

ESZKATOLOGIKUS ETIKA — IMMANENS ETIKA

Társadalmi valóság és etikai tanítás

A filozófia — és ezen belül az etika — nagy rendszerei meghatározott történelmi és társadalmi körülmények között jönnek létre és kialakulásuk hangulati és indulati hatását elkerülhetetlenül magukban hordozzák. Arisztotelész etikai eszménye, a „középszer”, a *mesotés* ideálja érthetetlen lenne a számunkra, ha nem ismernénk azoknak a politikai szenvedélyeknek, a józan ész követelményeit megcsúfoló vakmerőségnek, a „rendet” oktalanul-céltalanul felborító anarchikus mozgalmaknak és a kialakult viszonyokhoz makacsul ragaszkodó maradiságnak azokat a riasztó példáit, amelyek — legalábbis a Sztagirita szemében — okai voltak a görög *polis* létét kiúttalan válságba sodró megrázkódtatásoknak. Epikurosznak és követőinek a közéleti közömbösséget elvi álláspontra emelő tanításai mögött meg kell látnunk azokat a hatalmi tényezőket, amelyek a kései görög *polis* polgárát akarva-akarattalanul is privatizálásra, a „saját kertjének gondozására” készítették. A kései sztoikus filozófiának az „állhatatos bölcs” embereszemélyét már-már héroikus magaslatoakra emelő etikája elvont és megvalósíthatatlan utópiának tűnik, ha nem vesszük észre sötét háttérét a hellénisztikus és római zsarnokoknak Kassandrostól Néróig — és azon is túl — húzódo hosszú sorában. Nem mintha a „korviszonyok”, a társadalmi hovatartozás és a történelmi helyzet önmagukban teljes mértékben, egyértelműen meghatározhatnák a bennük létrejött etikai rendszer jellegét: de nyomukat feltétlenül rajta hagyják a kérdésfeltevések jellegén és a rájuk adott válaszok motivációján, intenzitásán és tartalmán egyaránt.

Az eszkatologikus várakozás

Mindez vonatkozik a keresztény etika kialakulásának és fejlődésének körülményeire is. Ezek a tanítások — úgy, amint a három szinoptikus evangéliumnak Jézus kijelentéseire, példázataira, csodatetteire vonatkozó híradásaiból megismerhetők (mellőzve most az egyes közlések forráskritikai hitelességének sokat vitatott és kevéssé megoldott problémáit) — egészüket tekintve a közeli vég, a közelgő Isten-királysága eszkatologikusan túlfűtött hangulatában, ennek a várakozásnak légkörében születtek meg.

Amióta a nem keresztény forrásanyag, a Holt-tengeri tekercsek felfedezése révén korábbi, főleg Josephus Flavius közléseire szorítkozó ismereteinken túl rendkívüli mértékben felduzzadt, erről az isteni végítéletet és közeli megváltást egyszerre váró korhangulatról többet és plasztikusabban tudunk megállapítani, mint korábban. E tekercsek esszénus szerzői úgy érzik, hogy az ő nemzedékük „a végső” (vö. Habakuk-kommentár 2, 7; 7, 2), a most uralkodó főpapok „Jeruzsálem utolsó főpapjai” (uo. 9, 4), a múlt valamennyi próféciája, minden titka és reményése „most” van megvalósulóban (uo. 2, 7—10; 7, 2). Ez a „végső korszak” még elhúzódhatik és a beteljesedés ideje még titok (uo. 7, 7—12) — de nem lehet kétséges történelmi mértékkel számított közeli és bizonyos bekövetkezése. Az „idők teljességének”, a régi helyett „új szövetség” megkötésének biztos tudata adja a homályos eredetű Damaszkusz-tekercsnek is a pátoszát (vö. 4, 8 skk.; 6, 19; 8, 21 stb.). A Gyülekezeti szabályzatban megfogalmazott rituális és etikai követelmények radikalizmusát is e közelgő Vég és Újjáteremtés hite határozza meg (vö. 3, 23; 4, 16 skk.): most a Gyülekezet minden tagja, „a Fény fiai” számára a végső, egyértelmű harc és döntés, a megalkuvás és tétovázás nélküli állásfoglalás ideje következtet el: az igazak iránti teljes szeretet és a „sötétség fiai”-val szembeni egyértelmű gyűlölet kizár minden langyos érzést, minden megértést és megalkuvást. Az eszka-

tologikus etika jellegénél fogva szöges ellentéte az arisztotelészi „középszer” erkölcsi felfogásának.

Az a hangulat, hogy az emberiség — és ezen belül a zsidó nép is — a „jelen világ”, „ezen *aion*” végéhez közeleg, és rajta túl egy megtisztult, büntől-szenvedéstől ment eljövendő világnak körvonalai már szinte felfogható, érzékelhető, előre sejtethető közelségbe kerültek — Judaeában (és azon messze túl is) különböző tudati formákban, de különböző tettekben is jutott kifejezésre. A Holt-tengeri tekercsek között fennmaradt „Háború könyve” úgy álmodja, hogy „a Fény fiai” egy hosszú, negyvenéves háborús időszakban győznek majd „a sötétség gyermekei” fölött. Az alexandriai — részben pogány, részben zsidó és részben már keresztény eredetű — Sibylla-jóslatok a Kelet győzelméről ábrándoznak a gyűlölt Róma felett; még a nagy Róma-ellenes zsidó felkelés harcosait is fűtötték messianikus és eszkatologikus remények. Ennek a zordabb, keményebb, „szeretlenebb” és egyben harciasabb eszkatologikus koncepciónak lecsapódását a legkorábbi keresztény irodalomban János jelenéseinek könyvében érzékelhetjük: a pusztulásra kárhözhatott jelen világ hatalmaival — a Babylon képében megjelenő római birodalommal és annak bűnösen önistenítő császáraival, a pogány világgal és a „Sátán zsinagógájával”, mennyi szörnyeteg képében bemutatott gyűlöletes erővel szemben itt a könyörtelen és számukra megbocsátást nem, csupán kérlelhetetlen számonkérést elképzelni képes elítélés szólal meg.

