereszthordozás és az önfeláldozás szükségessége, melynek segítségével az önzés kötelékétől megszabadulva kiléphetünk önmagunkból. Mindez lényegében az *aktuálisan létező hívő személy* emberi természetében rejlő lehetőségek kibontakoztatásához szükséges igyekezet.

Más szóval, a hívő mint keresztény érti meg és valósítja meg azt, amit teremtésében az emberré válás feladataként megkapott. De ennek a feladatnak a tartalmát nem keresztény intencionalitása határozza meg, hanem az a tény, hogy életével egy megvalósítandó emberi feladatot kapott. Más szóval, hitét konkrét emberi magatartásában kell kifejezésre juttatni. Ez nem más, mint „az emberi személy valóságának kifejezésre juttatása azon a módon és abban a helyzetben, melyben önmagát mint hívő embert megismeri.” Kereszténysége és Egyháza segítséget jelenthet ebben számára, de új tartalmat nem ad hozzá²⁰. Az 1968-as tanulmány további részében és néhány későbbi írásában Fuchs azt bizonyította, hogy sem a keresztény hit forrásaiban, sem az erkölcssteológiában, sem pedig az egyházi tanításban nem található specifikusan keresztény erkölcsi értékre utaló tanítás. Szerinte tehát a kegyelem közös létalapunk szintjén érint meg bennünket. Az önmagunkból való kilépésre való képesség, a jóságra való feltétel nélküli megnyílás ugyanis a hit elfogadásának lehetőségét is magába foglalja. Az áteredő bűn ezt a képességet nem rontotta meg az emberben. Az etikai vizsgálódás és a magatartás szintjén azonban olyan sajátosan keresztény erkölcsi tartalom nem található, ami az ember természetében gyökerező erkölcsi rendnek ne lenne része. Ezeken a szinteken a keresztény erkölcs csak *megkülönböztető* sajátosságokkal rendelkezik.

Fuchs tehát megegyezik Macquarrie álláspontjával abban az értelemben, hogy a keresztény moralitás tartalma az ember természetében gyökerezik. Az emberré válás keresztényként történő megértése és megvalósítása számára azonban annak a meglátását is jelenti, hogy ez tartalom keresztény színezetet, sajátosságokat is ölt, azaz „természetéből kifolyólag kapcsolatban áll és nyitott a keresztény létezés felé.” Ezt nevezi „Humanum Christianum”-nak, *keresztény emberségnek*. Az emberi természetnek ezen a legmélyebb szintjén ugyanis az eredendő bűn nem gyakorol hatást. Sajátosságainak felsorolásában többek között megemlíti Krisztus személyének szerepét, a bennünk élő Lelket, az egyházi közösséget, a szentségeket. Ezeknek a tényezőknek is bele kell épülni életünkbe ahhoz, hogy az emberré válást mint hívők valósítsuk meg. Az emberség ugyanis a keresztény embernek is lényeges sajátossága, éppúgy, mint a keresztény erkölcsi sajátosságok is megvalósítandó emberségünk lényegének hordozói. A magatartás szintjén mindez az érték-megvalósító cselekmények mögött rejlő *motiváló erőként és sajátos magatartásmódként mutatkozik meg*. Ez teszi érthetővé például a béketűrés, a szegénység vagy a szüzesség sajátosan keresztény életstílusát.²¹

Charles Curran²² is az egyetlen erkölcsi rend létezéséből indul ki. Ez a

20 Joseph Fuchs, I.M. 7-8. old.

21 Joseph Fuchs, I.M. 14-16. old.

22 Charles Curran, „Is there a Christian and/or Catholic Ethic”? I.M. 60-89.old. Lásd: TOWARD AN AMERICAN CATHOLIC MORAL Theology, 60-61. oldalát is.

rend abban a teremtetett valóságban gyökerezik, amely mindig érintve volt nemcsak a kegyelemmel, hanem a bűn terhével is. Ez a megállapítás megtalálható a II. Vatikáni Zsinatnak az emberi- és az üdvösség-történelem *összefonódására* vonatkozó tanításában:

Az egyház egyszerre látható gyülekezet és kegyelmi közösség; együtt menetel az egész emberiséggel, a földi sorsban osztozik az egész világgal és kovásza vagy éppen Lelke a társadalomnak, mely arra hivatott, hogy megújuljon Krisztusban és átalakuljon Isten családjává.²³

Isten kegyelme tehát minden ember számára elérhető, akár elfogadják ezt az ajándékot, akár nem. Ennek elfogadása az etikai vizsgálódás alapszintjén, a transzcendentális szinten történik. Ebből az következik, hogy az etika közös alapja kegyelemmel áthatott valóság, ami biztosítja minden ember számára az erkölcsi felelősségtudat kialakítását, valamint az etika szintjén a tapasztalat erkölcsi tematizálását. A kettős erkölcsi rend létezésére épített feltevés ezért megdől, és a specifikusan keresztény etika lehetősége sem tartható. Ez azonban nem zárja ki a keresztény etikára és moralitásra jellemző *megkülönböztető* jegyek létezését. Ez magyarázza többek között azt a tényt is, hogy a természettörvényből kiinduló modern egyházi tanítás igyekszik minden jóakarátú embert megszólítani. Kiváló példája ennek az igyekezetnek az Egyház modern szociális tanítása és a belőle kifejlődött felszabadulás teológiája. A rendelkezésre álló, de még koránt sem kimerítő történelmi adatok is arra utalnak, hogy nem létezik egy olyan *specifikusan keresztény etikai tartalom*, amit ne lehetne valamilyen módon megtalálni más etikai hagyományban is.²⁴ Az emberi- és az üdvösségtörténelem összefonódása ugyanis a nem-keresztény társadalmak tagjainak életére is kiterjed. Isten kegyelme minden ember számára elérhető, és ennek elfogadása vagy visszautasítása az etikai vizsgálódás alapszintjén történik, állítja J. Fuchs, akivel Curran szerint a katolikus szerzők többsége ebben egyetért. Amint már láttuk, álláspontjuk gyökerét Aquinói Tamás gondolatrendszerében találják meg.

Curran azonban óvatosan megjegyzi, hogy sem az egyéni, sem a történelmi tapasztalat nem ad minden kétséget kizáró bizonyítékot arra, hogy az etika szintjén található-e vagy sem specifikus keresztény sajátosság. A kérdést ugyanis nem lehet a sajátosan keresztény erkölcsi normák és parancsok területére leszűkíteni, mert specifikus sajátosságok esetleg megtalálhatók a beállítottság, az erények, a célok, ideálok vagy erkölcsi ítéletek területén is, ha nem a katolikus, akkor a protestáns erkölcsi hagyományok keretei között. Ezen felül sem a specifikus, sem a megkülönböztető sajátosságok nem állapíthatók meg a keresztények morális magatartásának vizsgálatából, mivel gyakorlatilag lehetetlen összehasonlítani mindazokat a tényezőket, melyek formatív befolyást gyakorolnak az emberek erkölcsi meggyőződésére és ítéleteire. A történelmi fejlődés távolabbi lehetőségeit sem ismerjük, ezért a múlt és jelen tapasztalatai sem adnak megbízható alapot ezeknek a különbségeknek ilyen módon történő fölmérésére. Vizsgálatunknak tehát az er-

23 AZ EGYHÁZ A MODERN VILÁGBAN, 40. par.

24 Curran a „specifikus különbség” kifejezését általában, de nem következetesen, tanulmányunkkal ellentétes értelemben a „megkülönböztető tulajdonságok” megjelölésére használja. A szövegösszefüggésből az is kiderül, hogy a „keresztény etika megkülönböztetett, vagy sajátos anyagi tartalma” viszont egyértelmű a „specifikus sajátosság” általunk használt jelentésével. V.ö. LM, 70. old. és köv.

kölcssteológia módszereivel biztosított lehetőségek keretei között kell mozognia. Ugyanezek a lehetőségek szabják meg következtetéseink érvényességének a határait is. Ezt Curran véleményénél határozottabban kell állítanunk.

