

PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR

**A KATOLIKUS EGYHÁZ TANÍTÁSA A
LELKIISMERETRŐL KÜLÖNÖS TEKINTETTEL
JOHANN MICHAEL SAILER (1751-1832)
TEOLÓGIÁJÁRA**

Dissertatio ad Doctoratum

Készítette: MONOSTORI László

Konzulens: Dr. BERAN Ferenc

BUDAPEST

2016

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ez a doktori disszertáció nem születhetett volna meg sok-sok ember segítségével. Hálával tartozom az időközben elhunyt Dr. Tarjányi Zoltán professzor úrnak, amiért felhívta a figyelmemet Johann Michael Sailer személyére és megismertetett teológiájával. Biztatása, tanácsai és embersége adták meg azt a lökést, amellyel elindultam a kutatás útján. Hirtelen halála személyesen is megrendített.

Nem tudom eléggé megköszönni Dr. Beran Ferenc atyának, hogy vállalta a már megkezdett munka további kísérését. Ő hívta fel a figyelmemet John Henry Newman és Ernest Maria Müller teológiájára. Szívesen engedte, hogy szabadon kutassak, és bátorított, amikor elakadtam. Személyes könyvtárából több kötetet is kölcsönadott, és szívesen keresett fel az érsekségen vagy a plébánián, amikor egyéb munkáim miatt magam nem tudtam őhozzá eljutni. Rugalmassága, szerénysége és szakmai elhivatottsága példát és sok erőt adott a dolgozat megírásához.

Különleges köszönetemet szeretném kifejezni Dr. Erdő Péter bíboros úr atyai jóságáért. Rendszeresen biztatott és bátorított abban, hogy szakítsak időt a kutatásra és merjek írni. Megtisztelt azzal, hogy elolvasta licenciam dolgozatomat, és dicséretekkel ösztökélt, hogy jelentkezsek a doktori képzésre. Nem csak egyházi, de dogmatikai, történelmi, sőt erkölcteológiai kérdésekkel is bármikor fordulhattam hozzá, mindig készségesen osztotta meg velem tudását. Beszélgetéseinkből sokat tanultam. Hálás vagyok azért is, mert lehetővé tette, hogy 2014 nyarán másfél, 2015 nyarán pedig egy hónapot kutathattam ideális körülmények között a bécsi Pázmáneum vendégeként, és bonyodalmak nélkül hozzáférhettem a Bécsi Egyetem könyvtárának állományához.

Ugyancsak köszönet illeti ezen a helyen Varga János atyát, a Pázmáneum rektorát, aki őszinte vendégszeretettel, figyelmes és készséges házigazdaként tette felejtetlenné és minden gondtól mentessé bécsi tartózkodásaimat. Olyan nyugodt és kutatásra serkentő körülményeket biztosított, amelyek sokat segítettek különösen a könyvtározás és az első fejezet megírásának fázisaiban.

Ezt a dolgozatot nem tudtam volna időben elkészíteni Várnai Péter prépost úr és az Árpád-házi Szent Margit Plébánia munkatársainak és híveinek segítségével. Az

írás utolsó másfél hónapjában az egész egyházközség egy emberként azon fáradozott, hogy minél több időt tudjak a doktori dolgozatra fordítani. Köszönöm a hitoktatóknak a sok helyettesítést, a szülőknek és gyerekeknek a megértést, a fiataloknak a testvéri biztatást és minden hívőnek a sok imádságot és támogatást.

Ezen a helyen szeretném megköszönni mindazoknak a munkáját is, akik korrektúraolvasással járultak hozzá ahhoz, hogy a dolgozat végső formájában megfelelő színvonalú lehessen.

A leadás előtti utolsó másfél hónap nagyon intenzív munkát kívánt. Erre a magam erejéből nem is lettem volna képes. Tudom, hogy nagyon sokan imádkoztak értem, hogy a Jóisten adja meg mindazokat a kegyelmeket, amelyek szükségesek a disszertáció elkészítéséhez. Köszönöm tehát mindazoknak, akik imájukkal, figyelmességükkel, gondoskodásukkal és szeretetükkel kísérték az elmúlt időben.

Végül pedig köszönöm a Mindenhatónak, aki a papságra meghívott, hogy megmutatta magát és láthatatlan módon segített abban, hogy ez a dolgozat elkészülhessen. Neki legyen dicsőség mindörökké!

Budapest, 2016. december 2.

TARTALOMJEGYZÉK

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS.....	2
BIBLIOGRÁFIA.....	7
1. FORRÁSMŰVEK	7
2. SZÓTÁRAK, LEXIKONOK	10
3. KÖNYVEK, TANULMÁNYOK, MONOGRÁFIÁK	13
4. CIKKEK	27
5. EGYÉB.....	28
BEVEZETÉS.....	29
1. A LELKIISMERET MINT KUTATÁSI TÉMA	31
1.1 <i>A lelkiismeret fogalma</i>	33
1.2 <i>Egy kis szómagyarázat</i>	35
1.3 <i>Lelkiismeret-tevékenységek</i>	36
1.4 <i>Lelkiismeret-fajták</i>	37
1.5 <i>A lelkiismeret fejlődése</i>	40
1.6 <i>A lelkiismeret önállósága</i>	40
2. A DOLGOZAT CÉLJA	42
I. A LELKIISMERET TEOLÓGIÁJÁNAK KIBONTAKOZÁSA AZ ÉVSZÁZADOK FOLYAMÁN	43
1. A LELKIISMERET AZ ŐSI KULTÚRÁKBAN	44
2. A LELKIISMERET AZ ANTIK KORBAN	45
3. A LELKIISMERET AZ ÓSZÖVETSÉGBEN	47
4. A LELKIISMERET AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN	48
5. <i>CONSCIENTIA</i> A PATRISZTIKUS IRODALOMBAN.....	51
6. A LELKIISMERET A KÖZÉPKOR FILOZÓFIÁJÁBAN ÉS TEOLÓGIÁJÁBAN.....	55
6.1 <i>Az igazság problémája Clairvaux-i Szent Bernát (1090/1091-1153) és Petrus Abaelardus (1079-1142) műveiben</i>	56
6.2 <i>Petrus Lombardus (1095/1100-1160)</i>	60
6.3 <i>Philippus Cancellarius (1160 után-1236)</i>	63
6.4 <i>Szent Bonaventura (1221-1274)</i>	65
6.5 <i>Aquinói Szent Tamás (1225-1274)</i>	69
7. A LELKIISMERET FOGALMA A TRIDENTI ZSINATOT (1545-1563) KÖVETŐ IDŐSZAKBAN	72
7.1 <i>Francisco Suárez (1548-1617) feltevése</i>	72
7.2 <i>Gabriel Vásquez (1549-1604) hozzájárulása a lelkiismeret teológiájához</i>	73
7.3 <i>Juan Azor (1535-1603) és az Institutiones morales</i>	76
7.4 <i>Felice Figliucci (kb. 1525 - kb. 1590)</i>	77
7.5 <i>Paul Laymann (1574-1635)</i>	77
7.6 <i>Hermann Busenbaum (1600-1668)</i>	78
7.7 <i>Claudius La-Croix (1652-1714)</i>	80
8. ERKÖLCSI RENDSZEREK A LELKIISMERET BIZONYOSSÁGÁRÓL A XVII-XVIII. SZÁZADBAN	81
8.1 <i>Daniele Concina (1687-1756) objektív rigorizmusa</i>	83
8.2 <i>Liguori Szent Alfonz (1696-1787) lelkipáztorkodásra irányuló személyközpontú gondolkodása</i>	84

II. JOHANN MICHAEL SAILER (1751-1832)	89
1. ÉLETE ÉS KORA	89
1.1 <i>Pillantás Sailer korára és környezetére</i>	90
1.2 <i>Sailer élete</i>	92
1.2.1 Gyermekkor	93
1.2.2 Jezsuita novícius és teológiahallgató	93
1.2.3 Egyetemi tanár	94
1.2.4 Egyházi tisztségei, megbízatásai	95
1.2.5 Sailer személyisége	96
1.3 <i>Alkotásai</i>	99
1.4 <i>Jelentősége</i>	103
2. ERKÖLCSTEOLÓGIÁJA	105
2.1 <i>Alapvetések</i>	107
2.2 <i>A keresztény erkölcs és az „ész erkölcsének” egysége</i>	107
2.3 <i>Az erkölcsösség és a vallás kapcsolata</i>	109
2.4 <i>A lelkiismeret</i>	110
2.5 <i>Önismeret</i>	111
2.6 <i>Megtérés</i>	113
2.7 <i>Összefoglalás</i>	116
3. TANÍTÁSA A LELKIISMERETRŐL	120
3.1 <i>A „Gewissen” jelentései, árnyalatai</i>	121
3.2 <i>Benedikt Stattler (1728-1797) lelkiismeret-teológiájának hatása Sailer gondolkodására</i>	126
3.3 <i>Sailer tanítása a lelkiismeretről a Glückseligkeitslehre c. művében (1787)</i>	133
3.4 <i>Sailer tanítása a lelkiismeretről a Grundlehren der Religion c. művében (1805)</i>	141
3.5 <i>Sailer tanítása a lelkiismeretről a Handbuch der christlichen Moral c. művében (1817)</i>	150
3.6 <i>Összefoglalás</i>	158
4. POSZTUMUSZ INKVIZÍCIÓS ELJÁRÁS SAILER ELLEN (1873)	159
4.1 <i>Az eljárás jogi keretei</i>	160
4.2 <i>A vád és annak háttere</i>	161
4.3 <i>Az eljárás</i>	162
4.4 <i>Összefoglalás</i>	163
III. SAILER HATÁSA A KÉSŐBBI LELKIISMERET-TEOLÓGIÁRA	165
1. PROBABILIZMUS ÉS ERKÖLCSI AUTONÓMIA BOLDOG ANTONIO ROSMINI SERBATI (1797-1855) MŰVEIBEN	165
1.1 <i>Rosmini és kora</i>	166
1.2 <i>Trattato della coscienza morale</i>	167
1.2.1 Bevezetés	168
1.2.2 <i>Az erkölcsösségről, mely megelőzi a lelkiismeretet</i>	168
1.2.3 <i>Az erkölcsösségről, mely követi a lelkiismeretet</i>	169
1.2.4 <i>A lelkiismeret szabályai</i>	170
1.3 <i>Sailer és Rosmini</i>	170
2. BOLDOG JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890) LELKIISMERET-TEOLÓGIÁJA	172
2.1 <i>Newman a lelkiismeretről</i>	172
2.2 <i>Sailer és Newman</i>	175
3. ERNEST MARIA MÜLLER (1822-1888) ÉS A <i>THEOLOGIA MORALIS</i>	176
3.1 <i>Müller származása, képzése és életútja</i>	176
3.2 <i>Két morálteológiai irányzat Müller korában</i>	177
3.3 <i>Theologia Moralis</i>	178
3.3.1 Bevezetés	178
3.3.2 <i>A lelkiismeret természete és kötelező ereje</i>	180

3.3.3	A helyes és téves lelkiismeret	182
3.3.4	A biztos és kétes lelkiismeret	183
3.3.5	A zavarodott és aggályos lelkiismeret	184
3.3.6	A valószínű lelkiismeret	185
3.3.7	A valószínűség körüli rendszerek	186
3.3.8	A valószínűség történelmi áttekintése	186
3.3.9	A valószínű vélemények használata	187
3.3.10	Összefoglalás	188
3.4	<i>Sailer és Müller</i>	188
4.	A LELKIISMERET MÉLTÓSÁGA A II. Vatikáni Zsinat tanításában	190
4.1	<i>A Gaudium et Spes</i> lekipásztori konstitúció az Egyházzól a mai világban	190
4.2	További zsinati dokumentumok a lelkiismeretről	192
5.	Nagy Szent János Pál pápa <i>Veritatis Splendor</i> kezdetű enciklikája (1993)	195
6.	A Katolikus Egyház Katekizmusa (1997) a lelkiismeretről	198
6.1	Bevezetés	198
6.2	A lelkiismereti ítélet	199
6.3	A lelkiismeret formálása	200
6.4	A lelkiismeret szerinti választás	201
6.5	A téves ítélet	201
6.6	Összefoglalás	201
	KONKLÚZIÓ	203
	ZUSAMMENFASSUNG	208

BIBLIOGRÁFIA

1. FORRÁSMŰVEK

A Katolikus Egyház Katekizmusa (Szent István Kézikönyvek 6), Szent István Társulat, Budapest 2002.

A Katolikus Egyház Katekizmusának Komentiuma, Szent István Társulat, Budapest 2006.

AZOR, J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, Roma 1600.

BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In secundum librum sententiarum*, in SZT. BONAVENTURA, *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, 898-901.

Briefe von Johann Michael Sailer, Melchior Diepenbrock und Joh. K. Pasavant, Hender & Zimmer, Frankfurt am Main 1860.

BUSENBAUM, H., *Medulla theologiae moralis*, Editio trigesima nona, Monasterii Westphaliae 1667.

CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT, *De praecepto et dispensatione*, XIV, 35-36, in LECLERCQ, J. – ROCHAIS, H. (szerk.), *Sancti Bernardi Opera*, III, Róma 1963, 278-279.

CONCINA, F. D., ordinis Praedicatorum, *Ad Theologiam christianam dogmatico-moralem apparatus*, tomus secundus, *De conscientia et probabilismo*, Romae 1751.

DE LIGOURI, A. M., *Apologie e confutazioni*, I, Monza 1831.

DENZINGER, H. – HÜNERMEANN, P., *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bányterenyé – Budapest 2004.

DIEPENBROCK, M., *Geistlicher Blumenstrauß aus spanischen und deutschen Dichtergärten*, Sulzbach⁴1862.

FIGLIUCCI, F., *Morales quaestiones de christianis officiis et casibus conscientiae*, Hierat 1629.

- II. JÁNOS PÁL, *Veritatis splendor* enciklika, in AAS 85 (1993), 1133-1228.
- II. JANOS PAL, *Wort des Hl. Vaters zur Feier der Bischof Sailer-Gedenkwoche 14. bis 20. Mai 1982*, in *Amtsblatt für die Diözese Regensburg* 76 (1982).
- II. Vatikáni Zsinat, *Dignitatis Humanae* nyilatkozat, in AAS 58 (1966) 929-946.
- II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúció, in AAS 58 (1966), 1025-1115.
- II. Vatikáni Zsinat, *Gravissimum educationis* nyilatkozat, in AAS 58 (1966) 728-739.
- II. Vatikáni Zsinat, *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció, in AAS 57 (1965) 5-75.
- LA-CROIX, C., *Theologia moralis antehac breviter concinnata a R. P. Hermann Busenbaum SJ nunc pluribus partibus aucta a R. P. Claudio la Croix ex ejusdem Societatae Jesu*, Lib. I, Köln 1707.
- LAYMANN, P., *Theologia moralis in quinque libros partita*, Monachii Henricus, München 1625.
- LINSENMANN, F. X., *Lehrbuch der Moralthologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1878.
- LOMBARDUS, P., *Sententiae in IV libris distinctae*, II, 38,4 = ed. *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, 2 kötet (Spicilegium Bonaventurianum 4-5), Grottaferrata 1971-1981.
- LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 2. kötet, J. Duculot, Gembloux 1948.
- LÜFT, J. B., *Über Konstruktion und Behandlung der theologischen Moral*, in *Jahrbuch der Theologie und christlichen Philosophie* 2/1 (1834).
- MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan*, 1-3, Rudnyanszky A. könyvnyomdájából, Budapest 1876-1877.
- NEWMAN, J. H., *A letter to the Duke of Norfolk 5: Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 1-2, Westminster 1969.

NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, New Edition by Ch. F. Harrold, London 1947.

NEWMAN, J. H., *Apológia pro vita sua*, Európa, Budapest 2001.

POTTS, T. C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge ²2002.

ROSMINI, A., *Trattato della coscienza morale* (Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini 25), Città Nuova Editrice, Roma 2012.

S. THOMAE AQUINATIS, *Prima secundae Summae Theologiae*, in *Opera omnia*, 6, Roma 1891.

S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum. Editio nova*, II, Paris 1929.

SAILER, J. M., *Das Heiligthum der Menschheit, für gebildete und innige Verehrer desselben in kurzen zusammenhängenden Reden*, Lentner, München 1807.

SAILER, J. M., *Der Seelsorger am Krankenbett*, Frankes Buchhandlung, Habelschwerdt i. Schles. 1925.

SAILER, J. M., *Die Gegenwart Gottes. Ausgewählt und Eingeleitet von Hans Krömler*, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1982.

SAILER, J. M., *Glückseligkeitslehre*, Verlag der Carolus-Druckerei, Frankfurt am Main 1926.

SAILER, J. M., *Grundlehren der Religion. Ein Leitfadens zu Vorlesungen aus der Religionslehre für akademische Jünglinge aus allen Fakultäten*, Seidel, Sulzbach ³1832.

SAILER, J. M., *Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, 1-3, Ignaz Joseph Lentner, München 1817.

SAILER, J. M., *Über Erziehung für Erzieher*, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn ⁶1913.

SAILER, J. M., *Übungen des Geistes zur Gründung und Förderung eines heiligen Sinnes und Lebens*, Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1919.

SAILER, J. M., *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, Bibliothek für katholische Seelensorger und Religionsfreunde, Grätz ⁴1818-1819.

STATTLER, B., *Ethica Universalis*, Rieger, Augustae Vindelicorum 1793.

STÖLZLE, R. (szerk.), *Johann Michael Sailers Schriften*, Kösel, Kempten-München 1910.

SUAREZ, F., *Disputationes metaphysicae*, Paris 1866.

VON SCHMID, C., *Erinnerungen aus meinem Leben*, I-II, Augsburg 1853.

WIDMER, J. (szerk.), *Johann Michael Sailers sämtliche Werke*, 1-41, Sulzbach 1830-1841.

Youcat. A Katolikus Egyház Ifjúsági Katekizmusa, Kairosz, Budapest 2013.

2. SZÓTÁRAK, LEXIKONOK

art. *Bonaventura, Szent (1217?-1274)*, in GÖRFÖL, T. – KRÁNITZ, M., *Teológusok lexikona*, Osiris, Budapest 2002, 61-64.

art. *Eudemonizmus*, in *A Pallas Nagy Lexikona*, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1893-1900, <http://mek.oszk.hu/00000/00060/html/033/pc003369.html#5> (a kutatás ideje: 2016. november 9.).

art. *Müller, Ernest Maria*, in GATZ, E., *Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon*, Duncker & Humblot, Berlin 1983, 521.

art. *Müller, Ernst* in MOELLER, B. – JAHN, B. (szerk.), *Deutsche Biographische Enzyklopädie der Theologie und der Kirchen (DBETH)*, Band 2, K G Saur, München 2005, 952.

art. *Petrus Lombardus (1095?-1160)*, in GÖRFÖL, T. – KRÁNITZ, M., *Teológusok lexikona*, Osiris Kiadó, Budapest 2002, 294-295.

art. *Sailer, Johann Michael (1751-1832)*, in GÖRFÖL, T. – KRÁNITZ, M., *Teológusok lexikona*, Osiris Kiadó, Budapest 2002, 325-326.

art. *Suárez, Francisco (1548-1617)*, in GÖRFÖL, T. – KRÁNITZ, M., *Teológusok lexikona* 356-357.

BAUMGARTNER, H. M., art. *Kant*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 5, Verlag Herder, Freiburg ³1996, 1198-1203.

BIEN, G. – GRESHAKE, G. – HUNOLD, G. W. – LAUBACH, T., art. *Glück*, , in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg ³1995, 757-761.

BOZZETTI, G., art. *Rosmini Serbati*, in *Enciclopedia Cattolica*, X, Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, Città del Vaticano 1953, 1359-1371.

CHADWICK, H., art. *Gewissen*, in KLAUSER, T. (szerk.), *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Band 10, Anton Hiersemann, Stuttgart 1978, 1025-1107.

ECKERT, J. – HILPERT, K. – SCHAVAN, A., art. *Gewissen*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg ³1995, 620-627.

ÉVAIN, F., art. *Rosmini-Serbati*, in VILLER, M. (szerk.), *Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrien et Histoire*, XIII, Beauchesne, Paris 1988, 987-991.

FLATTEN, H., art. *Gewissenseröffnung*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg ²1960, 870.

FLECKENSTEIN, H., art. *Gewissenbildung*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg ²1960, 867-868.

HOFMANN, R., art. *Gewissensfreiheit*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg ²1960, 870-873.

HOFMANN, R., art. *Gewissenszweifel*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg ²1960, 873-874.

KIENZLER, K., art. *Rosmini-Serbati*, in BAUTZ, F. W. – BAUTZ, T. (szerk.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 8, Verlag Traugott Bautz, Herzberg 1994, 707-714.

KOCH, L., art. *Probabilismus*, in *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, 2, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1934, 1469-1472.

LACHNER, R., art. *Sailer*, in BAUTZ, F. W. – BAUTZ, T. (szerk.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, 8, Verlag Traugott Bautz, Herzberg 1994, 1182-1197.

LOIDL, F., art. *Müller Ernst (Ernest Maria)*, in *Österreichisches Biographisches Lexikon 1815-1950*, Band VI, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1975, 411-412.