Ez a különböző formákban megszólaló, különböző politikai állásfoglalásokat sugalló, a judeai társadalom különböző köreiben más-más következtetésekből és tettekben lecsapódó — de mégis általános „eszkatologikus” korhangulat alkotja a háttérét az Újszövetség *etikai* tanításainak is.

Az Isten királyságának reménye és az evangéliumi etika

Az a tudat, hogy egy hosszú, bűnökkel és szenvedésekkel terhes korszak lezárulása és egy új kornak, az Isten királysága korának kezdete nem homályos jóslat, nem testetlen reménykedés többé, hanem a belátható (bár előre ki nem számítható) jövőnek bizonyossága — meghatározó jelentőségűnek tűnik Jézus etikai hirdetéseinek megértése számára is. Márk evangéliuma Jézus első, galileai fellépésekor mondott szavait így summázza: „Betelt a Vég és közel immár Isten királysága: szálljatok magatokba és biztatok a jó hírben” (Mk 1,14) — s az Apostolok cselekedetei szerint a feltámadása utáni negyven napon át „az Isten királyságáról” szóló tanításokat közölte.

Az a hagyomány, amely az első és a végső szavakat ehhez a fogalomkörhöz kapcsolja, igazolja azt is, hogy a legkorábbi gyülekezet emlékezetében ezek tették Jézus tanításának lényegét. Igaz — lehetetlen megmondani és értelmetlen dolog találgatni az Isten királysága felvirradásának napját, s a gyanakvóan érdeklődő farizeusok ilyen értelmű választ is kapnak (Luk 17,20 sk.): de bizonyos az is, hogy „nem múlik el ez a nemzedék mindaddig, míg mindez be nem teljesül” (Mt 24,34; Mk 13,30; Luk 21,32) — csak pontos ideje van rejtve mindenki előtt, „kivéve magát az Atyát” (Mt 24,36; Mk 13,32). A csodatettek, a példázatok és intelmek egyaránt ennek a ki nem számítható, de bizonyosan és hamarosan bekövetkező, kozmikus jelentőségű eseménynek közelségét hirdetik és igazolják. Aki ezt nem érti meg, olyan, mint aki házát és tanyáját homokra építi: azt elsöpri, rommá dönti a végső ítélet vihára (vö. Mt 7,24 skk.).

A Vég közelségének hangulatában, a beteljesedésre való várakozás lázában nincs semmilyen helye az „erre a világra”, rendjének és intézményeinek tartóságára való berendezkedésnek, a társadalom adott normáival való törődésnek, még e romlásra vagy újjászületésre ítélt végső nemzedék perc-emberkéivel való szembezállásnak sem. A tegnap és tegnapelőtt bűnei elhomályosulnak a minden múltat elsöpítő új istenkirályság ragyogásában. Aki egy élet szennyét, bűnét megtagadva a végső pillanatban még megtér — ugyanolyan helyet kap az új, isteni rendben,

mint aki egész életében gáncstalanul járt el (vö. az elveszett fiúról szóló példázatot *Luk 15,12* skk.); és *egy* megtért bűnös annival kedvesebb „kilencvenkilenc igaznál, ki sohasem vétkezett” — amennyivel nagyobb erkölcsi erőfeszítés és bátorság kell a végső pillanatban való visszaforduláshoz... Azok a napszámosok, akik ebben az utolsó — de sorsdöntő! — órában még képesek elvégezni munkájukat, semmivel sem kapnak csekélyebb jutalmat, mint azok, akik „egész nap fáradoztak”, éppen mert csak ez a végső óra dönti el sorsukat.

Az abszolút alázat etikája

Az „Isten királysága” tehát egyszerre objektív és szubjektív jelenség — és ez a kettőssége, úgy tűnik, megmagyarázhatja evangéliumi értelmezésének nem egy ellentmondását; akik „kősziklaként” meg akarják érni a holnap vagy holnapután — kiszámíthatatlan, ám bizonyosan várható jövőben „objektíven” bekövetkezendő „Isten királyságát” — azoknak „már ma”, önmagukban, „szívükben” — tehát: szubjektíven — meg kell azt teremteniük (vö. *Luk 17,20* sk.). Az, ami a jövőben érkezik meg, ilyen módon már most is jelen van erkölcsi és érzelmi realitásként az arra felkészültek szívében. A csak várt és remélt „királyságnak” szubjektív, érzelmi és hangulati jelenvalósága igazíthat el abban az interpretációs vitában is, amely Jézus evangéliumi kijelentéseinek, példázatainak és erkölcsi tanításainak „imperativisztikus” — azaz: már a jelenben is megvalósítandó és egyetemes érvényű, avagy „eszkatologikus” — azaz: csak a jövőre tekintő és az „idők beteljesültekor” megvalósítandó jellegéről folyik. Ezek a követelmények *imperativisztikusak* — amennyiben kijelentőjüknek szándéka szerint „már most” és „az idők végezetéig” érvényesek — de egyben *eszkatologikusak* is oly értelemben, hogy a közeli vég bekövetkezésének tudatában hangoztak el és ennek megfelelő formulázást nyertek.

