

Eldönthető-e tisztán természetjogi alapon az abortusszal kapcsolatos viták?

A következőkben azzal a teljes abortusztilalommal kapcsolatban szeretnénk megfogalmazni óvatos kételyeket, amely a közvetlen abortuszt még akkor sem engedi meg, ha erre az anya életének megmentése érdekében volna szükség. A Katolikus Egyház jelenleg hivatalosan a tilalom e legszigorúbb formáját képviseli. Az anya megmentése eszerint csak az ún. indirekt abortusz útján, a kettős hatás elvének megfelelően történhet: lehet olyan beavatkozást végezni, amely nem közvetlenül a magzat² életét oltja ki, hanem az anyát gyógyítja, de amelynek várható – bár nem kívánt – mellékhatásaként a magzat meg fog halni. A két sokat emlegetett klasszikus példa a méhen kívüli terhesség ill. a méhrák bekövetkezésekor alkalmazott eljárás. Ha, az előbbi esetében, a petevezeték egy részét a magzattal együtt eltávolítják, ezzel közvetlenül nem a magzatot ölik meg, hanem az anyát mentik meg attól, hogy belső vérzés miatt életét veszítse, de a műtét következtében a magzat meghal. Ha pedig egy méhrákban szenvedő állapotos nőt nem úgy gyógyítanak meg, hogy a magzatot eltávolítják, majd kioperálják a méhből a rákos daganatot, hanem magát a teljes méhet veszik ki (természetesen a magzattal együtt), akkor közvetlenül a nőnek a ráktól való megmentése történt meg, és csupán ennek indirekt következménye a magzat halála. Az ilyen megoldások tehát a hivatalos katolikus felfogás szerint erkölcsileg megengedhetők, olyan eljárás azonban, amely közvetlenül okozná a magzat halálát, nem alkalmazható.

Ezzel a megközelítéssel szemben azonban legalább három súlyos kifogás emelhető. Először is föltehető a kérdés, vajon tartható-e a direkt és az indirekt halálokozás közötti fenti különbségtétel. Hiszen, ha a magzat egy adott fejlettségi szinten még életképtelen az anyja testén kívül, akkor ehhez képest teljesen mellékes, hogy a petevezeték egy darabjával ill. a méhvel együtt távolítom el onnan, vagy egymagában. Egyszerűen az eltávolítás pusztá ténye fogja a halálát okozni. (Ugyanúgy, ahogyan egy úszni nem tudó ember is egyaránt megfullad mind akkor, ha a ruháinál fogva ragadjuk meg és dobjuk be a tengerbe, mind pedig akkor, ha közvetlenül a bőréhez érve lökjük őt a vízbe.) Somfai Béla S. J. is kétségeit fejezi ki a direkt és indirekt ölés ilyen helyzetben lehetséges megkülönböztetését illetően: „Ez a magyarázat a józan ész fényében valójában szörszálhasogatás, mivel a sebészeti eljárás a méh eltávolításával egyidejűleg okozza a magzat halálát is. Az anya életének megmentése és a magzat elpusztulása ugyanannak a sebészeti beavatkozásnak az eredménye. Az orvos mindkét következmény teljes tudatában hajtja végre az operációt. A magzat halálát sokkal egyszerűbb azzal magyarázni, hogy az okozza a kevesebb kárt.”³ Alighanem következetesebb volna tehát a direkt és az indirekt abortusz közötti különbségtételt feladva más vezérelvet keresni az anya megmentése végett igénybe veendő eljárás igazolására, és – mint látni fogjuk – ez lehet éppen a Somfai Béla által is javasolt elv, amely szerint egyszerűen annak az életét kell a bennünket most érdeklő konfliktushelyzetben megmenteni, akinek a halála nagyobb kárt okozna, tekintet nélkül arra, hogy az abortusz a hagyományos felfogás szerint „direktnek” vagy „indirektnek” minősülne.

Másodszor: a fenti módon értelmezett indirekt abortusz doktriner módon való alkalmazása sokszor életellenesebb, mint a direkt abortusz lenne. Ez történik például, ahogyan Helmut Weber írja, amikor „ahelyett, hogy csak a magzatot távolítanák el egy nő megbetegedett méhéből [...], eltávolítják a betegségtől érintett méhet a magzattal együtt”, noha az első esetben

¹ A szerző a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpontja Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa, a Magyar Bioetikai Szemle főszerkesztője.

² Magzatnak itt és a továbbiakban a már megfogantatott, de még meg nem született lényt nevezem, függetlenül attól, hogy ennek az életszakasznak melyik stádiumában van.

³ Somfai Béla S. J., *Bioetika*. Szeged, 1995. <http://vaciegyhazmegye.hu/letoltes/62.html> (Legutóbbi hozzáférés: 2018. február 13.) 11. o.

„meg lehetne menteni a nő fogamzóképeségét”.⁴ Ha a magzat így is, úgy is meghal, miért ne lehetne itt a két megoldás közül az anya számára kedvezőbbet választani?

Harmadszor (és talán ez a legfontosabb): még ha tartható lenne is a direkt és indirekt abortusz közötti fenti különbségtétel, vannak olyan helyzetek, amelyekben egyértelműen csak direktnek minősülő eljárással lehetne megmenteni a nő életét, s az Egyház jelenleg az ilyen esetekben el is ítéli az életmentő abortuszt, hiába végzik szubjektíve a legjobb szándékkal. Több ezzel kapcsolatos példát is lehetne említeni a közelmúltból. A talán leghíresebb eset 2009-ben történt Brazíliában. Egy férfi megerőszakolta kilencéves mostohalányát, s az ekkor fogantatott ikrek kihordásába az orvosok szerint a kislány belehalt volna, ezért abortuszt végeztek, ám José Cardoso Sobrinho, Olinda és Recife érseke rögtön közölte, hogy ezzel megvalósult az önmagától beálló kiközösítésük. Az eset megosztotta az egyházi közvéleményt; a Pápai Életvédő Akadémia akkori elnöke, Rino Fisichella például bírálta Cardoso Sobrinho eljárását⁵, de a Vatikán végül hivatalosan – egy a Hittani Kongregáció által kiadott nyilatkozat útján – kiállt a brazil érsek mellett⁶. Az ilyen és ehhez hasonló esetek sokkolják a világ közvéleményét, és könnyen a katolikusellenes propaganda fegyvereivé válhatnak az Egyház ellenségeinek kezében.

Minden későbbi félreértést elkerülendő már most le kell szögezmem: *ha* a Tanítóhivatal valóban tévedhetetlen formában, végérvényes igazságként vallja a közvetlen abortusz teljes, semmiféle kivételt meg nem engedő tilalmát, amelyet a legegységesebben az 1995-ben kiadott *Evangelium Vitae* kezdetű enciklika (a továbbiakban EV) fejtett ki, akkor a *hívőnek* ezt mindenképp el kell fogadnia. Az EV szövege azonban az e tilalmat megfogalmazó (és formájában valóban az *ex cathedra* megnyilatkozásokra emlékeztető) mondat után közvetlenül még azt is kijelenti, hogy e norma nemcsak a Szentírás alapul, hanem *a természetes erkölcsi törvényből* is következik (EV 62.).⁷ Ha a magát a tilalmat megfogalmazó mondat a Tanítóhivatal által tévedhetetlenül képviselt végérvényes állítást tartalmaz is, e tévedhetetlenség és végérvényesség már nem vonatkozik az ezt követő – fent említett –, az abortusztilalom természetjogi⁸ megalapozottságáról szóló szövegrészre.⁹ Annak megállapítása, hogy mi valójában az enciklika által is képviselt abortusztilalom pontos teológiai minősítése, nem lehet a jelen tanulmány feladata. Azt viszont meg kell vizsgálnunk, hogy valóban meg lehet-e alapozni e legszigorúbb tilalmat természetjogi érveléssel a nem hívők számára, akik esetében *nem* feltételezhetjük sem a tévedhetetlen tanítások esetében kötelező „hitbeli hozzájárulást” (*fidei assensus*), sem az értelemnek és az akaratnak az egyéb tanítóhivatali megnyilatkozások iránti, szintén előírt „vallásos meghajlását” (*obsequium religiosum*).¹⁰ Azért fontos ez, mert az EV éppen a *természetjogra* – mint az emberi törvények mércéjére – hivatkozva várja el a mai államoktól az abortusz teljes tiltását (EV 72.), hiszen *a pozitív isteni*

⁴ Helmut Weber, *Speciális erkölcsoteológia*. Ford. Dr. Tuba Iván. Szent István Társulat, Budapest, 2015. 131. o.

⁵ Rino Fisichella, „Dalla parte della bambina brasiliana”, *L'Osservatore Romano*, 2009. III. 15.

⁶ „Chiarificazione della Congregazione per la dottrina della fede sull'aborto procurato”, *L'Osservatore Romano*, 2009. VII. 11.

⁷ Itt és a későbbiekben az enciklika következő kiadását használom: *II. János Pál pápa Evangelium vitae kezdetű enciklikája*. Ford. Dr. Diós István. Szent István Társulat, Budapest, é. n. A latin eredetire a Vatikán honlapján található szöveg alapján hivatkozom: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html Utolsó megtekintés: 2018. február 25. – Az EV rövidítés után nem az oldalszámokat, hanem a szöveg pontjainak sorszámaikat adom meg.

⁸ A jelen tanulmányban, szokásomhoz híven, azonos értelemben használom a „természetjog”, a „természeti törvény” és a „természetes erkölcsi törvény” kifejezéseket.

⁹ Vö. Adolfus Schönmetzer, „Introductio”, in H. Denzinger – A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitio et declarationum de rebus fidei et morum*, Editio XXXVI, Herder, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae, MCMLXXXVI., 8. o. – A továbbiakban a DS rövidítés és az utána következő számok e kötet megfelelő bekezdéseire utalnak.

¹⁰ Vö. *Codex Iuris Canonici*, 752. kán. – A CIC általam használt kiadása: *Az Egyházi Törvénykönyv*. Szerkesztette, fordította és a magyarázatot írta Erdő Péter. Szent István Társulat, Budapest, 1985.

törvény tartalmát, amelynek elismerése a kinyilatkoztatás elfogadását feltételezi, aligha lehet számon kérni egy modern szekuláris államtól. A természetjog viszont olyan normarendszer, amely észérvekkel védhető, tehát ismeretéhez nincs szükség természetfeletti forrásból származó, hittel elfogadandó állításokra. A következőkben tehát mindenekelőtt azt szeretném megvizsgálni (átmenetileg zárójelbe téve a katolikus hittel kapcsolatos saját meggyőződésemet), hogyan értékelhetők a közvetlen abortuszt minden körülmények között határozottan tiltó érvek, ha ezeket valaki csak az ész fényében szemléli, nem érezve indíttatást a Tanítóhivatal tekintélyének racionális érvek támasza nélküli elfogadására.

A nehézségek egyik fő forrása az arra vonatkozó egyetértés hiánya, hogy pontosan *mi* is az, ami az erkölcs követéséhez szükséges információkból hozzáférhető az emberi ész számára. Az európai gondolkodásban a XVIII. századig általánosan elfogadott nézet volt, hogy a legalapvetőbb vallási igazságok (pl. Isten léte, a lélek halhatatlansága) észérvekkel bizonyíthatók, s ennek alapján egy kinyilatkoztatás nélküli világban is létezne az ún. természetes vallás, amely így részét képezné a természetjognak. A Katolikus Egyház elvben ma is vallja ezt, ám ugyanakkor napjainkban már a büntelen ateizmus lehetőségét is elismeri.¹¹ Korunk nyugati világa viszont úgy véli, hogy az efféle vallási kérdések nem dönthetők el észérvekkel, s ezért nem szolgálhatnak pl. a közéleti, politikai, jogi, erkölcsi vitákban sem hivatkozási alapként a természetes vallás tételei, hanem az ilyen diszkussziókban – némely liberális szóhasználatával élve – csak ún. *publikus érvek* használhatók, azaz olyanok, amelyek minden *mai* épelméjű felnőtt számára hozzáférhető ismereteket feltételeznek, nem kívánva megtérést valamely valláshoz¹². A következőkben mondandónk kifejtése során tudomásul vesszük e helyzetet, ám ezért különbséget fogunk tenni a klasszikus értelemben vett, Isten létezésének és a természetes vallás néhány más tételének ésszel való megismerhetőségét feltételező *teista természetjog* (a továbbiakban TTJ) és a csak mai értelemben vett publikus érvekre épülő *publikus természetjog* (a továbbiakban PTJ) között, amely utóbbi a mondottaknak megfelelően egyfajta *módszertani ateizmus* jegyében jár el a társadalom egészét érintő viták során¹³, még ha egyes konkrét képviselői személy szerint esetleg hívei lehetnek is valamely vallásnak. A Katolikus Egyház hivatalos álláspontja szerint azonban értelmünknek az áteredő bűn miatti meggyengültsége következtében¹⁴ még az általunk itt TTJ-ként emlegetett, a kinyilatkoztatás segítségével nélkül, pusztán természetes ésszel megismerhető klasszikus természetjog sem tartalmazza ténylegesen *tévedésmentes, biztos* formában a természetjog egészét. A *Katolikus Egyház Katekizmusa* így ír erről: „A jelen helyzetben a bűnös emberiségnek isteni kegyelemre és kinyilatkoztatásra van szüksége ahhoz, hogy »mindenki könnyen és biztosan, a tévedés árnyéka nélkül«¹⁵ felismerhesse a vallás és az erkölcs igazságait.”¹⁶ A hagyományos katolikus etikai és erkölcsteológiai szakirodalom szerint is van

¹¹ Már a Szentírás beszél Isten ésszel való felismerhetőségéről (Bölcs 13,1-6; Róm 1,19-20); az I. Vatikáni Zsinat ünnepélyes formában is kimondta a természetes istenismeret lehetőségét (DS 3026; vö. DS 3004). A II. Vatikáni Zsinat *Dei Verbum* kezdetű dogmatikai konstitúciójának 6. pontja megismétli ezt az állítást. Ld. Cserháti József – Fábián Árpád (szerk.), *A II. Vatikáni Zsinat tanítása*, Szent István Társulat, Budapest, 1975. 146. o. Ugyanakkor e zsinat *Lumen gentium* kezdetű dogmatikai konstitúciójának 16. pontja szerint létezhetnek olyanok, „akik önhibájukon kívül nem jutottak el az Isten kifejezett ismeretére”. Ld. Cserháti – Fábián, i. m., 52. o.