MIETH, D., art. *Gewissen/Verantwortung*, in EICHER, P. (szerk.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden*, Band 2, Kösel, München 1991, 221-231.

MIETH, D., art. *Gewissen/Verantwortung*, in EICHER, P. (szerk.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuauflage 2005*, Band 2, Kösel, München 2005, 7-17.

SCHAVAN, A., art. *Gewissenspiegel*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg³1995, 631.

SCHICK, E. – HOFMANN, R. – HÄFNER, H., art. *Gewissen*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg²1960, 859-867.

SCHOCKENHOFF, E. – STEINER, U., art. *Gewissensfreiheit*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg³1995, 628-631.

SCHUSTER, H., art. *Gewissenserforschung*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg²1960, 869-870.

SEBOTT, R., art. *Gewissenseröffnung*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg³1995, 627-628.

SIEWERTH, C. – DÖRRER, A., art. *Glück, Glücksstreben, Glückseligkeit*, in HÖFER, J. – RAHNER, K. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg²1960, 973-976.

WEBER, U., art. *Sailer*, in KAULEN, F. (szerk.), *Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1897, 1536-1538.

WEITLAUFF, M., art. *Sailer*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8, Verlag Herder, Freiburg³1999, 1431-1433.

WINGER, W., art. *Gewissenhaftigkeit*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, Verlag Herder, Freiburg³1995, 627.

WOLBERT, B., art. *Eudämonismus*, in KASPER, W. (szerk.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3, Verlag Herder, Freiburg³1995, 977.

WOLF, E., art. *Gewissen*, in GALLING, K. (szerk.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Bd. 2., J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen³1958, 1550-1557.

3. KÖNYVEK, TANULMÁNYOK, MONOGRÁFIÁK

ABATA, R., *The doctrines of Fr. Daniel Concina and St. Alphonsus in regard to the admontion to be given to invincibly ignorant penitents*, Diss. Academia Alphonsiana, Roma 1972.

AMMER, J., *Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik Johann Michael Sailers* (Abhandlungen aus Ethik und Moral 17), Mosella-Verlag, Düsseldorf 1941.

ARAUD, R., *Le traité de la conscience chez Vasquez et Suarez*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964.

ARCHINGER, G., *Johann Michael Sailer, Bischof von Regensburg. Ein biographischer Versuch*, Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1865.

ARDELT, R. – BAUMERT, H. E., *Die Wappen der Linzer Bischöfe*, in *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz 1981*, Herausgegeben vom Archiv der Stadt Linz, Linz 1982, 71-108.

BAUMGARTNER, K. (szerk.), *Johann Michael Sailer. Leben und Werk*, Topos, Regensburg 2011.

BAUMGARTNER, K., *Bemühungen um Seelsorge und Seelsorger im Kreis um Sailer und Wessenberg*, in GATZ, E. (szerk.), *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche. Band IV. Der Diözesanklerus*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 58-65.

BAUMHAUER, O., *Das Vor-Urteil des Gewissens* (Werdende Welt 14), Lahn-Verlag, Limburg 1970.

BERGLAR, P. – SPLETT, J. – BOVENTER, H. – STARBATTY, J., *Das Gewissen. Zum Beispiel Thomas Morus* (Bensberger Protokolle 20.), Thomas-Morus-Akademie, Bensberg 1977.

BIOLO, S., *La coscienza del 'De trinitate' di S. Agostino*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1969.

BLÜHDORN, J. (szerk.), *Das Gewissen in der Diskussion* (Wege der Forschung XXXVII), Darmstadt 1976.

BÖCKLE, F., *Gesetz und Gewissen. Grundfragen theologischer Ethik in ökumenischer Sicht* (Begegnung 9.), Räber Verlag, Luzern und Stuttgart, 1965.

BOEKRAAD, A. J. – TRISTRAM, H., *The Argument from Conscience to the Existence of God. According to J. H. Newman*, Editions Nauwelaerts, Louvain 1961.

BORGONOVO, G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso D'Aquino. Contributi per un "ri-dimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea* (Studia Friburgensia Nouvelle Série 81.), Éditions Universitaires, Fribourg 1996.

BREASTED, J. H., *Die Geburt des Gewissens*, Morgarten Verlag Conzett&Huber, Zürich 1950.

BUJO, B., *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin. Unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare* (Münchener Universitätsschriften Fachbereich Katholische Theologie Neue Folge 29.), Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1979.

BUNGERT, H. (szerk.), *Johann Michael Sailer. Theologe, Pädagoge und Bischof zwischen Aufklärung und Romantik. Vortagsreihe der Universität Regensburg* (Schriftenreihe der Universität Regensburg Band 8), Mittelbayerische Druckerei- und Verlagsgesellschaft mbH, Regensburg 1983.

CAFFARRA, C., *Il concetto di coscienza nella morale post-tridentina*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana* (Studi e ricerche 9), EDB, Bologna 1971, 75-104.

CHADWICK, H., *Betrachtungen über das Gewissen in der griechischen, jüdischen und christlichen Tradition* (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften – Geisteswissenschaften – Vorträge G197), Westdeutscher Verlag, Opladen 1974.

DAUTZENBERG G., *Das Gewissen im Rahmen einer neutestamentlichen Ethik*, in GRÜNDEL, J. (szerk.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 135.), Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 10-33.

DIEBOLT, J., *La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la restauration 1750-1850*, F. X. Le Roux & C. S. A., Strasbourg 1926.

DIEDERICH, H., *Kompetenz des Gewissens*, Seelsorge Verlag, Freiburg 1969.

DIEL, K., *Die Stellung der Ethik Johann Michael Sailers zum Eudämonismus mit besonderer Berücksichtigung ihres geschichtlichen Verhältnisses zur Ethik der Aufklärung und zur Ethik Kants*, Gießen 1929.

DOHERTY, R., *The Judgments of Conscience and Prudence*, The Aquinas Library, River Forest – Illinois 1961.

DÜRIG, W., *J. M. Sailer, Jean Paul, Fr. H. Jacobi. Ein Beitrag zur Quellenanalyse der Sailerschen Menschauffassung*, Schlesischer R. N.-Druck R. Nischkowsky (v. Heydebrand), Breslau 1941.

ERB, A., *Gelebtes Christentum. Charakterbilder aus dem deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts*, Herder & Co. GmbH Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau 1938.

ERNST, S., *Petrus Abaelardus (1079-1142)*, in HILPERT, K., (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 171-195.

ERNST, S., *Petrus Lombardus (1100-1160)*, in HILPERT, K., (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 197-219.

FISCHER, G., *Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sainers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit Immanuel Kant*, Verlag Herder, Freiburg 1955.

FISCHER, G., *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sainers*, Verlag Herder, Freiburg 1953.

FISCHER, G., *Johann Michael Sailer und Johann Heinrich Pestalozzi. Der Einfluss der pestalozzischen Bildungslehre auf Sainers Pädagogik und Katechetik unter Mitberücksichtigung des Verhältnisses Sainers zu Rousseau, Basedow, Kant*, Verlag Herder, Freiburg 1954.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, Berlin ³1964.

FRIEMEL, F. G., *Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession*, St. Benno Verlag, Leipzig 1972.

FRIEMEL, F. G., *Johann Michael Sailer. Bericht über sein Leben und Auszüge aus seinen Schriften*, St. Benno Verlag, Leipzig 1974.

FUCHS, J., *Die Frage an das Gewissen*, in FUCHS, J. (szerk.), *Das Gewissen* (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 88), Düsseldorf 1977.

FURGER, F., *Gewissen und Klugheit in der katholischen Moraltheologie der letzten Jahrzehnte*, Räber Verlag, Luzern und Stuttgart 1965.

GÄRTNER, H., *Das Wesen der Sünde in der Moraltheologie des deutschen Sprachraumes vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Zeit des II. Vaikanums. Der Weg zu einem neuen Paradigma* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie Bd. 795), Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2004.

GEHLEN, A., *Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main – Bonn 1969.

GEMMEKE, E., *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suárez* (Freiburger Theologische Studien 84), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1965.

GINTERS, R., *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Vandenhoeck & Ruprecht – Patmos Verlag, Göttingen – Düsseldorf 1982.

GLASENAPP, H. VON, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Kröner, Stuttgart 1949.

GOLSER, K., *Das gewissen als „verborgenste Mitte in Menschen“*, in ERNST, W. (szerk.), *Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie*, Echter, Würzburg 1989, 113-137.

GOLSER, K., *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Beiträge zur Theologie XLVIII), Wiener Dom-Verlag, Wien 1975.

GRÜNDEL, J., *Das Gewissen als 'norma normans' und als 'norma normata'*, in HÖRGEL, C. – RAUH, F. (szerk.), *Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 389-422.

GRÜNDEL, J., *Das Gewissen in moraltheologischer Sicht*, in *Gewissen und Gewissensbildung*, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1968, 39-87.

GRÜNDEL, J., *Johann Michael Sailer als wegweisender Moraltheologe des 19. Jahrhunderts im altbayerischen Raum*, in BAUMGARTNER, K. – SCHEUCHENPFLUG, P. (szerk.), *Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg Band 35), Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg 2001, 282-286.

GUSINDE, M., *Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart*, Deutsche Akademie der Naturforscher, Halle a. d. Saale 1942.

HÄRING, B., *Das Gesetz Christi*,ewel Verlag, Freiburg⁷1963.

HAUSBERGER, K. – HUBENSTEINER, B., *Bayerische Kirchengeschichte*, Süddeutscher Verlag, München 1985.

HEFELE, K. J. – LECLERCQ, H., *Histoire des concils*, 1, Letouzey et Ane, Paris 1912.

HEIM, M., *„Bedenken Sie, wieviel davon abhängt, von welchen Händen, in welchem Geiste die Bildung des jungen Klerus in dieser Zeit und in unserem Lande betrieben werde!“ Johann Michael Sailer und seine Landshuter Bemühungen um Verlebendigung des Christentums in einer postsäkularisierten Welt*, in SCAHLER, C. –

SCHULZ, M. – VODERHOLZER, R. (szerk.), *Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie. Für Gerhard Ludwig Müller*, Herder, Freiburg im Breisgau 2008, 600-608.

HEINEN, W., *Das Gewissen – sein Werden und Wirken zur Freiheit*, Echter Verlag, Würzburg 1971.

HEINZMANN, R., *Der Mensch als Person. Zum Verständnis des Gewissens bei Thomas von Aquin*, in GRÜNDEL, J. (szerk.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 135.), Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 34-52.

HERTZ, A. – KORFF, W. – RENDTORFF, T. – RINGELING, H. (szerk.), *Handbuch der christlichen Ethik. Aktualisierte Neuausgabe*, 1-3, Herder, Freiburg im Breisgau 1993.

HILDEBRAND, D. V., *Moralia*, Josef Habel Verlag, Regensburg 1980.

HILDEBRAND, D. V., *Substitute für wahre Sittlichkeit*, in *Idol und Gotteskult*, Josef Habel Verlag, Regensburg 1974, 11-185.

HILPERT, K., *Johann Michael (von) Sailer*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg im Breisgau 2012, 471-495.

Historisches Jahrbuch der Stadt Linz. 1981, Herausgegeben vom Archiv der Stadt Linz, Linz 1982.

HOCEDEZ, E., *Histoire de la théologie au XIXe siècle*, 1-3, L'Édition Universelle – Desclée de Brouwer, Bruxelles – Paris, 1947.

HOFMEIER, J., *Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Passau 1967.

HUIJTS, J. H., *Gewissensbildung. Geteilte Verantwortlichkeit. Eine Einführung in die Psychologie der moralischen Selbstverwirklichung*, Verlag J. P. Bachem in Köln, Köln 1969.

JENDROSCH, B., *Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1971.

JONES, P., *La coscienza e la ragione secondo la Grammatica dell'assenso di John Henry Newman*, in NALEPA, M. – KENNEDY, T. (szerk.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico Capone* (Quaestiones Morales Accademia Alfonsiana 3), Editiones Academiae Alphonsianae EDACALF, Roma 1987, 199-220.

KÄHLER, M., *Das Gewissen. Ethische Untersuchung. Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes*, 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt ²1967.

KELLER, C., *Das theologische in der Moralthologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001.

KENNEDY, T., *L'idea di coscienza morale secondo S. Tommaso D'Aquino*, in NALEPA, M. – KENNEDY, T. (szerk.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico Capone* (Quaestiones Morales Accademia Alfonsiana 3), Editiones Academiae Alphonsianae EDACALF, Roma 1987, 145-175.

KITTSTEINER, H. D., *Die Entstehung des modernen Gewissens* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1192.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995.

KLOTZ, P., *Johann Michael Sailer als Moralphilosoph* (Studien zur Philosophie und Religion 3), Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn 1909.

KRANZ, G., *Engagement und Zeugnis. Elf Lebensbilder*, Verlag Friedrich Pustet Regensburg, Regensburg 1977.

KRIENKE, M., *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne* (Scientia & Religio 6.), Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2008.

KRIENKE, M., *Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis* (ratio fidei 29), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2006.

KÜRZDÖRFER, K., *Pädagogik des Gewissens*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 1982.

LANG, B., *Bischof Sailer und seine Zeitgenossen*, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz A.-G. München-Regensburg-Dillingen/Do., Regensburg 1932.

LAUN, A., *Aktuelle Probleme der Moralthologie*, Herder, Wien 1992.

LAUN, A., *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Tyrolia-Verlag, Wien 1984.

LLOYD, A. C., *Nosce teipsum and Conscientia*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), 188-200.

LORIZIO, G., *Antonio Rosmini Serbati. 1797-1855. Un profilo storico-teologico*, Pontificia Università Lateranense, Mursia 1997.

LUHMANN N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 3, Frankfurt am Main 1989.

LÜTOLF, A., *Leben und Bekenntnisse des Joseph Laurenz Schiffmann. Ein Beitrag zur Charakteristik Sailers und seiner Schule in der Schweiz*, Gebrüder Räber, Luzern 1860.

MAGGIONI, B., *La coscienza nella Bibbia*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana* (Studi e ricerche 9), EDB, Bologna 1971, 13-38.

MARCHIORO, R., MARENBO, J., *Peter Abelard and Peter the Lombard*, in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno Storico Internazionale (Todi 8-10 ottobre 2006)*, CISAM, Spoleto 2007, 227-231.

MATHIAS, L., *Das Wiener Priesterseminar. Seine Entstehung im Jahre 1758 und sein Wandel durch die Jahrhunderte*, Wien 1975.

MEIER, B., *Johann Michael Sailer. Theologe und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik*, in WALTER, P. – JUNG, M. H. (szerk.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 244-261.

MONGILLO, D., *Interpretazione della dottrina tomasiana sulla coscienza*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana* (Studi e ricerche 9), EDB, Bologna 1971, 39-61.

MÜLLER, H. J., *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Johann Michael Sailer* (Studia Theologiae Moralis et Pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe II), Otto Müller Verlag, Salzburg, 1956.

MÜNCKER, T., *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Patmos, Düsseldorf⁴1953.

MURATORE, U., *Introduzione storico critica*, in ROSMINI, A., *Trattato della coscienza morale* (Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini 25), Città Nuova Editrice, Roma 2012, 9-37.

NIELEN, J. M., *Johann Michael Sailer. Der weise und gütige Erzieher seines Volkes*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1949.

NOICHL, F., *Gewissen und Ideologie. Zur Möglichkeit der Rekonstruktion eines unbedingten Sollens* (Freiburger Theologische Studien 152.), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1993.

OWENS, J., *Il confronto fra la coscienza cristiana e la retta ragione aristotelica*, in NALEPA, M. – KENNEDY, T. (szerk.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico Capone* (Quaestiones Morales Accademia Alfonsiana 3), Editiones Academiae Alphonsianae EDACALF, Roma 1987, 109-143.

PETROLOWITSCH, N. (szerk.), *Das Gewissen als Problem* (Wege der Forschung LXVI), Darmstadt 1966.

PIANA, G., *Il probabilismo e l'autonomia della morale nel pensiero di Antonio Rosmini*, in NALEPA, M. – KENNEDY, T. (szerk.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico Capone* (Quaestiones Morales Accademia Alfonsiana 3), Editiones Academiae Alphonsianae EDACALF, Roma 1987, 221-239.

PIEGSA, J., *Freiheit und Gesetz bei Franz Xaver Linsenmann* (Moraltheologische Studien 2.), Patmos-Verlag, Düsseldorf 1974.

PÖGgeler, F., *Das Gewissen in der Sicht der Pädagogik*, in *Gewissen und Gewissensbildung*, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth²1970, 151-181.

POTTS, T. C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney²2002.

PRIVITERA, S., *La coscienza* (Temi etici nella storia 3.), EDB, Bologna 1986.

PUCHEGGER, H., *Das Gewissen*, Wien 1992.

QUACQUARELLI, A., *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini* (Quaderni di "Vetera Christianorum" 22), Edipuglia, Bari 1991.

REGENBRECHT, A., *Johann Michael Sailer's „Idee der Erziehung“*. *Eine Untersuchung zur Einheit des Erziehungsbegriffs* (Grundfragen der Pädagogik 14), Lambertus-Verlag, Freiburg im Breisgau 1961.

REINER, H., *Die Funktionen des Gewissens*, in BLÜHDORN, J. (szerk.), *Das Gewissen in der Diskussion (Wege der Forschung XXXVII)*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, 285-316.

REINER, H., *Philosophische Ethik*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1964.

REITER, J., *Hermann Busenbaum (1600-1668)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 407-428.

REUSCH, F. H., *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, I-II, Verlag von Cohen & Sohn, Bonn 1883-1885.

ROGGERO, G., *Antonio Rosmini – Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk*, Novalis, Schaffhausen 2000.

ROHLS, J., *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1991.

RÖMELT, J., *Alfons von Liguori (1696-1787)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 429-446.

ROSSI, L., *La norma di condotta e la coscienza vincibile*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana (Studi e ricerche 9)*, EDB, Bologna 1971, 105-139.

RUDIN, J., *Das gewissen in katholischer Sicht*, , in *Das Gewissen*, Rascher Verlag, Zürich – Stuttgart 1963, 139-165.

RUHSAM, J., *Der Linzer Bischof Dr. Ernest Maria Müller als theologischer Schriftsteller*, Linz 1981.

RUHSTORFER, K., *Benedikt Stattler. Theologie als System der Vernunft*, in WALTER, P. – JUNG, M. H. (szerk.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 181-203.

SALA, G. B., *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1993.

SALMANN, E., *Frömmigkeit und Weltethos bei Schleiermacher und Sailer*, in DELGADO M. – FUCHS, G. (szerk.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gottese Erfahrung. Band III: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Studien zur*

christlichen Religions- und Kulturgeschichte 4.), Academic Press, Fribourg 2005, 11-20.

SCHATZ, K., *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1986.

SCHEUCHENPFLUG, P., *Fremdsprachige Literatur von und über Sailer*, in BAUMGARTNER, K. – SCHEUCHENPFLUG, P. (szerk.), *Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg Band 35), Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg 2001, 394-410.

SCHIEL, H., *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*, I, Friedrich Pustet, Regensburg 1952.

SCHILLAK, W., *Gewissen und Identität. Versuch eines theologisch-psychoanalytischen Dialogs über Relationen und Strukturen individueller Gewissenstätigkeit* (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie 297.), Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York 1986.

SCHLAGS, W., *Johann Michael Sailer „der Heilige einer Zeitwende“*, Verlag Hermann Rauch, Wiesbaden 1931.

SCHMITZ, P., *Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie*, Echter, Würzburg 1980.

SCHOCKENHOFF, E., *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990.

SCHOCKENHOFF, E., *Gregor der Große (um 540-604)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 151-169.

SCHOLZ, F., *Benedikt Stattler (1728-1797)*, in FRIES, H. – SCHWAIGER, G. (szerk.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, I, Kösel-Verlag, München 1975, 11-34.

SCHOLZ, F., *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Herder, Freiburg 1957.

SCHÜLLER, B., *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*, Patmos Verlag, Düsseldorf²1980.

SCHULTE, J., *Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach John Henry Newman*, in FRIES, H. – BECKER, W. (szerk.), *Newman Studien*, VII, Glock und Lutz, Nürnberg 1967, 140-145.

SCHUSTER, J., *Gabriel Vásquez (1549-1604)*, in HILPERT, K., (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 367-385.

SCHWAIGER, G., *Johann Michael Sailer, der bayerische Kirchenvater*, Schnell & Steiner, München – Zürich 1982.

SCHWAIGER, G., *Johann Michael von Sailer (1751-1832)*, in FRIES, H. – SCHWAIGER, G. (szerk.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, I, Kösel-Verlag, München 1975, 55-93.

SILL, B., *Phänomen Gewissen. Gedanken, die zu denken geben*, Morus, Hildesheim 1994.

SÖVEGES D., *Fejezetek a lelkiiség történetéből*, Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Pannonhalma 1993.

STADTER, E., *Psychoanalyse und Gewissen. Von der „Stimme Gottes“ zum „Über-Ich“*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1970.

STARZYK, K., *Sünde und Versöhnung. Johann Michael Sailer und sein Vermächtnis* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 33), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1999.