Curran véleménye a sajátosan keresztény moralitásra, erkölcsi magatartásra vonatkozóan is hasonló Fuchs álláspontjához. A Krisztusban kapott új élet sajátos erkölcsi anyagot, az evangéliumi moralitást alakítja ki. De ez a "másra vissza nem vezethető, specifikus (Curran szóhasználatában 'megkülönböztető jellegű') keresztény moralitás" nem áll ellentétben az emberivel; noha túlmegy rajta, „végső elemzésben mégis az emberi moralitás beteljesedését és nem annak ellentétét jelenti”. A protestáns teológiai hagyomány nagyobb távolságot lát az emberi és keresztény moralitás között, ennek ellenére több neves képviselője a közöttük lévő kapcsolatot az emberi moralitás kereszténnyé történő *átformálásában* látja. Ez a kifejezés nemcsak az emberi és a keresztény moralitás közötti történelmi folytonosságra utal, hanem az ember helyzetében létrejövő feszültségekre is, amennyiben a keresztény moralitás követelményei ellent is mondhatnak a pusztán emberi követelményeknek.²⁵

Amint már említettük, Fuchs véleménye szerint a „humanum Christianum”, az ember természetéből fakadó sajátosság. Ezen a szinten ugyanis az átértékelő bűnnek már nincsen hatása. Ez feltevés Curran számára megnehezíti a keresztény moralitás normatív tartalmának pontos meghatározását. Ezért Ő a teremtett, bukott és megváltott történelmi rendben létező ember helyzetének vizsgálatára építi téziséit. Az egész emberiség megkapta Isten szeretetének ajándékát, az erkölcsi norma a kegyelem felé nyitott emberi természetben gyökerezik. Ezért csak egy történelembe beillesztett erkölcsi rend létezik. Következésképpen minden ember képes eljutni „ugyanazokhoz a cselekvést irányító erkölcsi normákhoz, ugyanazokhoz az értékekhez, erényekhez és erkölcsi célokhoz”²⁶. Curran tézise azon a feltevésen áll, vagy bukik, hogy a történelembe beillesztett erkölcsi rend egy adott történelmi helyzetben mindig azonos módon bontakozik ki, és változatlan marad. Ezt a feltevést azonban mai ismereteink fényében nehéz elfogadni. Úgy tűnik, hogy Curran maga is tudatában van ennek a problémának. Minden bizonnyal ez a magyarázata az etika szintjén található specifikus keresztény sajátosságok kérdésében tanúsított óvatosságának. Fuchs ezt a nehézséget szerencsésen elkerülte, mivel a specifikus keresztény sajátosságot az etika kiindulópontjának szintjére helyezte.

Franz Böckle is Fuchs nyomdokaiban haladt, amikor megvizsgálta a hit keresztény moralitásban betöltött szerepét. A Jézus Krisztusba vetett hit megadja az önmeghatározás radikális aktusának értelmét és alapirányát. Ez a megtérés, ami biztosítja az erkölcsi élet alapját és a cselekedetek keresztény jellegzetességét. A hit elmélyíti, és biztossá teszi a cselekedetekhez szükséges erkölcsileg lényeges meglátásokat, anélkül hogy befolyásolná az erkölcsi döntéseinket. Végül a hit megtiltja azt, hogy bármilyen teremtett értéket abszolútnak tekintsünk.²⁷

25 Ennek a megállapításnak az alátámasztására H. Richard Niebuhr, *CHRIST AND CULTURE* c. művére, (Harper 1956), valamint Paul Ramsey *NINE MODERN MORALIST* c. tanulmányára, (Prentice Hall 1962) hivatkozik.

26 Ch. Curran, *TOWARD AN AMERICAN CATHOLIC MORAL THEOLOGY*, 60-61. old.

27 Franz Böckle, „Glaube und Handeln”, *CONCILIUM*, 120(1976), 641-647 old.

Az isten- és felebaráti szeretet ontológiai egysége

Karl Rahner szerint a keresztény etika nem ad és nem is adhat semmiféle lényegében „idegen vagy ismeretlen” anyagi tartalmat az ember erkölcsi önismeretéhez, amit a világban való létezésén és tapasztalatán keresztül már kialakított. Jézus Krisztusban ugyanis az ember megtalálja mindazt, amit önmagáról szubjektíven megtapasztalt. Az emberi és a keresztény erkölcsi elemek tehát szoros egységben maradnak²⁸. Az evangélium igazságának teljességét először a felebarát szeretetében tapasztaljuk meg. Csak ezzel a szeretettel tudjuk tapasztalatunk tárgyává tenni azt a tényt is, hogy Isten maga a szeretet, feltéve, hogy az Isten és a felebarát szeretete az egy és ugyanazon kegyelemben gyökerező valóság. Ezért csak akkor szerethetjük Istent Krisztusban, amikor a felebarátot szeretjük, állítja Rahner. Ennek a megállapításnak az igazolását az isten- és az emberszeretet szétválaszthatatlan összefonódásában, *ontológiai egységében* találta meg. Ez az igazolás adja meg a kulcsot az emberi és keresztény etika egységének a megértéséhez is.²⁹ Ezért véleményével részletesebben kell foglalkoznunk.

A Szentírás nem tesz egyértelmű tanúságot az isten- és emberszeretet kapcsolatáról. Máté evangéliuma kettős főparancsról beszél (Mt 22,39); a második „olyan” mint az első. A kettő együtt alkotja a törvény és a próféták tanításának lényegét. Az utolsó ítélet egyetlen kritériuma a felebaráti szeretet (Mt 25,34-46). A szinoptikus hagyomány megállapítása szerint, amit testvérei közül a legkisebbnek tesznek, azt Jézusnak teszik. Ezt Jézus végérvényes állásfoglalásának is tekinthetjük, amiben kifejezésre jut az emberiség és a Fiú közötti egység. Szent Pál szerint a felebarát szeretete a törvény tökéletes teljesítése (Róm 13,10), a tökéletesség köteleke (Kol 3,14), a keresztény élet lényege. Jánosnál a felebaráti szeretet a keresztény létezés alapja. A szeretnek ez a módja Krisztus új parancsa (Kol 13,34). Isten, aki maga a szeretet, azért szeret bennünket, hogy egymást szeressük (1Jn 4,16). János szerint „aki nem szereti testvérét, akit lát, nem szeretheti az Istent sem, akit nem lát” (1Jn 4,20). A Szentírás megállapításai alapján azonban eldöntetlen marad a két parancs pontos kapcsolata. Vajon ez a tanítás csupán a könnyebbről akar elvezetni bennünket a nehezebbre, vagy pedig a bennünk lakó Isten szeretetének egyedüli lehetőségeként állítja eléink a felebaráti szeretetet?

A skolasztikus teológiai hagyomány is kiemeli az isten- és emberszeretet radikális egységét. A szeretet teológiai erényének szerves eleme a felebaráti szeretet. Nem az istenszeretet egyik feltétele, hanem az Istennek való teljes önátadás egy olyan aktusa, melyben megigazulttá tesz bennünket, és istenségében egyesít. Ez az aktus ugyanis kiáradó szeretetének, kegyelmének a műve. A skolasztikus teológia azonban lehetségesnek tartja a felebaráti szeretetnek pusztán emberi megnyilvánulását is. Noha ezekkel a kérdésekkel nem foglalkozik, valószínűleg elismerné azt is, hogy a felebaráti szeretet minden aktusa az istenszeretet aktusa is, mi-

28 James F. Bresnahan, „Rahner’s Christian Ethics”, *AMERICA*, 123(1970), 351-354. old.

29 Karl Rahner, „The Unity of Love of God and Love of Neighbor”, *Theology Digest*, XV(1968), 87-93. old. Bővebben ugyanerről a kérdésről: „Reflections on the Unity of the Love of Neighbor and the Love of God”, *Theological Investigations*, vol. 6, 231-249. old. Ennek a két tanulmánynak a lényeges gondolatait lerövidítve szabad fordításban illesztjük be a tanulmányba.