¹² A publikus érv fogalmáról ld. pl.: Kis János, „Az állam morális semlegességéről”, in Ludassy Mária (szerk.), *Morál és politika határán*, ELTE BTK Filozófiai Posztgraduális Központja, Budapest, 1994. 162. o.

¹³ Tehát csak olyan állításokat tesz, amelyek megértésének és elfogadásának nem feltétele valamely vallás tételeinek elismerése, miközben nem állítja bizonyossággal az ilyen tételek hamis voltát.

¹⁴ Fontos azonban hangsúlyozni: természetünk (s benne értelmünk) e gyengesége *önmagában véve természetes*, csak az őszállapotban birtokolt, majd elveszített – s ingyenes, nekünk nem járó – természetén kívüli adományokkal való ellátottságunkhoz képest tekinthető gyengülésnek, s Isten ezen adományok nélkül is teremthetett volna minket. Vö. DS 1955.

¹⁵ Ez az idézet belüli idézet XII. Piusz 1950-ben kiadott *Humani generis* kezdetű enciklikájából való. Vö. DS 3876.

¹⁶ *A Katolikus Egyház Katekizmusa*. Szent István Társulat, Budapest, 1994. 1960. bekezdés. Vö. DS 3875-3876.

olyan része a természetjognak, amely felől az ember önhibáján kívül tudatlanságban lehet; igaz ugyan, hogy néhány egészen általános parancs (pl. az, hogy a jót tenni, a rosszat kerülni kell), továbbá számos ezeknél konkrétabb norma (mindenekelőtt a Tízparancsolat tartalma) minden épelméjű felnőtt által felismerhető, van azonban a normáknak egy harmadik csoportja¹⁷, amelyhez az általánosabb parancsokból bizonyos konkrét erkölcsi problémák kapcsán levont következtetések tartoznak, pl. az önbíráskodástól, magánbosszútól való tartózkodás kötelessége¹⁸, a talált tárgyak visszaszolgáltatásának előírása¹⁹, a párbaj elvetendősege²⁰, vagy éppen az abortusz tilalma²¹, s az e csoporthoz sorolt normákat nehezebb fölismerni, így lehetséges, hogy valaki nem tud róluk, anélkül, hogy ezért felelősség terhelné²²; mindez már csak azért sem meglepő, mert gyakran még a tudósok sem jutnak egyetértésre ezekkel a kérdésekkel kapcsolatban.²³ A szerzők sokszor arra is utalnak, hogy éppen a kinyilatkoztatás egyik szerepe volt természetjogi ismereteink e hiányosságainak megszüntetése²⁴. Könnyen meglehet tehát, hogy az abortusz természetjogi tiltása is csupán a kinyilatkoztatás mint természetfeletti forrás segítségével ismerhető fel igazán, teljes bizonyossággal. Maga az EV is ad okot erre a feltételezésre, hiszen azt olvassuk benne, hogy „minden az igazságra és jóságra őszintén nyitott ember [...] az értelem fényénél és a kegyelem titokzatos hatása alatt elérkezhet oda, hogy elfogadja a szívébe írt természetes erkölcsi törvényt (*Róm 2,14-15*) amely szerint az emberi élet értéke kezdetétől a végéig szent” (EV 2.); e mondat ui. vélhetően arra akar utalni, hogy az értelem fényén *kívül* még a kegyelem *is* szükséges az emberi élet szentségének a maga teljes mélységében való belátásához, amiből akár az is következhet, hogy az élet szentsége iránti tiszteletből adódó kötelességek bizonyos részmozzanatai (pl. akár éppen a direkt abortusz tilalmának *teljes* volta) kegyelem nélkül homályban maradhatnak, noha ugyanakkor ezek is a természetes erkölcsi törvényhez tartoznak. Mármint a kinyilatkoztatás is a tág értelemben vett kegyelem egyik megnyilvánulási módja (mint külső kegyelem, *gratia externa*), s így e szövegrész mondanivalója talán éppen az, hogy az emberi élet szentségével kapcsolatos (és önmagában véve természetjogi) normarendszert a maga teljességében csak a *kinyilatkoztatással* – s persze emellett a belső kegyelemmel (*gratia interna*) is – megerősített emberi értelem képes megismerni. Alábbi vizsgálódásaink nyomán remélhetőleg kiderül, hogy így van-e, legalábbis az abortusz vonatkozásában.

Annyi azonban a mondottak alapján már most is kijelenthető, hogy a kinyilatkoztatás a fenti értelemben *általánosságban* véve, *valamilyen* vonatkozásban az önmagában a természetes létrendhez tartozó természetjogot is kiegészíti, teljessé teszi. A természetjognak ezt a jelen üdvrendben létező, a hívők számára hozzáférhető, kiegészített, a kinyilatkoztatásból nyert ismereteket is feltételező formáját a jelen írásban *kiteljesült természetjognak* (a továbbiakban KTJ) fogjuk nevezni. Fontos megjegyeznünk a félreértések elkerülése végett, hogy e KTJ még az ember *természetes céljához* tartozik, tehát nem tévesztendő össze a kifejezetten a természetfeletti létrendhez tartozó olyan normák együttesével, mint a megkeresztelkedés előírása vagy ezt követően más szentségek felvételének kötelessége; ugyanakkor azonban e

¹⁷ Van, olyan szerző, pl. Victor Cathrein, S. J., akinél ez egy negyedik csoportként szerepel, mert a legáltalánosabb parancsokat két külön csoportra osztja: Cathrein Győző, *Erkölcshölcsélet*. A csanádi egyházmegye kiadása, Temesvár, 1900-1901. I. kötet, 357. o.

¹⁸ Ld. pl. H. Noldin, S. J., *De principiis theologiae moralis*, Ratisbonae, Romae et Neo Eboraci, apud Fridericum Pustet, 1920, n. 113. (136. o.); Cathrein, i. m., I. kötet, 353. o.

¹⁹ Ld. pl. Evetovics Kunó, *Katolikus erkölcsstan*. Szent István Társulat, Budapest, 1940. I. kötet, 79. o.; Noldin, i. h.

²⁰ Ld. pl. Dominicus M. Prümmer, O. P., *Manuale theologiae moralis*. Herder, Friburgi Brisgoviae – Barcinone, 1955. I. kötet, 107. o. (n. 153.)

²¹ Uo.

²² Prümmer, i. m., I. kötet, 110. o. (n. 157.); Noldin, i. m., 137. o. (n. 114.); Cathrein, i. m., I. kötet, 357. o.

²³ Ld. pl. Noldin, i. h.; Cathrein, i. h.

²⁴ Ld. pl. Cathrein, i. m., I. kötet, 357-358. o.

KTJ mégis csupán azok számára fog útmutatásul szolgálni, akik elfogadják a kinyilatkoztatást; a nem hívőktől tehát e KTJ követése nem várható el.

Mínthogy a természetjog nemcsak azért viseli nevét, mert természetes ésszel megismerhető, hanem azért is, mert alapját az emberi természet képezi, még tisztáznunk kell, mit értünk ez utóbbin. Egy dolog klasszikus metafizikai értelemben vett természete nem más, mint e dolog *lényege a működés szempontjából* tekintve²⁵. Azt kell tehát tisztáznunk, miben áll az ember sajátos, lényegével összefüggő működése, tevékenysége. Az a legegyszerűbb, ha e célból a többi élőlényel hasonlítjuk össze. Egy élőlény tevékenysége – ha némileg leegyszerűsítve fogalmazzunk – többnyire a lét- és fajfenntartásban merül ki. Az ember azonban emellett egyrészt számos egyéb, sajátosan emberi tevékenységet is végez (pl. tudománnyal, művészettel foglalkozik), s e tevékenységeink köre a történelem során bővül, az alapjukat képező, szintén sajátosan emberi szükségletek hasonló bővülésének megfelelően, másrészt a két eredeti biológiai tevékenységet (a lét- és a fajfenntartást) is sajátosan emberi módon fejtjük ki. Tevékenységeinknek skálájuk bővülése mellett az a másik fő jellemzőjük, hogy, mivel – a hagyományos ember-definíciónak megfelelően – „eszes élőlények” vagyunk, tudatosan végezzük őket, s ennek során átalakítjuk a világot, mesterséges dolgokkal véve körül magunkat, s az ezekből összeálló kultúra túlél bennünket, a következő nemzedékek készen kapják, és tovább bővíthetik, aminek következtében a cselekvésünk során kialakuló újabb és újabb készségeink, ismereteink, szükségleteink stb. öröklődnek, történelmileg szaporodnak és gazdagodnak; mindezzel összefüggésben folytonosan növekszik a világ felett gyakorolt racionális ellenőrzésünk, uralmunk. Mindehhez elengedhetetlen, hogy *egymással* (viselkedésünket szorosan összehangolva) *kooperáló társas lények* legyünk: egyrészt a munkamegosztás és specializálódás is segíti a szükségletek és tevékenységek differenciálódását, cselekvésünk hatékonyabbá válását, s így uralmunk növekedését, másrészt szükségünk van – mind a család, mind a szélesebb közösség részéről – a szocializációra, amelynek során rövid idő alatt elsajátítjuk az addigi történelem által létrehozott kulturális vívmányokat, mintegy „megtanulunk embernek lenni” a történelmileg lehetséges szinten. A magunk alkotta kultúra nélkül nem lenne történelmünk, s az állatitól alig különböző szinten vegetálnánk.

Ha természetünk a fenti módon jellemezhető, akkor a természetes erkölcsi törvény nyilvánvalóan azt a normarendszert jelenti, amely ezen emberi természet fenntartására, működtetésére szolgál, s amely ezért bizonyos fő vonásaiban már adott, hiszen az emberi természet maga is régóta fennáll.²⁶ Ez azonban nem jelenti azt, hogy a természetjog összes normája a történelem hajnala óta ismert. A hagyományos értelemben vett természetjog ugyan elvben történelemfeletti, amit azonban – hogy az ismert történelmi és néprajzi tényekkel, az erkölcsi normák empirikus sokféleségével össze lehessen egyeztetni – célszerű a nagy tomista gondolkodó, Jacques Maritain nyomán úgy értelmeznünk, hogy különbséget teszünk a természetes erkölcsi törvény ontológiai és ismeretelméleti oldala között: egyfelől öröktől fogva igaz, hogy az emberi természethez ezek és ezek a normák *illenek a legjobban*, másfelől viszont

²⁵ Vö. Aquinói Szent Tamás, *De ente et essentia*, 1. fejezet.

²⁶ Ám ezzel nem azt akarjuk állítani, hogy elég, ha egyszerűen csak leírjuk az eddig spontán módon érvényesült normákat, és ezután reflektáltan követjük őket. Egyrészt azzal, hogy e normák, céljukkal, az emberi világ fenntartásával együtt, reflektálttá válnak, óhatatlanul felmerül ennek az *egész* mechanizmusnak az értékére való rákérdezés lehetősége is, és így a „van-legyen” problémával is szembesülnénk. (Ennek vizsgálata nagyon messzire vezetne, a jelen írásban nem is foglalkozunk vele.) Másrészt, s most ez a fontosabb a számunkra, a reflexióval a normák korrigálására is nagyobb lehetőség nyílik: ha tudjuk, hogy az eddig zömmel rutinszerűen követett előírások objektív oksági folyamatok részeként hogyan működtetik az emberi civilizáció egészét, tudatosan törekedhetünk e szabályok egy részének újabbakkal, célszerűbbekkel való helyettesítésére, különösen ha már annak is tudatában vagyunk, hogy a *spontán folyamatok feletti tudatos emberi ellenőrzés kiterjesztése szintén emberi természetünknek megfelelő történelmi folyamat*, noha ennek az ellenőrzésnek a ténye és jelentősége maga a múltban nem mindig vált tudatos reflexió tárgyává.

e normák *felismerése* időbeli folyamat, egyfajta kulturális evolúció során zajlik, azzal összefüggésben, hogy érvényesülésük lehetősége is történelmileg változó. Maritain egy példájával élve: a rabszolgaság ugyan önmagában véve ellenkezik a természetjoggal, de ez a tény nem tudatosulhat az emberekben, amíg a társadalom nem ér el a technikai fejlettség azon szintjére, amelyen a rabszolgaság intézménye már mellőzhető.²⁷ Ezt azért fontos előrebocsátanunk, mert nyitva kell hagynunk annak lehetőségét, hogy egyes erkölcsi normák változnak a történelem során, s a természetjognak leginkább megfelelő formájuk (amelyet tehát a természetünk fejlődési tendenciáinak alapján körvonalazható ideálként kell felfognunk) viszonylag későn (esetleg éppen a mi korunkban, vagy csak majd a jövőben) tudatosul.