Ez a szubjektív történeti szituáció — az „Isten királysága” közeli megvalósulásának hite — hatja át a szinoptikus evangéliumok etikai tanításait — tartalmukban is, jellegükben is, intenzitásukban is. Ennek az etikának minden más etikai rendszertől eltérően nem kell figyelemmel lennie a társadalom reális követelményeire; nem kell felvetnie azt a kérdést, hogyan valósíthatók meg az „emberi természet” gyarlóságát ismerve mindezek a radikális követelmények; nem kell számolnia olyan kérdésekkel, biztosítható-e ilyen erkölcsi normák mellett a termelés folyamatossága, érvényesülhetnek-e az emberi együttéléshez nélkülözhetetlen törvények, előírások, szokások és hagyományok? Ez az etika megengedheti magának, hogy követelményeinek rendszerében, a meggyökeresedett szokások és normák elvetésében és újaknak felvetésében *radikális és abszolút* legyen; hogy saját eszményeinek teljesítését akár *ad absurdum* is vigye: hiszen egy halálra szánt világ utolsó nemzedékét készíti fel egy új, az eddigőtől merőben különböző életre. A régi értékrendszer és annak minden alkotóeleme érvényét veszítette: könyörtelenül el kell vetni. A fiúnak — ha az Isten országára való felkészülés követelményei megkivánják — el kell hagynia szüleit, el kell dobnia magától munkáját és annak feltételeit is. Akinek vagyona van és a vele való törődés útját állja a teljes odaadásnak — le kell róla mondania. Ez roppant lelki kíván: ezért oly nehéz a gazdagoknak bejutniuk „a mennyek országába”; ezért a Lukács evangéliuma szerinti hegyi beszédnek hármassajkiáltása azok felett, „akik gazdagok”, „akik most megtöltek” és „akik most nevetnek” — és hármassajkiáltása azok részére, akik szegények, éheznek és sírnak. Az evangéliumi erkölcsnek ez a — teljes egyértelműségében csak itt kifejezett — „eszkatologikus antiplutokratizmusa”, ha motivációjában nem is, de hangulatában és értékelésében rendkívül közel áll a sztoikus és kynikus filozófia e téren legmerészebb kijelentéseihez; miként az evangéliumok szerint az üdvösséget (bármily konkrét értelemben is), úgy a sztoikus és különösen a kynikus filozófia szerint a bölcshez méltó szabad és független életet veszélyeztetni a vagyon és annak hajszolása. A kynikus Antisztenész szerint „aki élvezetet talál a vagyonban, rosszabb az örülnél”; de az evangéliumi követelmény

eszkatologikus háttérénél fogva egyetemesebb igényű a kynikusok és sztoikusok erkölcsi követelésénél, mely csak a „bölcsekre” vonatkozik.

Ebben a látásmódban a régi törvények és régi szokások — a rituális előírások csakúgy, mint a kicsinyesen méricskélő s az egyes tettek szerint jutalmat vagy büntetést osztogató erkölcsi és büntetőjogi törvények elvesztették létjogosultságukat, jelentőségüket és érvényüket — akkor, amikor az egészről, az Isten királyságában való létről vagy nemlétről van szó. A munka kérdése is közömbös: Jézus nem kérdezi, hogyan és miből fog megélni az a kisbirtokos, aki földjét odahagyva nemcsak vagyontárgyáról, hanem termelő munkájának alapjáról is lemondott. Az Apostolok cselekedeteinek valószínűleg idealizáló jellegű elbeszélése szerint az első, jeruzsálemi „ősegház” tagjai minden vagyontárgyukat, földjeiket és azokon lévő — részben termelési célokat is szolgáló — ingatlanukat eladták és a vételárat a többi hívek között osztották szét: nyilván abban a tudatban, hogy a végítéletig terjedő rövid időben nem lesz rá szükségük.

A végső idő közelségének tudatában „nem kell ellenállni a gonosznak” sem (Mt 5,39). Értelmetlen és érdektelen a politikai hatalom körül vívott harc: a jelenben „meg kell adni a császárnak, ami a császáré” — hiszen „holnap” amúgy is egyetlen Hatalom lesz csupán; ez elsöpri a gonoszokat és vele szemben eltörpülnek a Ma hatalmasai. Harcolni csak azok ellen a szellemi erők ellen kell, amelyek a maguk jelenhez-ragaszkodásával, az eszkatologikus perspektívában értelmüket veszített szokások, felfogások és intézmények fenntartásával késleltetik az „Isten királysága” bekövetkezését, az általuk képviselt törvények megtartásával pedig az önelégültséget táplálják és azt a látszatot keltik, hogy e törvények pontos — bár lélektelen és rideg — megtartásával az ember gáncstalanná, büntelenné vált.

Márpedig a végső idők közeledésének mindent elnyomó érzése elsősorban *alázatot* követel: az ember mérhetetlen bűnösségének tudatát, amelyből csak a mindenható Isten kegyelme emelheti fel. Sajátos, de a maga „eszkatologikus” logikájában nagyon is érthető ellentmondás jön így létre: a társadalom erkölcsi számkivetettjei, a „vámosok” és egyéb megvetettek nagyobb mértékben képesek erre a bűntudatra, mint a törvényeket mindenkor megtartó, önmagukat igazaknak tekintő önelégült írástudók és farizeusok. Az „elveszett fiú”, aki egy értelmetlenül eltékoztolt élet után száll magába, mélyebben érzi át az apai szeretetre való rászorultságát s a mindent megbocsátani képes atyai könyörület végtelenségét, mint az a „kötelességtudó” fiú, aki — éppen hűséges kötelességteljesítése tudatában — úgy érzi, „neki jár az apai szeretet”. Az eszkatologikus etikában a megtörtség, bizalom, szeretet és szeretetre vágyás erkölcsi kategóriái értékesebbeknek tűnnek, mint a kötelességek hűvös és következetes teljesítése. A szeretet követelményei pedig nem foglalkoznak törvényekkel: ennek a minden törvényes szabályozáson túlradó érzelmvilágnak nevében polemizál a hegyi beszéd az Ószövetségnek nem „kifogásolható” — ám kevesellhető (mert „túlteljesíthető”) erkölcsi törvényei — köztük a tízparancsolat — ellen.