vel ezeket az Isten 'természetfölötti' szeretete motiválja. Ugyanakkor azonban tagadná, hogy az istenszeretet minden aktusa egyúttal a felebarát szeretetének az aktusa is. A mai teológia képviselőinek többsége sem tenné magáévá azt az állítást, mely szerint az emberszeretet tökéletes megnyilvánulását az isteni kegyelem olyan mélyen áthatja az üdvösség aktuális rendjében, hogy az ilyen aktus egyúttal az istenszeretet aktusa is lenne, függetlenül attól, hogy a cselekvő azt ilyen aktusként szándékolta-e vagy sem. *Pedig éppen ez a feltevés adja meg Rahner tézisének az értelmét és objektív helyességét.*

A tézis pontos megértéséhez meg kell különböztetni, egyrészt, az ember szellemi aktusának kifejezett tárgyát, amit egy meghatározott fogalom reprezentál, másrészt pedig azt a szubjektív teret vagy *'transzcendentális látóhatárt'*, amelyben a meghatározott tárggyal szembetalálkozik. Ez a 'látóhatár' biztosítja az adott tárgy szubjektív megragadásának lehetőségét, úgymond megadja azokat a koordinátákat, melyek segítségével azt tudatunkban elhelyezhetjük. Ugyanakkor maga a látóhatár csak a konkrét történelmi tapasztalat tárgyával való szembetalálkozásban válik számunkra adottá, anélkül, hogy kifejezetten tudatossá kellene válnia. Rahner ennek a különbségnek az alapján állítja, hogy *az istenszeretet nem minden aktusa válik az emberszeretet formális aktusává is abban az értelemben, hogy a felebarát az istenszeretet aktusának tudatos és fogalommal reprezentált kategorikus tárgyává válna.* Ha például az ember bizalomteljes imádsággal keresi az Istent, akkor ez az igyekezet ebben az értelemben az istenszeretethez az emberszeretethez magasabb rendű aktusa lesz. Amikor azonban a személy-közötti emberszeretet a maga transzcendentális mélységében megvalósul, ennek a szeretetnek az istenszeretet is szükségszerűen tudatos tárgyává és *közvetett* motívumává válik; még akkor is, ha ez a kapcsolat maga nem azonos mértékben válik világossá minden esetben.

Továbbra is nyitva marad azonban az a kérdés, hogy vajon a radikális személy-közötti szeretet minden esetben az istenszeretet teológiai erényét is jelenti-e, nem a motívuma, hanem a transzcendentális látóhatár miatt. Rahner szerint valahányszor az ember az önmeghatározás teljes szabadságával végrehajt egy erkölcsileg pozitív cselekedetet, ez üdvösségszerző lesz, még akkor is, ha tárgya és motívuma közvetlenül nem a kinyilatkoztatásból fakad. Isten általános üdvözítő akarata ugyanis mindenkinek följárja önközlésének természetfeletti kegyelmét, amellyel magasabb rendbe emeli minden ember pozitív erkölcsi cselekményét. Ezen felül, a kegyelemmel áthatott transzcendentális látóhatár, ha nem is tudatos adottság számunkra, a kinyilatkoztatás egy elemét és ezzel a hit lehetőségét is magába foglalja. Ebből részesül az ember pozitív erkölcsi cselekedete az üdvösségszerzés biztosításához szükséges mértékben. Ezért a jelenlegi üdvrendben az erkölcsileg pozitív válasz egyúttal a hit, remény és szeretet üdvösségszerző eseménye is. Az ember erkölcsi és üdvösségszerző aktusa tehát csak fogalmukban és nem a valóságban különböznek egymástól.

Isten üdvözítő akaratából kiindulva a fönti megállapítások alapján az isten- és a felebaráti szeretet radikális egységének bizonyításában egy további lépést kell tenni. Az önmeghatározás teljes szabadságával végrehajtott felebaráti szeretet

aktusa *nem csak egy az üdvösségszerzés sok lehetséges cselekedete közül*. Ennek az erkölcsi élet egész területén alapvető, mindent átfogó és lényeges szerepe van abban az értelemben, hogy kegyelemmel áthatva ez válik az Isten kifejezett szeretetének üdvösségszerző aktusává, még akkor is, ha tárgya és kifejezett motívuma nem isteni kinyilatkoztatásból, hanem természetes forrásból származik. Ugyanezt megfordítva is lehet állítani: az istenszeretet minden kifejezett aktusa egyúttal valóságosan és formálisan az emberszeretet aktusa is. Az önmeghatározás teljes szabadságával végrehajtott *pozitív erkölcsi cselekedet tehát a jelenlegi üdvrendben mindig üdvösségszerző cselekedet*.

Az isten- és emberszeretet azonossága azonban további magyarázatot igényel. Az ember sajátos világa személyes környezet, az embertársak világa. Az ember mások megismerésével és szeretetével kialakított kapcsolatokon keresztül bontakoztatja ki önmagát. A személytelen tárgyak, amennyiben nem kapcsolódnak személyekhez, nem biztosítanak erkölcsi értéket az ember számára. Csak a tapasztalaton keresztül megismert *“másik”* lehet a szükséges közvetítő a szubjektum önmagába való visszatéréséhez, öntudatának kialakításához. Az erkölcsileg szabad önmeghatározás a *„másikkal”* való szeretet-kapcsolat megteremtésében valósul meg. A megismerés teljes gazdagsága is ugyanígy jön létre a *“másikkal”* szabadon kialakult szeretetkapcsolatban. Ezért ad a *“másik”* szeretetének aktusa értelmet, célt és értéket minden cselekménynek. Más szóval az embernek a *“másik”* szeretete felé való a-priori nyitottsága alapvető strukturális sajátosság, az *önmagunkból való kilépésnek*, az ember „transzcendentalitásának” lényeges momentuma. Ezt a *“másikkal”* történő konkrét találkozásban tapasztaljuk meg. Ebben a szerető (vagy gyűlölő) erkölcsi kapcsolatban tér vissza önmagához az ember és a *“másik”* elfogadásában vagy elutasításában határozza meg önmagát. Minden más esemény ennek bevezetése vagy következménye.

A jelenlegi üdvrendben Isten ezt az alapvető aktust önkiáradó szeretetének kegyelmével a hit remény és szeretet erényévé emeli föl, és örök szeretetében teszi teljessé. Ezért a felebaráti szeretetnek ebben az aktusában az ember misztériuma sűrűsödik össze és jut kifejezésre. Az emberre vonatkozó összes megállapítás erre a szeretetre vonatkozik, ez adja meg életének a teljességet; természetének a teljes mélységét: időbeli létezését, testi mivoltát, történelmiségét, létezésének kifürkészhetetlenségét és kockázatosságát, reményét és reménytelenségét; ez biztosítja találkozását a névtelen, hallgató és abszolút misztériummal, és a halálra való felkészülését is.

Mindez együtt alkotja a *“másik”* szeretetének szükséges sajátosságait. A *„másik”* konkrét szeretete nem egy a sok más kapcsolat között, hanem az ember maga teljes valóságában. Az a feltevés, mely szerint a kifejezetten vallásos aktus magasabb rendű, vagy legalább is a felebaráti szeretettel egyenlő fontosságú aktus, félreértésen alapszik. Isten sem objektív értelemben, sem pedig az ember szubjektív intencionalitása számára nem olyan adottság, mint az ember evilági tapasztalatának tárgyai. Vele nem ott találkozunk az ember először, ahol Őt más, fogalommal reprezentált tárgyhöz hasonló módon tematikusan megragadja. Isten először a ta-

tapasztalat objektív és szubjektív transzcendentális alapjaként válik számunkra adottá a megismerés aktusában, még mielőtt annak tartalmát meghatároznánk. Más szóval, Isten eredetileg az emberi intencionalitás transzcendentális horizontjaként válik számunkra adottá és nem a fogalmi reprezentáció segítségével. De amikor a kegyelem áttöri ezt a horizontot, és maga az Isten szólal meg a történelmi kinyilatkoztatásban, és ezzel az ember „társává” válik egy közvetlen és személyes kapcsolatban, ez az Ige segítségével történt isteni ön-feltárlás még akkor is csak annak az embernek az életében valósul meg, aki a *“másikkal”* kialakított világon belüli tapasztalatában, ebben a szabad és emberszerető belépésben, már átadta magát az emberek világának.