STATEN, J. C., *Conscience and the Reality of God. An Essay on the Experiential Foundations of Religious Knowledge* (Religion and Reason 36), Mouton de Gruyter, Berlin – New York – Amsterdam 1988.

STELZENBERGER, J., *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1959.

STELZENBERGER, J., *Das Gewissen. Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1961.

STELZENBERGER, J., *Syneidesis, conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes* (Abhandlungen zur Moraltheologie V), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.

STOKER, H. G., *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien* (Schriften zur Philosophie und Soziologie II.), Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, Bonn 1925.

STÖRMER-CAYSA, U. (szerk.), *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität*, Beltz Athenäum, Weinheim 1995.

SUTTNER, E. (szerk.), *Die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien. 1884-1984. Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum*, Duncker & Humblot, Berlin 1984.

TAKÁCS, G., *Johann Michael Sailer a centrum unitatis újrafelfedezője. A centrumból élő erkölcs- és lelkipásztori teológia*, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs 2016.

THEINER, J., *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Pustet Friedrich KG, Regensburg 1998.

VALSECCHI, A., *Sguardo storico alle polemiche sulla coscienza e le condizioni della sua normatività*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana* (Studi e ricerche 9), EDB, Bologna 1971, 63-74.

VEREECKE, L., *La prudenza in Guglielmo di Ockham*, in NALEPA, M. – KENNEDY, T. (szerk.), *La coscienza morale oggi. Omaggio al Prof. Domenico Capone* (Quaestiones Morales Accademia Alfonsiana 3), Editiones Academiae Alphonsianae EDACALF, Roma 1987, 177-197.

WAPPLER, A., *Geschichte der Theologischen Facultät der K. K. Universität zu Wien. Festschrift zur Jubelfeier ihres fünfhundertjährigen Bestehens*, Wilhelm Braumüller, Wien 1884, 313.

WEBER, H., *Sakrament und Sittlichkeit. Eine moraltheologische Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Friedrich Pustet, Regensburg 1966.

WEBER, H., *Was man früher vom Gewissen hielt. Geschichtliche Durchblicke*, in KOCH, G. – PRETSCHER J. (szerk.), *Streit um das Gewissen* (Würzburger Domschulreihe), Echter, Würzburg 1995, 27-52.

WEILNER, I., *Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer*, Verlag Friedr. Pustet Regensburg, Regensburg 1949.

WEILNER, I., *Johann Michael Sailers Begriff der christlichen Innerlichkeit*, in GRÜNDEL, J. – FRITZ, R. – VOLKER, E. (szerk.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1972.

WEISS, O., *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchener Theologische Studien I. Historische Abteilung 22), St. Ottilien 1983.

WERBLOWSKY, Z., *Das Gewissen in jüdischer Sicht*, in *Das Gewissen*, Rascher Verlag, Zürich – Stuttgart 1963, 89-117.

WESTERMARCK, E. A., *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Werner Klinkhardt Verlag, Leipzig 1907.

WIEDMANN, F., *Die Strategie des Gentleman. John Henry Newmans Gewissenposition*, in GRÜNDEL, J. (szerk.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm* (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 135.), Patmos Verlag, Düsseldorf 1990, 71-84.

WOLF, H., *Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873*, in BAUMGARTNER, K. – SCHEUCHENPFLUG, P. (szerk.), *Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg Band 35), Verlag des Vereins für Regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg 2001, 355-377.

WOLF, H., *Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren* (Römische Inquisition und Indexkongregation Bd. 2), Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002.

WOLF, H., *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit*, Mainz 1992.

WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973.

ZIEGLER, J., *Vom Gesetz zum Gewissen* (Quaestiones disputatae 39), Freiburg – Basel – Wien 1969.

ZINNHOBLE, R. (szerk.), *Die Bischöfe von Linz*, OLV-Buchverlag, Linz 1985.

ZINNHOBLE, R., *Das Bistum Linz seine Bischöfe und Generalvikare (1783/85-2000)*, Linz 2002.

4. CIKKEK

BERAN, F., *A lelkiismeret mint „Isten szavának visszhangja” Newman tanításban és életében*, in: *Sapientia füzetek I*, Vigília Kiadó, Budapest 2003, 41-50.

BRANDMÜLLER, W., *Das Priesterbild Johann Michael Sailers*, in *Stimmen der Zeit*, 201 Band, 108 Jahrgang, Heft 2 (Februar 1983), Verlag Herder, Freiburg, 119-132.

CAPONE, D., *Dissertazioni e Note di s. Alfonso sulla probabilità e la coscienza*, dal 1748 al 1763, in *Studia Moralia I* (1963), 265-343; dal 1764 al 1769, in *Studia Moralia II* (1964), 89-15; dal 1769 al 1777, in *Studia Moralia III* (1965) 82-149.

CONSTANT, M., *The list of Heresis imputed to Peter Abelard*, in *Revue Bénédictine* 94 (1985), 108-110.

ERNST, W., *Gewissen in katholischer Sicht*, in *Internationale katholische Zeitschrift „Communio“* 11 (1982), 153-171.

GRÜNDEL, J., *Zwei wegweisende Moraltheologen des 19. Jahrhunderts im altbayerischen Raum*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 48 (1997), 397-406.

JUNG, E. M. Müller, *Theologia Moralis*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 5 (1881), 159-163.

LEIBER, R., *Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik)*, in *Philosoph* 25 (1912), 372-392.

LINSENMANN, F. X., *E. M. Müller, Theologia Moralis*, in *Theologische Quartalschrift* 51 (1869) 127-154.

MÜLLER, G., *Ernest Maria Müller, Bischof von Linz*, in *Theologisch-praktische Quartal-Schrift* 42 (1889), 44-54, 296-307, 539-551.

PRAT, E. H., *Die Enzyklika „Veritatis Splendor“ (VS). Eine Besprechung*, in *Imago Hominis* 1 (1994), 10-14.

SCHWEDT, H. H., *Der römische Index der verbotenen Bücher*, in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 107 (1987), 296-314.

SOMMERVOGEL, C., *Busembaum* (sic!), *Heman*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 2 (1891), 444-455.

STELZENBERGER, J., *Gewissenhaftigkeit nach J. M. Sailer*, in *Anima* 17 (1962) 50-56.

WALDMANN, M., *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, in *Theologische Quartalschrift* 119 (1938), 332-371.

WEBER, H., *Sailer im Spiegel der Sailer-Literatur. Eine Übersicht nach dem Jahrhundertgedächtnis*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 58 (1934), 571-583.

WEIß, O., *Klemens Maria Hofbauer, Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich. Eine Studie zu seinem 150. Todestag*, in *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 34 (1971), 211-237.

WEITLAUFF, M., *Johann Michael Sailer (1751-1832): Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration*, in *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte = Revue d'histoire ecclésiastique suisse* 77 (1983), 149-202.

5. EGYÉB

A Zenit interjúja José Saraiva Martins bíborossal, a Szentek Ügyeinek Kongregációja akkori prefektusával, 2007. november 19, in <https://de.zenit.org/articles/kardinal-saraiva-martins-uber-den-neuen-seligen-pater-antonio-rosmيني/> (utolsó ellenőrzés: 2016. november 23.)

COTTIER, G., *Presentazione dell'enciclica „Veritatis splendor“*, in <http://www.clerus.org/clerus/dati/2002-02/28-999999/02MoIT.html> (utolsó ellenőrzés: 2016. november 28.)

BEVEZETÉS

A katolikus történetírásban a felvilágosodás korát gyakran sötétnek, romboló hatásúnak állítják be az – elsősorban a művelt emberek körében – egyre jobban terjedő hitetlenség és egyházellenesség miatt. Különleges tapasztalat azonban, hogy éppen az ilyen nehéz korszakok tudnak nagyon is gyümölcsözőek lenni. A kérdésfeltevések, újragondolások kegyelmi időszaka ez, amely nagy lehetőséget jelent a teológusok számára, hogy az Egyház tradíciójának kincseit új köntösben, új fogalmakkal, korszerűbben mutassák be oly módon, hogy közben hűségesek maradnak a kinyilatkoztatáshoz.

Ezek azok az évtizedek, amikor a katolikus morálist – elsősorban a német nyelvterületen – egy, a korábbtól eltérő szemszögből kezdik el megközelíteni. Mintha a kor szelleme, a felvilágosodás és az idealizmus egyfajta igényt támasztana az erkölcssteológia szisztematikusabb tárgyalására.

Ez az új szemlélet radikálisan szakít az addigi kazuisztikus hagyománnyal. A cél már nem a számos konkrét kérdés egyenkénti megválaszolása, hanem sokkal inkább a katolikus tanítás szisztematikus felépítése. Az erkölcssteológiába így egyre inkább bevonják az erények és az aszketika témaköreit, melynek eredményeképpen a moráliskönyvek már kevésbé emlékeztetnek gyóntatói segédletekre, és sokkal alkalmasabbak a morálteológia szisztematikus tárgyalására.

Johann Michael Sailer új szemlélete meghatározó a kor erkölcssteológiájában. Sailer eredeti teológiai gondolkodó volt, mivel korán el tudott szakadni a jezsuita skolasztikától. Igazi jelentősége elsősorban abban rejlik, hogy a felvilágosodás és a romantika eszközeit felhasználva, ugyanakkor a tradíció forrásait is figyelembe véve, tanításával és írásaival krisztocentrikus irányba kormányozta kora teológiai gondolkodását. Tehát úgy válaszolt korának kérdéseire, kihívásaira, úgy tudott újat, korszerűt felmutatni, hogy közben hűséges maradt az Egyházhhoz.

Különösen is igaz ez a lelkiismeretről szóló tanításra. Sailer a lelkiismeretet felértékeli, és tágabb összefüggésbe helyezi. Már nem csak a lelkiismereti kétely problémája köré épült erkölcsi szisztémák összehasonlításáról vagy konkrét, egyedi

esetek kazuisztikus megközelítéséről szól a lelkiismeret-teológia, hanem a lelkiismeretet egyenesen erkölcsi rendszerének alapfogalmává teszi.

Jelen dolgozatunk ezt az új megközelítést szeretné körbejárni. Ahhoz azonban, hogy ezt megtegyük, elengedhetetlennek látszik a lelkiismeretről szóló tanítás történelmi összefoglalása, vagyis annak bemutatása, hogy az Egyház tanítása a lelkiismeretről hogyan kristályosodott, bontakozott ki az évszázadok folyamán.

A saileri újdonság varázsa úgy látszik, hogy a XIX. század végére eltűnik, és újra előtérbe kerül a hagyományos-kazuisztikus irányvonal. Ennek az irányzatnak ismert és elismert alakja Ernest Maria Müller, az erkölcssteológia professzora, a bécsi szeminárium rektora és későbbi linzi püspök. Fő művének, a *Theologia Moralis*-nak magyar fordítása hazánkban is ismertté teszi.

A fentiek alapján érdekesnek látszik Sailernek a lelkiismeret-teológiára tett későbbi hatásának vizsgálata is a doktori dolgozat keretein belül. A lelkiismeret témája Rosmini-nél, Newman-nél és Müllernél egyaránt jelentős és részletesen kidolgozott. A disszertációt egy, a II. Vatikáni Zsinatra és napjainkra irányuló előretételezés teszi teljessé.

Dolgozatunkban tehát egyrészt arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen újdonságot fedezünk fel Johann Michael Sailer erkölcssteológiai műveiben a lelkiismerettel kapcsolatban. Másrészt azt is kutatjuk, hogy hogyan hatott ez az új teológiai vonal a későbbi hittudósokra, hol, mikor és mennyiben érhetőek tetten Sailer gondolatai a XIX. század második felében és a XX. században.

Miért ír ma valaki a lelkiismeretről? Tényleg ennyire aktuális téma ez manapság? Huszadik századi filozófusokat olvasgatva sokan azon a véleményen vannak, hogy túl nagy jelentőséget tulajdonítunk a lelkiismeretnek, a kelleténél többet beszélünk róla.¹ Az állandó moralizálás már-már függőségbe taszítja a mai embert, és ezért nem kellene azon túl sokat elmélkedni, hogy mi a jó és mi a rossz, hiszen ezekre a kérdésekre objektív válaszokat kaphatunk külső forrásokból.

Más gondolkodók szerint – épp ellenkezőleg – nem beszélhetünk eleget a lelkiismeretről, és nagyon oda kell rá figyelni, hogy lelkiismeretünk szavát

¹ Ezt a nézetet képviseli például Arnold Gehlen és Niklas Luhmann. Lásd: GEHLEN, A., *Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main – Bonn 1969, 148-149, ill. LUHMANN N., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 3, Frankfurt am Main 1989, 358-359.

meghalljuk, hiszen olyan relativista világban élünk, ahol hamar elmosódik a határ jó és rossz között, és az értékek zűrzavarában sokan könnyen eltévelyednek. Az igazságot állandóan keresnünk kell, mivel csak így tudjuk meg, hogy mi a helyes.

Egy biztos: a lelkiismerettel kapcsolatos kérdések mellett nem mehetünk el szó nélkül. Bízom benne, hogy ez a szerény teológiai próbálkozás hozzájárulhat a lelkiismeret-teológia teljesebb megértéséhez és mélyebb felfedezéséhez.

1. A LELKIISMERET MINT KUTATÁSI TÉMA

Aki komolyabban elkezd kutatni a lelkiismeret témájában, könnyen azon kaphatja magát, hogy nincs könnyű dolga. Már a pasztorális gyakorlatban fellelhető, hogy a lelkiismeret mintha „mostohagyerek” lenne a többi teológiai fogalom és téma között. Egy felmérés szerint a katolikus papok többségében teljes papi működésük alatt egyszer sem merült fel a gondolat, hogy egy prédikációban tematikus módon beszéljenek a lelkiismeretről.² Hasonló a helyzet a tudomány területén is: a teológiában a lelkiismeret vitatott jelenségnek tűnhet. Már a lelkiismeretről szóló tudományos cikkek címei is sokat mondóak: „A törvénytől a lelkiismeretig”, „A lelkiismeret kérdéses volta”, „A lelkiismeret mint probléma”, „A lelkiismeret diszkusszióban”.³ A nehézség egyik gyökere az, hogy nincs egységes terminológia, sokan mást és mást értenek lelkiismeret alatt. Blühdorn szerint egyrészt gazdagok és sokoldalúak a lelkiismeretről szóló írások, másrészt viszont messze vagyunk attól, hogy egységes terminológiát használjunk, és hasonló módon értékeljük ezt a jelenséget. Tapasztalata szerint az antropológiai tudományok nagyon autonóm módon vizsgálják a lelkiismeretet, és sok olyan írást találhatunk, amelyek a lelkiismeretről kizárólag morálteológiai, metafizikai, ontológiai, pszichológiai, szociológiai stb. szempontból beszélnek. Így a lelkiismeretet ugyan sok szempontból vizsgálhatjuk, de hiányzik a valóságos párbeszéd a lelkiismeretről a különböző tudományágak között, hiszen

² Vö. ERNST, W., *Gewissen in katholischer Sicht*, in *Internationale katholische Zeitschrift „Communio”* 11 (1982), 153-171.

³ Ld. ZIEGLER, J., *Vom gesetz zum Gewissen* (Quaestiones disputatae 39), Freiburg – Basel – Wien 1969; FUCHS, J., *Die Frage an das Gewissen*, in FUCHS, J. (szerk.), *Das Gewissen* (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 88), Düsseldorf 1977, 56; PETROLOWITSCH, N. (szerk.), *Das Gewissen als Problem* (Wege der Forschung LXXVI), Darmstadt 1966; BLÜHDORN, J. (szerk.), *Das Gewissen in der Diskussion* (Wege der Forschung XXXVII), Darmstadt 1976.

nemcsak hogy egységes terminológia sem létezik, de még közös kérdésfeltevésekről is csak nehezen tudunk beszélni.⁴

Dietmar Mieth egy 2005-ös cikkében⁵ hasonló véleménynek ad hangot. Szerinte könnyebbnek tűnik manapság a lelkiismeretről mint problémáról beszélni, mint definiálni azt. Ennek a fentebb említetteken kívül az is az oka, hogy nehéz megtalálni az egyensúlyt a személyes döntés és az objektív orientáció között. Klasszikus példa erre, amikor a személyes meggyőződés ellenkezik egy csoportnyomással, például amikor egy politikus lelkiismerete szavát követve saját frakciója ellenében szavaz. Másrésztől ugyanakkor szokás a lelkiismeretre úgy is hivatkozni, mint ami egyesíti a jó szándékú embereket, és ennek alapján felállítani egyetemes érvényű szabályokat, normarendszereket.

Mieth szerint a lelkiismeretet legalább háromféleképpen használjuk.⁶ Egyrészt – és ez csak ritkábban fordul elő – *extrémszituációkban*. Ezen olyan helyzeteket ért, amikor valaki veszélynek teszi ki magát, amennyiben erkölcsileg helyesen cselekszik. Ekkor a lelkiismerete szembesíti őt a választásához kapcsolódó felelősséggel.

A lelkiismeretet másrészt *utolsó gyakorlati ítéletként* is használjuk. Ez azt jelenti, hogy a lelkiismeret mondja ki az utolsó szót a cselekedetek előtt, ő ítél arról is, hogy egy általános norma vagy egy törvény hogyan és miként alkalmazható egy konkrét szituációban.

Harmadrészt, a lelkiismeret *feltétele a helyes közösségnek, ill. társadalomnak*. Ez az utóbbi évszázadok nagy humanista felfedezése, akár a felvilágosodást, akár a politikai demokráciát vesszük alapul. Amennyiben egy közösségben vagy társadalomban a lelkiismeretet nem tisztelik, az könnyen változik totalitárius rendszerré, ahol az egyéneket nyomásgyakorlással veszik rá bizonyos cselekedetek elvégzésére. Ezzel szemben a vallásszabadságban, a kisebbségvédelemben, sőt a civil engedetlenségben is az emberi személy méltósága és lelkiismerete konstruktív szociális intézménnyé válik.

⁴ Vö. BLÜHDORN, *Das Gewissen in der Diskussion*, 4.

⁵ MIETH, D., art. *Gewissen/Verantwortung*, in EICHER, P. (szerk.), *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, 2, Kösel, München 2005, 7-17.

⁶ Vö. uo. 8.

Jelen dolgozatunkban a lelkiismeretről elsősorban erkölcszociológiai szempontból szeretnénk írni, noha a kutatás bizonyos pontjain elengedhetetlennek tűnik, hogy a lelkiismeretet más nézőpontokból is megvizsgáljuk.

1.1 A lelkiismeret fogalma

A lelkiismeret szót mindenki használja. Szerepel újságokban, beszélgetésekben, politikai vitákban, az irodalomban, de még a természettudományokban is. Találkozhatunk vele színházban, rádióban, filmekben és konferenciákon, filozófiai, teológiai, etikai és jogi cikkek olvasása közben is. Nagyobb viták esetén gyakran ez az utolsó érv, amelyre a másik fél már nem tud mit mondani. Sokan szeretnek rá hivatkozni, mások inkább nevetségessé próbálják tenni. A szót mindenki ismeri, használja, de nem biztos, hogy mindenki ugyanazt érti rajta. A lelkiismeret egy olyan jelentésekben gazdag szó, és olyan különböző tartalmakat von egybe, hogy ahhoz, hogy dolgozhassunk vele, elengedhetetlen annak körülhatárolása, hogy mit értünk rajta.⁷

Ernst Stadter a józan észből és a köznyelvi használatból kiindulva három fő jelentéscsoportot különböztet meg a lelkiismeret fogalmán belül.⁸

Az első szerint a lelkiismeret *erkölcsi érzék, értéktudat*. Erre az értelemre gondolunk, amikor arról beszélünk, hogy a lelkiismeretet képezni, ápolni, tanítani kell. E jelentés szerint a lelkiismeret képesség, mely alkalmassá tesz értékek befogadására és értékelésére.

Ennél konkrétabb a lelkiismeret jelentése döntéshelyzetekben, amikor valakinek állást kell foglalnia vagy döntést kell hoznia egy kérdésben – ekkor *lelkiismereti cselekvésről* beszélünk. Erkölcsileg jó cselekvés után nyugodt biztonságérzet, rossz cselekedetek után bűntudat és önvád jelentkezik.

Végül a lelkiismeret szót a *személy központja, lényegi magva* értelemben is szokás használni. Ebben az értelemben lelkiismeretünkben találkozhatunk a természetfeletttel is.

⁷ Vö. STELZENBERGER, J., *Syneidesis, conscientia, Gewissen*, Ferdinand Schönöng, Paderborn 1963, 13.

⁸ Vö. STADTER, E., *Psychoanalyse und Gewissen. Von der „Stimme Gottes“ zum „Über-Ich“* (Kohlhammer Urban-Taschenbücher Reihe 80, Band 802), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1970, 36-38.

Felmerül a kísértés, hogy a lelkiismeret szót kizárólag a második, konkrét cselekedeteket értékelő értelmére redukáljuk, és kizárólag ez alapján vizsgáljuk dolgozatunkban. Ekkor azonban figyelmen kívül hagynánk olyan lényeges elemeket, mint a lelkiismeret fejlődése és természetfeletti mivolta. Ebből a megfontolásból tehát a lelkiismeret fogalmát tág értelemben használjuk és elemezzük.