Evangéliumi, rabbinikus és antik etika

Motivációjában, tartalmában, szemléletében és konkrét előírásaiban a szinoptikus evangéliumoknak etikája sok — és már számtalanszor kimutatott — rokonvonalat tartalmaz részben a mózesi, a prófétai vagy a rabbinikus, illetve az esszé-nus zsidó erkölcstannal, részben pedig az antik világ radikális filozófiai irányzatainak, elsősorban a sztoikus és kynikus iskola egyes képviselőinek etikai tanításaival. Alig van az evangéliumoknak olyan etikai tanítása, amelynek párhuzamát ezen etikai rendszerek egyikében-másikában meg nem találták volna. Amiként a *szeretet* ideálja domináns szerepet tölt be az evangéliumi erkölcsben — úgy látta már néhány nemzedékkel korábban a rabbinikus erkölcs képviselője, Hillél is a mózesi tanításnak „félábrán is elsajátítható” lényegét a „felebaráti szeretet” parancsában. De ennek a szeretetnek az ellenségekre való kiterjesztése is megvan — még az evangéliumi indokolással is együtt — Seneca sztoikus filozófiájában: „Si deos

imitaris, da et ingratiss beneficia: nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria" (De benef. 4,26,1). Amiként az evangéliumi példázat napszamosai közül az utolsó órákban dolgozók azonos bért kapnak az egész napon át fáradozókkal, úgy állapítja meg az Akiba rabbi mártíriumáról és a hozzá „kegyes” hóhéra üdvözléséről szóló rabbinikus legenda szerzője is némi rezignációval, hogy „van, aki egy élet árán, és van, aki egy óra alatt szerzi meg túlvilági üdvösségét”. Ha a jeruzsálemi „ősegyház” tagjai odahagyták vagyonukat és azt társaik között osztották szét — megtették ezt egy évszázaddal korábban és szervezettebb formában a Philón Alexandrinus által leírt *therapeuta* közösség tagjai, s a Holt-tengeri gyülekezet esszénusai is. Amiként az evangéliumi Jézus megkövetelte, hogy tanítványai óerte mindent és mindenkit hagyjanak el, úgy a kynikus filozófia nagyjai, Diogenész és Kratész is teljes lemondást és feltétel nélküli odaadást követeltek híveiktől.

Ha tehát egyes vonásaiban rengeteg is az azonosság vagy analógia az evangéliumi és az egyéb ókori etika között — nagymértékben eltér a *motiváció* és *intenzitás* viszonya. Az evangéliumi etika a maga követelményeit abszolút értelemben, a végső következtetésekig merészkedve szóltathatta meg. Az eszkatologikus pártosz — és csak az! — követelhetette meg, hogy a jobb orcánkat megütőnek nyújtsuk oda bal oldalunkat is, s aki ingünket elveszi, adjuk oda köpenyünket is; csak ez tagadhatta meg *minden* tételes törvény értelmét, csak ez becsülhetette többre az „elveszett fiú”-t annál, aki mindenkor teljesítette kötelességét... Ez a semmi másra mint önnön eszmerendszerére tekintő következtességtette az evangéliumi etikát a maga érték kategóriáin belül a meg-nem-alkuvó abszolútum etikai rendszerévé. Ebben a korlátlan radikalizmusában állt rendkívüli hatásának titka.

Ennyiben messzebb tudott menni, mint a vele egyébként rokonságban lévő etikai rendszerek. Eszkatologikus várakozása lényegében az esszénus közösséggel kapcsolja egybe: ámde az egy meglévő és érvényesnek elismert törvényrendszer teljes értékű megvalósulását várta a „messiási” kortól; ezért nem léphetett túl azon a követelményen, hogy ennek az adott „mózesi” erkölcsnek végső konzekvenciáit vonja le. A hellénisztikus misztérium-vallások — az evangéliumi kereszténységhez bizonyos fókig hasonlóan — a csillagzatok-meghatározta „végzet” kényszerű körforgásától való szubjektív megszabadulást helyezték kilátásba — de nem hirdették meg egy új világrend egyetemességét. Akik híveiké lettek — szuverén módon semmibe vehették „e világ” társadalmi adottságait, a szerencse önkényeskedéseit — de nem képzeltek azt, hogy egykor (vagy éppen „az ő nemzedékükben”) maga a világ változik át. A sztoikus erkölcs tan a maga radikális és maximalista követelményeit csak a „gáncstalan bölcs” számára tette kötelezővé — a többiek, az óriási többség számára a „jó”, a „tisztas” és a „hasznos” (Cicero latin terminológiája szerint: *bonum, honestum, utile*) differenciált kategóriái határozták meg adott helyzetekben a leginkább javallható cselekvést. Az adott társadalmi rend normáinak tagadásában a *kynikus* irányzat jutott el a legmerészebb következtetésekig és gyakorlati tettekig, s a köztük és a keresztények közötti rokonvonások már az antik szerzőknek is feltűntek, Celsustól Julianus császárig. A merő tagadás azonban nem jelentett az etikai követelmények számára olyan feszítő erőt, mint a közeli istenkirályság evangéliumi illúziója.

A beilleszkedés és ártértelemezés kora

Az ugyanis nyilvánvaló, hogy az „Isten királyságáról” szóló tanítás abban a formában, ahogyan azt az első hívek objektív reményként is hitték — illúzióknak bizonyult. Amilyen mértékben halványult előbb az istenkirályság hamaros és reális bekövetkezésének hite, majd Jézus „második megjelenésének” *paruziájának* reménye is — oly mértékben kellett a keresztény közösségnek etikai követelményeiben is a valóságos világ viszonyainak tartósságára berendezkednie. Ez az ártértelemezés — úgy tűnik — már az evangéliumok megszerkesztésének, a Jézus kijelentéseire vonatkozó hagyományok összegyűjtésének, s az újtestamentumi szöveg végleges megállapításának idején megindult. Nyilván ezzel magyarázható, hogy az