Az Isten transzcendentális megtapasztalása, ami feltétele a verbális kinyilatkoztatásnak is, tehát csak annak az életében lehetséges, aki már ezt megelőzően olyan evilági tapasztalatot szerzett a *“másikról”*, amely a másik felé való a priori transzcendentális nyitottságot és a *“másikkal”* való konkrét találkozást is magában foglalja. Az Isten megtapasztalása nem azt jelenti, hogy a posteriori úgy bukkanhatunk rá, mint bármely teremtetett valóságra, amihez esetleg semmi közünk sincsen. Ellenkezőleg, az eredeti a priori Istenkapcsolat csak akkor jöhet létre, amikor az ember már belépett ebbe a világba. *Mivel ez a kapcsolat nem objektív jellegű, csakis a világban kibontakozó tapasztalaton keresztül valósulhat meg a maga teljességében, más szóval, csak a „másikkal” történő önátadásban.* Mivel a tapasztalat és szabadság transzcendentális feltételeire vonatkozó összes fogalmi reflexióra ugyanazok a feltételek érvényesek, a kifejezetten vallásos tapasztalat is csak annak az aktusnak a keretei között bontakozhat ki, amely lehetővé teszi a transzcendentális és inkluzív jellegű istentapasztalatot.

A felebaráti szeretet tehát az egyetlen kategorikus és közvetlen aktus, melyben az ember a valóság teljességével kapcsolatba lép, tökéletesen módon diszponálja magát vele szemben, és ezen az aktuson keresztül közvetlenül megtapasztalja az Istent. Ehhez viszonyítva a témájában vallásos aktus másodlagos jelleggel rendelkezik. A fogalommal reprezentált tárgyat tekintve magasabb értéket jelent ugyan, de horizontját tekintve ugyanolyan értéke és mélysége van, mint a felebarát kifejezett szeretetének. Mindkét aktus az istenkapcsolatból, az evilági *„másikból”* és a kegyelem gazdagságából meríti értékét. A világban létező ember számára azonban a felebarát szeretete az alapvető aktus. Ebben az aktusban valósul meg az Isten elsődleges szeretete, mivel lehetőségének előfeltételeit is ebben fogadja el, köztük az ember kegyelemmel áthatott istenkapcsolatát is. Az isten- és az emberszeretet eredetileg fölöttébb kérdésére tehát azt kell válaszolnunk, hogy a *felebarát kifejezett szeretete az istenszeretet elsődleges aktusa.* Ebben az aktusban az ember a valóság kategorikusan adott teljességével tökéletes kapcsolatba lép és ezen keresztül nem-tematikusan ugyan, de a maga valóságában mindig Isten transzcendentális természetfölöttsége felé irányítja önmagát.

Rahner érvelése alapján tehát az isten- és felebaráti szeretet ontológiai egysége a magyarázata annak, hogy az etika alapszintjén az emberi és keresztény etika közötti különbségtételnek nincsen értelme. Ezen a szinten a kettő azonos

gyökerre megy vissza, a kegyelemmel áthatott teremtség rendjére. Ennek alapján nem lesz nehéz bizonyítanunk azt sem, hogy a moralitás szintjén a jó cselekedetek tartalmában sincsen lényeges különbség. További figyelmet kell azonban szentelnünk annak kérdésnek, hogy az etikai vizsgálódás és a morális cselekvés szintjén találhatunk-e specifikus vagy megkülönböztető sajátosságokat. Gustafson kérdését föltéve, meg kell még vizsgálnunk azokat a sajátosságokat is, melyek a keresztény közösség erkölcsi öntudatának és cselekvésmódjának, ha nem is szükségszerűen kizárólagos, de olyan sajátos jegyei, melyek alapján a Krisztus-hívők erkölcsi gondolkodásmódja és magatartása fölismerhető. Mielőtt erre a befejező kérdésre térünk, az eddigi megállapításokat kell összegeznünk.

Közös kiindulópont

Az eddig megvizsgált vélemények alapján bizonyítható az a feltevés, mely szerint az etikai rendszerek, legyenek bármennyire is eltérők egymástól, ugyanarra a kiindulópontra, az emberi mivolt kegyelemmel áthatott közös létalapjára mennek vissza; noha ezek a rendszerek nem egyenlő módon és mértékben juttatják kifejezésre ennek a létalapnak a tartalmát. A szeretet 'természetfölötti' adományát is ezen a szinten fogadja el a keresztény és a nem-keresztény is. Ez lényegében nem más, mint az embertársak felé való megnyílás lehetőségének adománya, a felebarát elfogadása és szeretete, amely minden esetben egyúttal az istenszeretet kifejezése is. *A kegyelemmel áthatott közös létalap szintjén tehát az emberi és a keresztény erkölcsi sajátosságok nem választhatók szét.* A keresztény erkölcsszemlélet specifikus, vagy megkülönböztető sajátosságait az etikai vizsgálódás és a moralitás szintjén kell tehát keresnünk, ahol a keresztény hitnek, a Jézus Krisztussal kialakított kapcsolatnak már sajátos szerepe van a valóság-tapasztalat és az emberkapcsolatok tematizálásában, értelmezésében.

Specifikus sajátosság az etikai vizsgálódás szintjén

A specifikus és megkülönböztető sajátosságok, valamint az etika és a moralitás szintjeinek szétválasztása lehetővé teszi a keresztény etikai vizsgálódás és magatartás tartalmának további, pontosabb meghatározását. Az etika szintjén, amelyen az ember önmagát és a világot felismeri, a keresztény ***intencionalitás bizonyos perspektívát, sajátos nézőpontot biztosít*** a vizsgálódás számára. Noha a hit adománya csak egyike az erkölcsi felelősségtudat tényezőinek, ennek birtokában a keresztény másként látja a világot és embertársait, mivel mindent a Jézus Krisztussal kialakított kapcsolat szemüvegén keresztül ért és ítél meg. Döntéseit pedig a Vele kialakult kapcsolatához viszonyítja. Ezért, a Krisztus halálában és föltámadásában kibontakozó önfeláldozó emberszeretet válik emberszeretetének, a világgal létrejött új istenkapcsolat pedig a világ felé kialakuló orientációjának a paradigmájává. Ez a megállapítás Aubert, Fuchs, Curran és Maquarrie véleményéből szűrhető le. Ez a ***nézőpont a keresztény etika egyetlen specifikus sajátossága***, ami azonban az etikai gondolkodás- és cselekvés-mód motivációjában és nem azok tartalmi sajátosságaiban mutatkozik meg.

A keresztény hívő ugyanis az emberi létezést nem csak a most létező világ

összefüggéseiben látja. Ami a nem-hívő embertárs radikális felebaráti szeretetében implicit módon van jelen, a hívő ember öntudatában tágabb összefüggésben kap értelmet és jelentőséget. A hit látókörünk számára egy új dimenziót és intuíciót is biztosít annak megértéséhez, hogy mit jelent autentikus emberi életet élni. A hit nézőpontján keresztül az erkölcsi értékszemlélet és magatartás számára egy vertikális dimenzió, az etika és az erkölcsi magatartás eszkatológikus dimenziója nyílik meg. Az erkölcsileg helyes magatartásnak üdvösségszerző szerepe lesz a keresztény életében. A nem keresztény vagy nem-vallásos erkölcsi rendszerek számára nem létezik ez a Krisztus-hitben gyökerező vonatkozási pont. Ezt a szerepet más tölti be az ilyen rendszerek keretei között gondolkodó emberek erkölcsi öntudatában. Ez a tény azonban nem teszi lehetetlenné számukra sem a felebaráti szeretet üdvösségszerző cselekményeit. Főleg Rahner érvelése alapján ehhez természetesen azt is hozzá kell tennünk, hogy ez a tágabb értelmezés más valláshagyomány *specifikus nézőpontjában* is megjelenhet az adott hagyományra specifikusan jellemző módon. Ez a kérdés azonban nem a mi vizsgálódásunk tárgya.