A II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et Spes* kezdetű pasztorális konstitúciója a 16. pont alatt foglalkozik a lelkiismerettel. Fontos dokumentum ez, a zsinaton hosszan vitáztak a szöveg végleges formájáról, négy különböző szövegváltozat is létezett. Már a téma elhelyezése is árulkodó: az első fejezetben találjuk a lelkiismeretről szóló tanítást, melyben egy keresztény antropológiát fogalmaztak meg a zsinati atyák „Az emberi személy méltósága” címmel. Az emberről szólva annak értelme (GS 15) és szabadsága (GS 17) között ejtenek szót a lelkiismeretről. Lássuk hát a szöveget:

A lelkiismeret méltósága

16. Az ember lelkiismerete mélyén egy olyan törvényt fedez föl, amelyet nem ő ad önmagának, hanem engedelmisséggel tartozik iránta, s e törvény hangja – mely mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót és kerülje a rosszat – a kellő pillanatban fölhangzik szívében: „ezt tedd, amazt kerüld!” Isten ugyanis törvényt írt az emberi szívbe, melynek engedelmeskedni maga az ember méltósága és szerinte ítéltetik meg. A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében. Lelkiismeretében ismeri föl csodálatos módon azt a törvényt, melyet Isten és a felebarát szeretetével teljesít. A keresztényeket a lelkiismerethez való hűség összeköti a többi emberrel az igazság keresésében, s az egyén és a társadalom életében fölmerülő számtalan erkölcsi kérdés igazi megoldásának megtalálásában. Minél inkább érvényesül tehát a helyes lelkiismeret, annál inkább tartózkodnak az egyének is, a közösségek is az önkényes döntésektől, s törekszenek arra, hogy az erkölcsiség objektív normáihoz alkalmazkodjanak. Nemritkán megtörténik, hogy a lelkiismeret legyőzhetetlen tudatlanság miatt téved, anélkül, hogy emiatt elveszítené méltóságát. Ez azonban nem állítható olyan esetben, amikor az ember nem fordít elég gondot az igaz, és a jó keresésére és a lelkiismeret a bűn megszokása következtében lassanként szinte megvakul.⁹

Ezzel a megfogalmazással a zsinat túllépett azon a fajta morálison, melyben a lelkiismeretnek kizárólag az erkölcsi cselekedetek értékelése a feladata, és kifejezetten utal a fent említett többi aspektusra is, különös tekintettel a lelkiismeretre, mint a személy központjára.

⁹ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúció [továbbiakban: GS], in AAS 58 (1966), 1025-1115, n. 16; magyarul in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Szent István Társulat, Budapest 2000, 661.

1.2 Egy kis szómagyarázat

A német *Gewissen* szónak eredetileg három jelentése volt: tudat, közös tudás, ill. ismeret.¹⁰ A latin *conscientia* hatására nyerte el a szó morális tartalmát, mely által jelentése is leszűkült.

A némettel ellentétben, a francia nyelvben a *conscience* máig elsősorban tudatot jelent, ezért amikor lelkiismeretről van szó, a francia hozzátesz és egyértelműsít: *la conscience morale*. Ehhez nagyban hasonlít a magyar nyelv is: az *ismeret* szóhoz kapcsolva a *lelki-* előtagot megkapjuk erkölcszociológiai fogalmunkat.

Az angol *conscience*-nek hasonló a története a német *Gewissen*-hez: az általánosabb jelentésből (közös tudás, tudat) szűkült le később a lelkiismeret mai jelentésre.¹¹

Mindezek a latin *conscientia* szóhoz vezetnek bennünket, melynek hasonló a története: az általános jelentést (közös tudás, tudat, közös ismeret, tan, tudomány) követően konkretizálódott és egyben szűkült le a jelentése a mai lelkiismeret-fogalomra.

Felületesen vizsgálva a kérdést, könnyen arra a téves következtetésre juthatunk a fentiek alapján, hogy a lelkiismeret ezek szerint egyfajta tudást jelöl. Igaz ugyan, hogy a jónak és a rossznak az ismerete elengedhetetlen ahhoz, hogy helyes erkölcsi ítéleteket tudjunk hozni, a lelkiismeret mégis több mint tudás. Az olyan kifejezések, mint „a lelkiismeretem arra indított, hogy...”, „furdal a lelkiismeretem” stb. azt fejezik ki, hogy a lelkiismeretben nem csak a tudás dominál, hanem az érzéseknek, az érzékenységnek és az akaratnak is komoly szerep jut.

Az etimológiai vizsgálatok során nem kerülhetjük meg azt a kérdést sem, hogy mikortól válik általánosan elterjedtté a szó mai értelemben vett használata? Meglepő, de erre a XVII. századig kell várunk.¹² Ez persze nem jelenti azt, hogy a XVII. század előtt ne lett volna szó lelkiismeretről. A jelenség ismert volt, csak még nem volt rá egységes név.

¹⁰ Vö. STOKER, H. G., *Das Gewissen. Erscheinungsformen und Theorien*, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1925, 9.

¹¹ Vö. uo.

¹² Ld. HUIJTS, J. H., *Gewissensbildung*, Verlag J. P. Bachem, Köln 1969, 23.

Az erkölcsi tapasztalat helye Izrael számára a *szív* volt (ld. MTörv 4,39; Jer 31,33; Péld 3,1.3; Róm 2,14-15; Mk 7,21; Mt 15,10-20; 1Sám 24,6; Jób 27,6). A görög világban a *syneidesis* szót használták a leggyakrabban a lelkiismeretre. Ezt nem könnyű lefordítani, leginkább a következő módokon lehetne: tudat, öntudat, önismeret.¹³

1.3 Lelkiismeret-tevékenységek

A lelkiismeret legfőbb funkciója abban áll, hogy egy konkrét döntéshelyzetben tudatosítsa a cselekvőben felelősségét a megismert és elfogadott értékek és normák alapján, és így értékelje az erkölcsi cselekedetet.

Az egyes lelkiismereti tevékenységek általános megkülönböztetése szerint beszélhetünk a cselekedetet megelőző lelkiismeretről (*conscientia antecedens*), a cselekedetet kísérő lelkiismeretről (*conscientia concomitans*) és a cselekedetet követő lelkiismeretről (*conscientia consequens*). A cselekedetet megelőzően a lelkiismeret legelőször döntésre szólítja az embert, majd egy második lépésben hív arra, hogy helyes döntést hozzunk. Ez elsősorban egy intellektuális folyamat: a cselekedet mellett és ellen szóló érveket veti össze lelkiismeretünk a várható hatásokkal és azzal az értékrenddel, amelyhez igazodunk. Ezt a folyamatot az egyén konkrét szinten leggyakrabban a lelkiismerete figyelmeztetésében, biztatásában vagy visszatartásában éli meg.¹⁴ A cselekedetet követő lelkiismeret esetében nem annyira az intellektuális, hanem sokkal inkább az emocionális hatások és jelek figyelhetők meg. Ez az a lelkiismeret-funkció, mely során megnyugvást/elégedettséget, ill. lelkiismeret-furdalást érzünk annak függvényében, hogy hogyan cselekedtünk. A negatív visszajelzések, mint a már említett lelkiismeret-furdalás vagy a nyugtalanság, büntudat gyakran arra sarkallja az alanyt, hogy megpróbálja az okozott rosszat jóvátenni, javítson a cselekedetén. Ez egyfajta felhívás a *metanoia*-ra, megtérésre.

A cselekedetet követő lelkiismeret esetében további alfunkciókat fedezhetünk fel. A Bölcsesség könyve szerint a lelkiismeret *tanú*.¹⁵ Tanúskodik arról, hogy valami

¹³ A témához ld. még SCHMITZ, P., *Menschsein und sittliches Handeln. Vernachlässigte Begriffe in der Moralthologie*, Echter, Würzburg 1980, 31-35.

¹⁴ Vö. RUDIN, J., *Das Gewissen in katholischer Sicht*, in *Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, VII, Zürich 1958, 151.

¹⁵ A kifejezés a rossz lelkiismeretre vonatkozik, ld. Bölcs 17,10. A magyar fordítások közül a Káldi-Neovulgáta érzékelteti a legjobban: „Mivel ugyanis a gonoszság gyáva, tanúsítja azt is, hogy elítéli, és kegyetlen dolgokat vár mindig a zaklatott lelkiismeret.”

meg történt-e vagy nem, milyenek voltak a körülmények, felidézi a tényeket. Ebben a funkciójában tehát mindig azt vizsgálja, hogy egy bizonyos tettet elkövettem-e vagy sem. Kimondatlanul is előfeltétel az, hogy a szóban forgó és vizsgálandó cselekedet erkölcsileg rossz legyen. A lelkiismeret tanúként tehát nem a cselekedet erkölcsiségét vizsgálja elsősorban, hanem tanú-funkciójában a cselekedet rossz voltát mintegy „megelőlegeti”.

Egy következő lépésben a lelkiismeret azonban már *bíróvá* léphet elő: elítéli a tettet vagy megnyugtatja, felszabadítja a személyt.¹⁶ Bírói funkciójában a lelkiismeret egyértelmű helyzetek esetén nem feltétlenül vizsgálja a cselekedet erkölcsösségét, azonban ha e felől kétség merül fel, a végső ítélet nyilván függ attól, hogy magáról a cselekedetről mit mond a lelkiismeret. Végső soron a lelkiismeret határhelyzetekben két dolgról kell, hogy ítéletet mondjon: az adott cselekedetet elkövettem-e vagy sem, illetve az adott cselekedet erkölcsileg rossz volt-e vagy sem.¹⁷

A fentiek alapján Reiner azt javasolja, hogy a klasszikus három lelkiismeret-funkción túl különböztessük meg a lelkiismeret két *kompetenciáját*. Az egyik kompetencia azt mondja ki, hogy egy konkrét cselekedetet (amelynek erkölcsössége legalábbis kérdéses) elkövettem-e? A másik kompetenciája ezzel szemben az, hogy ítéletet hozzon magáról a cselekedetről. Ezek alapján a lelkiismeret két kompetenciája a *tényítélet* és az *értékítélet*.¹⁸ Az esetek túlnyomó többségében azonban csak az egyik állítás kérdéses, tehát vagy a tényről vagy az értékről kell a lelkiismeretnek ítéletet hoznia.¹⁹

1.4 Lelkiismeret-fajták

A lelkiismeretnek különféle típusai ismertek. Itt nyilvánvalóan nem elégedhetünk meg azzal, hogy egy konkrét személy lelkiismerete jó-e avagy rossz. Azt célszerű vizsgálnunk, hogy mit értünk jó, ill. rossz lelkiismeret alatt, mitől lesz jó, ill. rossz a lelkiismeret, és milyen altípusokat különböztethetünk meg.

¹⁶ Vö. REINER, H., *Die Funktionen des Gewissens*, in BLÜHDORN, J. (szerk.), *Das Gewissen in der Diskussion* (Wege der Forschung XXXVII), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976, 285-316, különösen 291-292.

¹⁷ Vö. uo. 295.

¹⁸ Vö. uo. 296.

¹⁹ Ld. még AQUINÓI SZENT TAMÁS, *De veritate*, XVII, 1. A lelkiismeret e két alapfunkciójáról már Aquinói Szent Tamás is ír, ám a későbbi irodalomban ritkábban hivatkoznak rá.

Ha valaki lelkiismeretéről kijelentjük, hogy „jó” vagy „jól működik”, ez önmagában több mindent jelenthet. Állíthatjuk ezzel azt, hogy *biztos*, azaz nem kételkedik, nem bizonytalan, nem aggodalmaskodó. A jó lelkiismeret jelentheti azt is, hogy *igaz*, tehát objektíve nézve nem téved: a jót jónak, a rosszat rossznak mondja. Nem elég tehát azt mondani, hogy valakinek jó a lelkiismerete, mert ez túl sok mindent jelenthet. Vonatkoztathatjuk a személyre, akit jó szándék vezérel, de nem biztos, hogy objektíve is a helyeset cselekszi (biztos lelkiismeret), vagy kiindulhatunk a helyes cselekedetből magából, amely lelkiismerete alapján döntése gyümölcse (igaz lelkiismeret). A biztosság és igazság azonban nem ugyanaz: gondoljunk csak azokra az emberekre, akik nagy meggyőződéssel hirdetnek egy tévedést. Könnyen beláthatjuk, hogy az igazán jó lelkiismeret egyszerre biztos és igaz.²⁰

Általában valakinek a lelkiismeretét indukció útján, vagyis tapasztalatok alapján, általánosítva ítélni lehet meg a legkönnyebben: megfigyeljük, hogyan dönt bizonyos konkrét helyzetekben, és ezen egyedi döntései alapján alakítjuk ki véleményünket nemcsak a szituációs lelkiismeretéről, hanem „szokásos”, habituális lelkiismeretéről is.

A jó lelkiismerettel szemben a téves lelkiismeretet a morálteológusok általában tovább osztják *legyőzhetően téves*, ill. *legyőzhetetlenül téves* lelkiismeretre. Egyes szerzők szerint a meggyőzőhetőség arányban áll a tudatlanság mértékével,²¹ mások szerint inkább azzal arányos, hogy milyen mértékben hibás az egyén tudatlanságában.²²

A legyőzhetően téves lelkiismeretet szokás *kétes* lelkiismeretnek is nevezni. A bizonytalanság egyrészt vonatkozhat az értékítéletre. Ez azt jelenti, hogy a lelkiismeret bizonytalan abban, hogy egy konkrét cselekedet megengedett-e vagy tilos (*dubium iuris*). A jogban ehhez hasonló a „jogi kétség” esete – abban merül fel bizonytalanság, hogy valami megengedett, parancsolt vagy tilos. A kétség másrészt vonatkozhat a tényre: megtörtént-e aminek meg kellett (ill. aminek nem lett volna szabad) történnie (*dubium facti*).

A téves lelkiismeret esetében, ha jobban belegondolunk, valójában nem is annyira a lelkiismeret, mint inkább az ismeretek maguk a tévesek. Franz Xaver von

²⁰ Vö. ROSSI, L., *La norma di condotta e la coscienza vincibile*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana. Atti del convegno dei moralisti italiani (Pianezza, 21-24 febbraio 1971)* (Studi e ricerche 9), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1971, 105-139, különösen 110-113.

²¹ Ld. pl. MARCHIORO, R.,

²² Ld. ROSSI, *La norma*, 114-116.

Linsenmann szerint, ha jóhiszeműen rossz útra tévedek, maga a kérdés, hogy jó-e az út, fel sem merül, hiszen a fej nem is tudja, hogy a láb téved.²³ Tehát nem a lelkiismeret téves, hanem a szubjektív értékítélet. A program ugyan jól működik, de a betáplált adatok hibásak. Valami személyesen (általában jóhiszeműen) megengedett, ami objektíve tilos (vagy fordítva). Ez megtörténhet egyes embereknél, nagyobb csoportoknál, sőt általánossá válhat bizonyos korszakokban. Gondoljunk csak arra, hogy a különböző történelmi korokban milyen különbözőképpen gondolkodtak az emberek pl. a zsarnokgyilkosságról.²⁴ Így amikor téves lelkiismeretről beszélünk, azon valójában téves értékítéletet értünk: az ítélet objektíve hibás, ám mégis személyes normaként van jelen, és így szubjektíve kötelez.

A téves értékítélet természetesen lehet bűn következménye. Aki szándékosan elmulasztja, hogy tájékozódjon és alaposan körüljárja az erkölcsi kérdéseket, bűnös tévedésében.

Jól ismert lelkiismeret-típus az *aggályos* lelkiismeret. A lelkiismeret alapvetően három okból lehet aggályos. Egyrészt bizonytalan lehet az erkölcsi ítéletének helyességében: vajon jól tudja-e, hogy mi a helyes és mi nem? Fél minden értékítélettől, hiszen minden egyes állásfoglalásban ott van a tévedés lehetősége.

Ezen túl akkor is aggályos lelkiismeretről szoktunk beszélni, amikor zavar támad a cselekedetet megelőző lelkiismeret működésében. Ilyen zavar lehet, ha hiányzik az elszántság, nincs elköteleződés, minden döntéshozatal nehezen megy. Ezt a fajta bizonytalanságot gyakran kíséri belső fájdalom.

A cselekedetet követő lelkiismeret körüli zavarokat is az aggályos lelkiismeret fajtájához szokás társítani. Az aggodalom itt két dologra vonatkozhat. Egyrészt a tényre, hogy amit cselekedett, azt biztosan jól tette-e, helyesen cselekedett-e, nem vétkezett-e mulasztással. A másik, amikor egy bizonytalan félelem keríti hatalmába a személyt, hogy nem követett-e el valamilyen bűnt mégis?²⁵

²³ Ld. LINSENMANN, F. X., *Lehrbuch der Moraltheologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1878, 91.

²⁴ Vö. STELZENBERGER, J., *Das Gewissen. Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1961, 50-53.

²⁵ Vö. uo. 54-56; ld. még MÜNCKER, T., *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Mosella, Düsseldorf⁴1953, 212-218.

1.5 A lelkiismeret fejlődése

Ha összehasonlítjuk különböző emberek lelkiismeretét, azt látjuk, hogy az egyes helyzetekben különféleképpen reagálnak. Valakit furdalhat a lelkiismeret olyasvalamiért, ami egy másik embernek cseppet sem okoz gondot. Valaki ma örömmel folytathat egy tevékenységet akár rendszeresen is, amit pár év múlva megbán, és lelkiismeretfurdalás fogja gyötörni miatta. Két embernek ellentétes okok miatt is lehet lelkiismeretfurdalása pl. azért, mert az egyikük részt vett, a másikuk pedig nem vett részt egy szekta vallási életében. Egy adott személy lelkiismereti ítélete változhat az évek folyamán. Mindezek a jelenségek azért lehetségesek, mert lelkiismeretünk fejlődik.

Ha a lelkiismeretet nagyon leegyszerűsítjük és egy közlekedési lámpaként képzeljük el, amely zöldet vagy pirosat mutat attól függően, hogy egy konkrét cselekedetet enged vagy tilt, akkor legfeljebb olyan értelemben beszélhetnénk a lelkiismeret fejlődéséről, hogy megpróbáljuk az érzékenységét és pontosságát növelni. A lelkiismeret azonban több ennél, a főbb funkcióit az előzőekben már vázlatosan bemutattuk.

A lelkiismeretünk életszakaszonként változik. Ahogyan egy emberi élet során fejlődik a gondolkodásmód, az értékrend és az ítélőképesség, ugyanígy fejlődik a lelkiismeret is. Éppen ezért lelkiismeretünk fejlesztése nem csak egy gyermek vagy egy serdülő számára feladat, hanem egy egész életre szóló kihívás.²⁶

1.6 A lelkiismeret önállósága

A lelkiismeret a „látásnak” és a „hallásnak” a szerve. Mindkét kép ugyanazt mondja: a lelkiismeretnek az a feladata, hogy egy önmagán kívül álló valóságot érzékeljen, amennyiben ennek erkölcsi jelentősége van. A lelkiismeret akkor autonóm, ha a tevékenységét nem hagyja meghamisítani.²⁷ A lelkiismeret azonban nem csak a valóságot érzékeli, hanem felismerése az embert közvetlenül kötelezi is. Ez egyben megkülönbözteti a pusztá etikától. „Nem létezik olyan szituáció, amelyben egy cselekedet, mely nélkülözi a lelkiismeret egyetértését, igazolható. Ezen a szabályon

²⁶ Vö. PÖGGELER, F., *Das Gewissen in der Sicht der Pädagogik*, in *Gewissen und Gewissensbildung*, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth ²1970, 151-181.

²⁷ LAUN, A., *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handels. Eine kritische Analyse*, Tyrolia-Verlag, Wien 1984, 94.

nyugszik a lelkiismereti autonómia lényege.²⁸ Tehát a lelkiismeret akkor autonóm, ha a személy engedelmeskedik a lelkiismereti ítéletnek. A lelkiismeretnek ezt a feltétlen, minden külső tekintélyt meghaladó igényét jelöli az a hagyományos megfogalmazás, mely szerint a lelkiismeret az erkölcs utolsó és legfelsőbb normája.²⁹ Az embernek azt kell tennie, amit a lelkiismeret mond neki.

Amíg a lelkiismeret vétek nélkül téved, autonómiája nem szenved csorbát. Ha azonban a lelkiismeret megpróbál maga normákat alkotni, akkor túllépi kompetens határait és Istent játszik. Ez Laun szerint olyan, mintha valaki a szemét – mely arra van teremtve, hogy meglássa a fényt – arra akarná kényszeríteni, hogy az fényt bocsásson ki.³⁰ Ez szemben áll a lelkiismeret autonómiájával is, hiszen nincs annál nagyobb engedetlenség, mint amikor az ember nemcsak ellentmond a törvénynek, hanem magát a törvényt támadja, amennyiben azt ideológiailag – a természettörvénnyel szemben – átértelmezi.