E természetjognak, ha eltekintünk a természetes vallástól, két fő funkciója van: az egyik *a kooperáló személyek viselkedésének egymás számára – legalább nagy vonalakban – kölcsönösen kiszámíthatóvá és biztonságossá tétele*, a másik pedig *a társadalom mint egész folyamatos létezésének fenntartása*, mely utóbbi funkciónak oly módon kell megvalósulnia, hogy egyrészt megőrizzük (és lehetőség szerint tovább növeljük) az emberi szükségletek és tevékenységek gazdagságát és a világ feletti racionális kontrollt, másrészt pedig egyáltalán *létezzenek* nemzedékről nemzedékre az e gazdagságot és kontrollt ténylegesen megvalósító kooperáló személyek, mindig elegendő számban ahhoz, hogy a mondottak által a történelem adott szintjén szükségessé tett specializáció és munkamegosztás lehetséges legyen, de nem többen, mint amennyit, ugyancsak az adott fejlettségi szinten, a társadalom képes eltartani.

Azt kell a továbbiakban megvizsgálnunk, hogyan illeszkedik e normarendszerbe az abortusz tilalma, miért és mennyiben van rá szükség, *ha* természetjogot akarunk megfogalmazni, azaz *ha* azt akarjuk tisztázni, mit kell tennünk a fentiekben jellemzett természettel bíró lények világának fenntartása, működtetése végett.²⁸ Némileg bonyolítja a kérdést, hogy – mint láttuk – az emberi természethez *a világ átalakítása* is hozzátartozik, a világnak pedig mi magunk is a részei vagyunk, s így magunkat is alakítjuk mind egyéni életünk, mind a történelem során. Így paradox módon az is felfogható lenne természetünknek megfelelő tevékenységként, ha természetünket annyira megváltoztatnánk, hogy már nem lennénk többé jelenlegi értelemben vett embereknek tekinthetők. E probléma kimerítő tárgyalása semmiképpen sem férne bele a jelen írás kereteibe. Az egyszerűség kedvéért azonban most értelmezzük úgy a megőrzendő emberi természetet, hogy ez a *biológiai* értelemben vett *jelenlegi* emberi faj fent jellemzett lényegét jelenti, amely emberi faj tehát genetikai adottságai miatt alkalmas rá, hogy a mondottak értelmében alakítsa a rajta kívüli világot, s támogassa a maga életét mesterséges eszközökkel és önmaga tág értelemben vett kiművelésével, és folyamatosan teszi is mindezt, de közben érintetlenül hagyja magukat e genetikai adottságokat.²⁹

²⁷ Jacques Maritain, *La loi naturelle ou loi non écrite*. Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1986. 20-35. és 186-191. o. – Fontos két dolgot hangsúlyozni: 1) maga Maritain nem állítja, hogy ez a konkrét példa valóságos történelmi összefüggéseken alapul, s hogy bizonyosan volt olyan korszak, amelyben tényleg nem lehetett volna mellőzni a rabszolgaságot; egyszerűen csak illusztrációnak szánja, annak szemléltetésére, hogyan kell elképzelnünk a természetjogi normák történelmi evolúcióját; 2) Maritain is és a jelen sorok szerzője is *filozófiai* megközelítés részeként beszél az erkölcs felismerésének e történetiségéről, tudatosan zárójelbe téve mindazt, amit katolikusokként vagy általában keresztényekként a *teológiából*, s ezen keresztül a kinyilatkoztatásból tudhatunk az ember ősalapotáról, ebben birtokolt (majd elveszített) különleges tudásáról, természetének eredeti épségéről stb.; úgy tekintjük a történelmet, mintha ebben egyszerűen a profán tudományok által leírt folyamatok zajlanának, minden különleges isteni beavatkozás nélkül.

²⁸ Azért hangsúlyozzuk a „ha” szót, mert – a „van- legyen” probléma elkerülése végett – most nem kívánjuk bizonyítani, hogy e világ „jó”, „értékes”, „fenntartandó”, s hogy ezért „kell” a természetjog. Mindezt egyszerűen feltételezzük, s az így már adott cél eléréséhez keressük az objektív oksági összefüggések alapján a legmegfelelőbb normákat; pontosabban itt, a következőkben e normák közül csak az abortuszra vonatkozókat vesszük szemügyre.

²⁹ Ez nem is teljesen önkényes kikötés, hiszen e pillanatban még sejtelmünk sincs róla, milyen biológiai és társadalmi következményekkel járna, ha az emberi faj egészének vagy akár csupán bizonyos csoportjainak öröklődő genetikai adottságait maradandóan megváltoztatnánk. Könnyen meglehet, hogy olyan folyamatok

Mindezek után nézzük sorra a természetjog három említett formáját! Mit lehet mondani az abortuszról a PTJ szintjén? A félreértések elkerülése végett előre kell bocsátanom: a következőkben számos olyan állítást kell tennem, amelyek a zsidó-keresztény erkölcsi hagyománynak megfelelő evidenciák szellemében nevelkedett olvasók (elsősorban a hívők) számára talán meghökkentők vagy éppen megbotránkoztatók lesznek. Nem szabad tehát elfelejteni, hogy az alábbiakban nem katolikus szemmel vizsgáljuk az abortusz (és általában az ölés) kérdését, hanem megpróbálunk egy ateista – vagy legalábbis a már említett módszertani ateizmust következetesen alkalmazó – személy nézőpontjára helyezkedni.

Mivel az abortuszt az ölés egyik esetének szokás tartani, lássuk, miért és mennyiben mond ellent az ölés a természetjognak, ha ezt a PTJ szintjén értelmezzük! Rögtön észrevehetjük: ha „az élet szentségén” azt kellene értenünk, hogy *minden egyes* élőlény megőlése megengedhetetlen és tragikus, akkor teljesen abszurd és életidegen következtetésekhez kellene jutnunk³⁰, hiszen az élővilág normális működésének velejárója, hogy az élőlények jelentős része más élőlények elpusztítása árán tartja fenn magát. (Ugyanígy a fájdalomkøozást sem tekinthetjük önmagában valamiféle anomáliának, hiszen a másoknak táplálékul szolgáló élőlények egy része nyilvánvalóan fájdalmat érez és szenved, amikor zsákmányul esik.) Ráadásul egy-egy fajon belül is előfordul, hogy egyedek közvetve vagy közvetlenül fajtársaik halálát okozzák, s ez is normális része a bioszféra működési mechanizmusának³¹. Különösen lényeges témánk szempontjából, hogy az állatok sokszor *saját ivadékaikat* is képesek megölni, mert előfordulhat, hogy életben hagyásuk rontaná a szülők és/vagy a már meglévő utódok túlélési esélyeit, pl. élelemhiány esetén, vagy ha a világra jött új utódok gyengék, testi hibával bírnak stb.³² Mindez világossá teszi: amikor egy élőlénynek vagy bármely egyéb, önálló egységként kezelhető (hagyományos kifejezéssel szubsztanciának nevezett) dolognak a természetét vizsgáljuk, e dolgot sosem tekinthetjük önmagában, elszigetelten, hanem mindig abban a közegben kell szemügyre vennünk, amelyben egyáltalán képes létezni; az e közeggel való kapcsolatot is az adott dolog természetéhez tartozóként kell kezelnünk. Az élőlénynek így az is a természetével jár, hogy a részét képezi egy nagyobb rendszernek, a bioszférának, amely nélkül egyszerűen nem is tudna létrejönni és élni; a bioszféra léte tehát ilyen értelemben logikailag megelőzi az egyes élőlényekét; működése egyenesen megkívánja, hogy az egyes élőlények jelentős része *ne* járja be azt a teljes életutat, amelynek megtételére alkatánál fogva törekszik (s amelyet *a maga szempontjából kedvező* körülmények esetén be is járja); így az „idő előtti halál” esélye is hozzátartozik az élőlények jelentős részének természetéhez, s e lehetőségnek bizonyos számú egyed esetében történő megvalósulása semmiképpen sem anomália e természet szempontjából, hanem részét képezi a természetes rendnek.³³

Tehát először azt kell megkérdeznünk, miért képezhet egyáltalán az élőlényfajok egyike, az emberi faj *kivételt* e vonatkozásban, miért alakulhat ki az a meggyőződés, hogy az emberélet „idő előtti” lezárulása (pl. ragadozók vagy kórokozók miatt elszenvedett halálunk), különösen pedig az emberek saját fajtársaik általi megőlése valamiképpen anomália, „botrány”,

indulnának be, amelyek fölött elveszítenénk az ellenőrzést. Márpedig, mint láttuk, a világ felett gyakorolt racionális kontroll is természetünk szerves velejárója. Ha látjuk, hogy egy technikailag esetleg már lehetséges változtatás olyan következményekkel járhat, amelyek nyomán kicsúszik a kezünkől az ellenőrzés, akkor *éppen az* jelenti a racionális uralom valódi gyakorlását, ha *lemondunk* e változtatás végrehajtásáról.

³⁰ Pl. azt kellene vallanunk, Albert Schweitzer nyomán, hogy az etikának *lázadnia* kell a világ rendje ellen. Vö. A. Schweitzer, „Az etika problémája az emberi gondolkodás továbbfejlődésében”, in *Albert Schweitzer, a gondolkodó. Válogatás Albert Schweitzer műveiből*. Kiadja a Református Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1989. 74. o.

³¹ Ld. pl. Csányi Vilmos, *Az emberi természet*. Vince Kiadó, Budapest, 1999. 45., 128. és 171. o.; Daniel C. Dennett, *Darwin veszélyes ideája*. Typotex, Budapest, 2010. 514-515. o.

³² Sarah Blaffer Hrdy, „Infanticide Among Animals”, *Ethology and Sociobiology*, 1979/1. 13-40. o.

³³ Úgy is fogalmazhatnánk: *természetes*, hogy az élőlények *nem mind* hálnak meg „természetes halállal”.

amelynek minden eszközzel elejét kell venni. Ne feledjük: ezen a szinten még nem hivatkozhatunk az ember istenképiségére, halhatatlan lelkére vagy más effélére, hiszen itt magával Istennel sem számolhatunk, hanem kénytelenek vagyunk az említett módszertani ateizmus jegyében eljárni! Nos, nem érhetjük be azzal a gyakori válasszal, hogy értelmünk és akaratumk valamiképpen kitüntet minket. Szellemi képességeink önmagukban véve nem indokolnák az öléstilalmat vagy általában az erkölcsöt, ha ugyanúgy *biológiailag lennének adottak* és többé-kevésbé *állandók*, mint a testi erő, a gyorsaság, az éles fogazat és más efféle vonások, s ezekhez hasonlóan akár *pusztán* a zsákmányszerzés és az egymással való kíméletlen harc eszközei is lehetnének. A valódi válasz e szinten csak úgy hangozhat: szellemi vonásaink érdemi kibontakozását és növekedését csak az teszi lehetővé, hogy kultúrát építünk magunk köré, amely túlél minket, s amelyet, beleszületve, a következő nemzedék gyorsan magáévá tehet, és tovább építhet, s így folytonosan nő a világ feletti racionális uralmunk, s egyre több időnk szabadul fel sajátosan emberi tevékenységek végzésére, mindez pedig kooperációt kíván, amely megköveteli egymás magatartásának kölcsönösen előrelátható és biztonságos voltát, röviden szólva valamiféle rendet. Ehhez szükséges az erkölcsi szabályozás, benne az agresszió visszaszorítása, különösen pedig az ölés megengedhető eseteinek a minimumra korlátozása. Hiszen még a legkezdetlegesebb és legkisebb emberi közösség pusztá léte is lehetetlen volna – nem beszélve a kooperációról –, ha minden tagjának örökösen attól kellene tartania, hogy a többiek bármikor megölhetik vagy megsebesíthetik. Az erkölcs egyik célja épp annak biztosítása, hogy egy adott közösségben³⁴ mindenki arra számíthasson: a többiek nem fognak rátámadni, amíg ő maga nem szolgáltat okot erre olyan viselkedéssel, amely más egyéneknek vagy magának a közösségnek káros lehet. Ha legalább ebben nem bízhat valaki, nem várható el tőle, hogy az adott közösség iránt lojális legyen és kooperáljon a többiekkel.

A mondottakból tehát első közelítésben az következne, hogy az emberölést tiltani kell, s e szabály alól kivételt csak a jogtalan támadás elhárítása, a halálbüntetés és az igazságos háború képezhet (hiszen ezekben az esetekben a jogtalan támadó, a bűnöző ill. a közösséget valamilyen formában megsértő ellenség önhibájából szenved el a halált³⁵). E kivételeket épp úgy a társadalom működésének biztonsága, az egyéni viselkedések kölcsönös előreláthatóságának segítése, a *rend* fenntartása követeli meg, mint magát az ezeket leszámítva fennálló általános öléstilalmat.³⁶ Majdani mondandónkkal összefüggésben e három eset egyike, a jogtalan támadás elhárítása különösen figyelemre méltó. A már korábban mondottak jegyében ui. a társadalom biztonságos, átlátható működése megköveteli, hogy mindenki számíthasson rá: soha nem kerülhet önhibáján kívül olyan helyzetbe, amelyben erkölcsileg (vagy éppen jogilag) köteles eltérni, hogy mások a halálát vagy maradandó károsodását okozzák. Ennek kapcsán a hagyományos erkölcstani elméletek, származzanak bár éppen katolikus szerzőktől (akik így ráadásul már nem is a „minimalista” PTJ, hanem a TTJ vagy a KTJ szintjén érvelnek, sőt erkölcssteológiai műveikben már természetfeletti célunkkal is számolnak), sokszor még a morális értelemben ártatlan ember életének kioltását is megengedik: az életünket vagy testi épségünket fenyegető jogtalan támadó akkor is megölhető, ha elmebeteg vagy részeg, tehát nincs tudatában annak, hogy mit cselekszik³⁷; hiszen ettől még magatartásával ténylegesen

³⁴ E közösség méretei történelmileg változnak. Ma már – legalábbis nyugati felfogás szerint – az egész emberiség egyetlen morális közösséget képez.