Megkülönböztető sajátosságok az etikai vizsgálódás szintjén

A keresztény hit sajátos nézőpontja értelmezi, és világossá teszi számunkra emberségünk kialakításának élettervét. Fontos kiemelni azt is, hogy ez az értelmezés nem vezet specifikus keresztény erkölcsi elvekhez és normákhoz, de lehetővé teszi a kegyelemmel áthatott természetes erkölcsi rend értékrendszerének és az emberi magatartásra vonatkozó normáinak *megkülönböztetően* sajátos megragadását. Valójában a felebaráti szeretet Krisztus evangéliumában tanításának segítségével általános értelemben lehetségessé teszi az autentikus emberség lehető leggazdagabb értelmezését: „Bizony mondom nektek, amit e legkisebb testvéreim közül eggyel is tettetek, velem tettétek.”(Mt 25,40). Más szóval, biztosítja a keresztény számára az emberi létezés átfogó megismerését és annak a krisztus-hit alapján történő értelmezését. Szociál-kritikai szerepe is van ennek a nézőpontnak, amennyiben a világban való létezésünk eszkatológikus személete lehetővé teszi a keresztény számára azt is, hogy bizonyos mértékig kilépjen a szociális keretből és azokat az Isten elközelítő országának nézőpontjából értékelje.

Azt állítjuk tehát, hogy *a Krisztus-hitben gyökerező és az isten- és felebaráti szeretetet egyesítő szemléletmód a keresztény etika egyetlen specifikus sajátossága*. A hívő számára ez biztosítja az autentikus emberség megbízható és átfogó értelmezését. Ebből azonban nem lehet arra következtetni, hogy a keresztény etika erkölcsi alapelvei, értékrendszere és ítéletei is specifikus sajátosságok lennének; és az sem következik ebből, hogy ezeknek az erkölcsi öntudatra gyakorolt hatásai csak a keresztény hívők életében érvényesülhetnek. Az autentikus emberség ugyanis más nézőpontok segítségével is megismerhető. Ezért az etikai vizsgálódás és cselekvésmód tényezői már a keresztény etika *megkülönböztető* sajátosságait képezik. Ugyanis, Jézus Krisztusnak a keresztény ember életében betöltött szerepe teremti meg a keresztény számára azt az összefüggést, amelyben az emberi létezés értelme megérhetővé válik számára, melynek alapján megfelelő erkölcsi ítéleteket

alkothat, és döntéseket hozhat.

Más nézőpontból is el lehet jutni ennek megértéséhez, valamint hasonló vagy azonos erkölcsi ítéletekhez és döntésekhez. Mindebből tehát csak az következik, hogy a keresztény hit sajátos módon teremthet, teremtsen és kell is teremtenie olyan kapcsolatokat a hívő keresztények és embertársaik, valamint a világ között, melyek alapján a keresztények erkölcsi meggyőződése és cselekvésmódjának sajátosságai felismerhetők. Ez a megállapítás azonban nem bizonyítja szükségszerűen, de nem is zárja ki a keresztény etika más sajátosságainak lehetőségét, valamint azt sem, hogy más specifikus nézőpontból kiinduló etikai rendszerekben ne találhatnánk azonos, vagy hasonló *megkülönböztető* sajátosságokat. Amint már megállapítottuk, a megértésnek, az ítéletnek és a döntéshozatalnak ez a módszere a keresztény erkölcsi öntudatnak, és végső analízisben a keresztény etikának számunkra *egyetlen ismert specifikus sajátossága*. De az, ami ennek a módszernek a segítségével létrejön, *a megismerés, az ítélet és a döntéshozatal tatalma, már az általános emberi erkölcs sajátosságait képezi*.

Más etikai rendszerek is magukba foglalnak specifikus tényezőket, feltételeket és elveket. Például, minden vallásos etikai rendszer igyekszik valamilyen módon gondolat-rendszerébe integrálni egy felsőbbrendű lény létezését is. A kanti és a keresztény etika is magáénak tekinti a személyközpontú erkölcsfelfogást: a személy soha sem tekinthető más célok pusztá eszközének. Elegendő evidencia létezik annak megállapításához is, hogy közös alapelveknek és feltevéseknek a kifejezett használata az etikai rendszerek jellemző sajátossága, még akkor is, ha alkalmazásukban eltérnek egymástól. Az eltérések azokból a különbségekből erednek, melyek a feltevéseket és alapelveket használó, valamint az ítéleteket megalkotó közösségek tagjainak erkölcsi öntudatában találhatók. A közös sajátosságoknak a lehetőségét és használatukat viszont az emberek gondolkodásra és öntudat-kialakítására való képességében találhatjuk meg.

Mindezek eggyel több okot adnak arra, hogy a specifikusan keresztény szemléletmódból fakadó és a keresztény etikai vizsgálódás tárgyát alkotó feltevéseket, etikai alapelveket és ítéleteket a keresztény etika *megkülönböztető sajátosságainak tekintsük*. Annak a lehetőségét sem lehet ugyanis kizárni, hogy például a buddhista, hindu vagy muszlim intencionalitásra épülő etikai rendszerekben is megtalálhatók és használatosak legyenek ugyanezek a tényezők, esetleg az adott vallásos közösség tagjainak erkölcsi öntudatára jellemző valamilyen sajátos összefüggés variációjában.

Az etika szintjén a legtöbb erkölcsi kötelesség keresztény igazolási módszere is *megkülönböztető* sajátosságnak tekinthető, még akkor is, ha ezeknek a gyökerét nem lehet megtalálni a biblikus hagyományban vagy Jézus életpéldájában. Például az emberi élet tiszteletének és védelmének kötelességét a keresztény szemléletmód számára az isteni képmás tiszteletén kívül az emberi természetet magára öltött Ige imádásából fakadó tisztelet is megerősíti. Ennek ellenére az életadásra vagy a magzatelhajtásra vonatkozó erkölcsi irányelvek a különböző korok keresztény közösségeinek vallás erkölcsi öntudatától függően változtak, és ma is

változnak. Az erkölcsi magatartás, a moralitás gyakorlati problémáiban fennálló véleménykülönbségek és variációk legtöbbször is a különböző hagyományokat képviselő keresztény közösségek erkölcsi öntudatának, lelkiségének és liturgikus életének eltérései adják meg a magyarázatát. A keresztény közösségek tagjainak vallásos gyakorlatát szabályzó előírások, például a szentségek használata, böjti gyakorlatokra vonatkozó előírások stb., az adott közösséghez való elkötelezettségből fakadnak, és csak az adott vallásközösség életstílusának megkülönböztető sajátosságait határozzák meg.

Megkülönböztető sajátosságok találhatók a keresztény hit forrásaiból felismerhető istenkép erkölcsi szerepében is. Az isten- és emberszeretben gyökerező erkölcsi érvelés logikáját az „*elkötelezettség logikájának*” nevezik. Az alapot adó vallásos megállapítások (például „Teremtő Isten”, „Mégváltó”) nem pusztán ténymegállapítást, hanem állásfoglalást, elkötelezettséget, értékszemléletet is kifejezésre juttatnak. Egy morális helyzet megítélése egyúttal kifejezésre juttatja az érintett személy erkölcsi szemléletmódját és világnézetét is. A „Teremtő Isten” kifejezés a hála, a függés, a bizalom és a remény jelentését is magán hordozza. A „társteremtő” nemcsak a kapott megbízatás méltóságát, hanem a vele járó felelősséget is kifejezi. A „jó Isten” szóban kifejeződik istenkapcsolatunk lényege. Isten mindent szabadon és szeretetből ad az embernek, de nem erőszakolja ránk adományait. Nagylelkűsége alázatra, hálára és embertársaink szeretetén keresztül viszonzásra serkent.