A heteronómiának egy másik formája az, amit Hildebrand „értékvakságnak” hív³¹: itt is a lelkiismeret egy alapfunkciója kapcsolódik ki legalább részben, és ezzel a heteronómia feltétele teljesül. Arról van szó, hogy a lelkiismereti ítéletet meghamisítják vagy ellehetetlenítik erkölcstelen motivációból. Az akarat itt olyan, mint egy zavart keltő adó, amely bizonyos frekvenciákat teljesen kiiktat, vagy csak részben enged át.

A helytelen motivációval is sérülhet a lelkiismeret autonómiája. Ha valaki az erkölcsi motiváció helyére mást (pl. hasznosság, kényelem, félelem stb.) enged be, heteronómiáról beszélhetünk. Ez sok esetben nem változtatja ugyan meg a külső cselekedetet magát, de ilyenkor a belső motiváció csorbát szenved és gyakran pusztán legalitássá degradálódik.³² Az élet azonban nem mindig fekete és fehér. Előfordul, hogy valakit ugyan nem erkölcsi dolgok motiválnak, ám a cselekedet végrehajtása közben mégis helyes útra tér. Az egyik legszemléletesebb példa erre a tékozló fiú története, aki az ínségből visszavágyik a kényelembe és biztonságba, ám amikor

28

²⁹ Vö. NEWMAN, J. H., *Kirche und Gewissen*, in *Polemische Schriften*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1959, 169-170.

³⁰ LAUN, *Das Gewissen* 98.

³¹ Vö. HILDEBRAND, D. V., *Substitute für wahre Sittlichkeit*, in *Idol und Gotteskult*, Josef Habel Verlag, Regensburg 1974, 11-185.

³² Ld. HILDEBRAND, D. V., *Moralia*, Josef Habel Verlag, Regensburg 1980.

atyjához érkezik nem pusztán hűvösen számító és ravasz emberként teszi ezt, hanem bűnbánó fiúként.³³

2. A DOLGOZAT CÉLJA

Jelen dolgozatban szeretnénk bemutatni a Katolikus Egyház tanítását a lelkiismeretről. Az első fejezetben azt vizsgáljuk, hogy hogyan alakult, kristályosodott ki a lelkiismeret-teológia az évszázadok folyamán. Ezt követően közelebbről is szemügyre vesszük Johann Michael Sailert, a bajor egyházatyát, a felvilágosodás korának nagy katolikus gondolkodóját, regensburgi püspököt. Az ő írásainak vizsgálata során arra keressük a választ, hogy milyen újdonságokat hozott ő különösen is a lelkiismerettel kapcsolatban. A harmadik fejezetben Sailer munkásságának utóéletét vizsgáljuk: hogyan hatott erkölcszociológiája az őt követő nagy hittudósokra a lelkiismeret-teológia területén. A dolgozatot a II. Vatikáni Zsinat lelkiismeretről szóló tanának bemutatása után egy a XX. század végig szóló történeti kitekintés teszi teljessé, így bemutatva a lelkiismeret-teológia fejlődését.

Johann Michael Sailerre első konzulensem, az időközben elhunyt Tarjányi Zoltán professzor úr hívta fel a figyelmemet. Tudtomra adta, hogy már régóta dédelgeti azt a gondolatot, hogy érdemes volna Sailer teológiájával mélyebben is foglalkozni, ám mindeddig magyar nyelven alig jelent meg róla tanulmány. Professzor úr úgy állította be Sailert, mint akinek bölcsessége, éleslátása és korszerűsége ma is példaértékű, és akinek szellemi hagyatéka részben – legalábbis ami a magyar nyelvterületet illeti – egyelőre feldolgozatlan.

Lelkesedése nagy hatást gyakorolt rám, és magam is elkezdtem róla és tőle egyre többet olvasni. Ez alatt az idő alatt vettem észre, hogy milyen előremutató állításokat fogalmaz meg a lelkiismeretről. Innen jött az ötlet, hogy megpróbáljam egy, a lelkiismeret-teológiát szisztematikusan bemutató dolgozatban kiemelni Sailer munkásságát és jelentőségét.

³³ Vö. LAUN, *Das Gewissen* 99-100.

ELSŐ FEJEZET

**A LELKIISMERET TEOLÓGIÁJÁNAK
KIBONTAKOZÁSA AZ ÉVSZÁZADOK FOLYAMÁN**

Mielőtt rátérnénk Sailer lelkiismeret-teológiájára, hasznosnak, sőt elengedhetetlennek tűnik a lelkiismeret-fogalom évszázadokon át tartó teológiai kikristályosodását közelebbről is szemügyre venni. A következőkben időrendben tárgyaljuk a fő korszakok lelkiismeret-teológiáját. Arra nincs lehetőségünk, hogy az egész teológiatörténeten végighaladva minden egyes korszakot a lehető legalaposabban mutassunk be, de nem is ez jelen dolgozat célja. Mint látni fogjuk, a lelkiismeretről szóló tanítás szisztematikussá válása a középkorban kezdődik, majd a második évezredben csúcsosodik ki, ezért kutatásainkban is erre az időszakra helyeztük a fő hangsúlyt, míg a korábbi korszakok bemutatásánál a szükségesre szorítkoztunk.

Az ősi vallásokban – így a zsidóságban is – megfigyelhetjük, hogy a jóról és rosszról szóló erkölcsi tapasztalatok összességének a helyét az ember egyes belső szerveivel hozzák összefüggésbe. Az Ószövetségben gyakran olvasunk ilyen összefüggésben a szívről vagy a vesékről (ld. pl. MTörv 30,14; 1Sám 24,6 [itt a szívet az új katolikus fordítások már lelkiismeretként hozzák]; Ez 36,26). A próféták azt tanítják, hogy Isten a törvényt beírta az ember szívébe (vö. Jer 31,33; Ez 36,26).

Az Újszövetség a hellenista *syneidesis* szót veszi át, melyet már a Septuagintában is használtak (pl. Préd 10,20 ill. Bölcs 1,10), de különösen gyakran tűnik fel Szent Pál apostol leveleiben. Az evangéliumokban ezzel szemben nem találkozunk a szóval, inkább a szív vagy a szem képével élnek a szent szerzők (ld. pl. Lk 11,34-36).

A patrisztikus irodalomban a lelkiismeret gyakran az Isten megtapasztalásának helyeként kerül elő. Míg Szent Ágoston inkább le- és körülírja a fogalmat, a skolasztika részletesen kidolgozza azt. Szent Tamás már megkülönbözteti a lelkiismeretet, mint általános erkölcsi képességet (*synteresis*) és a lelkiismeretet, mint az arra való konkrét

képességet, hogy a morális felismerést az alany alkalmazni tudja (*conscientia*).³⁴ Mindez erősíti a lelkiismeret-fogalom antropocentrizmusát, mely szerint a lelkiismeret nem más, mint az ember erkölcsi identitása, melyre az ember relatíve önállóan felelősséget ruház. Kevésbé hangsúlyos marad tehát a lelkiismeret az isteni törvény általi meghatározottsága. Mindezek ellenére előtérben marad a lelkiismeret-fogalom vallási tartalma, hiszen az erkölcsi önmegtapasztalást a kegyelem hordozza.³⁵ A lelkiismeretben Isten az embert belülről vezeti, nem pedig egy külső törvény által. Ebből a megközelítésből fejlődött ki később a lelkiismeret Isten szavaként történő meghatározása.

1. A LELKIISMERET AZ ÓSI KULTÚRÁKBAN

Mielőtt a keresztény forrásokat vizsgálnánk, hasznosnak tűnik, hogy legalább egy pillantást vessünk a Krisztus előtti időkre. Tudnunk kell ugyanis, hogy az Újszövetség és a patrisztikus teológia már kiforrott fogalmakkal gazdálkodott-e, netalántán egy kész lelkiismeret-tannal is rendelkezett, avagy mik a keresztény lelkiismeret-fogalom előzményei?

A kutatások azt mutatják, hogy sem Egyiptomban, sem Asszíriában, sem Babilonban, de még a görögöknél, rómaiaknál, majáknál, inkáknál és aztékoknál sem bukkan fel egy kész szó, amely a lelkiismeretet jelentené, vagy legalább arra utalna. Mindenütt pusztán körülírásokkal találkozunk.³⁶

Közös az ősi kultúrák erkölcsében, hogy mindenütt megkülönböztették a jót a rossztól, mindenütt volt egyfajta értékrend. Bizonyos viselkedésminták ajánlottak, mások kerülendők voltak.³⁷ Egyiptomban például úgy gondolták, hogy van egy érzék az ember bensőjében, amely kritikusan vizsgálja a cselekedeteket, ellenőriz és megfigyel, figyelmeztet és vádol. Ptah egyiptomi napisten isteni rendje szerint például

³⁴ Vö. MIETH, D. art. *Gewissen/Verantwortung*, in EICHER, P. (szerk.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Neuauflage 2005*, Band 2, Kösel, München 2005, 9.

³⁵ Vö. uo.

³⁶ Vö. WESTERMARCK, E. A., *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, I, Werner Klinkhardt Verlag, Leipzig 1907, 87-89, 103-105.

³⁷ Vö. uo., 17.

„élet adatik annak, aki békét hoz, és halál annak, aki vétket hordoz”.³⁸ Babiloni feliratokban, panaszdalokban, litániákban gyakran fellelhető motívum, amikor egy gonosz tett elkövetése után az illető nyugtalanságot érez.³⁹ Ezt ma lelkiismeretfurdalásnak hívnánk. Az indiai etika azon a hiten alapszik, hogy minden világrend egyben erkölcsi rend is. Az erkölcs megsértése mindig büntetést von maga után. Az embernek állandóan döntenie kell a jó és a rossz között, ehhez a tudást a Védákából, más szent írásokból, bölcsék tanaiból és a „láthatatlan Istenből, aki a bensőben lakozik” meríthetjük.⁴⁰ Az afrikai becsuánok szerint jócselekedetekenél a benső nyugodt, míg rosszaknál kínoz.⁴¹ A kongói pigmeusok pedig egy belső készletet éreztek arra, hogy a jót tegyék.⁴²

Mindezek a példák azt támasztják alá, hogy az ősi kultúrákban – bár a lelkiismeret fogalmát nem ismerték – tudtak egy belső, íratlan törvényről, amely mindenkiiben megtalálható. Ennek kifejezésére gyakran a szív szót használták.⁴³

2. A LELKIISMERET AZ ANTIK KORBAN

Maga a lelkiismeret szó először a hellenizmusban tűnik fel. A legelső ismert említés Démokritosznál található a Kr. e. V. századból. A filozófus a *syneidesis* szót használja, melynek eredeti jelentése tudás, ismeret, megértés. Ezen szó használata alakult úgy a későbbiekben, hogy egyre inkább előtérbe került az ismeret erkölcsi vetülete: többé már nem pusztán tudást, hanem konkrétan morális ismeretet jelölt.⁴⁴

Szókratész filozófiájában találkozunk a *daimonion* szóval, mely a szellem isteni összetevőjére utal. A *daimonion*-ban felfedezhetjük a lelkiismeret sok ismertetőjegyét,

³⁸ BREASTED, J. H., *Die Geburt des Gewissens*, Morgarten Verlag Conzett&Huber, Zürich 1950, 310.

³⁹ Vö. HASTINGS, I., *Encyclopaedia of religion and ethics*, IV, T&T Clark, Edinburgh 1911, 33-36.

⁴⁰ Vö. GLASENAPP, H. VON, *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Kröner, Stuttgart 1949, 397-400.

⁴¹ Vö. WESTERMARCK, *Ursprung* 104.

⁴² Vö. GUSINDE, M., *Die Kongo-Pygmäen in Geschichte und Gegenwart*, Deutsche Akademie der Naturforscher, Halle a. d. Saale 1942, 316.

⁴³ Vö. STELZENBERGER, J., *Syneidesis* 18-19.

⁴⁴ Vö. WEBER, H., *Was man früher vom Gewissen hielt. Geschichtliche Durchblicke*, in KOCH, G. – PRETSCHER, J. (szerk.), *Streit um das Gewissen* (Würzburger Domschulreihe), Echter, Würzburg 1995, 27-52, különösen 28-29.

hiszen ez az, ami az emberben a biztos és megbízható belső vezető szerepét veszi át.⁴⁵ A szókratészi pedagógia vezérelve: az emberi szellem önmagában birtokolja a „helyes” élet irányvonalait, ezért a cselekvőnek meg kell tanulnia, hogy élete irányítását átadja a belső erőknek. Az individuum szellemi énje egy földönkívüli hatalom pecsétjét hordozza, melynek jelenléte az értelemben és a lelkiismeretben megtapasztalható. A személyes lelkiismeretre való hivatkozás és a *daimonion*-nak való engedelmességre történő felszólítás miatt Szókratészt azzal vádolták meg, hogy új isteneket hirdet, és ez által félrevezeti az ifjúságot. Ezért fogták perbe és ítélték halálra.⁴⁶

Platón filozófiájában fontos és előkelő helyet foglal el az ideatana. Ezzel próbál meg a felületes, tapasztalható világból belelátni a dolgok igazi természetébe. A tan szerint az empirikus világban sehol nem találkozunk pontos geometriai formákkal (kör, háromszög stb.), ám a tudatunk ezeket a formákat „tökéletesíteni” tudja. Szerinte ezek az ismeretek a tudat belsejéből származnak, az ideák világából, ahol minden szabályos, szimmetrikus, tökéletes és egzakt. Tehát amíg a tapasztalati világ változó, a gondolkodásunk megérinti ily módon az idők fölötti, abszolút érvényes szférát: az ideák világát. Ebben a világban lelhetők fel a látható realitásnak ősképei és modelljei. A véges ember ily módon részesül ebből a földön túli világból.⁴⁷ A lelkiismeret – melyet Platón értelemnek hív, és egy olyan „szervet” ért rajta, amely által az egyén nyitott az időtlen, örökérvényű értékekre – úgy kapcsolódik mindehhez, hogy tudatunk előtt általa már előre ismertek azok az értékek, amelyek alapján erkölcsi döntéseinket meghozzuk.

A sztoikus filozófia szerint a *logos*, a korlátok nélkül uralkodó világértelem uralja a mindenséget. Minden dolog és esemény a *logos* kényszerítő erejű hatalma alatt van. Szerintük a lelkiismeret a világtörvényt tükrözi vissza. Neki kell vezetnie az embert. Így a sztoikus filozófiában a lelkiismeret többé nem pusztán egy élmény, hanem sokkal inkább egy elsősorban racionális nagyság. Nem más, mint az értelem az emberben, az ember *logos*-a. Mivel ez a *logos* a világ-*logos*nak egy szikrája, így a

⁴⁵ Vö. FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, I, Berlin³1964, 34-62.

⁴⁶ Vö. STADTER, *Psychoanalyse* 17-18.

⁴⁷ Uo. 19-20.

lelkiismeretnek isteni kvalitása is van. Seneca szerint a lelkiismeret *deus in nobis* – isten bennünk. Tehát a sztoikusok szerint a lelkiismeret több mint emberi.⁴⁸

3. A LELKIISMERET AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Az Ószövetségben hiába keressük a lelkiismeret szót, nem találjuk. Egyedül a Septuagintában találunk említéseket (pl. Préd 10,20; ill. Bölcs 1,10), de saját héber szó nincs a lelkiismeretre a Bibliában. Ha nem annyira magát a szót keressük, hanem azt a fogalmat, amit rajta értünk, akkor azért tetten érhetjük a lelkiismeretet az Ószövetségben is. A rossz lelkiismeret jelenségét jól ismeri a zsidóság: ti. azt, hogy egy gonosz cselekedet elkövetése után bűntudat támad.⁴⁹ A Biblia első lapjain is találkozunk ezzel: Ádám és Éva lelkiismeretfurdalása a bűnbeesés után, Káin rossz lelkiismerete, de ugyanide sorolhatók József testvérei is vagy Dávid király bűnbánata. Ezekben az elbeszélésekben találunk egy szót, ami közös, és ami valamilyen szempontból mintha a mai lelkiismeret szó helyett állna, és amellyel már találkoztunk az egyiptomi ősi kultúra vizsgálatakor is: a *szív*. Az ószövetségi ember számára a szív nem egyszerűen az emberi szervezet biológiai középpontja, egy belső, létfontosságú szerv, hanem a szellemi élet középpontja, az érzések és érzelmek, a döntések és ítéletek helye: a személyes egzisztencia legbelsőbb magva.⁵⁰

A fogalom, a jelenség tehát többszörösen is említésre kerül az Ószövetség lapjain, még ha a konkrét szót hiába keressük is. Ugyanakkor meg kell állapítsuk, hogy ez még így sem igazán sok. Helmut Weber egy 1995-ös írásában⁵¹ azt a kérdést teszi fel, hogy vajon mi lehet annak az oka, hogy Izrael ilyen keveset foglalkozott a lelkiismerettel. Vajon nem voltak olyan mély pszichológiai ismereteik vagy az antropológiájuk nem állt azon a szinten, mint mondjuk a görögöké? Weber egy másik szemszögből közelít. Úgy gondolja, hogy az a mély istentapasztalat, amely az ószövetségi ember sajátja volt, és abban gyökeredzett, hogy Isten az embernek törvényt ad, megmondja neki, hogy mi a jó és mi a rossz, szinte feleslegessé tette, hogy az

⁴⁸ Vö. WEBER, *Was man früher* 29.

⁴⁹ Ugyanígy ismert az Ószövetségben a jó lelkiismeret (pl. Jób könyvében) vagy a cselekedetet megelőző lelkiismeret (pl. Salamonnál) fogalma is.

⁵⁰ Vö. WOLFF, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973, 68-95.

⁵¹ WEBER, H., *Was man früher vom Gewissen hielt. Geschichtliche Durchblicke*, in KOCH, G. – PRETSCHER, J. (szerk.), *Streit um das Gewissen* (Würzburger Domschulreihe), Echter, Würzburg 1995, 27-52.

ember sokat gondolkozzon egyes cselekedetek erkölcsi minősítésén, hiszen Izraelnek Isten – Mózesen és a prófétákon keresztül – félreérthetetlenül a tudomására hozta, hogy mit kell és mit tilos tennie. Mivel a kinyilatkoztatás révén a zsidóságnak sokkal világosabb és egyértelműbb erkölcsi törvényei voltak, mint a többi népnek, értelemszerűen lényegesen kevésbé merült fel egy olyan fogalom megalkotásának az igénye, amely egyfajta belső tekintélyként segítené az erkölcsi életet. Az ószövetségi embernek nem volt szüksége szoros értelemben vett *syneidesis*-re, hanem sokkal inkább nyitott fülre és nyitott szívre, hogy meghallja Isten szavát. Úgy is mondhatnánk: az Ószövetségben inkább van szó engedelmességről, mint lelkiismeretről.⁵²

A szív (lelkiismeret) fogalma az Ószövetségben nagyon erősen kapcsolódik Istenhez: minden tudás, különösen is minden erkölcsi tudás tőle származik. Az ember szíve az ószövetségi logika szerint soha nem lehet önálló vagy autonóm, hiszen a vonatkoztatási pontja egyedül az Isten. Az utolsó szó nem a szívé, hanem az irgalmas Istené.⁵³

4. A LELKIISMERET AZ ÚJSZÖVETSÉGBEN

Az evangéliumokban – az Ószövetséghez hasonlóan – nem szerepel a lelkiismeret szó. Jézus soha nem beszél lelkiismeretről, helyette a mennyei Atya szavára hivatkozik, és az ő akaratának követésére szólítja tanítványait. Úgy tűnik, nem számol azzal, hogy az emberben van egy belső erő, amely segíti abban, hogy a jót megkülönböztesse a rossztól, az előbbit kövesse, az utóbbit pedig kerülje. Amikor Jézus a szívről szól, azt érzékelteti, hogy nagyon különböző dolgok lehetnek az ember szívében: nem csak jók, hanem gonoszak is. Márknál így olvassuk: „Mert belülről, az ember szívéből származik minden gonosz gondolat, erkölcstelenség, lopás, gyilkosság, házasságtörés, kapzsiság, rosszindulat, csalás, kicsapongás, irigység, káromlás, kevélység, léhaság. Ez a sok rossz mind belülről származik, és tisztátalanná teszi az embert.” (Mk 7,21-23) A szív tehát egyaránt lehet világosság és sötétség helye. Weber szerint a fentiek alapján nem túlzás azt állítani, hogy Jézus számára nem elég, hogy egy

⁵² Vö. uo. 29-31.