³⁵ Az igazságos háború esete a valóságos életben persze korántsem ilyen egyszerű (már csak azért sem, mert többnyire mindkét fél biztos a maga igazában a harc során, és arra sincs garancia, hogy mindig a – természetjogi mérce szerinti – „jó ügy” diadalmaskodik). E kérdést azonban itt természetesen nem tárgyalhatjuk.

³⁶ Hiszen a rendet *fenyegetőket* – mind a külső ellenséget, mind a bűnözőket – csak bátorítaná, ha még velük szemben sem volna szabad erőszakot alkalmazni.

³⁷ Ld. pl. A. Tanquerey, *Synopsis theologiae moralis et pastoralis. Tomus tertius*. Desclée et socii, Romae – Tornaci (Belg.) – Parisiis, 1922. 141-143. o.; Evetovics, i. m., II. kötet, 102-103.o.; J. Bouvier, *Institutiones philosophicae ad usum seminariorum et collegiorum*. Monnoyer – Méquignon – Rusand, Cenomani – Parisiis – Lugduni, MDCCCLIII. 574. o.; N. J. de Cock, *Ethicae seu philosophiae moralis elementa*. Vanlinthout et

súlyos károkat okozhat másoknak, tehát objektíve veszélyezteti a rendet. Az ilyen támadót szokás hagyományos kifejezéssel „materiálisan jogtalan támadó”-nak (*aggressor materialiter injustus*) nevezni; az pedig, aki tudva és akarva fenyegeti áldozatát, „formálisan jogtalan támadó”-nak (*aggressor formaliter injustus*) minősül³⁸.

Ha azonban szemügyre vesszük a rendelkezésünkre álló történelmi és néprajzi adatokat, azt kell tapasztalnunk, hogy számos társadalomban (köztük olyan civilizációkban, amelyeket – mint a görög-római világot – sok tekintetben ma is mintának tartunk) nemcsak e három esetben engedték meg olyanok megölését, akiket mi emberi lényeknek neveznénk. Hogyan lehetséges ez, s miért nem teszi lehetetlenné az adott társadalom működését? Természetesen nem foglalkozhatunk az összes lehetséges eset vizsgálatával, kénytelenek vagyunk azok tárgyalására szorítkozni, amelyek közvetlenül kapcsolódnak a jelen tanulmány témájához. Figyelmünket ezért a magzatok és újszülöttek szülei általi megölésének eseteire kell összpontosítanunk.

Mint ismeretes, számos régi társadalom szokásai felhatalmazták az embereket arra, hogy saját újszülött gyermekeiket kitegyék vagy megöljék. A gyermekgyilkosságot már a felső paleolitikum óta alkalmazzák³⁹, egyes szerzők szerint ez az eddigi történelem legelterjedtebb népességszabályozási módszere⁴⁰, olyannyira, hogy múltbeli elfogadottsága „inkább szabálynak, mint kivételnek” tekinthető⁴¹. Ennek fényében korántsem meglepő, hogy az abortusz is sokfelé volt megengedett a premodern időkben, így a kereszténység elterjedése előtt többnyire a görög-római világban is megtűrték, az újszülöttek megöléséhez hasonlóan.⁴²

Ha figyelembe vesszük azt aényt, hogy e régi társadalmak meglehetősen sokáig működőképesek voltak, s nem tévesztjük szem elől azt sem, amit az imént Maritainre hivatkozva a természetjog történetiségéről mondtunk, akkor, bármennyire kegyetlenül hangzik is ez egy mai olvasó számára, azt kell mondanunk, hogy helytelen volna erkölcsileg ítélnünk e régi idők emberei felett. (Ez azonban, mint hamarosan látni fogjuk, nem jelenti azt, hogy eljárásuk ma is követendő lenne!) Ők pusztán koruk ismereteinek és gyakorlati lehetőségeinek szintjén oldották meg azt a minden korban létező feladatot, hogy egyszerre gondoskodjanak egyfelől a kooperáló egyének magatartásának egymás számára kölcsönösen kiszámítható és biztonságos voltáról, másfelől a társadalom mint olyan létezésének folyamatosságáról, mely utóbbi feladat egyik eleme annak biztosítása, hogy az újratermelt népesség mérete és a társadalom adott szinten fennálló eltartóképessége összhangban legyen egymással. Az éhínséggel fenyegető túlnépesedés megakadályozására egyszerűen nem volt más biztos eszközük, mint a csecsemőgyilkosság vagy (később) az abortusz, és ezek az

Vandenzande, Lovanii, MDCCCXXXIX. 344. o., stb. Az első két mű erkölcssteológiai, a két utóbbi viszont, noha szintén katolikus szerzőktől való, kifejezetten erkölcsfilozófiai, tehát csak a természetes tudással számol.

³⁸ E szabállyal szemben esetleg ellenérvként azt lehetne felhozni, hogy a materiálisan jogtalan támadót a mondottak értelmében megengedetten megölő személy ugyan valóban azért cselekedhet így, mert nem várható el tőle, hogy *önhibáján kívül* köteles legyen eltérni önnön megölését vagy megsebesítését, *maga a támadó* viszont éppen ezt köteles elszenvedni ilyenkor: hiszen az elmebeteg rendszerint nem tehet állapotáról, s részeg sem mindig szándékosan lesz valaki (előfordulhat, hogy erőszakkal vagy csellel itatják le), mégis megengedetten vehetik el az életét. E problémát itt természetesen nem tárgyalhatjuk kimerítően. Arra azonban rá kell mutatnunk: a mondott ellenvetésre nem lehet az a válasz, hogy *inkább* a megtámadott fél hagyja magát megölni ilyen helyzetben. Miért éppen az ő élete vesszen el a kettő közül, ha egyiküknek mindenképpen meg kell halnia? A támadó megölhetősége mellett szól az is, hogy ha ő ölhetné meg jogosan ilyen helyzetben a megtámadottat, akkor állapota miatt utána még további emberéletekben is kárt tehetne.

³⁹ Alexandra A. Brewis, „Anthropological Perspectives on Infanticide”, *Arizona Anthropologist*, n. 8. (1992), 103. o.

⁴⁰ Marvin Harris, 1977 *Cannibals and Kings: The Origin of Cultures*. Random House, New York, 1977. 5. o. – Idézi: Brewis, i. m., 103. o.

⁴¹ Laila Williamson, „Infanticide: An Anthropological Analysis”, in Martin Kohl (ed.), *Infanticide and the Value of Life*. Prometheus Books, Buffalo, 1978. 317. o. – Idézi: Brewis, i. m., 103. o.

⁴² John T. Noonan Jr., „Abortion and the Catholic Church: A Summary History” (1967). *Natural Law Forum*. Paper 126., http://scholarship.law.nd.edu/nd_naturallaw_forum/126 88. o.; Somfai, i. m., 56. o.; Weber, i. m., 123. o.

eljárások a társadalomnak még csak potenciális tagjait sújtották, ami e társadalom működését azért nem fenyegethette, mert az áldozatok még nem voltak részei a kooperáció rendszerének: nem lehetett és kellett számítani az ő lehetséges céltevézéseikre, nem segíthették és nem is akadályozhatták a maguk céltudatos cselekvésével a többiek terveinek megvalósulását; nem voltak tudatában annak, mi történik velük, nem tudták, mire készülnek ellenük majdani megölők, nem tudtak ez ellen semmit tenni, védekezni, bosszút állni stb., már csak azért sem, mert még *egyáltalán* nem voltak terveik, szándékaik, vágyaik, életprogramjaik stb.; ezért „csalódás” sem érthette őket; társadalmi értelemben ők tulajdonképpen még nem léteztek mint én-tudattal rendelkező eszes lények; ugyanúgy csak *potenciálisan* voltak ilyen lények, mint a fogamzás után spontán vetélés következtében elpusztult magzatok. Ez utóbbiak száma egyébként meglehetősen nagy: három megtermékenyített petesejt közül csak egyből lesz majdan újszülött, a másik kettő a terhesség során meghal⁴³. Mindez arra figyelmeztet minket, hogy az emberi civilizáció e tekintetben az élővilág egészéhez hasonlóan működik: egyikük esetében sem elengedhetetlen feltétel az, hogy a rendszer minden egyes olyan eleme (az általában vett élőlények ill. az emberek mindegyike), amelynek élete megkezdődött, végig is járja a szokásos életutat a „természetes halálig”, sőt olykor éppen az idő előtti halál szolgálja az Egész „normális” működését.⁴⁴ Hiszen e spontán vetélések sok esetben azért következnek be, mert egy természetes védekező mechanizmus így veszi elejét annak, hogy valamilyen fejlődési rendellenességben szenvedő gyermek szülessen. Az embert persze ez a *biológiai* értelemben természetes mechanizmus semmire sem „kötelezi”, hiszen *filozófiai* értelemben vett természetéből adódóan épp az az egyik fő sajátossága, hogy mesterséges úton tudatos ellenőrzést gyakorol a világ (s benne önmaga) eredetileg spontán működése felett, mintegy kijavítja azt. E tudatos beavatkozás vagy kijavítás azonban itt legalább két különböző módon nyilvánulhat meg. Egy feltétlenül életvédő közelítés alapján meg kellene menteni *minden egyes* fejlődésnek indult magzat életét, az olyanokét is, akik valamilyen súlyos károsodással fognak megszületni, s akik ezért magának a biológiai mechanizmusnak az alapján az eddigiekhez hasonlóan spontán vetélés folytán meghalnának. Tegyük fel, hogy a tudomány már képes erre! Ha így esetleg valóban minden magzat megszületik, akkor meghatványozódik az emberiség létszáma, benne a súlyos fogyatékkal élők is. További a esetek lehetségesek itt aszerint, hogy rendelkezünk-e megfelelő forrásokkal az így megnövekedett népesség ellátására, s hogy a tudomány már arra is képes-e, hogy a rendellenességekkel születetteket teljesen meggyógyítsa (vagy legalább megfelelő életkörülményeket biztosítson a számukra). Ha e kérdésekre nemleges a válasz, elvárhatja-e a PTJ felelősen gondolkodó módszertani ateista követője, hogy mindezek ellenére kötelező legyen az összes magzat megóvása, tekintet nélkül minden egyéb szempontra? Aligha! Hiába felelne meg tehát az ilyen értelemben vett magzattvédelem tudatosságánál és mesterségességénél fogva önmagában az emberi természetnek, olyan nehézségeket támasztana, amelyek a civilizáció mint egész működésében súlyos zavarokat okoznának, vagy teljesen ellehetetlenítenék azt, s ezért ebből a szempontból éppen felelőtlenységnek, vagyis a tudatos és racionális ellenőrzés elmulasztásának (s így e vonatkozásban éppen az emberi természet tagadásának) volna tekinthető az ilyen viselkedés. A

⁴³ Somfai, i. m., 118. o. (188. lábjegyzet); vö. Kis János, *Az abortuszról*, Cserépfalvi, Budapest, 1992. 160. o. – Vannak azonban, akik ennél kisebbnek tartják a spontán abortuszok számát: Helmut Weber pl. 30%-ot említ (Weber, i. m., 108. o.), ami persze még mindig elég magas arány ahhoz, hogy a magzati korban bekövetkező halál esélyét természetünkhöz tartozó vonásnak tekinthessük. (Vö. a következő jegyzetben mondottakkal!)

⁴⁴ Az emberi természethez sem tartozik tehát hozzá, hogy minden egyes megtermékenyített emberi petesejtnek végig kell járnia a szokásos fejlődés teljes útját, a magzati és újszülötti léten és a felnőtté váláson át a „természetes halálig”. Az Egész működéséhez – amely nélkül *egyáltalán* nem létezhetnének valóban emberi életet folytató egyes emberek – itt is hozzátartozik, hogy az emberi faj egyes tagjai áldozatul eshetnek az e működést fenntartó mechanizmusnak.

biológiai értelemben vett természet emberi természetünk általi tudatos korrekciójának egy másik lehetséges értelmezése éppen az lehetne, hogy mintegy „besegítünk” a károsodások kiszűrését végző spontán mechanizmus működésébe, *azt* tekintve e mechanizmus hibájának, hogy olykor *nem minden* fejlődési rendellenességet „vesz észre”, s ilyenkor tudatosan közbelépünk, abortusszal vetve véget az érintett emberi lény életének.

Nyomatékosan hangsúlyoznom kell: az előző bekezdés célja természetesen nem az, hogy mindezen eljárásokat népszerűsítsem; itt pusztán arra szeretnék rámutatni, hogy *ha* belehelyezkedünk a PTJ szintjén érvelő módszertani ateista szerepébe, *akkor* első közelítésben e megoldások egyikének elvetésére sincs kényszerítő okunk.