Az istenkép és vallásos meggyőződésünk befolyásolja a világról és az emberről alkotott felfogásunkat. Hatással van például a házastársak egymás közötti kapcsolatára, vagy a társadalomban betöltendő szerepünkre. Mindez fordítva is igaz. Csak az az ember képes a felebarát és az Isten szeretetére, aki maga is tapasztalt szülői és embertársi megbecsülést, bizalmat és szeretetet. Erkölcsszemléletünk és vallás-felfogásunk szoros kapcsolatát tovább lehetne részletezni. Elég azonban befejezésül annyit megállapítani, hogy a hit és erkölcsfelfogás kritikus-dialogikus kapcsolatban áll egymással. Az embertársi kapcsolatban megélt szörnyűségek vagy a természeti katasztrófák és a világban található gonoszság ezernyi megnyilvánulása megingathatják a jóságos Istenbe vetett hitet, és az erkölcsi jóság fontosságába vetett meggyőződést. A másik oldalról nézve az is igaz azonban, hogy a vallásos személy istenismeretének a fényében ugyanezek az események kihívást jelenthetnek a felebaráti szeretet még őszintébb és radikálisabb megvalósítására. Ezeknek a hatásoknak az összehangolásában nagy szerepet játszik a hívő közösség, az Egyház. Az Egyház egyszerre hívő és cselekvő közösség. Mint a hit közössége segíti tagjainak vallásos önértelmezését és az emberi tapasztalat vallásos értelmezését. Mint a cselekvés közössége tanúskodik a vallásos hit erkölcsi jelentőségéről és igyekszik ezt a jelentőséget állandóan gazdagítani és újraértékelni a folyton változó világ tapasztalatainak fényében.

Az isten- és felebaráti szeretet Isten üdvözítő szándékában gyökerező sajátos összefonódása az etikai vizsgálódás és az erkölcsi cselekvés szintjén lehetővé teszi olyan keresztény hitben gyökerező sajátosságok megnyilvánulását, melyek

segítségével a keresztény etika és erkölcsi magatartás fölismerhetővé és megkülönböztethetővé válik az emberi közösség számára, anélkül, hogy más valláserkölcsi személelmód megkülönböztető sajátosságaival azonosulna, vagy azoknak az autentikusságát bármilyen módon kétségbe vonná. Ez a szemlélelmód megőrzi a keresztény etikai vizsgálódás és erkölcsi magatartás sajátosan emberi tartalmát is. Fuchs szavait használva a keresztény moralitás anyaga az autentikus emberi létezés.

Amint már említettük, az ellenvélemények feltételezik a természetes és természetfölötti létrend szétválaszthatóságát, és ennek alapján állítják föl a hierarchikus különbséget a természetes és a keresztény etika, illetve erkölcsi magatartás szintjei között, és ezért találnak specifikus keresztény sajátosságokat az etikai vizsgálódás és az erkölcsi magatartás területén is. *René Coste* szerint az evangéliumi szeretet a föltámadásban, a természetes emberi szeretet pedig a teremtésben létrejött erkölcsi rendben gyökerezik.³⁰ Ezért az evangéliumi agapé és a természetes emberszeretet között „lényeges”, specifikus különbség van, noha az utóbbi kifejezést ő nem használja. Az agapé Jézus Krisztus kereszthalálában és föltámadásában valószínűleg meg teljes tökéletességében, és így feltételezhetően alapot ad az erkölcsi magatartás egy specifikusan különböző rendjére is, amely nem azonosítható a természetes erkölcsi renddel. *Hans Urs von Balthasar* is úgy vélte, hogy a keresztény etika kezdőpontja az értünk meghalt és föltámadt Jézus Krisztus, „aki az erkölcsi életnek nemcsak formális és univerzális, hanem konkrét személyes és univerzális szabálya is”. Benne ugyanis az Atya szeretete a világ iránt mindent magába foglalva megvalósult. Ez a szabály helyzetétől függetlenül minden embert egyaránt megérint egyediségében és szabadságában. Istenségének elfogadása nélkül Krisztus csupán az emberi cselekvés modelljévé válik. A Bibliát megelőző etikai vizsgálódás is pusztán az emberi természet sajátos jóságára korlátozódik az emberi szint alatt létező dolgok jóságának hasonlósága alapján. Amennyiben ez a természetes jóság is magán hordozza az isteni jóság jegyeit, „ez is lehetővé teszi az erkölcsileg rendezett magatartás bizonyos területeit, de mivel pusztán evilági korlátolt sajátosságok hordozója, nem alkalmas az ember személyes szabadságának a maga teljességében történő kibontakoztatására”³¹. *Joseph Ratzinger* hasonlóan vélekedik³². Szerinte a hit és erkölcs sajátos egységet alkot. Ez adja meg az alapot az Egyház tanító hivatalának erkölcsi kérdésekben gyakorolt sajátos kompetenciájához. Az ószövetségi „szentség” fogalomból, a tíz-parancs szerepéből, a Krisztus-követés újszövetségi ideáljából, valamint szent Pál és az apostoli levelek erkölcsi kérdésekre vonatkozó tanításából bizonyítja annak a véleménynek a tarthatatlanságát, mely szerint a magatartásra vonatkozó keresztény szabályrendszer az adott kor emberismeretének sajátos gyümölcse lenne. Véleménye szerint ugyanez a biblikus tanítás érvényes minden korszak keresztény erkölcsi tanítására is.

30 René Coste, „Loi naturelle et loi évangélique”, *NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE*, XCII(1970) 84. old.

31 Hans Urs von Balthasar, „Nine Theses in Christian Ethics”, *READINGS IN MORAL THEOLOGY* n. 2, 190-206 old.

32 Joseph Ratzinger, „Magisterium of the Church, Faith, Morality”, *LM.*, 174-189. old.

Az ismertetett álláspont alapján elfogadható Ratzingernek az a megállapítása, hogy a magatartásra vonatkozó keresztény erkölcsi szabályrendszer nem egy adott kor emberismeretének a produktuma. A tézis mindössze azt állítja, hogy a keresztény emberismeret teljes gazdagságának számunkra tapasztalható megvalósulását Krisztus emberségében lehet megtalálni. Ezért a keresztény erkölcsi szabályrendszer az autentikus emberség mibenlétét kodifikálja. Az eddigi megállapítások, de főleg Rahner érvelése alapján nincsen szükség az agapé és a természetes emberszeretet éles megkülönböztetésének részletes kritikájára. Mivel Krisztusban az emberi természet teljes tökéletessége megtalálható, és az istenségével tökéletes egységben valósul meg, Ő az istenségébe vetett emberi hittől függetlenül is tökéletes modell marad az emberi cselekvés számára. A kettős létrendre vonatkozóan elég annyit megjegyeznünk, hogy a Vatikáni Zsinat tanításának fényében a természetes és természetfölötti létrend éles szétválasztása komoly teológiai nehézségekbe ütközik. Ha pedig az etikai vizsgálódás alapszintjének a jelentőségét is figyelembe vesszük, akkor a szerzők által specifikusnak tekintett keresztény erkölcsi sajátosságok csak az etikai vizsgálódás vagy az erkölcsi magatartás szintjén jelentkezhetnek. Ebben az esetben azonban a két felfogásmód közti különbség jelentősen csökken.

Az etika és moralitás emberi tartalma

Befejezésül meg kell vizsgálnunk az is, hogy az etikai vizsgálódás és a moralitás szintjén hogyan jelenik meg és érvényesül a sajátosan emberi tartalom. Ebben a vizsgálatban a modern tomista erkölcsfilozófia és teológia képviselőinek a gondolatmenetét követjük.³³ *Első lépésként az erkölcsi ítéletek kialakításának folyamatát* elemezzük. Mindenekelőtt meg kell állapítanunk, hogy ezek az ítéletek nem racionális megfontolásokból és érvekből indulnak ki. Például a rabszolgaság elítélése az emberi személy értékére vonatkozó kulturális érzékenységünkre épül, amit a vallásos szemléletmód élesebb fókuszba képes állítani. Ebből kiindulva jobban át tudjuk érezni a rendszer igazságtalanságát, embertelenségét. A negatív erkölcsi ítéletben kifejezésre kerülő álláspont ebből a meglehetősen összetett reakcióból alakul ki. Ennek az ítéletnek a megfogalmazására, pontosítására és bizonyítására alkotjuk meg a racionális érveket. A racionális reflexió tehát tematizálja és megerősíti azt az álláspontot, amit más források alapján már kialakítottunk. A diszkurzív reflexió nem a jó és helyes felfedezésére, hanem összetevőinek elemzésére szolgál. A racionális érvelés által felfedezett jó nem más, mint az, ami már el volt rejtve az eredeti intuícióban.