⁵³ Ld. még WERBLOWSKY, R. I. Z., *Das Gewissen in jüdischer Sicht*, in *Das Gewissen*, Rascher Verlag, Zürich – Stuttgart 1958, 89-117; SCHOCKENHOFF, E., *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1990, 48-55; STELZENBERGER, J., *Syneidesis* 58-60.

bennünk lévő „valamire” hagyatkozunk, hanem az a küldetésünk, hogy mindenünkkel, amink van és mindenünkkel, amik vagyunk, a mennyei Atyára irányítsuk figyelmünket.⁵⁴

Ugyanakkor megfigyelhetjük, hogy Jézus tanításának hangsúlyos eleme a pusztán külső törvénykövetés helyébe lépő belső meggyőződés. Különösen is tetten érhető ez a hegyi beszédben, ahol Krisztus elhatárolja magát a farizeusok legalizmusától és a törvények belső elmélyítését követeli.⁵⁵ Lukácsnál olvassuk: „A tested világa a szemed. Ha szemed ép, egész tested világos. De ha a szemed rossz, egész tested sötét.” (Lk 11,34) Johannes Gründel szerint bár ez a jézusi hasonlat nem vonatkoztatható is közvetlenül a lelkiismeretre, hanem sokkal inkább az ember erkölcsi viselkedésének alap-beállítottságára, mégis értelmezhetjük ezt a szemről szóló képet a hívő ember lelkiismeretének analógiájaként.⁵⁶

Szent Pál apostol az evangélistákkal szemben már átveszi és használja a sztoikus *syneidesis* szót. Isten minden ember lelkiismeretében tudtul adja akaratát. A pogányok számára, akik Isten törvényét nem ismerik, éppen ezért a lelkiismeret a tanítómesterük. Így ír a Rómaiaknak írt levelében:

Isten szemében a törvénynek nem a hallgatója válik igazzá, hanem a megtartója igazul meg. Amikor a pogány törvény híján a természet szavára jár el a törvény szerint, törvény híján saját magának a törvénye. Ezzel igazolja, hogy a törvényszabta cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik és önítélete, amely hol vádolja, hol menti majd azon a napon, amelyen evangéliumom szerint Isten Krisztus által ítélkezik az emberek rejtett dolgai fölött. (Róm 2,13-16)

Pál lelkiismeret-fogalma alapján tehát minden ember képes arra, hogy szívében felismerje az erkölcsi alapvetéseket. Éppen ezért a pogányok is felelősek tetteikért, bűneikért. A lelkiismeret – még akkor is, ha nem áll a keresztény megvilágosodás legmagasabb fokán – kötelez.⁵⁷ Éppen ezért maga a lelkiismeret az emberi cselekvés legközvetlenebb zsinórmértéke.

⁵⁴ Vö. WEBER, *Was man früher* 31-32.

⁵⁵ Mt 5-7; ld. még GRÜNDEL, J., *Das Gewissen als 'norma normans' und als 'norma normata'*, in HÖRGEL, C. – RAUH, F. (szerk.), *Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 389-422.

⁵⁶ Vö. GRÜNDEL, J., *Das Gewissen in moraltheologischer Sicht*, in *Gewissen und Gewissensbildung*, Verlag Ludwig Auer, Donauwörth ²1970, 39-89, különösen 42.

⁵⁷ Vö. HÄRING, B., *Das Gesetz Christi*, I, Wewel Verlag, Freiburg ⁷1963, 178-180.

Van azonban egy határ, melyet Pál is figyelembe vesz: ha jó lelkiismerettel élne a szabadsággal, de ez által megbotránkoztatná felebarátját, akkor inkább lemond szabadságáról, mintsem hogy botrányt okozzon. Így ír az áldozati hús fogyasztásáról:

Ami tehát a bálványáldozatok fogyasztását illeti, tudjuk, hogy bálvány nincs a világon, Isten meg csak egy van. Igaz, beszélnek istenekről, az égen és földön, mivel sok istenük és uruk van, nekünk mégis egy az Istenünk: az Atya, akitől minden származik, s akiért mi is vagyunk, egy az Urunk, Jézus Krisztus, aki által minden van, s mi magunk is általa vagyunk. De nincs mindenkiben tudás. Némelyek ugyanis a bálványokhoz vannak szokva, s még most is úgy fogyasztják a húst, mint áldozati eledelt, és mivel lelkiismeretük téves, beszennyeződik. Az étel ugyanis nem tesz kedvesebbé Isten előtt. Ha nem eszünk, azzal nem veszítünk, de ha eszünk, azzal sem nyerünk. *Arra azonban ügyeljetek, hogy szabadságotokkal az aggályosokat meg ne botránkoztatassátok.* Ha tehát valaki a bálványtemplom asztalánál látja azt, akiben megvan a tudás, mivel lelkiismerete téves, nemde felbátorodik arra, hogy bálványhúst egyék? Így tudásoddal tönkreteszted aggályos testvéredet, akiért Krisztus meghalt. Ezért ha testvéred ellen vétkezel, mert megsérted aggályos lelkiismeretét, Krisztus ellen vétkezel. *Tehát ha az étel megbotránkoztatja testvéremet, inkább soha nem eszem húst, csak hogy testvéremet meg ne botránkoztatassam.* (1Kor 8,4-13; kiemelés tőlem)

Ugyanebben a szakaszban az is figyelemre méltó, hogy Pál mennyire nagyra értékeli a lelkiismeretet. Amit a lelkiismeret mond, azt akkor is követni kell, ha az ítélet hamis előfeltevéseken alapszik. Aki téves lelkiismerettel (nem tudván, hogy bálványok nem léteznek) fogyaszt az áldozati húsból, az „beszennyeződik”, hiszen az előfeltevése (bálványok léteznek) alapján a helyes magatartás az lenne, ha nem fogyasztana. Ezzel szemben Pál, és vele mindaz, aki tudja, hogy nem léteznek bálványok, még ha eszik is az áldozati húsból, nem szennyeződik be.

Mindezekkel együtt Weber megállapítja, hogy Szent Pál lelkiismeret-fogalma szerint a lelkiismeret egy kifejezetten szubjektív valóság, mely nem feltétlen és automatikusan az objektív jó felé irányít, hanem elsősorban az egyén szubjektív igazát támasztja alá. Ilyen értelemben itt a lelkiismeret nem a végső mérce, nem az, amelyre az ember vakon hagyatkozhat. A lelkiismeret határa egyrészt az Isten szava (vö. 1 Kor 10,26), másrészt a fent is említett testvéri szeretet (vö. 1Kor 8,13). Ezen túlmenően Pál nem úgy látja a lelkiismeretet, mint valamit, ami önmagában megáll és önálló, hanem mint olyat, amit átfog és hordoz Isten ereje és kegyelme.⁵⁸

A keresztény élet és így a lelkiismeret igazi motorja a Szentlélek, aki nem csak a természetes lelkiismeretünket hangolja finomra, tökéletesíti és erősíti biztonságban és döntésképeségben, hanem ő az, aki – Szent János evangélista szavaival – elvezet a

⁵⁸ Vö. WEBER, *Was man früher* 33-34.

teljes igazságra (vö. Jn 16,13). A Szentlélek kiáradása által mélyül el és elevenedik meg lelkiismeretünk természetes adottsága.⁵⁹

A fentiek alapján megállapíthatjuk, hogy noha nem a Bibliában találjuk meg a lelkiismeret szó eredetét, de még a fogalom eredetét sem, ennek ellenére szól róla a Szentírás. A lelkiismeret értékelése a Bibliában kimondottan visszafogott. Nincs szó a lelkiismeret felmagasztalásáról, túlértékeléséről vagy istenítéséről – és ez kimondott ellentétben áll a sztoikus filozófiával. A Bibliában nem találjuk meg azt a lelkiismeretről szóló elképzelést sem, amely arra utalna, hogy a lelkiismeret Isten szava lenne, de még arra sem találunk utalást, hogy a lelkiismeret Isten akaratát közvetítené. A lelkiismeret a Bibliában sokkal inkább a kegyelem tárgya: valami, amit a kegyelem megtisztít és ápol. A lelkiismeret önmagától nem sok mindenre képes, hiszen egy emberi képességről beszélünk, amely tévedhet, és amelynek szüksége van a megváltásra. A lelkiismeret üzeneteinél fontosabb Isten szava és a felebarát szüksége. Úgy is mondhatnánk: A Biblia etikai kulcsfogalma nem a lelkiismeret – amely egy szubjektív, individuális és az egyénhez tartozó valóságot fejez ki –, hanem sokkal inkább az olyan szavak, mint az engedelmesség, a szeretet és a szolgálat – hiszen ezek túlmutatnak a saját szubjektivitáson, és egy kifelé irányuló kapcsolatra utalnak.⁶⁰

Ugyanakkor azt is ki kell jelentenünk, hogy a Biblia tanítása hangsúlyozza, hogy a lelkiismeret szavát minden esetben követni kell. Amennyiben a lelkiismeret megszólal, és nem szorul kiigazításra Isten szava vagy a felebaráti szeretet parancsa által, abszolút módon kötelez. Ha valaki a lelkiismerete szava ellen cselekszik, az ő számára ez „beszennyeződést” jelent még akkor is, ha lelkiismerete objektíve tévedett. Ennek az az oka, hogy ugyan a lelkiismeret emberi valóság, de az ember ugyanakkor rá van utalva, hogy megtegye azt, amit az helyesnek mond, hiszen Isten ennek alapján fogja megítélni.⁶¹

5. CONSCIENTIA A PATRISZTIKUS IRODALOMBAN

Hasonlóan ahhoz, mint amit a Biblia tanulmányozásakor tapasztaltunk, az egyházatyáknál is azt látjuk, hogy noha használják a lelkiismeret szót, írnak is róla,

⁵⁹ Vö. GRÜNDEL, J., *Das Gewissen in moraltheologischer Sicht* 43.

⁶⁰ Vö. WEBER, *Was man früher* 35-36.

⁶¹ Vö. uo. 36.

annak jelentősége még nem olyan nagy, hogy egy önálló lelkiismeret-tanról beszélhetnénk. Igaz, hogy magát a szót a nyugati egyházatyák különösen is gyakran használják. Weber szerint a *conscientia* szó kétezer-nyolcszázötven helyen fordul elő: Tertullianusnál több mint százszor, Ambrusnál kb. hetvenszer, Nagy Szent Gergelynél majdnem kétszázszor, Jeromosnál több mint kétszázötvenszer. Az abszolút csúcstartó természetesen nem más, mint Szent Ágoston: ő pontosan kilencszázhuszonötöszer használja a lelkiismeret szót.⁶²

Weber vizsgálatai alapján arra a következtetésre jutott, hogy a patrisztikában a lelkiismeret szót elsősorban élmény-értelemben használták. Így külön is szóltak a vádló, a jó, vagy éppen a kutatandó lelkiismeretről. A lelkiismeret egy érzelmi realitás volt elsősorban Ágoston számára is, hiszen szisztematikusan egyszer sem tárgyalja a témát.⁶³ Prédikációiban több mint négyszázszor szerepel a lelkiismeret szó, két kimondottan kateketikai írásában ellenben csak hétszer.⁶⁴

A patrisztikus irodalmat lelkiismeret-témában kutató teológusok közül a legnagyobb érdemet vitathatatlanul az egykori tübingeni morálteológus, Johannes Stelzenberger szerezte. Ágoston írásait megvizsgálva úgy vélte, a *conscientia* szó használata Ágostonnál széles jelentéssel bír,⁶⁵ és szorosan összefügg egyik fő témájával: a szabad akarattal. Lássunk most néhány példát arra nézve, hogy Ágoston hol és milyen összefüggésben beszél a lelkiismeretről!

A Szentháromságról (*De trinitate*) írt művében az emberi öntudatot analizálva⁶⁶ jut el a lelkiismeret fogalmához. Szerinte a lelkiismeretében van az ember legközelebb önmagához, ott látja át magát igazán. A belsőjében, ahol élete teljességét szemlélni tudja, ítéli meg és ismeri fel önmagát.⁶⁷ Az ószövetségi „halld Izrael” és Isten szavának

⁶² Vö. uo. 37.

⁶³ Ebben a kérdésben Kürzdörfer is egyetért Weberrel, amikor ezt írja: „So bahnbrechend Augustinus als Gewissens-Empiriker verfahren ist (...), zu einer konzisen und stimmigen Gewissenstheorie ist der nordafrikanische Denker nicht mehr gelangt.” KÜRZDÖRFER, K., *Pädagogik des Gewissens*, Klinkhardt, Bad Heilbrunn 1982, 12.

⁶⁴ *Enchiridion de fide, spe et caritate*: háromszor; *De catechizandis rudibus*: négyszer.

⁶⁵ A *conscientia* egyes jelentéseiről ld. STELZENBERGER, J., *Conscientia bei Augustinus. Studie zur Geschichte der Moraltheologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1959, 146-153.

⁶⁶ BIOLO, S., *La coscienza del 'De trinitate' di S. Agostino*, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana, Roma 1969, 208-210; LLOYD, A. C., *Nosce teipsum and Conscientia*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 (1964), 188-200, különösen 189-191.

⁶⁷ *Enarrationes in Psalomos*, 45,3; 147,2; PL 36.

teológiájától jut el Ágoston odáig, hogy mellé teszi a görög kultúrából is ismert *cognosce te ipsum*, azaz „ismerd meg önmagadat” filozófiáját. Ez az a polaritás, amelyben leginkább tetten érhető Szent Ágoston lelkiismeret-fogalma: mivel Istent felfedezem saját magam legbelsőjében, ott vagyok önmagamhoz is a legközelebb, ahol Istenhez közel vagyok. Ott látom magamat a legvilágosabban, ahol megnyitom magamat Őrá. Isten az emberi szív titkainak tudója,⁶⁸ ezért Ágostonnál a „belső” és az „Isten előtt” kifejezések szinte egybe esnek: *Conscientia tua coram Deo est.*⁶⁹

Ágostonnál a *conscientia* szó véglegesen elveszíti profán jelentését, és már-már kizárólagosan az ember Istenhez fűződő kapcsolatára utal vele.⁷⁰ Így a lelkiismeret a szerető Istennel való találkozás és Isten hit általi meglátásának helyévé válik.⁷¹ Ágoston írásaiban a lelkiismeret pszichológiai leírásán (vád, védekezés, felmentés stb.) túl hangsúlyozza annak speciálisan morális tartalmát.⁷²

Nagy Szent Gergely pápa az első boldogságot („Boldogok a lélekben szegények” [Mt 5,3]) köti össze a tiszta és egyszerű szív témájával. Hangsúlyozza, hogy az imádság során fontos kiüresítenünk magunkat, hogy teljesen mentesek legyünk minden zavaró gondolattól. Ahogyan Ábrahám elhessegette a madarakat az áldozatbemutatáskor (vö. Ter 15,11), úgy kell az igaznak is a zavaró gondolatait elhessegetni az imádság idején, hogy azok ne akadályozzák a szellem Istenre irányultságát.⁷³ Gergely a *tranquilitas* ideálja mellett a szív egyszerűségét abban látja, ha valakinek a figyelme osztatlanul a jóra irányul, és „cselekedeteiben semmi sem kétértelmű”⁷⁴, hiszen a gondolatok és a cselekedetek összefüggenek. Egy ember cselekedeteiben tükröződik gondolatainak belső világa, így ezekben szinte leolvashatóak szívének rezdülései. Így a szív *simplicitas*-a nem pusztán abban áll, hogy a szellem kordában tartja rendezetlen gondolatait, hiszen a gonosz és rendezetlen

⁶⁸ Vö. *Sermo* 12,6; *De utilitate credendi* 24; *Confessiones* 10,22.

⁶⁹ Vö. *Sermo* 47,9.

⁷⁰ STELZENBERGER, *Conscientia bei Augustinus* 26-27.

⁷¹ SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen* 70-77.

⁷² A témához ld. még STELZENBERGER, J., *Syneidesis* 43-66.

⁷³ Vö. GREGOR DER GROBE, *Moralia in Job*, in ADRIAEN, M. (szerk.), *Corpus Christianorum. Series Latina* (=CCSL) 143 (három részkötet), Turnhout 1979-1985, XVI, 53 (CCSL 143,829-830).

⁷⁴ GREGOR DER GROBE, *Moralia* XII, 64 (CCSL 143, 668): „Nihil in suis actibus duplicitatis habuit.”

gondolatoktól való megszabadulás a gonosztól történő külső elfordulás gyümölcse.⁷⁵ Aki életében eltávolodik a gonosztól és cselekedeteit az igaz élet értelmében igazítja, megtapasztalja, hogy gondolatai is rendeződnek és bensőjében nyugalomra talál.⁷⁶

Gergely megfigyelései a gondolatokról legalább részben Ágoston *cor inquietum* (nyugtalan szív) tanításában gyökereznek. A nyugtalan szív – Szent Ágoston szerint – csak Istenben talál megnyugvást. Gergely összeköti az emberi szív Istenre vágyódásának megfigyelését a *discretio*-ra való felhívással: figyeljünk tudatosan vágyainkra, amelyek az embert vagy Istentől el, vagy Isten felé irányítják. Ennek a *discretio*-nak, vagyis megkülönböztetésnek a helye a lelkiismeret, mely – Nagy Szent Gergely szerint – az emberi szívben lakik. A *discretio* megvizsgálja a gondolatokat, amelyek jó vagy rossz tettekké lesznek, tanít, hogy meg tudjuk különböztetni a lényegest a lényegtelenről, és hogy a kísértésekkel szemben éberek legyünk.⁷⁷ Az ember ugyanis nem elsősorban külső cselekedetei által lesz bűnös, a felelősség sokkal inkább a szívében van, ahol cselekedeteinek gyökere található. Gergely azt is megjegyzi, hogy külsőleg jónak tűnő cselekedetek is lehetnek rosszak, ha azok gonosz szívrezdülésekből származnak, és fordítva is: a jó szándék akkor is jó cselekedetet eredményez, ha ez kívülről nem felismerhető.⁷⁸

Nagy Szent Gergely a lelkiismeretet egy belső bírósággént látja, ahol a jó és gonosz gondolatok egymást vádolják és ahol a lelkiismeret tölti be a bíró szerepét.⁷⁹ A lelkiismeret zsinórmértéke az isteni törvények, melyek közül kiemelkedik az arany szabály (ld. Mt 7,12; Lk 6,31). Ugyanakkor Gergely számára a lelkiismeret nem pusztán kontrollszerepet tölt be, hanem végső soron a jónak objektív mércéje. Hiszen ahol az ember az isteni ítéletekkel, melyeket a lelkiismerete közvetít számára, megegyezően cselekszik, nem lehetséges bűnről beszélni.⁸⁰

⁷⁵ Vö. GREGOR DER GROBE, *Moralia* I, 42 (CCSL 143, 47-48).

⁷⁶ Vö. GREGOR DER GROBE, *Moralia* XXX, 52 (CCSL 143, 1527).

⁷⁷ Vö. GREGOR DER GROBE, *Moralia* I, 53 (CCSL 143, 54).

⁷⁸ Vö. GREGOR DER GROBE, *Moralia* XXVIII, 30 (CCSL 143, 1418).

⁷⁹ Vö. GREGOR DER GROBE, *Moralia* IV, 2 (CCSL 143, 165) és *Moralia* XI, 52 (CCSL 143, 615).

⁸⁰ Vö. GREGOR DER GROBE, *Moralia* IV, 2 (CCSL 143, 165): „In maledicto non peccant quo ab interno iudicio non discordant.”

Nagy Szent Gergely ez utolsó kijelentése már előrevetíti a téves lelkiismeret kötelező erejének problémakörét, melyet a XII. század teológusai fognak felkarolni.⁸¹

6. A LELKIISMERET A KÖZÉPKOR FILOZÓFIÁJÁBAN ÉS TEOLÓGIÁJÁBAN

A lelkiismeret iránti érdeklődés megugrása már a XI. századtól megfigyelhető, bár igazi csúcspontja a XIII. századra tehető. Szent Bonaventura és Szent Tamás műveikben jelentős figyelmet szentelnek a lelkiismeret témájának.

Az érdeklődés változása, a hangsúlyok eltolódása és a teológia alakulása egyaránt megfigyelhető a következő példán keresztül. Induljunk ki abból a kázusból, hogy valaki lelkiismeretében meg van győződve arról, hogy a házasság, amelyben él, érvénytelen, de az Egyház törvénye azt mondja, hogy folytatnia kell a házaséletet. Mit tegyen az illető ebben a helyzetben? Petrus Lombardus a XII. század közepén azon a véleményen van, hogy ebben az esetben az Egyház törvényét be kell tartani.⁸² Szent Tamás – száz évvel később – épp ellenkezőleg foglal állást: akkor is a lelkiismeret szavának kell engedelmeskedni, ha az ellentétben van az Egyház törvényével, még akkor is, ha ez kiközösítéssel jár.⁸³ Inkább haljunk meg kiközösítésben, mint legyünk hűtlenek a lelkiismeretünkhöz. Mindez kétség nélkül fontos jele annak, hogy a lelkiismeret a XIII. században egyre inkább az érdeklődés középpontjába kerül, és egyre hangsúlyosabb, jelentősebb szerepet tölt be a teológiában.⁸⁴

Mi lehetett ennek a növekvő érdeklődésnek, a lelkiismeret egyre nagyobb megbecsülésének az oka? Rohls szerint a fő kiváltó ok a korra jellemző individualizmus térnyerése, amikor az egyén tudatában van egyediségének és azt

⁸¹ Vö. SCHOCKENHOFF, E., *Gregor der Große (um 540-604)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 151-169, különösen 159-161; PRIVITERA, S., *La coscienza* (Temi etici nella storia 3), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1986, 38-43.

⁸² Vö. Lib. Sent. IV, dist. 38, cap. 3: cogitur Ecclesiae disciplina.

⁸³ Vö. In IV Sent. dist. 38, q. 2, art. 4 ad finem: Hic magister falsum dicit; quia potius debet excommunicatus mori quam coniungatur illi, quae non est sua uxor.