Isten királyságáról szóló szövegek is többféle — objektív és szubjektív, immanens és transzcendens — értelmezést megengedő megfogalmazásban kerültek az újszövetségi kánonba. Nem véletlen ilyen szempontból az sem, hogy a hagyományos és szokványos igazságosság-értelmezés ellen legmerészebben tiltakozó példázat, az „elvesztett fiú”-ról szóló parabola csak Lukács evangéliumában kapott helyet, és hogy a radikális és egyértelmű polémia mellett a törvények (konkrétan: az ószövetségi törvények) mértéktartó értékelését sugalló óvatosabb megfogalmazású kijelentések is belejutottak a hagyományanyagba. Szándékosság nyilván az is, hogy a szegények üdvösségét meghirdető és a gazdagokat s önelégülteket a „mennyei országából” legélesebb formában kizáró mondatok a hegyi beszédnek csak Lukács nyújtotta megfogalmazásában találhatók meg: a Máté evangéliumában található párhuzamos szöveg már enyhít a lukácsi fogalmazás szinte félelmetes határozottságán. Pál apostol levelei ugyancsak az istenkirályságnak spiritualizált, „szubjektív” értelmezését nyújtják — és ebben az értelemben, etikai tanításaikban is közelebb állanak a misztérium-vallások *szubjektív* világ-tagadásához, mint az evangéliumok *objektív* világmegváltásának hitéhez.

Az adott társadalmi rendbe való beilleszkedés, s az eszkatologikus etika átértelmezése szükségszerű jelenség volt a római birodalom új rendjének, a principátusnak körülményei között. A polgárháborús megrázkódtatások keltette remények nemcsak Júdeában és a keleti provinciákban, hanem birodalomszerte elszórtak: az új politikai rendszer és vele a rabszolgatartó társadalmi rendnek a korábbihoz képest némileg megváltozott formája szilárdnak, megdönthetetlennek bizonyult. Vergilius, aki a polgárháborúk idején még egy megváltó istengyermek születésétől várta a vérgőz emberi természet — és ezen túl: az egész élő világ — megszelídülését, egy gyökeresen új korszak megszületését, az Aeneis megírása idején már Augustus által (éppen elég vérontás árán) létrehozott „pax Romana” megvalósulásában látta meg az „aranykort”. Az eszkatologikus várakozások átadták helyüket a valóság elfogadásának vagy idealizálásának. Ezen a fejlődési folyamaton mentek át a kereszténység első nemzedékei is: s ehhez hozzájárultak nyilván olyan körülmények is, mint a kereszténység társadalmi és szellemi súlypontjának áthelyeződése Júdeából a Kelet (Syria és Kisázsia) nagyvárosaiba és e városok polgársága alsó rétegeinek, a *tenuiores*nek nagyobb súlya ezekben az immár „hellénisztikus” gyülekezetekben. Ennek a változásnak hatása észlelhető már Pál leveleinek elfordulásában az eszkatologikus várakozásoktól; s ennek megfelelően alakultak át az etikai tanítások is.

Még erőteljesebbé vált ez az átalakító, az etikai nézeteket és tanításokat is új-jaértékelő munka az „apostoli atyák” első nemzedékeiben. Az az etikai rendszer, amely már nem egy megálmódott boldog kor számára készített elő, hanem hívei részére egy tartósnak felismert társadalomban való helytállás normáit akarta kidolgozni, nem mondhatott le — úgy amint még az evangéliumi erkölcsstan tette — sem a törvények formájában megfogalmazott követelményrendszeréről, sem a jutalom és büntetés etikai elveiről. Az evangéliumi parabolák — bármennyi érintkezési felületük van is a zsidó vallás kategóriáival és tanításainak formanyelvével — lényegükben azt sugallták, hogy az ótestamentumi törvények (éppen mint normatív igényű, s így formálissá válható, önelégültséget kelteni képes *törvények* csak alárendelt jelentőséggel bírnak az érzelmi hozzáálláshoz, mint alapvető erkölcsi kategóriához képest. Konkrét követelményeiről — beleértve a tízparancsolat erkölcsi normáit is — csak lelkicsinylően szóltak. A korai, II. századi szír Didaskalia is még arra int, hogy „ha az Ószövetséget olvasod, azt ne tekintsd törvénynek...” (2,12). Ámde szilárd és egyértelmű erkölcsi normákat tartósan a keresztény etika sem nélkülözhetett: és itt akarva-akaratlanul a már kialakult normarendszerekhez, részben az Ótestamentum erkölcsi előírásaihoz, részben a görög és hellénisztikus etika kialakult skémáihoz kellett folyamodnia. Így nyerte vissza az egyház apologetáinak már első nemzedékeiben a tétélesen ugyan sohasem tagadott, de etikai ön-értékében kérdésessé tett tekintélyét a mózesi tízparancsolat, majd — főként a Markión-féle eretnokség ellen vívott küzdelem eredményeként — a többi erkölcsi követelmény ószövetségi megfogalmazása is.

Tartalmi szempontból csekély változtatásokkal bekerültek a kereszténység erkölcsi követelményei közé a platóni, újplatonikus, a sztoikus filozófia tanításai is. Hermas pásztorának etikai katalógusában (Pastor Hermae Vis. III. 8. fejelet) sorra jelennek meg a Hit, Önmegtartóztatás (*enkrateia* — jellegzetesen sztoikus erkölcsi fogalom), Becsületesség, Tudás (*epistémé* — ismét sztoikus erény), Tisztaelkűség, Tisztesség (*semnotés*, a latin *gravitas*, a római arisztokraták jellegzetes erénye), és végül a Szeretet (*agapé*). Az *agapé*, amely az evangéliumi etika szerint még minden követelmény foglalata és lényege — itt egy tisztesen hosszú erénykatalógusnak már nem központi helyén, hanem legvégén helyezkedik el.