Rögtön látni fogjuk azonban, hogy már ezen a szinten is vannak érvek egy erőteljesebben életvédő beállítottság mellett. Abból ugyanis, hogy a PTJ szintjén nem tudunk amellet érvelni, hogy minden korban és minden körülmények között minden egyes emberi életet mind a születés előtt, mind ezt követően szentnek és sérthetetlennek kell (ill. kellett volna) tekinteni, még nem következik, hogy *ma* ugyanúgy kellene viszonyulnunk akár a magzat, akár az újszülött életéhez, mint az ezek megölését megengedő régi társadalmakban. Az agresszió visszaszorításának és a népesség megfelelő szinten tartásának egyszerre teljesítendő kettős feladata, amely önmagában véve örök követelménye a természetjognak, ma már a PTJ szintjén is új módon oldható meg, tekintettel az időközben lezajlott fejlődésre, a világ felett gyakorolt racionális uralom növekedésére: mivel napjainkban már egyrészt jóval hatékonyabb technikái vannak az élelmiszer-termelésnek, másrészt régóta ismeretesek teljesen erőszakmentes születésszabályozó módszerek, mind az abortuszt, mind a csecsemőgyilkosságot világszerte végérvényesen ki lehetne iktatni a rutinszerűen alkalmazott „családtervezési” eszközök tárából. Ez kettős értelemben felelne meg természetünk fejlődéstendenciáinak (s így a természetjognak), hiszen mind a külvilág feletti racionális kontroll fokozása, mind az erőszak visszaszorításával elért biztonságnövelés (amely persze egyúttal a racionális kontroll növelésének egyik alosztala is) megfelel eszes természetünknek. Az abortusz és a csecsemőgyilkosság lehető legnagyobb mértékű kiküszöbölése pedig közvetve *valamennyiünk* biztonságát szolgálja. Nyilvánvalóan érdekünk ugyanis, hogy egy általános erőszak- és kegyetlenségellenes érzület elterjedését segítsük, amelynek jegyében az emberek kifejezetten viszolyognak mások életének kioltásától. Az emberben ugyan – akárcsak sok más fajban – már eleve, veleszületetten létezik egy bizonyos ölési gátlás⁴⁵, amely a fajtársaival szembeni agressziót fékezi, e gátlás azonban (amint a már eddig mondottakból látható, de a történelemből és korunk hétköznapi eseményeiből is jól tudjuk) korántsem működik mechanikus szükségszerűséggel; éppen ezért indokolt egyrészt maga az az erkölcsi (és jogi) öléstiltalom, amelyről eddig beszéltünk, másrészt az a törekvés, hogy a társadalomban igyekezzünk erőszakellenes beállítottságot kialakítani, vagyis az említett gátlást tudatosan erősíteni. Ennek azonban éppen ellene hatna, ha minden erkölcsi aggály és fenntartás nélkül végzett, hétköznapi és magától értetődő gyakorlat lehetne olyan élőlények megölése, akik még nem rendelkeznek ugyan én-tudattal és racionalitással, de mégiscsak az emberi fajhoz tartoznak, s minden más élőlénynél összehasonlíthatatlanul közelebb állnak hozzánk: ennek eredménye általános eldurvulás, mások szenvedése iránti érzéketlenség lenne, amely visszahatna arra a módra is, ahogyan a már én-tudattal és racionalitással bíró emberek *egymáshoz* viszonyulnak, s az ő körükben is növelné az agresszió valószínűségét⁴⁶. A kooperációban már részt vevők érdeke

⁴⁵ Weber, i. m., 90. o.; vö. Konrad Lorenz, *Az agresszió*, Katalizátor Iroda, Budapest, 1995. 98-121. o.

⁴⁶ Vö. Ronald Dworkin, *Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1996. 55. o.; Jonathan Glover, „Matters of Life and Death”, *The New York Review of Books*, 1985. 05. 30. <http://www.jonathanglover.co.uk/ethics-and-humanity/matters-of-life-and-death-the-new-york-review-of-books>

maga is azt követeli tehát, hogy az abban még részt nem vevők erőszakos halálát is elutasítsuk.⁴⁷ A megölésüktől való tartózkodás azonban nem azon alapul, hogy *minden egyes* megfogantatott emberélet *egyformán* sérthetetlen volna, s hogy mindenféle körülménytől függetlenül ugyanolyan súlyosnak kellene tekinteni egy magzat halálát, mint egy felnőtt emberét, hanem azon, hogy életük megkímélése egy általános életpárti szemlélet *tendenciaszerű* erősödését szolgálja, amelynek nem mond ellent, ha *olykor*, nevezetesen a bennünket érdeklő konfliktushelyzetekben (amelyek száma egyébként ma már igen csekély) az anya javára döntünk a magzattal szemben. Ilyenkor ugyanis a kooperációban részt vevők számára szükséges biztonságérzet megadásának feladata ütközik össze a végső soron szintén a biztonságunkat szolgáló általános életvédő attitűd erősítésének feladatával. Mérlegelnünk kell tehát, s ekkor van helye a lehetséges károk Somfai Béla által is említett összehasonlításának.

Mielőtt e mérlegelésről egy kicsit bővebben szólnánk, rá kell mutatnunk: ha a lehető legteljesebben akarjuk azok védelme által is érvényesíteni a társadalom általános életkímélő attitűdjét, akik még nem nevezhetők én-tudattal bíró racionális lényeknek, de egyúttal azt is biztosítani, hogy a már ilyeneknek minősülőknél se kelljen soha tartaniuk attól, hogy önhibájukon valaha is olyan helyzetbe kerülhetnek, amelyben kötelesek megengedni, hogy másvalaki a halálukat okozza, akkor már a PTJ szintjén eljuthatunk annak kimondásához, hogy az abortusz egyedül az anya életének vagy testi épségének védelmében engedhető meg (hiszen ilyenkor a magzat materialisan jogtalan támadóként jelentkezik)⁴⁸, a csecsemőgyilkosság pedig mindig szigorúan tilos. A szülés *után* ui. már nem kerülhet olyan helyzetbe az anya, hogy csak gyermekének megölése árán menekülhetne meg a haláltól vagy a maradandó egészségkárosodástól, a szülés *előtt* pedig az anya életének vagy testi épségének megvédését kivéve az abortusz minden szokásos célja elérhető a magzat megölése nélkül is: ha a terhesség nemi erőszak következménye, vagy a magzat súlyos egészségkárosodásban szenved, s a nő (ill. a házaspár) ezért nem kívánja megtartani, a szülés után lemondhat a gyermekről, aki nevelőszülőkhöz kerülhet; ugyanez történhet akkor is, ha a szülőknél nincsenek anyagi eszközeik a gyermek fölnevelésére; a túlnépesedés veszélye pedig ma már a családtervezés és születésszabályozás erőszakmentes eszközeivel is elhárítható. Ugyanakkor a mondottak értelmében a PTJ szintjén *arra* nem lehet erkölcsileg kötelezni a nőt, hogy akár a saját halálát vagy maradandó testi károsodását is vállalja a magzat életben tartásáért. Így ui. az emberiségnek mintegy a felét arra ítélnék, hogy rettegjen a szülői hivatástól, mert ennek gyakorlása során önhibáján kívül olyan helyzetbe kerülhetne, amelyben erkölcsi (sőt esetleg jogi) kötelessége lenne eltérni, hogy másvalaki a halálát okozza vagy nyomorékká tegye⁴⁹. Láttuk, hogy épp e veszély kiküszöbölése a társadalom normális működéséhez szükséges kooperáció egyik feltétele. S az ilyen veszéllyel szembesülő nőket még csak a túlvilági jutalom kilátásba helyezésével sem vigasztalhatnánk a PTJ szintjén, hiszen az ezzel kapcsolatos argumentációt itt módszertani ateizmusunk jegyében ki kellett zárnunk a publikus érvek köréből.

Ha tehát mérlegelés tárgyává tesszük, hogy a bennünket érdeklő konfliktushelyzetben, ti. az anya érdekében végzendő terápiás abortuszról való döntéskor melyik esetben mekkora kárral kell számolnunk, nyilvánvaló, hogy az anya javát kell előnyben részesítenünk. Ha, koncepciónk egészének megfelelően, káron elsősorban azt értjük, ami a civilizáció mint egész működését akadályozza vagy nehezíti (hiszen e civilizáció léte és fejlődése az emberi értelemben vett egyének létének és fejlődésének is feltétele), akkor – ahogyan már láttuk –

⁴⁷ Szintén nem maguknak a magzatoknak, hanem másoknak az érdekére hivatkozva érvelhetünk azzal is, ha rámutatunk az abortusznak *az anyát* fenyegető – testi vagy lelki – egészségkárosító hatásaira: vö. Weber, i. m., 110. o.

⁴⁸ Ez a szabály az *erkölcsi* és nem a *jogi* megítélésre vonatkozik. Az, hogy ebből jogilag mennyi érvényesíthető, természetesen számos az adott társadalmat jellemző konkrét körülménytől függ.

⁴⁹ Sőt nem is csupán az emberiség feléről van szó, hiszen remélhetőleg a férfiak többségét is aggasztaná – aktuális vagy majdani – házastársuk elvesztésének lehetősége.

csökkenthetné az e működés iránti odaadást a nőkben annak tudata, hogy önhibájukon kívül kötelesek lehetnek akár életüket is feláldozni a magzat érdekében; továbbá azt is figyelembe kell vennünk, hogy az anyának rendszerint van férje, sokszor vannak már kiskorú, felnevelendő gyerekei is, és természetesen lehet számos egyéb hozzátartozója, ismerőse stb., akik érzelmileg kötődnek hozzá, vagy akik egyszerűen számoltak e nő tartós létezésével, figyelembe vették ezt a maguk életének megtervezésében. A magzat esetében efféle kötődések jóval kisebb mértékben állnak fenn.⁵⁰ Az anya halála tehát sokkal inkább megzavarja a rendet, mint a magzaté.⁵¹

Aligha érvelhetünk a mondottakkal szemben arra hivatkozva, hogy a magzat ugyan ténylegesen még nem én-tudattal bíró racionális lény, de *potenciálisan* már az, s ezért van ugyanúgy joga az élethez, mint azoknak, akik ténylegesen bírnak e vonásokkal. Hiszen éppen az a dolog lényege, hogy a magzat e vonásai hiányában *ténylegesen* még nem része a kooperáció rendszerének, nincsenek ezt befolyásoló céltételezései, és maga sem „számít” arra, hogy a többiek egy meghatározott módon fognak viselkedni vele; még *semmire sem* „számít”, éppen mivel *még nem* ténylegesen én-tudattal bíró racionális lény. Hányan fogadnánk el kivétel nélkül érvényesítendő általános elvként azt, hogy „ha minden tényleges X-nek joga van Y-hoz, akkor minden potenciális X-nek is joga van Y-hoz”? Egy orvostanhallgató pl. kétségkívül potenciális orvos, ám aligha mondanánk, hogy joga van orvosi praxist folytatni, amíg nem válik – tanulmányainak sikeres elvégzése nyomán – tényleges orvossá.

A fentiek kapcsán meg kell még említenünk azt a gyakori érvet, hogy ha csak személyeket illethet meg az élethez való jog, a személyt pedig mint *ténylegesen* eszes és én-tudattal bíró lényt határozzák meg, akkor nemcsak a magzat válik védtelessé, hanem ugyanilyen alapon az alvó embereket is meg szabad ölni. Spaemann úgy látja: „A hagyományos és filozófiailag jól megindokolható felfogás szerint minden olyan fajnak az egyede személy, amelynek normális tagjai képesek az én-tudat és a racionalitás megszerzésére. Ha viszont csak azok a lények személyek, akik ténylegesen rendelkeznek e tulajdonságokkal, akkor minden alvót meg szabad ölni, és így meg lehet akadályozni a felébredésben. Hiszen eszerint nyilvánvalóan nem személy az illető, amíg alszik. Az élet megkímélésének kötelességét ezért legfeljebb abból a kívánságunkból lehet levezetni, hogy nyugodtan elallassunk és ne kelljen attól félnünk, hogy többet nem ébredünk fel.”⁵² Az utolsó mondatban szereplő „legfeljebb” szó arra utal, hogy Spaemann ezt az érvet nem sokra tartja. Pedig valójában, ha helyesen értelmezzük, éppen ezen keresztül adhatjuk meg a megfelelő választ. Itt is abban van a megoldás kulcsa, hogy az individuumokat nem a maguk elvontságában tekintjük, hanem a tényleges működésében tekintett társadalom összefüggés-rendszerében helyezük el. A kooperációban valamilyen szinten már részt vevő ember (bizonyos fokig már a kisgyerek is) rendelkezik tervekkel, várakozásokkal, s mindezek tudatában alakítja életét, amelynek naponta

⁵⁰ Lehetnek persze különleges helyzetek, ha pl. egy örökletes monarchiának politikai bonyodalmak (vagy akár háborúk) elkerülése végett feltétlenül szüksége van trónörökösre, s ezért az a közvélekedés alakul ki, hogy az uralkodó várandós feleségének (vagy éppen magának a várandós uralkodónőnek) a halála kisebb kárt okozna, mint magzatáé; ám korunkban, amikor az uralkodók már alig játszanak tényleges politikai szerepet, s inkább csak reprezentációs teendőik vannak (másfelől pedig meglehetősen jól szabályozott az öröklési rend, tehát pontosan lehet tudni, hogy az uralkodói pár gyermektelensége esetén a rokonságból ki a legjogosultabb a trónra), az efféle anya-magzat konfliktus már igen ritka, ha egyáltalán még előfordul.