⁸⁴ Vö. WEBER, *Was man früher* 38-39.

fontosnak is tartja, fontosabbnak, mint a közösséghez való tartozás dimenzióját.⁸⁵ A korszellem ilyen irányú változása egészen biztosan hathatott a lelkiismeret-teológiára is.

A *syneidesis* és a *conscientia* mellett a középkorban feltűnik egy új szakszó is: a *synteresis*, mely leginkább védést, őrzést, védelmet, megőrzést jelent. Feltűnő, hogy a *synteresis* megjelenésével a *syneidesis* szó egyben ki is kopik. Mindezek alapján sok teológus valószínűnek tartja, hogy az új *synteresis* szó a *syneidesis* hibás átírásából alakult ki.⁸⁶ Ezt a nézetet látszik alátámasztani az is, hogy *synderesis*-ként, ill. *sinderesis* formában is gyakran találkozunk a szóval. Ebből a másolási hibából történelmi lehetőség lett, hiszen egy olyan szót kaptunk, amelynek nem volt előtörténete, így „tisztá lappal” indulhatott a pontos jelentéséért való küzdelemben. A skolasztika így elválasztotta a lelkiismeret két aspektusát: a *synteresis* szót inkább a természetes erkölcsi érzékre, egyfajta „őslelkiismeretre”, az alapvető erkölcsi elvek megtapasztalásának helyére használták, míg a *conscientia* (és az egyre inkább kikopó *syneidesis*) szót inkább az erkölcsi döntésképessegre, az „őslelkiismeret” által belátott erkölcsi értékek alkalmazásának helyére vonatkoztatták.⁸⁷ Ez a középkori lelkiismeret-teológia alapmodellje, ebben a hittudósok széles körben egyetértettek, ti. hogy a lelkiismeretnek ez a két formája van.

A *synteresis*-t gyakran nevezik a skolasztikus szerzők *scintilla animae*-nek, azaz lélekszikrának is. Ez az elnevezés Weber szerint a hittudósok azon optimizmusát húzza alá, hogy a minden emberben jelen levő *synteresis* a jóra irányul és egyben ez egy kiirthatatlan érzékünk a jóra és az igazságra. Az embernek azon egyetlen és utolsó része, amely érintetlenül átmenekült a paradicsomból a földi életbe.⁸⁸

6.1 Az igazság problémája Clairvaux-i Szent Bernát (1090/1091-1153) és Petrus Abaelardus (1079-1142) műveiben

A tizenkettedik század kiemelt jelentőségű a teológia fejlődése szempontjából. Ebben az időszakban keletkeznek ugyanis azok a székesegyházi, ill. városi iskolák,

⁸⁵ Vö. ROHLS, J., *Geschichte der Ethik*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1991, 137.

⁸⁶ Vö. WALDMANN, M., *Synteresis oder Syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, in *Theologische Quartalschrift* 119 (1938), 332-371; LEIBER, R., *Name und Begriff der Synteresis (in der mittelalterlichen Scholastik)*, in *Philosoph* 25 (1912), 372-392.

⁸⁷ Vö. STÖRMER-CAYSA, U., *Über das Gewissen. Texte zur Begründung der neuzeitlichen Subjektivität*, Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1995, 7-31, különösen 11-14.

⁸⁸ Vö. WEBER, *Was man früher* 40.

amelyek fokozatosan leváltják a kolostoriskolákat jelentőségükben. Míg a kolostorokban leginkább a Szentírás és egyházatyák olvasásával, a vallási élet formálásával és a misztikával foglalkoznak, addig a városokban a teológiának egy tudományosabb, racionálisabb és párbeszédképesebb ágát művelik, mely alkalmasabb arra, hogy a szekuláris értelmiséggel dialógusra lépjen. A monasztikus teológiával ellentétben a skolasztikus teológiának tehát az a célja, hogy a hit egészét szisztematikusan összefoglalja, és ezzel felmutassa a teológia belső koherenciáját és ellentmondás-mentességét. A szisztematizálás alapelve – a Szentírás olvasásán keresztül – az üdvtörténet elemzése.⁸⁹

Nem célunk – és nincs is rá lehetőségünk –, hogy a skolasztikus szerzőket mindenre kiterjedő részletességgel mutassuk be. A lelkiismeretről szóló tanításukra koncentrálunk tehát, azon belül is a kor egyik legizgalmasabb és legközpontibb kérdésére, ti. hogy mennyiben kötelez a téves lelkiismeret?

Abaelardus korában a jogi szemlélet volt az általános. Az Újszövetség tanításával ellentétben – ahol igenis fontos szerep jutott a szándéknak – a karoling kortól kezdődően egyre inkább előtérbe került az a jogi szemlélet, mely kizárólag a tettek alapján (és nem a szándék alapján) ítéli meg az alanyt. És itt lépett közbe Abaelardus, aki leszögezi, hogy bűnt elkövetni csak tudatosan a lelkiismerettel szembeni cselekedettel lehet („non est peccatum nisi contra conscientiam”)⁹⁰.

Abaelardus azt az álláspontot képviseli, hogy minden esetben bűn, ha valaki nem követi a lelkiismerete szavát – tehát még akkor is, ha a téves lelkiismerete szavát nem követi. Szerinte Isten – aki a szívek és vesék vizsgálója – nem annyira a cselekedetet magát nézi, hanem sokkal inkább azt, hogy milyen szándék vezérelte a cselekvőt. A szándékot Abaelardus annyira jelentősnek tartja, hogy még a bűn definíciójába is beleveszi:

Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus (...) Quid est enim iste consensus, nisi Dei contemptus et offensa ipsius? Peccatum itaque nostrum contemptus Creatoris est et peccare est Creatorem contemnere, hoc est nequaquam facere propter ipsum, quod credimus propter ipsum nobis esse faciendum: vel non dimittere propter ipsum quod credimus esse dimittendum.⁹¹

⁸⁹ Vö. ERNST, S., *Petrus Abaelardus (1079-1142)*, in HILPERT, K., (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 171-195, különösen 173.

⁹⁰ PL 178, col. 653 D.

⁹¹ PL 178, col. 636.

A szándék és az ebből fakadó személyes lelkiismereti ítélet („quod credimus”) tehát a döntő abban, hogy valami Isten megsértése-e, tehát bűn-e avagy sem. Nagyon érdekes kérdés, hogy mi van akkor, ha az egészet megfordítjuk: személyes lelkiismereti ítéletünk vajon elegendő-e ahhoz, hogy egy azt követő cselekedet jó legyen? Abaelardus szerint nem, mert nem elég, hogy a szándék jónak tűnjön, annak valóságosan jónak kell lennie. Amit a lelkiismereti ítélet állít, meg kell feleljen a valóságnak, így érvényben marad az objektív erkölcsi rend.

Non est itaque intentio bona dicenda, quia bona videtur, sed insuper quia talis est, sicut existimatur, cum videlicet illud, ad quod tendit si Deo placere credit, in hac insuper existimatione sua nequaquam fallatur.⁹²

Hogyan oldja fel tehát Abaelardus a téves lelkiismereti ítélet és az objektív erkölcsi rend közötti feszültséget? Mint láttuk, a téves lelkiismereti ítéletből fakadó cselekedet nem lehet jó, de akkor ez vajon azt is jelenti, hogy bűn? Abaelardus megkülönbözteti a *tágabb értelemben vett bűnt* („peccati vocabulum large accipimus”) ⁹³ a *szoros értelemben vett bűntől* („proprie peccatum”) ⁹⁴. A szoros értelemben vett bűn mindig Isten megsértése, ezért mindig véték, míg a tágabb értelemben vett bűn esetében egy rendetlenségről, *inconveniens*-ről beszélünk. ⁹⁵ Példának a gyermekek vagy azok hitetlenségét hozza, akik nem hallottak Krisztusról. Tovább is megy: szerinte Krisztus üldözői sem vétkeztek ebben az értelemben, sőt akkor vétkeztek volna, ha – lelkiismeretük utasításával ellentétben – Krisztust megkímélték volna. ⁹⁶

Abaelardus tanítását tehát a következőképpen foglalhatjuk össze: Mindenki köteles lelkiismeretét követni. Ennek oka az erkölcsiség személyes dimenziójában keresendő (*intentio* és *consensus* a bűn definíciójához tartoznak). Ugyanakkor az objektív erkölcsi rendnek is megvan a helye tanításában, hiszen aki legyőzhetetlenül

⁹² PL 178, col. 653; francia fordításban ld. JANSSENS, L., *Liberté de conscience et liberté religieuse*, Desclée De Brouwer, Paris – Bruges 1964, 37-38: „en d’autres mots, il ne suffit pas de croire que le terme de notre cisée (ce que nous voulons réaliser) est agréable à Dieu, encore faut-il que notre jugement de conscience ne soit pas erroné”.

⁹³ Vö. PL 178, col. 657 C.

⁹⁴ Vö. PL 178, col. 656 A, C; 657 B.

⁹⁵ Vö. PL 178, col. 656 B; 657 C.

⁹⁶ Vö. PL 178, col. 657 C, D; vö. Lk 23,24.

téves lelkiismeretét követve cselekszik jó szándékkal, de objektíve helytelenül, nem jót tesz, hanem tágabb értelemben vett bűnt követ el.⁹⁷

Abaelardus tehát igencsak felkavarta kora teológiáját: sok követője és legalább annyi ellenlábasa is akadt. Fő érdeme, hogy az erkölcs vallási-személyes dimenzióját hangsúlyozta kora jogi szemléletével ellentétben. A Sensi Zsinat 1140-ben néhány mondatát el is ítélte, többek között azt, amelyben Krisztus gyilkosait menti fel a bűn alól, azt mondván, hogy tudatlanságuk miatt nem követtek el szoros értelemben vett bűnt.⁹⁸

Clairvaux-i Szent Bernát is erőteljesen fellépett Abaelardus ellen. A fő vita abban állt, hogy amennyiben a tévedés nem vétkes, vajon a téves lelkiismeretből fakadó objektív bűnös cselekedet személyes bűn-e avagy nem. Bernát szerint Isten maga alkotta meg az erkölcsi rendet, és ennek a rendnek a legfelső fokán az igazságosság áll: az embernek azt kell tennie, ami objektív helyes, nem azt, amit annak érez. Bernát legfőbb kritikája Abaelardus ellen az volt, hogy tanai minden erkölcsi szabályt és tiltást relativizálnak. Igaz ugyan, hogy Bernát elismeri a szándék jelentőségét és fontosságát, de hangsúlyozza, hogy nem csak arról van szó, hogy a jót akarni és szeretni kell, hanem arról is, hogy az ember az igazat válassza és objektíven is helyesen cselekedjék.⁹⁹

Bernát álláspontja figyelemre méltóan sok teológusnál talált visszhangra. Klasszikus kidolgozását Petrus Lombardusnál figyelhetjük meg, aki elismerve ugyan a szándék fontosságát, az önmagukban rossz (per se mala) cselekedetekből indul ki, mint rövidesen látni fogjuk. Abaelardus követői ezzel szemben megpróbálták a szándékot úgy értelmezni, amely nem csak a kitűzött célt, hanem a felhasznált eszközöket is magában foglalja.¹⁰⁰

⁹⁷ Vö. GOLSER, K., *Gewissen und objektive Sittenordnung. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie* (Wiener Beiträge zur Theologie XLVIII), Wiener Dom-Verlag, Wien 1975, 39-41.

⁹⁸ Vö. HEFELE, K. J. – LECLERCQ, H., *Histoire des concils*, 1, Letouzey et Ane, Paris 1912, 747-790; CONSTANT, M., *The list of Heresis imputed to Peter Abelard*, in *Revue Bénédictine* 94 (1985), 108-110; DENZINGER, H. – HÜNERMEANN, P., *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bányterenyé – Budapest 2004, n. 721-739, a témához különösen is érdekes n.728-730, 733 és 739.

⁹⁹ Vö. CLAIRVAUX-I SZENT BERNÁT, *De praecepto et dispensatione*, XIV, 35-36, in LECLERCQ, J. – ROCHAIS, H. (szerk.), *Sancti Bernardi Opera*, III, Róma 1963, 278-279.

¹⁰⁰ A témához ld. még VALSECCHI, A., *Sguardo storico alle polemiche sulla coscienza e le condizioni della sua normatività*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana. Atti del convegno dei*

6.2 Petrus Lombardus (1095/1100-1160)

Petrus Abaelardus-szal együtt Petrus Lombardus minden bizonnyal a XII. század legismertebb teológusai közé tartozik. Ismertségét nem elsősorban újító teológiai gondolatai biztosították számára, hanem sokkal inkább az, hogy fő műve, a *Libri IV Sententiarium* (A szentenciák négy könyve) az egész középkor folyamán – és még az újkor elején is – klasszikus, széles körben ismert és elismert tankönyvnek számított, és ezzel meghatározta a teológiai oktatást. A XIII. század legtekintélyesebb szerzői valamennyien írtak szentenciakommentárt.¹⁰¹ A szentenciák négy könyvében Lombardus ugyan bemutatja a dialektikus szembeállítás módszerét, de csak kevésszer jut el odáig, hogy egy-egy teológiai problémát önállóan vizsgáljon és állást foglaljon. Művét leginkább kortársainak szisztematikus idézése jellemzi. Feltűnő, hogy görög vagy római szerzőket a lehető legritkábban idéz, őket is csak akkor, amikor azt kívánja bemutatni, hogy gondolkodásuk ellentétben áll a kereszténységgel. A szerző a teológiát teljesen elválasztja a filozófiától – filozófiai kérdésekkel szinte egyáltalán nem foglalkozik. Fő forrásai a Biblia, az egyházatyák – különösen is Ágoston – írásai, amelyek segítségével a teológiai témákat hűségesen szisztematizálja. Ez fő művének legnagyobb előnye: olyan jól felépített, tisztán tagolt, átgondolt és könnyen átlátható négykötetes teológiai összefoglalót kap kezébe az olvasó, amely akkoriban igencsak újdonságnak számított. A fentiekből ugyanakkor az is kiderül számunkra, hogy Lombardus egyértelműen Szent Bernát és a monasztikus teológia irányvonalát követte, mint Abaelardus-t és a skolasztikus teológiát.

Morálteológiai témáit szemrevételezve könnyen megállapíthatjuk, hogy a cselekedeteket erkölcsi szempontból – Abaelardus-szal ellentétben – nem az ember szándéka és képességei felől közelíti meg, hanem megpróbálja a cselekedetet magát a lehető legobjektívebben szemlélni. Ilyen értelemben – amikor erényekről beszél – hangsúlyozza, hogy azok Isten által az embernek adott kvalitások, nem pedig az ember saját maga által elért képességei.¹⁰²

moralisti italiani (Pianezza, 21-24 febbraio 1971) (Collana Studi e ricerche 9), EDB, Bologna 1971, 63-74, különösen 64-69.

¹⁰¹ Vö. art. *Petrus Lombardus (1095?-1160)*, in GÖRFÖL, T. – KRÁNYI, M., *Teológusok lexikona*, Osiris Kiadó, Budapest 2002, 294-295.

¹⁰² Vö. ERNST, S., *Petrus Lombardus (1100-1160)*, in HILPERT, K., (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 197-219, különösen 198-203.

Petrus Lombardus a lelkiismeretről szólva a szentenciák második kötetében fontos fogalmakat tisztáz. Az akarat az a képesség, *amely által* akarunk (qua volumus), míg a cél vagy az, *amit akarunk* (quod volumus), vagy *ami miatt valamit akarunk* (propter quod illud volumus). Azt a célt, amit akarunk, Lombardus szűk értelemben vett akaratnak nevezi, ezzel szemben azt a célt, ami miatt valamit akarunk, szándéknak.¹⁰³ Stephan Ernst korábban idézett cikkében egy konkrét példát is hoz erre. Amikor valaki egy éhezőnek enni ad, hogy elnyerje az örök életet, akkor az akarat az éhezőnek enni adni (közvetlen cél: hogy az éhező jóllakjon), míg a szándék (távlati cél) az örök élet elnyerése.¹⁰⁴

Azáltal, hogy Petrus Lombardus megkülönbözteti az akaratot a szándéktól, egy olyan fogalmi distinkciót vezet be, amely Abaelardusnál még nem található meg. Míg Abaelardus egyetlen célból indul ki, Lombardus két célt különböztet meg: egy közvetlent és egy közvetettet, ezeket nevezi máshol akaratnak és szándéknak. Ezzel értelemszerűen az Abaelardus-féle szándék (*intentio*) kifejezést egyszersmind leszűkíti, és kizárólag a távlati célt jelöli ezzel (*propter quod illud volumus*). Éppen ezért Lombardusnál egy cselekedet erkölcsi értékelése nem kizárólag a szándéktól függ, hanem legalább annyira függ az akarattól, vagyis a közvetlen elérendő céltől.

Ez nem jelenti azonban azt, hogy a szándék ne lenne kulcsfontosságú. Lombardus az akaratot kizárólag a szándéktól függően értékeli etikailag: a szándék végső soron mindig Isten kell legyen, és bár az akaratnak lehetnek világi céljai is, a végső cél mindig Isten. Ha a végső cél nem Isten, hanem a „rossz öröm” vagy „valami, amiben az akarat nem nyugodhat”¹⁰⁵, tehát amikor az ember egy földi célt abszolutizál, akkor az akarat is rossz lesz ezáltal.¹⁰⁶

A cselekvésre (*actio*) már nem terjeszthető ki a fenti gondolatmenet minden esetben, ti. hogy a cselekedetet az akarat, az akaratot pedig a szándék határozza meg erkölcsileg. Lombardus szerint ugyanis léteznek olyan cselekedetek, melyek önmaguknál fogva (*per se*) rosszak. Ezekre a *per se* rossz cselekedetekre nem érvényes

¹⁰³ Vö. LOMBARDUS, P., *Sententiae in IV libris distinctae*, II, 38,4 = ed. *Magistri Petri Lombardi Sententiae in IV libris distinctae*, 2 kötet (Spicilegium Bonaventurianum 4-5), Grottaferrata 1971-1981, I, 551,2-552,29.

¹⁰⁴ ERNST, P., *Petrus Lombardus* 208.

¹⁰⁵ Vö. LOMBARDUS, P., *Sententiae* II, 38,1 = ed. I, 547,19-21.

¹⁰⁶ Vö. uo. 38,3 = ed. I, 550, 14-31.

az, hogy erkölcsi megítélésük az akarattól függ, hanem éppen fordítva: éppen az önmaguknál fogva rossz cselekedetek lesznek az okai annak, hogy az akarat is rosszává válik, tehát a hatás iránya ezekben az esetekben megfordul:

Ebből az látszik következni, hogy a rossz akarat vagy a rossz cselekedet értékelése nem mindig a cél által történik, ahogyan azoknál a cselekedeteknél is látjuk, amelyek önmagukban rosszak. Ezek ugyanis úgy tűnnek, hogy egy jó céllal rendelkeznek, tehát sem az akarat nem válik rosszává a cél által, sem pedig a cselekedet az akarat által, hanem pont a cselekedet által lesz az akarat rossz.¹⁰⁷

Tehát a *per se* rossz cselekedetek már eleve rosszak, még akkor is, ha egy jó cél érdekében tenné őket valaki. A cél nem szentesíti az eszközt.¹⁰⁸ Lombardus maga hozza a szegények segítése érdekében elkövetett lopás esetét: a cél itt jó (a szegények segítése), de az eszköz (a lopás) önmagában rossz, és ezért a cselekedet erkölcsi értékelése – függetlenül a pozitív céltől – negatív. Hozzáteszi azonban, hogy egy jó cél érdekében elkövetett lopás kevésbé súlyos bűnnek számít, mint amikor valaki pusztán haszonvágyból lop.¹⁰⁹ Ezzel kapcsolatos tézisét Lombardus végül így foglalja össze: „Az ember minden cselekedetét a szándékai és okai alapján ítélik meg, kivéve azokat, amelyek önmaguknál fogva rosszak, azaz azokat, amelyek nem történhetnek meg anélkül, hogy valami nem megengedettet tegyen az ember.”¹¹⁰

A fentiek alapján megjegyezzük, hogy Lombardus visszautasítja Abaelardus nézetét, mely szerint minden cselekedet önmagában erkölcsileg indifferens, és azokat kizárólag a szándék szerint lehet értékelni, ugyanakkor Szentviktori Hugó tézisét is elutasítja, aki szerint a semleges és az önmagában rossz cselekedeteken túl *per se* jó cselekedetek is léteznének, amelyeket semmilyen rossz szándék nem tudna elrontani.¹¹¹

Ha jobban belegondolunk, Lombardus szempontjai Abaelardushoz képest nagyobb felelősséget rónak az emberre: a jó szándéokra való hivatkozás önmagában már nem elegendő ahhoz, hogy valaki igazolja tetteit, sőt némely esetben a tudatlanság sem

¹⁰⁷ Saját fordítás: uo. 40,11 = ed. I, 560,14-18: „Ex quo consequi videtur quod non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quae per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua causa, bonum videntur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava.”

¹⁰⁸ Vö. ERNST, P., *Petrus Lombardus* 209.

¹⁰⁹ Vö. LOMBARDUS, P., *Sententiae* II, 40,9 = ed. I, 560,23-30.