A konkrét erkölcsi kötelességek, szabályok és tilalmak megfogalmazásának folyamata adja az ítéletalkotás második lépését. Ebben a személy jóra való általános nyitottsága leszűkül értékek megvalósítását szabályozó erkölcsi kötelességekre, előírásokra és tilalmakra. A kiinduló pontot azok a jóra irányuló természetes emberi tendenciák és igények képezik, melyek az emberi képességek megvalósítására irányulnak. A cselekvés lehetőségéhez ugyanis mindenekelőtt szükség van a

33 Elég utalnunk J. de Finance, G. de Broglie, G. Grisez, John Finnis és Richard A. McCormick nevére.

megvalósítandó érték, vagy az elérendő cél iránti érdeklődésre. Ezt viszont a már létező természetes hajlam vagy igény kelti föl. Ilyen az élet fönntartására és továbbadására, valamint az utódok fölnevelésére irányuló hajlam; a problémák fölvetésére és megoldására irányuló érdeklődés, a másokkal való kapcsolat-teremtés, barátkozás igénye, az ismeretlen felsőbbrendű erő, hatalom vagy személy megismerésére irányuló érdeklődés, az igaz a szép és a „szent” felé való törekvés és sok más természetünkben rejlő hasonlótendencia. Ezeken keresztül értelmünk önként minden további reflexió nélkül megragadja a kibontakozás lehetőségeit és azokat erkölcsi irányulvként előírja. John Finnis szerint

A szemlélődésből a cselekvés felé történő fordulásban nem a helyes és a rossz eljárásmodokat azonosító kanti vagy új-skolasztikus „erkölcsi elveket” értjük meg spontán módon, hanem az értékek olyan csoportját, melyeket erkölcsi elvként is kifejezhetünk, mint például „az élet olyan érték, aminek a megvalósítására és kibontakoztatására törekedni kell, és el kell kerülni mindent, ami azt fenyegeti.”³⁴

Ezekkel a megállapításokkal *lefektettük az erkölcsileg helyes vagy rossz cselekmények meghatározásának alapjait*. Azok meghatározásához azonban további lépésekre van szükség. Mivel az alapvető értékek meg nem indokolható módon, de értelmes természetünkből fakadóan vonzóak is, magatartásunk erkölcsi értékét lényegében az határozza meg, hogy kifejezésre jut-e benne ezeknek a megvalósítására irányuló megfelelő nyitottság. Alapértékek vonzóereje ugyanis az abszolút jóban, az Isten jóságában való részesedésükből fakad. *Következő lépésként a gyakorlati ésszel meghatározzuk, hogy a megvalósításukra irányuló nyitottság hogyan jelenhet meg magatartásunkban*. Bármelyik számunkra tudatossá vált alapvető érték figyelmen kívül hagyása természetesen azt jelenti, hogy ellene fordultunk. Ha pedig megvalósításuk éppen olyan mértékben lehetséges, mint figyelmen kívül hagyásuk, akkor arra kell törekednünk, hogy valamilyen módon érvényre juttassuk ezeket az alapértékeket életünkben és környezetünkben. Ha elmulasztjuk ezt, hiányzik belőlünk a kérdéses érték hatékony tisztelete és szeretete.

Mindenekelőtt, azonban arra kell ügyelnünk, hogy *soha se forduljunk szembe egyetlen alapértékkel sem*. Ez nem azt jelenti, hogy nem létezhetnek olyan helyzetek, melyekben ezek az értékek kikerülhetetlen konfliktusba kerülnek egymással, amikor az egyik megvalósítására irányuló jó szándékú igyekezetünk kikerülhetetlenül (pre-morális) kárt okoz. Például életet kell szükségszerűen kioltani életek megmentése vagy megvédése érdekében. Más szóval az élet kioltása nem szükségszerűen jelenti azt, hogy az élet értékével szembefordultunk. Ugyanez a helyzet az életadás kérdésében is. A fogamzáskorlátozás nem jelenti azt, hogy a szülők szembefordulnak a kölcsönös szerelmükben gyökerező életadás értékével, hanem éppen ellenkezően gyermekeik élete érdekében korlátozzák a fogamzás lehetőségét. Egy ilyen döntés csak akkor válik az életadással való szembefordulássá, ha megfelelő indok nélkül jön létre. Erkölcsi döntéseink tehát ezeknek a normatív súllyal rendelkező alapértékeknek a megvalósítására irányulnak, melyeknek gyökere a reflexiót megelőző természetes hajlamainkban található.

Noha ezek a hajlamok logikailag megelőzik az adott kulturális közegbe

34 John M. Finnis, „Natural Law and Unnatural Inclinations”, HEYTHROP JOURNAL 11(1970), 365-387. old.

történő beilleszkedést, az „inkulturációt”, aktuális megnyilvánulásukban mégis kultúra-függő sajátosságokkal rendelkeznek. Kissé részletezve, *erkölcsi döntéseink meghozatalában és végrehajtásában rendszerint nem a megfogalmazott irányelvek, normák, szabályok, hanem a felszín alatt rejlő megfontolások gyakorolják a leghatékonyabb befolyást.* Ezért egy adott társadalomban nagyon sok fontos erkölcsi probléma és konfliktus kulturális eredetű. Az alapvető emberi értékek megragadását és megvalósításukra irányuló igyekezetünket a világról alkotott képünk, világnézetünk önti konkrét formába. Példaként elég utalni arra, hogy az élő és élettelen környezettel kialakított viszonyunkat a technikai lehetőségeinkből fakadó *hatalom gyakorlása*, a természet erőinek a leigázására és hasznunkra fordítására irányuló igyekezet határozza meg már hosszú ideje; *az a feltevés, hogy az ember nem része, hanem ura a világnak.* Ezért érdekeink érvényre juttatásában csak nehezen fogadunk el korlátokat, legyőzhetetlen adottságokat. Például a halál nem egy mi-voltunkból fakadó kikerülhetetlen adottság, aminek alázatos elfogadása biztosítja annak az emberhez egyedül méltó módon történő bekövetkeztét, hanem egy olyan kihívás, amit valahogyan le kell győzni. Ha nem kerülhető el, akkor legalább hatalmat gyakorlunk fölötte azzal, hogy bekövetkeztének idejét és módját szabad döntéssel mi magunk határozzuk meg. Hasonlóan bekerültek a közhasználatba olyan kifejezések is, melyek bizonyos cselekményeket inkább technikai jellegzetességükre utaló kifejezésekkel jelölnek meg, részben azért, hogy ezzel lehetővé váljon a cselekményekhez kapcsolódó morális problémák figyelmen kívül hagyása. Ilyen például a „terhesség megszakítás” vagy a „halálba segítés” kifejezése.

Ezzel a gondolkodásmóddal ellentétben a napjainkban egyre népszerűbbé váló *szakrális-együttélés* modell, amely az embert nem a világ fölé helyezi, hanem annak szerves részeként tekinti. Jövőnk biztosítása nem attól függ, hogy milyen mértékben tudjuk legyőzni a természetet, hanem attól hogy vissza tudunk-e illeszkedni abba, biztosítani tudjuk-e a bioszféra egyensúlyának fönntartását, amitől jövőnk függ. Ebből a gondolkodásmódból fakad nemcsak a környezetvédelem fontosságának indokolt értékelése, hanem az a nem ritkán naiv tisztelet is, ami egyre inkább körülvesz mindent ami „természetes”.