⁵¹ De akkor is hasonló eredményre juthatunk, ha maguknak a lehetséges áldozatoknak a szemszögéből mérlegeljük a károkat, hiszen a magzatnak nagy valószínűséggel még *egyáltalán nincs* „szemszöge”: én-tudattal bíró racionális lényvé válásának folyamata csak a születéssel kezdődik, tehát magzatként még nincsenek tervei, vágyai, értékei stb. A terhesség első három hónapjában még fájdalmat sem érez, sőt ennek lehetősége még a második három hónapban is bizonytalan. (Kis, i. m., 135-136. o.) Az utolsó három hónapban már képes ugyan fizikai szenvedésre (Kis, i. m., 135. o.), ám ez nyilvánvalóan kisebb, mint az az egyszerre fizikai és lelki szenvedés, amelyet az anya él át, aki testi fájdalmai mellett még tudja is, hogy meg fog halni (vagy hogy egész életére nyomorék marad), és e ténynek az imént említett, szeretteit érintő következményeivel is tisztában van.

⁵² Robert Spaemann, „Személy-e minden ember?” *Mérleg*, 1990/3., 265-266. o.

ismétlődő normális része az éjszakai alvás, erről pedig tudja, hogy reggelente az ébredés követi, amely után a többiekkel együtt folytatni fogja a kooperációt, melynek során ki-ki igyekszik a maga élettervét megvalósítani, számolva a többiekével, s persze a társadalom egészének érdekével is. Láttuk: ahhoz, hogy egyáltalán legyen értelme a számára mindebben részt venni, *legalább* abban bíznia kell, hogy önhibáján kívül nem érheti megengedetten agresszió a többiek részéről. Ha alvás közben ölnék meg, ez épp úgy keresztülhúzná számításait, mint ha éber állapotában rontanának rá a gyilkosok, épp úgy biztosítékra van tehát szüksége az előbbi ellen, mint az utóbbi ellen. Nem pillanatnyi tudatállapotait kell tekinteni, élete egészének folyamatából kiragadva, hanem magát e folyamatot.⁵³

Lépünk most egy szinttel feljebb, s nézzük, mi változik! Tétélezzük fel, hogy rendelkezünk mindazon ismeretekkel, amelyeket a PTJ szintjén birtokoltunk, de ezekhez *észigazságként* járul most még két további állítás: „Van Isten” és „Az ember lélekkel rendelkezik”. Az „Isten” és a „lélek” szavakat a klasszikus metafizikai hagyománynak megfelelő értelemben vesszük: Isten tisztán szellemi, transzcendens, a világ teremtője, a lélek szintén szellemi, halhatatlan, a túlvilágon jutalomként természetes boldogság (*beatitudo naturalis*) vagy büntetésként természetes kárhozat (*damnatio naturalis*) vár rá,⁵⁴ stb. Tegyük föl azt is, hogy a világ teremtett voltából és Isten tulajdonságaiból valamiképpen levezethetők még a következő állítások: Isten a világot a maga dicsőségére teremtette, azaz a világnak a maga rendjével, összhangjával, tervszerű működésével teremtője tökéletességét kell megnyilvánítania, továbbá az embernek mint a teremtmények egyikének is az a feladata, hogy Isten dicsőségét szolgálja, de ezt, *eszés* teremtmény lévén, kétféle módon teszi: egyrészt a szó szoros értelmében dicsőítve Istent a természetes vallás keretében, másrészt beleilleszkedve a világ Istentől akart rendjébe, működtetve ezt, akárcsak a szervetlen testek és a bioszféra élőlényei, de tőlük eltérően nem spontán módon, hanem tudatosan, szabad döntések alapján.⁵⁵ Tétélezzük fel továbbá, hogy ugyancsak ésszel belátható: a teremtésre vonatkozó isteni tervnek az felel meg, ha az eddigi értelemben vett emberi természetet mint a világrend részét tudatosan törekszünk megőrizni. Mindezek nyomán a TTJ (teista természetjog) szintjére érkeztünk.

Ha a világra vonatkozó egyéb ismereteink e szinten ugyanazok, mint a PTJ esetében voltak, akkor kézenfekvőnek látszik, hogy az erkölcsi normák is ugyanazok legyenek (az ölés vonatkozásában is), hiszen továbbra is szükséges a világ rendjének fenntartása, sőt e rend most már külön fontosságot nyer azért, hogy Isten dicsőségét hivatott megnyilvánítani.

Felmerül azonban a kérdés, hogy a bennünket érdeklő vonatkozásban a lélek halhatatlanságáról való meggyőződés nem olyan fontos új körülmény-e, amely lényegi változásokat eredményezhet bizonyos normák tartalmában. Hiszen másképpen néz szembe az erőszakos vagy egyszerűen idő előtti halál lehetőségével az, aki biztos benne, hogy van túlvilági élet, mint az, aki szerint földi létünk lezárultával minden véget ér a számunkra. Nem mondhatjuk-e, hogy attól az állapotos nőtől, akinek meggyőződése, hogy lelke halhatatlan, már elvárható, hogy akár életét is feláldozza magzatáért? Nos, e probléma korántsem olyan egyszerű, mint első hallásra vélnénk. A lélek halhatatlanságának ténye önmagában nem feltétlenül teszi mellékessé, hogy mikor fejezzük be földi életünket. Ha egyszer a teremtés célja Isten dicsőségének megnyilvánulása a világ rendje, szabályos működése által, akkor az egyént a TTJ szintjén sem lehet önmagában, evilági kapcsolataitól, funkcióitól elvonatkoztatva szemlélni. Most is hivatkozhatunk tehát ugyanazokra a szempontokra, amelyeket a PTJ

⁵³ *Mutatis mutandis* ugyanez érvényes a kómára. A kómába esett ember *előzőleg* már tudott ennek lehetőségéről, tudott az éber kómáról, s arról is, hogy a kómából olykor felébrednek. Minden ember élettervének része lehet tehát, hogy nem szeretné elszenvetni azt, hogy a feje fölött tárgyaljanak a haláláról, miközben éber kómában fekszik, vagy megöljék, noha még magához térhetne. Érdeke tehát olyan erkölcsi konszenzus kialakítása, amelyben a kómába esett ember élete is védett, hogy így abban a tudatban kooperálhasson, hogy kóma esetén sem éri bántódás.

⁵⁴ Iosephus Greth O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II. Herder, Friburgi Brisgoviae – Barcinone, MCMLVI. 383. o. (n. 977).

⁵⁵ Vö. pl. Greth, i. m., vol. II. 234. o. (n. 822); Cathrein, i. m., I. kötet, 74-80. o.

esetében említettünk, és ugyanúgy elmondhatjuk: a világ működését, rendjét jobban megzavarná a várandós nő halála, mint a magzaté. Ráadásul, paradox módon, a lélek halhatatlanságának tényére nemcsak az abortusz *ellen*, tehát az anya halálának elfogadhatóvá tétele végett hivatkozhatunk, hanem ugyanakkor az abortusz *melletti* érvelésben is felhasználhatjuk, hiszen a magzat lelke ugyanúgy tovább létezik a halál után, mint az anyáé; a keresztség szükségességének problémája ezen a szinten nem merül föl, mert itt még nem tudunk a kinyilatkoztatásról, és így az ember természetfeletti céljáról és az áteredő bűnről sem értesülünk; csupán egy tisztán természetes renddel számolunk, amelyben az abortált magzatra, akinek még nem lehet személyes bűne, egészen bizonyosan a természetes boldogság várna a túlvilágon. Nincs tehát kényszerítő érvünk amellet, hogy az ölés tilalmára és az ez alóli kivételekre a PTJ szintjén vonatkozó, már bemutatott szabályokat a TTJ szintjén megváltoztassuk.⁵⁶

Ha most még egy szinttel feljebb lépünk, s immár a kinyilatkoztatással mint ismeretforrással is számolunk, a világosság kedvéért külön kell választanunk így nyerhető többlettudásunk két területét. Egyrészt kifejezetten természetfeletti célunkról és elérésének módjáról szerzünk tudomást a kinyilatkoztatásból, másrészt – mint már utaltunk rá – a természetes erkölcsi törvény bizonyos normái is ebből a természetfeletti forrásból nyernek megerősítést, pontosítást, kiegészítést, s így jutunk el annak ismeretéhez, amit a jelen írásban kiteljesült természetjognak (KTJ) nevezünk. Kezdjük ez utóbbival, hiszen bennünket most elsősorban az abortusszal kapcsolatos természetjogi érvelés lehetősége érdekel!

Először azt fogjuk tehát vizsgálni, egyelőre a jelen üdvrendbeli természetfeletti célunktól elvonatkoztatva, hogy tisztán természetjogi szempontból mi újat tudunk meg az abortusról a kinyilatkoztatásból. Vegyük tehát szemügyre az EV szövegét, amely talán a leghatározottabban, de mindenesetre az eddigi legünnepélyesebb formában fogalmazza meg az abortusszal kapcsolatos hivatalos egyházi álláspontot! Az enciklikában II. János Pál, miután bemutatta a magzat életének védelmére vonatkozó, szerinte mindig változatlan hagyományos katolikus tanítást, a következőt mondja: „Éppen ezért azzal a tekintéllyel, amelyet Krisztus adott Péternek és utódainak, a Püspökökkel közösségben [...] *kinyilvánítom, hogy a közvetlen abortusz, melyet célként vagy eszközként szándékolnak, mindig az erkölcsi rend súlyos felforgatása*, mert egy ártatlan emberi élet előre megfontolt kioltása. E tanítás a természetes erkölcsi törvényen és a Szentírásan alapszik, az Egyház Hagyománya továbbadta, és tanítja a rendes és egyetemes Tanítóhivatal.” (EV 62. Kiemelés az eredetiben.)

Okkal gondolhatunk arra, hogy az idézet utolsó mondatában azért szerepel együtt a természetes erkölcsi törvény és a Szentírás az abortusztilalom alapjaként, mert itt épp egy olyan, a KTJ szintjének megfelelő esettel állunk szemben, amelyben egy önmagában véve a természetjoghoz tartozó, természetes célunknak megfelelő – de jelen állapotunkban kegyelem nélkül nem vagy csak nehezen megszerezhető – ismeretet közöl velünk a kinyilatkoztatás. Ha ui. a *természetfeletti* célunknak a jelen üdvrendbeli létezése szolgáltatna itt új szempontokat az abortusz elítéléséhez, akkor joggal várhatnánk, hogy a szövegnek ez a magzati élet védelmével

⁵⁶ Arra sem hivatkozhatunk, hogy a halhatatlan lélek pusztá meglétének már eleve valami olyan önértékkel kellene fölrüháznia fel az embert legalább katolikus szerzők szemében, hogy emiatt életét *minden egyéb körülménytől függetlenül* teljességgel sérthetetlennek kellene tekinteni már a TTJ szintjén is. Elég, ha arra gondolunk, hogy már láttuk: azok a katolikus szerzők, akik az elmúlt századokban *morálfilozófiai, természetjogi* – tehát észérvekre épülő – műveket írtak, amelyekben a természetes vallással és a lélek létevel számolnak, de a kinyilatkoztatásból nyert ismereteket zárójelbe teszik (tehát az általunk a TTJ rövidítéssel jelölt természetjog-formát képviselték), megengedik az igazságos háborút, a halálbüntetést és a jogtalan támadó megölését, s ez utóbbit akkor sem tiltják, ha a támadó csak materiálisan jogtalan (pl. részeg vagy elmebeteg). Így e szerzők szerint még az erkölcsi értelemben ártatlan ember megölését sem zárja ki az a tény, hogy szellemi lélekkel bír, nem beszélve a formálisan jogtalan támadóról vagy a halálra ítélt gonosztevőről.

foglalkozó része megemlíti a *kereszttség* szükségességét. Ez azonban nem történik meg⁵⁷, hanem itt is csupán az ölés tilalmával, tehát egy tisztán természetjogi normával összefüggésben veti el az enciklika az abortuszt.