Érzelmek és cselekedetek

Az *érzelem*, mint központi és mindent magába foglaló kategória szükségszerűen adta át a helyét a tartalmi szempontból konkrét és megfogalmazható igényeket támasztó etikai követelményrendszernek. Így jönnek létre az egyházatyáknak már első nemzedékeiben a formálisan is rendszerezett — de éppen „formális” és megfogalmazott mivoltukban az evangéliumi etika alaptendenciájának ellentmondó — erény- és bűnkatalógusok. Ez a fejlődés, amennyiben a kereszténység — pontosabban szólva: annak mindenkor uralkodó irányzata — a világon és a számára adott társadalomban érvényesíthető, egyértelmű etikai normákat akart adni, önmagában is elkerülhetetlen volt. De az etikai kondifikálás igényén túl (amely önmagában is eltérést jelentett az evangéliumok etikai szemléletéhez képest) tartalmi vonatkozásban is új értékelési elemek nyomultak be, már az I. század utolsó évtizedeitől kezdve a szinoptikus evangéliumok eszkatologikus és emocionális etikájából létrejött előbb Pál apostol emocionális és immanens etikája, majd az „apostoli atyák” korától kezdve az immanens és normatív etikája.

Lényeges módosuláson ment át elsősorban a megváltás, jutalom és büntetés etikai értékelése. A közelgő istenkirályság fényében értékesebbnek tűnhetett az eltékozolt élet után atyjához mély töredelemmel közeledő „elveszett fiú”, mint a kötelességeit mindvégig híven teljesítő másik fiú; rokonszenvesebb a megtért bűnös, mint aki sohasem vétkezett; egyenértékűek a nap „utolsó órájában” dolgozó napszámosok azokkal, akik egész nap fáradoztak. Ám az egyháznak végső soron nem lehetett célja az, hogy „elveszett fiúkat” neveljen. Isten kegyelme nem lehet parttalan és határtalan. Az Atya fogalmának egyoldalú — csupán a kegyelemre és megbocsátásra szorító — értelmezése ellen látszik polemizálni már az I. Péter-levél is: „Ha Atyának szólítjátok is azt, aki személyre való tekintet nélkül ítéli meg kinek-kinek a tetteit — földi tartózkodástok idejét (akkor is) félelemben töltésétek el...” (1,17). Még sokkal határozottabban fogalmaz a valószínűleg a II. század első évtizedeiben keletkezett Barnabás-levél: „Az Úr személyre való tekintet nélkül ítéli meg a világot, mindenki az őt tettei szerint megillető helyre kerül: ha derék, az igazságossága vezeti őt, ha pedig bűnös — úgy gonoszságának díja jár előtte” (4,12). Egy-két nemzedékkel később az alexandriai Origenész már úgy tudja, hogy az isteni kegyelem csak arra terjed ki, aki azt erényével, *aretéjával* meg is érdemli (Contra Celsum 8,64).

Ember és Isten egymáshoz való viszonyának az evangéliumokéhoz képest messzeemenően megváltozott felfogásáról tanúskodnak ezek — és a hozzájuk hasonló — kijelentések. A jézusi parabolák Istene éppen az *embert* — érzelmeit, töredelmét, alázatát — nem pedig tetteit és korábbi bűneit nézi. Ennek az új koncepciónak „személyre nem néző”, igazságos Istene pedig éppen a tettekre figyel. Ez az etikai szemlélet közelebb áll az ószövetségi „igazságos” Isten fogalmához (akinek ugyan-csak kiemelkedő vonása az, hogy „nem tekint személyre”), mint a legmerészebb evangéliumi parabolák mindent és mindenkor megbocsátani képes Atyjához. A latin egyház — részben a római jogtudomány kategóriáinak hatása alatt is — ki is dolgozta az idők folyamán az isteni kegyelmet kivívni képes emberi érdemek, *meritumok* erkölcsi értékelésének rendszerét. A *tettek* pozitív etikai értékelése — amely szükségszerűen járt együtt a nehezen definiálható és még nehezebben ellen-

örizhető *érzelme*k etikai értékelésének bizonyos elhalványodásával — magával hozta egy újabb erkölcsi kategória megjelenését is: a *fegyelemét* és *engedelmességét*. Kelemen I. levele — jellemző módon ótestamentumi példák egész sorára hivatkozva — az engedelmességet elsődlegesen keresztény erényként tárgyalja —, és nemcsak „Isten nagyszerű és dicső parancsaival szemben” (9,1), hanem a kialakuló egyházi szervezet képviselőinek, a presbitereknek és püspököknek utasításaival szemben is. A korinthusi gyülekezet egyik legfőbb érdeme, hogy „alárendelték magukat előjáróiknak” (1,3). Igaz — továbbra is elhangzanak az olyan intelmek, hogy az engedelmességet és az egyház törvényei iránti hűséget az teszi erkölcsileg értékessé, ha megtartásukat nem tekintjük terhes kényszernek (vö. pl. Pastor Hermae Mand. 12,3) — a rendszeres erkölcs-katekizmusokban azonban mindinkább maga az engedelmesség vált önértékké. Ez pedig jellegzetesen egy *stabilitásra* berendezkedő intézménynek, nem pedig a jelen állapotokkal szemben szeméit a jövőbe függesztő eszkatologikus-forradalmi mozgalomnak erkölcsi értékelése.