A konkrét erkölcsi döntés helyes meghozatalához szükség van arra, hogy az alapértékek azonosításában figyelembe vegyünk az adott kulturális behatásokat is. Ennek szem előtt tartásával vagyunk csak képesek azoknak a közvetítő axiómáknak a kialakítására, melyek az alapértékeket és a helyes konkrét döntést összekötik. Csak így adhatunk magunknak választ arra a kérdésre, hogy itt és most mit kell tennem. Például a halállal szemben elfoglalt beállítottság kialakításában nem csak azt kell figyelembe venni, hogy életünk védelmében küzdenünk kell ellene, hanem azt is, hogy ez szükséges és kikerülhetetlen adottság. Halál nélkül nincsen új élet. Ez a tény az emberre éppúgy igaz, mint az élet más formáira. Ezért előbb utóbb bekövetkezik az a helyzet, melyben az életért folytatott küzdelem értelmét veszti.

A moralitás keresztény perspektívái

A keresztény hitnek is van ilyen jellegű szerepe a konkrét erkölcsi dönté-

sek meghozatalában. Aki Istenben az igazságos bírót és a legfelsőbb hatalmat látja, az erkölcsi és jogi szabályok közötti különbséget nehezebben fogja föl. A jó cselekedet megtétele nem a jóra való nyitottság megnyilvánulása lesz, amit az adott helyzet többé-kevésbé korlátozott módon lehetővé tesz, hanem inkább az Isten iránti kötelező engedelmesség kifejezése. Ezért a jó cselekedet jutalmának, vagy a rossz büntetésének sem maga a cselekmény lesz a hordozója, hanem az isteni szankció. Ebben a szemléletmódban a jogi és erkölcsi rend közötti különbségek elmosódnak, és könnyen kialakulhat az a farizeusi tévhit, hogy a jogi előírások teljesítéséhez hasonlóan, az erkölcsi követelményeknek is maradéktalanul eleget lehet tenni. Aki az Istenben mindenekelőtt a Teremtőt és a természet rendjének Urát, fönntartóját és őrzőjét látja, egészen más alapállást fog kialakítani, például a reprodukciós technológia, a génmanipuláció vagy a környezetvédelem erkölcsi kérdéseiben, mint az, aki azt is hiszi az Istenről, hogy megosztotta velünk teremtői hatalmát, és azzal bízott meg bennünket, hogy az Ő szerető gondviselésének felelős eszközei, társteremtők legyünk ebben a világban.³⁵ Felmérések azt is kimutatták, hogy azok, akik a szerető Isten jelenlétét a szentségi jelképekben és a házastársi szerelem megünneplésében egyaránt átélik lelkileg is, sokkal intenzívebb szerelmi életet és családi kapcsolatokat ápolnak, mint azok a keresztény házaspárok, akiknek a lelkiiségében ennek a jelképrendszernek a jelentősége háttérbe szorult, vagy elveszett. Az előbbi szemléletmód a házastársi szexualitásban nemcsak az életadás eszközét látja, hanem az Isten „szenvédélyes szerelmének” a házasság szentségében meg tapasztalható valóságát is. Ennek következtében kapcsolataik intenzívebbé és minden szempontból gazdagabbá válnak.³⁶ Ehhez hasonlóan, a 20. században annyit üldözött vagy nevetségessé tett kereszténység számára az isten- és a felebaráti szeretet összefonódásának hite társadalmi és politikai megújulás forrásává is vált, miközben nagyon sok vértanúval megajándékozta a Krisztushívők közösségét.

Összefoglalva az eddigi megállapításokat, a keresztény etika specifikus sajátosságainak csak olyan feltevések, alapelvek és ítéletek tekinthetők, melyek kizárólag a Jézus Krisztusba vetett hitben gyökereznek, és más etikai rendszerben nem találhatók. Ilyen kizárólagos sajátosságot egyedül abban a nézőpontban találunk, mely a valóságtapasztalatot és az ember-kapcsolatokat a hívő ember Jézus Krisztussal kialakított kapcsolatán keresztül értelmezi. Amint a Vatikáni zsinat is megállapította Isten népe hisz abban, hogy

„őt az Úr Lelke vezérli; ... ez indítja arra, hogy igyekezzék felkutatni, melyek végül is az Isten jelenlétének és szándékának jelei a kortársakkal együttesen átélt eseményekben, igényekben és vágyakozásokban. A hit ugyanis új fényt vet mindenre, feltárja az Isten elgondolását az ember egész hivatásáról, és így a teljes értelemben vett emberi megoldások felé tereli az elmét.”³⁷

Ebből az idézetből ki kell emelni azt, hogy a hit fénye nem isteni, nem is egyházi, hanem *emberi* megoldások felé tereli az elmét. A keresztény hagyomány is azt tartja, hogy a hívő ember erkölcsi ismeretei és döntései nem a hitből fakadnak, ha-

35 James M. Gustafson, *THE CONTRIBUTION OF THEOLOGY TO MEDICAL ETHICS*, Marquette University Press, 1975.

36 Andrew Greeley, *THE CATHOLIC MYTH*, „Sex and Family” 5. fejezet 90-105. old., Charles Scribner's Sons, 1990.

37 GAUDIUM ET SPES, 11. paragrafus.

nem a hit fényében felvilágosított emberi értelem ismeretei és döntései lesznek. *Ez a különbség nagyon lényeges.* A hit nézőpontja sajátos hangsúlyt és nem tartalmat ad az erkölcsi elvek, a szabályok és a döntéshozatal számára; ez a nézőpont nem az értelem érveit, hanem a hívő személy perspektíváját változtatja meg. Emberségünk kibontakoztatásához szükséges természetes értékek fontosságára hívja fel figyelmünket, és azok megvalósítását sürgeti. A hívő ember találja magát szembe a modern élet új dilemmáival és keresi az emberi természet alapértékeinek megvalósításához vezető utat. Valláshagyományában nem az új problémákra adandó konkrét választ, hanem egy olyan világnézet alapjait találja meg a keresztény, amely inspirálja abban, hogy olyan döntéseket hozzon, amelyek emberségünk kibontakoztatásának lehetőségét eddig nem tapasztalt körülmények között biztosítsák. A keresztény hit szerepe tehát megnyilvánul az emberi személy és kapcsolatainak értelmezésében, az erkölcsi cselekedetek motivációjában és az életstílus kialakításában. Ez a szerep azonban csak megkülönböztető sajátosság, mivel más valláshagyományok is hasonló szerepet játszanak követőik erkölcsi ismereteiben és döntéseiben.

Visszatérve a bevezetésben felvetett kérdésre megállapíthatjuk, hogy létezik egy ma is általánosan elfogadott erkölcssteológiai hagyomány, amely szerint ***a keresztény etika egyetlen specifikus sajátossága a Krisztus-hitből fakadó erkölcsszemlélet. Az etikai vizsgálódás és a morális magatartás szintjén található többi sajátosságnak csak megkülönböztető szerepe van.*** Az adott helyzetben történő elhatározás és az azt megvalósító morális cselekedetek tartalma a hit fényében megvilágosított ember értelem munkájának az eredménye. A Vatikáni Zsinat kihangsúlyozta azt, hogy a hívő közösségnek kötelessége az emberiség földi tevékenységében való felelős részvétel. Ez a részvétel nem közvetlenül politikai, gazdasági vagy társadalmi jelegű, hanem annak az emberképnek a képviselőjében valósul meg, amit a kereszténység Krisztusba vetett hitében kapott meg. Ennek fényében szolgálhatja a keresztény közösség annak az alapvető emberi értékekre épülő erkölcsi konszenzusnak a megteremtését, ami a társadalmi és politikai élet harmóniájának megteremtéséhez és fönntartásához elengedhetetlenül szükséges. ***Ennek megteremtését az emberi jóakaraton kívül olyan racionális dialógus biztosíthatja, amely tisztelettudó figyelemmel veszi tekintetbe a társadalom tagjainak lelkiismeretében élő és magatartásukban megnyilvánuló őszinte emberi jóra-törekvést.*** Az Egyház szerepe ebben a feladatban a Krisztusban kapott hit és az emberszeretet szolgálata. Csak így tudjuk ugyanis embertársainkat meggyőzni arról, hogy „aki Krisztust, a tökéletes embert követi, az egyre inkább emberré válik”.³⁸

38 GAUDIUM ET SPES, 41. paragrafus.