Hogyan bizonyítja az EV szerint a Szentírás az abortusz teljes tilalmát? Az enciklika, kicsit meglepő módon, éppen annak elismerésével kezdi az erre vonatkozó fejtegetést, hogy a bibliai szövegek „soha nem beszélnek szándékos abortuszról, nem is tartalmazzak rá vonatkozó kifejezett és közvetlen tilalmakat”, hanem egyszerűen „úgy tekintik a magzatot, hogy természetes következetességgel rá is érvényes Isten »ne ölj« parancsa” (EV 61.). Adódik-e azonban a „Ne ölj!” parancsból „természetes következetességgel” az abortusz tilalma is, oly módon, hogy ez utóbbit külön meg sem kell említeni? Aligha. Ezt legfőljebb akkor jelenthetnék ki teljes meggyőződéssel, ha biztosan tudnánk, hogy a „Ne ölj!” valóban tiltja az ölés *minden egyes* esetét. Ám éppen arról van biztos tudomásunk, hogy a Biblia ismer kivételeket e tilalom alól; maga a későbbi hivatalos egyházi tanítás is elfogadja e kivételeket⁵⁸. Igaz, találunk olyan mondatokat is, amelyek kifejezetten az *ártatlan* megölését tiltják (Kiv 23,7; MTörv 27,25; Péld 6,16-16; 17,15; Zsolt 94,21). Ám ha a „Ne ölj!” a maga helyén, a Tízparancsolatban megszorítás nélkül szerepel, aztán más szöveghelyekből kiderül, hogy mégis vannak az emberélet kioltásának megengedett esetei, s az Egyház köztudomásúlag maga is elismer ilyeneket (jelesül a jogtalan támadó megölését, az igazságos háborút és a halálbüntetést), akkor okkal gondolhatunk arra, hogy hiába szerepel a „Ne ölj ártatlant!” norma is megszorítás nélkül, ugyanúgy talán itt is lehetségesek kivételek. S igazunk is lenne, hiszen az Egyház az *ártatlan megölésének tilalma alóli kivételt is ismer*: maga az enciklika is utal (EV 55.), a hagyományos katolikus etikai és erkölcsteológiai szakirodalommal teljes összhangban, a materiálisan jogtalan támadó megölésének megengedett, sőt olykor kötelező voltára! Ahhoz tehát, hogy a Szentírásra mint a teljes abortusztilalom *biztos* forrására hivatkozassunk, az kellene, hogy valamely bibliai szöveg határozottan néven nevezze az abortuszt, és annak minden esetét *expressis verbis* elítélje. Ilyen szöveget azonban, ahogyan (mint feljebb láttuk) maga az EV is elismeri, nem találunk. Ez persze nem is meglepő, hiszen, mint ismeretes, valójában *egyetlen* olyan szentírási hely van, amely egyáltalán beszél az abortuszról (Kiv 21,22), ám e hely épp e cselekedet súlyának *csökkentésére* alkalmas bizonyos értelemben, hiszen a *Septuagintában* szereplő szövegváltozata különbséget tesz animált és nem animált magzat között⁵⁹, s mint tudjuk, részben ennek alapján tartották később kisebb bűnnek a racionális lélekkel még nem rendelkező magzat megölését. Az ebből egykor levont gyakorlati következtetéseket azonban ma már *nem fogadja el* a hivatalos egyházi álláspont, hiszen ez utóbbi szerint a magzatot *a fogantatástól kezdve* személynek kell *tekinteni*, s ennek megfelelően kell vele *bánni* (EV 60.), azaz megölésének súlyosságát immár nem befolyásolja, hogy

⁵⁷ Sőt az egész enciklikában is csupán egyetlen helyen (EV 79.) fordul elő a „kereszttség” szó, s ott is az abortusz kérdésével való kapcsolatba hozása nélkül.

⁵⁸ Ti. az igazságos háború, a halálbüntetés és a jogos védelem eseteit, amelyeket már említettünk. – A jelen tanulmány szövegének lezárása után, 2018 nyarán változtatta meg Ferenc pápa a Katolikus Egyház Katekizmusának 2267. pontját, amely új formájában minden körülmények között elfogadhatatlannak nyilvánítja a halálbüntetést. E döntés, mint ismeretes, nagy vitákat váltott ki mind az Egyházon belül, mind azon kívül. A katekizmus szövege mint olyan önmagában véve természetesen nem minősül tévedhetetlennek és végérvényesnek, különösen ha, mint a jelen esetben is, éppen a katekizmus eddigi szövegének megváltoztatásával születik, mintegy precedenst teremtve saját majdani újabb átírásához. A halálbüntetés kérdését tehát nem tekinthetjük lezártnak, de jelen írásunkban nem foglalkozhatunk vele. Az azonban tény, hogy a katolikus szerzők mostanáig az ölés tilalma alóli kivételként kezelhették a halálbüntetést, s ebben az Egyház hivatalos álláspontjára hivatkozhattak, nem beszélve a Szentírás számos olyan szöveghelyéről, amely kifejezetten előírja bizonyos bűncselekmények elkövetőinek kivégzését (ld. pl. Ter 9,6; Kiv 21,12-17, 21,29, stb.). Ám bárhogy értelmezzük is a most kialakult helyzetet, a jogtalan támadó megölhetősége továbbra is érvényben van, a bennünket itt érdeklő kérdés szempontjából pedig ez a fontosabb, és így is tartható az az állításunk, hogy az ölés tilalmának explicit megszorítások nélküli különböző megfogalmazásai nem zárják ki a kivételek lehetőségét.

⁵⁹ Vö. Weber, i. m., 122. o., Somfai, I. m., 56. o.

fejlődésének mely szakaszában van éppen. Az abortusztilalomnak az EV által itt említett *másik* alapja, a természeti törvény viszont, ha a kinyilatkoztatás *nélkül* tekintjük (tehát a PTJ vagy a TTJ szintjén), önmagában – mint láttuk – nem tartalmaz olyan kényszerítő érvet, amely miatt eljuthatnánk a magzati élet közvetlen kioltásának *teljes*, semmiféle kivételt nem ismerő tiltásához.

Nem meggyőző tehát, amit az enciklika a természetes erkölcsi törvényről és a Szentírásról mint a direkt abortusz *teljes* tiltásának alapjairól mond; e kettő sem együtt, sem külön-külön nem látszik elegendőnek e tilalomhoz. Ám azt sem lehet minden megszorítás nélkül elfogadni, amit a Bibliáról szóló szövegrész után, szintén még a 61. pontban olvasunk: „A keresztény Hagyomány [...] kezdettől fogva napjainkig egyértelmű és világos abban, hogy az abortusz egyedülállóan súlyos erkölcsi rendellenesség. [...] Athenagorasz említi, hogy a keresztények gyilkosnak tekintik az asszonyokat, akik abortuszt kiváltó szerekhez folyamodnak. [...] Tertullianus állítja: »Elővételezett gyilkosság a születés megakadályozása; nem számít, hogy már megszületettől veszik-e el az életet, vagy megakadályozzák a születést. [...]«⁶⁰ Az immár kétezer éves történelmen végig ugyanezt tanították az Egyház atyái, a Lelkipásztorai és a Tanítói. Az animációról, a szellemi lélek megjelenésének pontos idejéről folytatott tudományos és filozófiai viták soha nem okoztak kétséget az abortusz elítélése körül.” Ha ennek az idézetnek az utolsóelőtti mondata azt kívánja állítani, hogy az említett időszakban végig mindenki gyilkosságnak tartotta az abortusz minden esetét, akkor némi korrekcióra van szükség. Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy a 61. pont latin eredetijében a „gyilkosság”-nak a „homicidium”, a „gyilkos”-nak pedig a „homicida” felel meg, azaz szó szerint emberölésről ill. emberölőről beszél a szöveg. Mármost, mint ismeretes, hosszú időn át vita folyt arról, hogy az abortusz minden esete *homicidium*-e, és sokan tagadólag válaszoltak erre a kérdésre, mondván, hogy az animáció előtti abortusz esetében még nem beszélhetünk a fenti értelemben vett gyilkosságról. Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás is műveiben is találhatók olyan helyek, amelyekből arra következtethetünk, hogy e két vezető tekintély szerint is csak az animáció *utáni* abortusz tekinthető *homicidium*nak⁶¹.

Továbbá: még ha elfogadjuk is, hogy a nem-bibliai hagyományt hordozó és időről-időre kinyilvánító tanítóhivatali kijelentések az általában vett abortuszról nyilatkozva egytől egyig ennek határozott elítélését tartalmazzák, még mindig fennáll annak lehetősége, hogy ezeket olyan megnyilatkozásokként értelmezzük, amelyek nem zárják ki a józan ésszel felismerhető *kivételeket*, hiszen – mint az imént láttuk – a Szentírásban az ölésnek ill. az ártatlan megölésének a maguk helyén minden megszorítás nélkül szereplő tilalmairól is tudjuk: lehetségesek alóluk kivételek. Mindenesetre elgondolkodtató tény, hogy a XIX. század végéig nem találkoztunk olyan egyházi dokumentummal, amely kifejezetten és külön említve az anya érdekében végzett terápiás abortuszt ítélné el⁶². Azt pedig, hogy az Egyház hivatalos álláspontja nem mindig zárta ki teljes határozottsággal e kivétel lehetőségét, abból is lehet látni, hogy eleinte még azok a XIX. századi morálteológusok sem részesülnek határozott egyházi elutasításban, akik a szukcesszív animáció tanára való hivatkozás *nélkül* tartják megengedhetőnek a magzat közvetlen megölését az anya életveszélye esetén: a kraniotómia kapcsán a Szent Penitenciária 1872-ben még úgy nyilatkozik, hogy ilyen esetben a régebbi és újabb szerzőket kell tanulmányozni, majd ennek nyomán „bölcsezen dönteni”⁶³. Csak 1884-ben jelenti ki a Szent

⁶⁰ *Apologeticum*, IX., 8.

⁶¹ Ld. pl. Szent Ágoston, *Quaestionum in Heptateuchum libri septem*, liber II.: Quaestiones in Exodum, quaestio LXXX., ill. Szent Tamás, *Summa Theologica*, II-II. q. 64., a. 8. ad 2.

⁶² John R. Connery, S. J., „Grisez on Abortion”, *Theological Studies*, vol. 31., 1970. 173. o. – A még nem animált magzat esetében az anya megmentése érdekében végzendő abortusszal kapcsolatos késő-középkori és kora-újkorai vitákról (amelyek további fontos adalékokkal szolgálnának a bennünket érdeklő kérdéshez, de terjedelmi okokból itt nem vizsgálhatók) ld. Noonan, i. m., 104-113. o.

⁶³ Weber, i. m., 126. o.

Officium, hogy a kraniotómia biztos megengedettsége nem tanítható, 1889-ben pedig már minden a magzat halálát közvetlenül okozó eljárásról ezt állítják (DS 3258, vö. DS 3298).⁶⁴

Tovább gyengíti az enciklika fenti részletének meggyőző erejét, hogy, noha Tertullianus ott idézett művében valóban elővételezett gyilkosságnak tartotta az abortuszt, és ráadásul a ma uralkodó szemlélethez hasonlóan „a személyes lét kezdetét a fogamzással azonosította, [...] azt sem szabad elfelejteni, hogy mindezek ellenére ő nem zárta ki a magzat elpusztításának minden lehetőségét”⁶⁵, hiszen egy az EV által *nem* idézett *másik* művében ezt írja: „Néha a kegyetlen szükség megkívánja a magzat elpusztítását a méhben,... amikor az a szülést megakadályozza, és megöli anyját, hacsak el nem pusztítják.”⁶⁶

Az EV tehát nem oszlatja el a direkt abortusz *teljes* tilalmának természetjogi megalapozottsága felőli minden kételyünket, ha az ilyen megalapozottságon azt értjük, hogy egyértelműen kimutatható a szóban forgó normának a természetes rend fenntartása végett fennálló szükségessége. Ám a teljesség kedvéért röviden térjünk ki arra a kérdésre is, hogy a kinyilatkoztatásból a *természetfeletti* rendre vonatkozóan szereshető tudásunk alapján van-e okunk ragaszkodni a közvetlen abortusz teljes tilalmához, még akkor is, ha ez az anya életébe kerül! Már csak azért is megvizsgálhatjuk ezt, mert bizonyos értelemben még így is a természetjog körén belül maradunk. Az ui. nyilvánvalóan természetjogi kötelességünk, már a TTJ szintjén, hogy engedelmeskedjünk Istennek, hiszen az Ő létezése e szinten már észzigazságnak minősül; ha mármost, a hagyományos katolikus felfogás szerint ugyancsak észérvek útján, arra a meggyőződésre jutunk, hogy Isten kinyilatkoztatás által természetfeletti célt is előírt a számunkra, amelynek eléréséhez mindenekelőtt az Egyház tagjaivá kell lennünk, akkor tulajdonképpen maga a természetjog parancsolja meg nekünk a megkeresztelkedést.⁶⁷ Lehetséges tehát, hogy – az EV által kifejtettektől függetlenül – mégis a természetjog és a Szentírás képezheti az abortusztilalom igazi alapját, ha az előbbi a jelen bekezdésben használt tág értelemben vesszük, a Bibliából pedig elsősorban a keresztség szükségességére vonatkozó tanítást (Mk 16,16; Jn 3,5; vö. Mt 28,19) hangsúlyozzuk.⁶⁸

Mindenekelőtt arra kell rámutatnunk, hogy a teremtés elsődleges célja a természetfeletti üdvrendben is ugyanaz, mint a TTJ szintjén: Isten dicsőségének megnyilvánítása, a teremtett világ tökéletessége, rendje által (DS 3002 és 3025). Az ember itt is akkor részesülhet túlvilági boldogságban, ha beilleszkedik ebbe a rendbe, hozzájárul ennek működéséhez. Feladatának e része tehát tartalmilag nem különbözik a tisztán természetes rendben előírtaktól: tevékenysége által uralkodva a világ fölött fenn kell tartania az emberi civilizációt. Mint láttuk, az *ehhez* szükséges teendők a PTJ és a TTJ szintjén szereshető tudásunk alapján nem követelik meg kényszerítően a direkt abortusz teljes (a terápiás abortuszra is kiterjedő) tilalmát. Az embernek azonban természetes célja mellett a jelen üdvrendben arra is törekednie kell, hogy kegyelmi állapotba kerüljön, s halálakor is ebben legyen, mert így juthat el Isten színe látására, ami a természetfeletti boldogság elérését jelenti. Ehhez mindenekelőtt meg kell keresztelkednie, majd

⁶⁴ Weber, uo.

⁶⁵ Somfai, i. m., 59. o.

⁶⁶ *De anima*, 25, 4. Idézi Somfai, i. m., 59. o.; Connery szerint e szöveghely értelmezése vitatott (Connery, i. m., 172. o.).

⁶⁷ Erről bővebben ld. R. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, vol. II. Desclée et socii, Romae – Tornaci – Parisiis, 1950. 404-406. o. Vö. Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologica*, II-II., q. 10., a. 1., ad 1.; XIII. Leó, *Libertas praestantissimum*, 17. <https://www.karizmatikus.hu/images/stories/docs/Libertas%20praestantissimum.pdf> (Legutóbbi hozzáférés: 2018. március 22.); Horváth Sándor O. P., *A természetjog rendező szerepe*, A „Jelenkor” kiadása, Budapest, 1941. 44. o.