Munka, vagyon, rabszolgaság

Újszerűen vetődött fel a kereszténység „második nemzedéke” számára a *munka* erkölcsi értékelésének kérdése is. Az evangéliumok eszkatologikus hangulatában nem kellett a holnapra — mint a jelen logikus folytatására — gondolni. Aki mindenét — benne termelő munkájának anyagi feltételeit is — feláldozta, a „mezők liliomaira és az ég madaraira” is kiterjedő isteni gondviselés végtelen szeretetének tudatában és reményében cselekedett. A munka erkölcsi szempontból pozitív értékelése csak Pál apostol leveleiben vetődik fel először — igen határozottan és a sztoikus etika „plebejus” irányzata szemléletéhez hasonló formában. „Aki nem dolgozik, ne is egyék”, „Dolgozzatok és végezzétek kezetek munkáját” — az ezekhez hasonló kijelentések közismertek. Hogy ez — a korábbi „eszkatológiai” szemlélet hatásának következtében — mennyire nem volt magától értetődő erkölcsi követelmény az I. század keresztény gyülekezeteiben, a *Didache* („A tizenkét apostol tanítása”) című gyűjtemény intelmei igazolják. Szigorú intelmekre volt szükség azokkal szemben, akik — bár nem rászorultak — adományokat fogadtak el (1,5); az egyes gyülekezeteket látogató „apostolok” távozásukkor csak annyi kenyeret vihettek magukkal, amennyi a legközelebbi szálláshelyükre való megérkezésükig szükséges: „aki ezen felül pénzt is kér — az hamis próféta” (11,5); „aki egy gyülekezetben meg akar telepedni és van szakmája, dolgozzék és kapjon megélhetést; ha nincs mestersége, belátástok szerint gondoskodjatok számára munkáról, nehogy keresztény léteire tétlenül éljen közöttetek; aki nem hajlandó így cselekedni, az üzletet csinál Krisztusból (a görög eredetiben: *christemporos estin*) — az ilyenektől óvakodjatok” (12,3—5). Könnyen észrevehető az intellemtől hangsúlyos voltából, *mennyire új* és mennyire a páli gondolatmeneten alapul a munkának ez a megbecsülése: akik így gondolkodtak, már távol álltak az Apostolok cselekedeteiben magasztalt „jeruzsálemi ősegyház” hamaros megváltást váró eszmevilágától.

A termelő munkához való újszerű pozitív viszonyulással párhuzamosan — de nyilván a keresztény gyülekezetek megváltozott társadalmi összetételének hatása alatt is — és egy, „e világra szóló” immanens normarendszer igényeinek megfelelően — átalakult a *vagyon*nak és a vagyonosoknak erkölcsi értékelése is. Az evangéliumi radikális erkölcs értéktelenné, etikai szempontból károsnak ítél minden vagyont: most, az antik társadalomba való beleilleszkedés időszakában a mérlegelés, az árnyalt megítélés, az óvatoskodó megfogalmazások ideje érkezett el: az adott valósághoz mért erkölcsi normák kialakításának szükséglete. Sztoikus gondolatmenetek nyomán a vagyon patetikus elítélése helyett a mértékletesség, a kevéssel való beérés előnyeit ecsetelik az egyes szerzők — így a Pál apostol nevében fennmaradt, Timóteushoz írt I. levél: „Ha van élmünk és ruházatunk, elégedjünk meg vele” (6,8); nem a vagyon, hanem csak a család útton szerzett gazdagság távolít el Istentől. Innen már csak egy lépésnyire volt a „becsületes módon szerzett” és jótékony célokra (is) felhasznált vagyonnak pozitív erkölcsi megítélése. Hermas pász-

tora (Sim. II. 1 skk.) a gyümölcsöt nem hozó szilfa és a rá felkapaszzkodó édesgyümölcsű szőlő képével szemlélteti gazdagok és szegények egymásrautaltságát és a vagyonnak most már vallási-etikai szempontból is pozitív értékeit: a gazdag, aki a szegényt támogatja, a szegény hálaimái révén nyeri el üdvösségét. Ennek a gondolatmenetnek nyomán Alexandriai Kelemen már tanulmányt írhat arról, „miként üdvözülhetnek a gazdagok”. A „tű fokán” keresztül vergődő tevé itt már nemcsak az üdvözülés nehézségeinek, hanem a vagyon megtartásával és gyarapításával járó fáradozásoknak is jelképévé válik.

Ebben a fejlődési szakaszban vetődik fel a *rabszolgaság* etikai értékelésének kérdése is. Az evangéliumok számára a rabszolgaság intézménye nem jelentett kérdést: az Isten királyságában nem lesz úr és nem lesz szolga sem. Pál apostol levelei — amiként az „objektíven” eljövendő „mennyeek országát” a misztériumvallások felfogásának megfelelően „e világ” bűnének és nyomorúságának „szubjektív” leküzdése értelmében interpretálják át — úgy a rabszolgákat is arra intik: valóságos szolgáló állapotukat lelkükben, megváltottságuk tudatában küzdjék le. Sem az evangéliumi, sem a Pál apostol leveleiben kidolgozott etika nem látja tehát szükségesnek a rabszolgák felszabadításának követelését felvetni: de az előbbi azért nem, mert múltónak tartja azt az egész társadalmat, mely rabszolgákat is ismer; az utóbbi azért nem, mert immár azon társadalom tartósságának tudatában dolgozza ki etikai elveit, amelynek természetesnek tartott intézményeibe mindenkinek bele kell illeszkednie. A rabszolgákkal való humánus bánásmód megkövetelésében, ember és „testvér” voltuk elismertetésében ezek a tanítások nem mentek túl azon, amit a sztoikus filozófia kiemelkedő képviselői — így Seneca a rabszolgákról írt ismert levelében — is megfogalmaztak.