⁶⁸ A Nemzetközi Teológiai Bizottság fel is hívja a figyelmet az abortusz problémája és a keresztség közötti kapcsolatra: részben az abortuszok miatt növekszik korunkban a keresztség nélkül meghalók száma: Nemzetközi Teológiai Bizottság, *Az üdvözülés reménye a keresztség nélkül meghalt kisgyermek számára*, Bevezetés, 2. pont. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_hu.html (Legutóbbi hozzáférés: 2018. február 15.)

egyéb szentségekkel is élnie a kegyelmi állapot megerősítése ill. – súlyos bűn miatti elvesztése esetén – visszanyerése végett.

Mit mondhatunk az abortuszról e kettős cél függvényében? Nos, a keresztségnek a hagyományos felfogás szerinti szükségessége látszólag alapvetően megváltoztatja a helyzetet. Hiszen míg egy tisztán természetes létrendben, a TTJ szintjén, a születése előtt meghaló magzat, büntelen lévén, a természetes túlvilági boldogság állapotába kerülne, addig a jelen üdvrendben keresztség híján az áteredő bűn miatt kárhozatra jut, hiába mentes koránál fogva minden személyes büntől. Vannak azonban olyan érvelésmódok, amelyek csökkentik e tény súlyát, vagy akár arra is alapot adnak, hogy kijelenthessük: az abortusz nyomán meghalt magzatok mégiscsak eljuthatnak Isten színe látására. Az érvelések első csoportjához azon gondolatmenetek tartoznak, amelyek szerint a keresztség nélkül elhunyt magzatok és csecsemők, Szent Ágoston szavaival élve, „a legenyhébb büntetést” (*mitissima poena*) kapják⁶⁹. Ágoston óriási tekintélye miatt ez a nézet maradt a középkor végéig az uralkodó, de idővel kezdték úgy értelmezni, hogy e „legenyhébb büntetés” nem több, mint Isten színe látásának hiánya, tehát ezek a gyermekek semmiféle kint nem szenvednek; Aquinói Szent Tamás óta pedig mind népszerűbb lett az a felfogás, hogy állapotuk voltaképpen a természetes túlvilági boldogsággal azonos; Tamás szerint e boldogságukat még az a tény sem zavarja, hogy nélkülözik Isten színe látását, hiszen ennek lehetőségét nem is ismerik, tehát nem tudják, mitől vannak megfosztva⁷⁰. A keresztlehetőség meghalt gyermekek állapotának jelölésére a XII. század végétől kezdték használni a „limbus puerorum” kifejezést, amely aztán, magával a hozzá kapcsolódó elmélettel együtt, a közelmúltig általánosan elterjedt volt a teológusok körében. Már ennek fényében is elfogadhatónak lehetett tekinteni e gyermekek helyzetét, de – mint ismeretes – a közelmúltban az e kérdést megvizsgáló Nemzetközi Teológiai Bizottság arra a következtetésre jutott, hogy megalapozottan lehet reménykedni akár az üdvözülésükben is. Az erről szóló dokumentumot XVI. Benedek pápa 2007. január 19-én jóváhagyta.⁷¹ (A jelen bekezdésben is erre a tanulmányra támaszkodtunk a kérdés e dióhéjban való történeti áttekintésében.) A benne foglaltak mellett, pusztán józan eszünk alapján, a következőt is érdemes megfontolnunk. Mint már utaltunk rá, a megfogantatott életek nagy része nem jut el a születésig. Ha Isten ilyen „pazarlóan” bánik teremtményeivel, és ugyanakkor *jónak* kell Őt neveznünk abban az értelemben, ahogyan e melléknevet a köznyelvben használjuk, akkor elképzelhető-e Róla, hogy mindeközben a halhatatlan lélekkel bíró és személyes bűnnel nem terhelt (tehát ebben az értelemben ártatlan) emberi lények *többségének* rosszat akar? Ha e kérdésre nemmel válaszolunk, akkor *vagy* azt kell gondolnunk, hogy valóban minden megfogantatott, de meg nem született ember üdvözülni (ezen a *természetfeletti* boldogság elérését értve), *vagy* azt, hogy tulajdonképpen a természetes túlvilági boldogság is önmagában teljesen kielégítő és örömteli állapot, ahogyan – mint láttuk – Szent Tamás állította, *vagy* pedig, *horribile dictu*, arra a gondolatra kell jutnunk, hogy mégiscsak igaza volt annak a régi szemléletnek, amely szerint az emberi élet *nem* a fogantatással kezdődik, hanem valamikor később (még ha nem kell is ragaszkodnunk e tekintetben az Arisztotelész és Szent Tamás által megjelölt időpontokhoz)⁷². Ha mindehhez még azt is hozzátesszük, hogy a magzatok méhen belüli megkeresztelésére is van mód⁷³, akkor azt kell mondanunk, hogy a keresztség

⁶⁹ *Enchiridion ad Laurentium* 93., *Contra Iulianum* 5,11,44.

⁷⁰ *De malo*, q. 5., a. 3.

⁷¹ Nemzetközi Teológiai Bizottság, i. m., Előzetes megjegyzés

⁷² Fontos megjegyezni, hogy a szaktudományok jelenlegi eredményei nyomán ismét kezd teret nyerni katolikus szerzők körében is az a nézet, hogy az animáció nem azonnal a fogamzáskor történik meg. Vö. Somfai, i. m., 116-117. o. Az a tény is figyelemre méltó, hogy a XX. század talán legnagyobb tomista gondolkodója, Jacques Maritain szintén a nem azonnali animáció tanának híve volt: ld. J. Maritain, „Vers une idée thomiste de l'évolution”, *Nova et Vetera*, 1967/2. 87-136. o.

⁷³ Ld. pl. Erdő Péter: „Magzatvédelem a mai egyházjogban I.” *Távlatok*, 23-24. (1995), 343-352. o.; Hámori Antal, „A születése előtt meghalt gyermek állami és egyházi védelme”, *Magyar Sion*, 2017/1., 45-68. o.

szükségességére való hivatkozás sem lehet döntő érv az abortusz teljes tilalma mellett. A természetfeletti létrend adottságaival számolva is megmaradhatnak tehát azok a PTJ és a TTJ szintjein érvényes szempontok, amelyeket az Univerzum, s benne az emberi civilizáció rendjének fenntartása végett figyelembe kell vennünk, s amelyek, mint láttuk, bizonyos esetekben megengedik az ölést (s ezen belül olykor a direkt abortuszt is). Ha tehát tisztán ésszel, engedelmességünket átmenetileg felfüggesztve nézzük a kinyilatkoztatásból nyerhető újabb tudásunkat, akkor a természetfeletti síkon sem látunk olyan (a jelen üdvrend logikájából adódóan) kényszerítő okot, amely a direkt abortusz teljes tilalmát tenné szükségessé.

Ugyanakkor kétségtelen, hogy a közvetlen abortusz teljes tilalmát újabban tévedhetetlen és végérvényes tanításnak szokás tekinteni. Ezt általában nem úgy értelmezik, hogy az EV kifejezetten *definiált* volna egy eddig vitatott tant, hanem úgy, hogy csak *megerősített* egy a rendes tanítóhivatal által már korábban is tévedhetetlenül képviselt igazságot.⁷⁴ A bennünket érdeklő szempontból persze ennek nincs jelentősége: a direkt abortusz tilalma mindkét lehetséges esetben feltétlenül kötelezi a hívőt. Ennek ellenére találunk olyan katolikus szerzőket, akik az EV megjelenése után sem tekintik egyszer s mindenkorra lezártnak az abortuszról folytatott vitát, és elképzelhetőnek tartják legalább az anya megmentése érdekében a magzat halálának közvetlen okozását.⁷⁵

E lehetőség alapjául sokszor a tévedhetetlenség olyan értelmezése szolgálhat, amely szerint ez erkölcsi kérdésekben is csupán addig terjed, ameddig a kinyilatkoztatás tartalma, vagyis a Tanítóhivatal nem képviselhet csalhatatlannak és végérvényesnek minősülő álláspontot *bármely* erkölcsi normát illetően, hanem csak azon parancsok tartoznak illetékességi körébe, amelyek nem pusztán a természeti törvényen alapulnak, hanem a Szentírásból és/vagy a Hagymányból is levezethetők.⁷⁶ Eszerint tehát az abortusz tilalma, ha nem alapozható a kinyilatkoztatásra, hiába erkölcsi probléma, eleve nem tartozhat a tévedhetetlenül hirdetett tanok közé. De lehet talán másféle megoldásokon is gondolkodni: hivatkozhatunk például arra az általunk már említett tényre, hogy maga az EV szolgáltat precedenst a látszólag kivételt nem ismerő szabály alóli kivétel lehetőségére, amikor egyfelől határozottan kijelenti, hogy az ártatlan ember megölése *mindig* tilos, noha másfelől kifejezetten azt állítja, hogy *van* olyan eset, amelyben ez mégis megengedett, jelesül a materiálisan jogtalan támadó életének kioltása; esetleg lehetne ezt az *epikeia* hagyományos fogalmával összefüggésbe hozva vizsgálni.

Ha történetesen kiderülne, hogy e „kiskapuk” nem léteznek, tehát a direkt abortusz teljes tilalma valóban az Egyház végérvényes, tévedhetetlen tanítása, e tény önmagában véve csak a katolikusokat köteleznél, akik vallásukból adódóan tartoznak engedelmesen elfogadni a Tanítóhivatal megnyilatkozásait. A nem-katolikusok és a nem-keresztények álláspontja saját felekezetiük ill. vallásuk tanításától függhene. A nem hívőket pedig, mint láttuk, tisztán

⁷⁴ Az ezzel kapcsolatban az EV kibocsátása után kialakult vitáról (amely egyébként arra a kérdésre is kiterjedt, vajon a rendes tanítóhivatal hirdette-e tévedhetetlen formában az enciklika által igen határozottan képviselt három tételt) ld. pl.: Francis A. Sullivan, S. J., „Recent Theological Observations on Magisterial Documents and Public Dissent”, in *Theological Studies*, vol. 58, September 1997, pp. 509-515.

⁷⁵ E szerzők közé tartozik pl. Somfai Béla és Helmut Weber. Az előbbi álláspontjával feljebb már találkoztunk. Ezt tartalmazó *Bioetikája* 1995-ben jelent meg, de már az EV után és tartalmának ismeretében, hiszen hivatkozik is az enciklikára. Weber pedig *Speciális erkölcssteológiájában* kifejti, hogy az anya és a magzat élete, a kettő egészen egyedi szimbiozisa miatt, különleges, semmi máséhoz nem hasonlítható helyzetet eredményez, ezért ebben – és csakis ebben – az esetben (ti. az állapotos nő megmentése érdekében) talán meg lehetne engedni a direkt abortuszt. (Weber, i. m., 131. o.) E mű német eredetijét 1999-ben, tehát – Somfai Béla művéhez hasonlóan – már az EV kiadása után publikálták.

⁷⁶ A tévedhetetlenség e felfogását képviseli pl. Böckle; konkrétan a fogamzásgátlás kapcsán hozza szóba, de értelmezése, ha jogos, természetesen az abortuszra is vonatkozik. Ld. Franz Böckle, „A »Humanae vitae« az igaz hit próbaköve?” *Mérleg*, 1990/3. 259. o. Minderről bővebben: John P. Joy, *Cathedra Veritatis: On the Extension of Papal Infallibility*. 2012, Cruachan Hill Press, Howell (Michigan), 2012. (Ld. különösen a 32-52. o.-t.)

ésszervekkel nem lehet meggyőzni a PTJ szintjén (sőt a TTJ szintjén sem) arról, hogy a közvetlen abortusz minden lehetséges esetben erkölcsileg megengedhetetlen. Velük (és azokkal, akik saját felekezetük vagy vallásuk tanítása alapján nem eleve abortusz-ellenesek) csak akkor lehetne a magzati élet közvetlen kioltásának teljes tilalmát elfogadtatni, ha *azt* tudnánk bizonyítani a számukra ésszervekkel, hogy maga a katolikus tanítás egésze isteni eredetű, s így hitelt érdemlő, tehát Isten tekintélye alapján akkor is elfogadandó (az e tanítást őrző és értelmező Egyház tekintélyével együtt), ha *azt* már nem látjuk be ésszel, hogy egy-egy konkrét hitigazság vagy norma (így a mi esetünkben a teljes abortusztilalom) hogyan is illeszkedik bele a világ rendjébe. (Ez egyúttal természetesen a katolikus hit egészének elfogadását is ésszerűvé – sőt katolikus felfogás szerint erkölcsileg kötelezővé⁷⁷ – tenné a számukra.) Tág értelemben véve tulajdonképpen ez is természetjogi bizonyítás lenne, hiszen, láttuk, maga az Istennek való engedelmesség mint olyan (függetlenül attól, hogy parancsai a természetes vagy a természetfeletti rendhez tartoznak-e) természetjogi kötelesség. Az Egyház hagyományos álláspontja szerint lehetséges a katolicizmus isteni eredete (és ezért hitelt érdemlő volta) mellett e módon ésszerveket felhozni⁷⁸, ám ezzel a jelen írásban nem foglalkozhatunk.

⁷⁷ Vö. *Dignitatis humanae*, 1., in Cserháti – Fábrián, i.m., 373. o.

⁷⁸ Vö. pl. DS 2756, 2779, 3008-3009, 3012, 3013, 3032