Az askézis

Az *eszkatologikus* evangéliumi etika és a „második nemzedék” óta kialakuló, s az adott világ és társadalom tartósságának felismerésén alapuló „*inmanens*” etika közötti feszültségek — amelyeknek csak néhány, tendenciaszerűen megmutató jelenségére lehetett az előbbieken utalni — teremtették meg az *askézis*nek is újszerű erkölcsi megítélését. Az evangéliumok ezt is alárendelték a nagy célnak; az Isten királyságára való felkészülésnek. Jézus az egyik elbeszélés szerint (Mt 11,19; Luk 7,34) tudatosan állította szembe az ételben-italban askétikus keresztelő Jánossal önmagát, akit „nagyétkűnek és iszákosnak” mondtak: az adott világ erkölcsi konvenciói érdektelenek számára. Az eszkatologikus reményről való lemondás azonban e téren is új magatartást követelt meg. Ez állhatott a tartósnak felismert társadalomba való beilleszkedésben, értékrendjének elfogadásában, a munka és azzal szerzett „becsületes” vagyon pozitív értékelésében; és állhatott a vele való eszmei szembehelyezkedésben: az értékeiről, élvezeteiről, sőt az e világban általánosnak elfogadott szükségletekről való tudatos lemondásban is — amiként a misztériumvallások is a maguk mesterségesen megteremtett szűkebb világán belül ily módon „szálltak szembe” az anyagi világ konvencióival és alantasságával. Az askézis etikája ilyen formában feloldhatta az eszmei szembehelyezkedés és reális beilleszkedés antinómiáját: s az antik világ különböző indítású askétikus tendenciái — a „filozófiai” (sztoikus, kynikus, újpythagoreus) askézis csakúgy, mint a misztériumvallások lemondást követelő erkölce mintául is, de analógiául is szolgálhattak.

Az olyan gyülekezetek és irányzatok, amelyekben a megváltozott körülmények között — ha távolabbi jövőbe vetítve is — de tovább élt az apokaliptikus-eszkatologikus várakozás, egyben az általános és szélsőséges askézisnek, de a vagyon elutasításának, a fegyelem és engedelmisség követelményeivel való szembehelyezkedésnek, az egyházi tekintélyek elvetésének is otthonai: legismertebb példája ennek az a montanista eretnokség, amely egy Tertullianus lelkesedését is felkeltette. Az élet javairól való tudatos lemondás a „világ tagadásának” most már egyetlen

lehetősége: hőstett és érdem egyszerre, amely elvezethet a mártíriumnak nemcsak vállalásáig, hanem kereséséig, kierőszakolásáig is.

A kereszténységen belüli uralkodó áramlat az aszkétikus erkölcsöt — az adott világ tartósságát fel- és elismerve — meghatározott mederbe igyekezett terelni — és ebben is az egyes misztérium-gyülekezetekhez és filozófiai irányzatokhoz hasonló módon járt el. A sztoikus erkölcs magasabb követelményeket támasztott a teljes értékű *sapiens*, mint az egyszerű emberek irányában; az újpythagoreus etika megkülönböztette az „igazi” pythagoreusokat a hozzájuk csak „hasonlóktól”; Dionüszosz és Mithrasz gyülekezetei a hívekkel szemben a beavatás magasabb vagy alacsonyabb foka szerint más-más követelményekkel léptek fel: és ehhez hasonlóan a kereszténység teoretikusai is elismerték az etikai követelményeknek rétegződését, egy magasabb és teljes értékű és egy alacsonyabb igényeket támasztó etikai követelményrendszer létezését. Az evangéliumi erkölcs az alázat, a töredelem, az odaadás teljességét követelte mindenkitől, aki részese akar lenni az Isten királyságának; az aszkézisnek, mint a világtól való elfordulás szimbolikus gesztusának elfogadásával különvált a „szentek”, „tiszták”, „teljesen igazak” köre azoktól, akik a szentség, lemondás és tisztaság követelményeinek csak részben kötelesek eleget tenni; kialakult az intézményessé vált szerzetesség. Némelyek teljes lemondása, teljes vagyontalansága, teljes világtagadása lehetővé tette a nagy többségnek, hogy jó lelkiismerettel illeszkedjék bele „a világ rendjébe”: az előbbiek érdeme és erkölcsse kisugárzik órájuk is, „miként a Nap fénye ragyog a Holdon is” (Alexandriai Kelemen hasonlata).

•

Az evangéliumi etika — egy történelmi pillanat hatalmas látomásának, az „Isten királysága” földi megvalósulásának lázában született meg: ezért követelhetette a teljes embert; ezért lehetett az abszolút odaadás erkölcsse. Vázlatos áttekintésünkben a későbbi fejlődésnek néhány olyan tendenciáját kíséreltük megragadni, amelyek a társadalmi valósághoz való törvényszerű alkalmazkodás eredményeként az eredeti értékek átértékelésére, az első ideálok átértelmezésére, az abszolútum relativizálódására vezettek. A „sorsdöntő óra” eszkatologikus és öntörvényű etikájából létrejött a mindennapi tettek erkölcstana; a minden földi tekintély tagadásából a fegyelem és engedelmesség parancsa; a családjukat, vagyonukat, minden kötöttségüket odadobó „megszállottak” hitéből a számukra adott társadalom rendjét isteni rendelésként tisztelő és fenntartó hívők vallása.

SZÁNTÓ KONRÁD

VÁLTOZÓ ÉS FEJLŐDŐ ERKÖLCSI TÖRVÉNYEK

Első pillanatra bármennyire szokatlannak hangzik is az a kijelentés, hogy a változás általános törvénye alól az erkölcsi szabályok sem kivételek, a tények azt bizonyítják, hogy a történelem folyamán számos erkölcsi parancs elvesztette érvényét vagy más tartalommal telt meg. Ennek a változásnak legklasszikusabb példája a háború jogosságáról szóló erkölcsi tanításnak a története. Az egyházatyák közül sokan az ún. igazságos háborúról azt állították, hogy az *contradictio in terminis*, belső ellentmondást tartalmazó tétel. A középkorban először csak a védekező, majd a támadó háború jogosságát ismerték el a moralisták, amennyiben a jogot más módon nem lehet diadalra juttatni. A keresztes háborúk idején a mohamedánok kiűzését a szent helyekről már nemcsak jogosnak, de Isten legszentebb akaratának is nyilvánították. A vallásháborúk és gyarmatosítás kezdetén a spanyol morálteológusok a legaprólékosabban kidolgozták a háború morálteológiáját, mely