¹¹⁰ Saját fordítás: uo. 40,12 = ed. I, 560,30-561,2: „Omnia igitur hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quae per se mala sunt, id est quae sine praevaricatione fieri nequeunt.”

¹¹¹ Vö. MARENBO, J., *Peter Abelard and Peter the Lombard*, in *Pietro Lombardo. Atti del XLIII Convegno Storico Internazionale (Todi 8-10 ottobre 2006)*, CISAM, Spoleto 2007, 227-231.

ment fel teljes mértékben. A klasszikus felosztás szerinti legyőzhető/legyőzhetetlen tudatlanságból (*ignorantia vincibilis/invincibilis*) kiindulva Lombardus itt is tovább pontosít. Szerinte azoknak a tudatlansága, akik tudhatnának, de nem akarnak tudni, noha meglenne rá a lehetőségük, bűn, mivel a szabad akaraton alapszik, ezért nem mentesít. Ezzel szemben azoknak a tudatlansága, akik tudni akarnak, de valamilyen oknál vagy körülménynél fogva nem képesek rá, mentesít. A harmadik eset azok tudatlansága, akik nem foglalkoznak a kérdéssel, tehát sem nem hárítják, sem nem keresik a tudást. Lombardus szerint ez nem mentesít teljesen.¹¹²

Abaelardus-szal egyetértve Lombardus is aláhúzza, hogy csak az a cselekedet lehet bűn, amelyhez akarat is párosul: csak akarva lehet bűnt elkövetni. Kettejük felfogása abban különbözik, hogy Lombardus az akarás fogalmát kitágítja, és azokat a cselekedeteket is bűnnek tartja, amelyeket valaki „nem akarat nélkül” követ el, ezzel bevonja a bűn körébe azokat a cselekedeteket is, amelyeket tudatlanságból vagy gyengeségből követ el valaki.¹¹³

6.3 Philippus Cancellarius (1160 után-1236)

Philippus Cancellarius életéről nem sokat tudunk. Nevét onnan kapta, hogy ő volt a párizsi egyházmegye irodaigazgatója. Legfőbb írása, a *Summa de bono*, melyet 1230 körül írt, soha nem lett kinyomtatva teljes egészében. Kutatásaink során mondhatni véletlenül találtunk rá erre a szerzőre, és noha nem különösebben ismert teológusról van szó, pont lelkiismeret témában igencsak fajsúlyos dolgokat fogalmaz meg.¹¹⁴

Cancellarius a lelkiismeretről írva megkülönbözteti a *synderesis*-t a *conscientia*-tól. Négy kérdést tesz föl, melyeket a szokásos skolasztikus módszerrel tárgyal.¹¹⁵ Az első két kérdése – hogy a *synderesis* vajon képesség-e avagy hajlam, ill. hogy milyen

¹¹² Vö. LOMBARDUS, P., *Sententiae* II, 22,5 = ed. I, 446,1-447,4.

¹¹³ Vö. uo. 41,3 = ed. I, 564,30-565,4) ill. uo. 41,5 = ed. I., 565,24-26.

¹¹⁴ Elismert kutatója, Timothy C. Potts, a leeds-i egyetem egykori filozófia professzora az 1970-es években komolyabban is górcső alá vette írásait, és néhány – különösen a lelkiismeretről szóló – jelentősebb részletet angolra fordított. Mivel más releváns irodalomhoz nem volt hozzáférésünk, kutatásunk alapját elsősorban ezek a fordítások, ill. Potts professzor kommentárjai adták. Jelen alfejezetben nagy vonalakban szeretnénk bemutatni Cancellarius lelkiismeret-teológiáját.

¹¹⁵ Az eredeti latin szöveget ld. LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 2. kötet, J. Duculot, Gembloux 1948, 140-142, 145-148, 150-152, 153-156. A továbbiakban az angol fordítást használjuk, és arra is hivatkozunk: POTTS, T. C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 94-109.

kapcsolatban áll az értelemmel – filozófiai természetű, ezért ezeket most nem tárgyaljuk. A harmadik kérdésében ellenben azt vizsgálja, hogy vajon a *synderesis* vezetheti-e az embert rosszra, avagy nem. Ez az a kérdés, amely a mi szempontunkból a legérdekesebb.

A klasszikus skolasztikus módszert követve először olyan érveket hoz a szerző, amelyek azt támasztják alá, hogy a *synderesis* rosszra vezethet, majd az ezt cáfoló érveket mutatja be. Ezt követi a diszkusszió, majd a végső válasz a kérdésre. És ez az a pont, amikor Philippus – Jeromost cáfolva – kijelenti, hogy a *synderesis* nem lehet ugyanaz, mint a *conscientia*. A *conscientia* ugyanis nem más, mint a *synderesis* és a szabad választás találkozása. A *synderesis* az, ami a szabad választást egyáltalán lehetővé teszi azzal, hogy folyamatosan mondja, hogy tegyük a jót és tartózkodjunk a rossztól. Ezzel az általános jó felé vezeti az embert. Philippus itt is különbséget tesz az *általános jó* és a *konkrét jó* között, hiszen az ember könnyen hozhat rossz konkrét döntéseket a körülmények következtében, noha szíve mélyén a jót akarja. Ebben az esetben nem tudunk egyértelműen arra a kérdésre válaszolni, hogy ennek az embernek téves-e a lelkiismerete, hacsak nem választjuk el a *synderesis*-t a *conscientia*-tól. Ha ezt megtesszük, úgy válaszolhatjuk, hogy ugyan a *synderesis*-e nem téved, de a *conscientia*-ja igen.¹¹⁶

Cancellarius pontosan azért akarja mindenáron megkülönböztetni a *conscientia*-t a *synderesis*-től, hogy megmutassa, hogy bár a *conscientia* tévedhet, a *synderesis* nem. Úgy véli, az általános elvekben nem tévedhetünk, de azokat könnyen alkalmazhatjuk tévesen a konkrét szituációkra.¹¹⁷

Potts cáfolja Cancellarius eszmefuttatását, hiszen előfordulhat, hogy valakinek pont az általános előfeltevése téves, ám ebből – a körülmények miatt – mégis jó döntés születhet. Példaként azt az embert hozza fel, akinek szilárd meggyőződése, hogy a vérátömlesztés súlyos bűn, ezért megtiltja az orvosnak, hogy vérátömlesztést hajtson végre beteg gyermekén. Az orvos így is tesz, és csak utólag derül ki, hogy a gyermek egy olyan ritka betegségben szenved, amely miatt a vérátömlesztés biztos halállal járt volna nála, ám így egy alternatív módszerrel mégis gyógyítható és végül

¹¹⁶ Vö. POTTS, T. C., *Conscience* 101-107.

¹¹⁷ Vö. uo. 15.

meggyógyul.¹¹⁸ Habár a példa igen erőltetett, Potts megerősíti, hogy – Cancellarius-szal ellentétben – igenis vannak olyan helyzetek, amikor a *synderesis* pont ugyanannyira tévedhet, mint a *conscientia*. Ez azért fordulhat elő, mert nem mindegy, hogy valamit hiszünk vagy tudunk, ill. ha azt is hisszük, hogy tudjuk, az attól még nem biztos, hogy igaz, és akkor nem tudjuk, hanem csak hisszük, hogy tudjuk, vagyis hisszük.¹¹⁹

A fentiek alapján Potts egyetért Cancellarius-szal abban, hogy sok esetben értelmes lehet a *synderesis*-t és a *conscientia*-t megkülönböztetni egymástól. Míg Cancellarius a különbséget az általános elvek tudása és konkrét cselekvésről szóló döntés között húzza meg, Potts a határvonalat inkább a tudás és a hit között állítaná fel.

Véleményünk szerint a *synderesis* és a *conscientia* megkülönböztetésének igenis lehetnek előnyei az erkölcssteológiában, ahol azonban a pontos határ meghatározása kérdéseket vet fel. Etikai szituációk értékelésénél hasznos lehet, ha a *synderesis*-en az erkölcsi törvényeket, míg *conscientia*-n azok konkrét alkalmazását értjük.

6.4 Szent Bonaventura (1221-1274)

Eredeti neve Ioannes Fidanza. Az itáliai Bagnoregio-ban született, Párizsban járt egyetemre, melynek végeztével belépett a ferences rendbe. A skolasztika egyik legjelentősebb alakja, aki oktatási tevékenységével és írásaival maradandót alkotott. Tizenhét éven keresztül vezette a ferences rendet. Rendkívüli szervezőképességének köszönhetően szokás őt a ferencesek második rendalapítójának is tekinteni. 1273-ban Albano bíborosa lett.¹²⁰

Philippus Cancellarius javaslata – mely szerint a lelkiismeretet érdemes szétválasztani *synderesis*-re és *conscientia*-ra – általánosan elterjedtté vált Bonaventura idejében azzal a különbséggel, hogy Bonaventura, és vele a ferences iskola, a *conscientia*-t teszi első helyre. Szerinte a *conscientia* a gyakorlati értelem gyümölcse,

¹¹⁸ Vö. uo.

¹¹⁹ Vö. uo. 16.

¹²⁰ Vö. art. *Bonaventura, Szent (1217?-1274)*, in GÖRFÖL, T. – KRÁNITZ, M., *Teológusok lexikona*, Osiris, Budapest 2002, 61-64.

míg a *synderesis* egy vágyakozó potencialitás, mivel a jó felé irányít. Ebben az értelemben a *synderesis* úgy viszonyul a *conscientia*-hoz mint a szeretet a hithez.¹²¹

Ahhoz, hogy jobban megismerjük Bonaventura lelkiismeret-teológiáját, hasznosnak tűnik szemügyre vennünk azt a kommentárját, melyet Petrus Lombardus Szentenciáihoz írt. Különösen is érdekes a második könyv 39. megkülönböztetéshez írt kommentárja, melyben külön vizsgálja először a *conscientia*-t, majd a *synderesis*-t. Az elsőt lelkiismeretnek, a másikat alap-lelkiismeretnek, esetleg ős-lelkiismeretnek (a lelkiismeret „szikrájának”) szokás magyarrá fordítani.¹²² Három-három kérdést vet fel Bonaventura a lelkiismeret két típusával kapcsolatban, majd ezeket a szokásos skolasztikus módszerekkel, szisztematikusan vizsgálja. A szerző kiemelkedő jelentőségére való tekintettel nézzük meg kérdéseit és az azokra adott válaszait egyenként!

Az első kérdése a *conscientia*-val kapcsolatban arra vonatkozik, hogy az vajon a lélek intelligens vagy affektív részéből származik-e. A szerző megállapítja, hogy a lelkiismeretet a Szentírás magyarázó hagyományosan hármas értelemben használják. Először is olyan értelemben, hogy a lelkiismeret az, amit az ember mindig együtt tud (*pro ipso con-scito*). Ilyen értelemben mondja Damaszkuszi Szent János, hogy a lelkiismeret az értelmünk törvénye. A törvény ugyanis az, amit lelkiismeretünk által megismerünk. A második használati módja a lelkiismeret szónak az, ami által valamiről tudunk, valaminek tudatában vagyunk, ill. valamiben biztosak vagyunk (*conscii*). Harmadrészt pedig azt a képességet is jelöli, amely által megbizonyosodhatunk valamiben – ahogyan a Szentírás mondja: „a törvényszabta cselekedet a szívébe van írva. Erről lelkiismerete tanúskodik”¹²³. Ezek után Bonaventura megállapítja, hogy még ha ebben a hármas értelemben használják is a *conscientia* szót, a köznyelvben mégis egyfajta habitust jelöl, mint ahogyan a tudás (*scientia*) is, amely szóból származik. Ez a habitus pedig egy felismerő képesség, de nem úgy, mintha ez egy spekulatív jellegű tudás lenne. A spekulatív tudás ugyanis értelmünk kiteljesedése, a lelkiismeret ellenben egy habitus, ami az értelmünket teljesíti ki. A tudás jellege éppen ezért nem spekulatív, hanem praktikus, amennyiben egy tevékenységre vonatkozik. Ilyen értelemben Bonaventura szerint a lelkiismeretnek mozgató szerepe van, de nem azért, mert ő maga

¹²¹ Vö. POTTS, T. C., *Conscience* 32.

¹²² Németül a Gewissen és a Gewissensgrund fordítások a legelterjedtebbek.

¹²³ Róm 2,15.

mozgat, hanem azért, mert a mozgatást elrendeli. Éppen ezért egy ilyen habitus nem lehet pusztán tudás, hiszen a lelkiismeret nem csupán beteljesíti a spekulatív képességet önmagában, hanem bizonyos értelemben összeköti átéléssel és cselekvéssel. Bonaventura válasza tehát az, hogy a lelkiismeret a lélek intelligens részének a habitusa, amennyiben praktikus, de nem amennyiben spekulatív.¹²⁴

Szent Bonaventura második nagy kérdése a *conscientia*-val kapcsolatban az, hogy vajon a lelkiismeret veleszületett vagy tanult habitus? Válaszában először is leszögezi, hogy Platón nézetén túl – ti. hogy minden értelmi habitus veleszületett, de a földi élet terhei következtében feledésbe merülhet –, melyet nem csak Arisztotelész, de Szent Ágoston is elítélt, három elterjedt nézet van azzal kapcsolatban, hogy mi az értelmi habitusok eredete. Mind a három pozíció egyetért abban, hogy ahogyan az erények esetében is látjuk – melyek szokássá válhatnak, és ezáltal nem kizárólag természet adta, de nem is kizárólag tanult habitusok – az értelmi habitusok is bizonyos szempontból veleszületett, más szempontból pedig tanult eredettel rendelkeznek. Arisztotelész és Szent Ágoston eszmefuttatásaiból kiindulva Bonaventura arra a következtetésre jut, hogy a *conscientia* egyrészt az első morális alaptételekre és a lélekben jelen lévő fényre vonatkoztatva veleszületett habitus, másrészt viszont tanult habitus tulajdonságait is mutatja, különös tekintettel a konkrét cselekedetekre és a tárgyak felismerhetőségének módjára.¹²⁵

A harmadik kérdése még mindig a *conscientia*-val kapcsolatban az, hogy vajon minden kötelez-e bennünket, amit a lelkiismeretünk előír nekünk, mint szükségeset az üdvösségre? Bonaventura három különböző esetet különböztet meg. Az első eset az, amikor a lelkiismeret olyan dolgot diktál, ami megegyezik Isten törvényével. Ebben az esetben a lelkiismeret szava általánosan érvényes és kötelez, hiszen az ember általa mind az isteni törvénynek, mind pedig lelkiismeretének engedelmeskedik. A második eset arról szól, amikor a lelkiismeret egy olyan dologra int, ami Isten parancsain kívül esik. Bonaventura válasza itt az, hogy a lelkiismeret addig kötelez, amíg változatlanul fennáll a készítés. A harmadik szituáció a legkényesebb: mi a teendő akkor, ha a lelkiismeret olyan dolgot diktál, ami ellenkezik Isten törvényével? Szent Bonaventura

¹²⁴ Vö. SZT. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum magistri Petri Lombardi. In secundum librum sententiarum*, in SZT. BONAVENTURA, *Opera omnia*, II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, 898-901.

¹²⁵ Vö. uo. 901-905.

úgy érvel, hogy amennyiben a lelkiismeret téves, úgy az szükségszerűen kihozza az embert az üdvösség állapotából, hiszen akár követi a téves lelkiismerete szavát, akár nem követi, bünt, akár halálos bünt követ el. Amennyiben ugyanis követi egy olyan dologban, amely Isten törvénye ellen való, vétkezik. Ha az ellenkezőjét teszi, és lelkiismerete ellen cselekszik, akkor is vétkezik, de itt nem a cselekedet miatt, hanem a szándék miatt. Hiszen ha az illető azt gondolja, hogy az Isten ellen való, amit tesz – noha a valóságban maga a tett Istennek tetsző – bünt követ el, hiszen szándéka istenellenes. Tehát az, aki Isten parancsát úgy teljesíti, hogy közben azt gondolja, hogy Isten akarata ellen cselekszik, nem jó szándékkal jár el, és ezért bünt követ el.

Bonaventura tehát jelen kérdésben egyértelműen megerősíti azt az álláspontot, mely szerint a lelkiismeret ellen cselekedni mindig bűn. De itt nem áll meg, hanem hozzáteszi, hogy nem mindig jó a lelkiismeret szavát követni, például amikor istenellenességre buzdít. Tehát a lelkiismeret ugyan értelmünk törvénye, de nem a legfelsőbb törvény, hiszen az isteni törvény fölötte áll. Tehát a törvény szava kötelez, de csak addig, amíg nem mond ellen valamilyen magasabb törvénynek. Szent Bonaventura azt javasolja, hogy aki ilyen helyzetben találja magát, az „adja fel” a lelkiismeretét: kérdezzen meg bölcsőbbeket és forduljon Istenhez imádságban.¹²⁶

Az alap-lelkiismerettel (*synderesis*) kapcsolatban, amelyről leszögezi, hogy a *conscientia* szikrája, Bonaventura ugyancsak három kérdést tesz fel és hasonló módon elemzi őket, majd válaszol rájuk. Első kérdése arra vonatkozik, hogy a *synderesis* a maga nemében kognitív, avagy affektív valóság? Azt tartja, hogy a *synderesis* a *conscientia*-hoz úgy viszonyul, mint a szeretet (*caritas*) a hithez. A *conscientia* parancsol, a *synderesis* törekszik és igyekszik. Ebben az értelemben az alap-lelkiismeret egy affektív képesség, amennyiben természetes módon képes a jóra és a jóra késztet, míg a lelkiismeret a praktikus értelem habitusa.¹²⁷

A második kérdés a *synderesis*-szel kapcsolatban az, hogy vajon ki lehet-e oltani bűnök elkövetése által? Szent Bonaventura tapasztalataiból és a szent szerzőkből kiindulva megállapítja, hogy az alap-lelkiismeret ugyan akadályozható működésében, de teljesen kioltani nem lehet, hiszen egy természet adta valóságról van szó, amely nem elrabolható. És ugyan teljesen nem leállítható a *synderesis* tevékenysége, de időlegesen

¹²⁶ Vö. uo. 905-908.

¹²⁷ Vö. uo. 908-911.

akadályozható például a zabolázhatatlan vágy vagy a kemény megátalkodottság következtében. Ilyen „akadályozott” állapotban elképzelhető, hogy az alap-lelkiismeret nem mond ellent a gonosznak, mivel a gonoszat jónak tartja. Így áll a dolog Bonaventura szerint az eretnekekkel is: istentelen tévedésük miatt halnak meg, és közben azt gondolják, hogy jámbor hitük viszi őket a halálba, így nem is éreznek lelkiismeretfurdalást, hanem inkább egy beképzelt, merő örömet. A vágyak zabolázatlansága által hasonló módon akadályozható az ősllelkiismeret működése. A testiséggel kapcsolatos bűnöknél ugyanis gyakran elmarad a lelkiismeretfurdalás, mert a vágy annyira magával ragadja az embert, hogy az értelem már nem is jut szóhoz. A kemény megátalkodottság ugyanígy akadályozza az alap-lelkiismeret működését. Akik annyira a rosszban ragadnak, hogy nem tudnak odafordulni a jóhoz, ott a *synderesis* akadályozva van, de ott sem oltódik ki teljesen.¹²⁸

Harmadik és egyben utolsó tárgyalandó kérdésünk tehát, hogy vajon a *synderesis* károsodhat-e bűnök miatt? Az alap-lelkiismeretnek az a feladata, hogy a jóra készítessen és segítsen a rossznak ellenállni. Bonaventura álláspontja szerint az alap-lelkiismeret nem károsítható, de „uralmában” megdönthető a bűn által. Ez utóbbit több képpel is szemlélteti. Szerinte egy terület feletti uralom két tényezőtől függ: az uralkodó jogszerűségétől és az alattvalók engedelmességétől. Azért dönthető meg tehát az alap-lelkiismeret, mert – noha önmagától mindig igaza van – az értelem és az akarat által viselkedhet úgy, hogy azt mondhatják róla, hogy megdönthető. Az értelem egy tévedés által vagy az akarat egy istentelen megátalkodottság által hozzájárulhat ahhoz, hogy az alap-lelkiismeret megdöntessék. Szent Bonaventura egy újabb példával szemlélteti tanítását: egy katona, amíg rajta múlik, jól ül a lován, de ha a ló elbotlik, ő is elesik. Így van ez az alap-lelkiismerettel is: nem károsodhat bűn által, de uralmában megdönthető.¹²⁹

6.5 Aquinói Szent Tamás (1225-1274)

Szent Bonaventura és vele együtt az egész „ferences iskola” – mint láttuk – arra a következtetésre jutott a téves lelkiismeret kérdését vizsgálva, hogy a lelkiismeret csak jó vagy közömbös cselekedetek esetén kötelez. Ez az a pont, amiben Szent Tamás – és

¹²⁸ Vö. uo. 911-913.

¹²⁹ Vö. uo. 913-917.

vele együtt a „domonkos iskola” – véleménye különbözik Bonaventuráékétól. Tamás gondolatmenetének kiindulópontja az akarat vagy az ember, aki jót szeretne tenni. Erre azonban csak akkor képes, ha előbb ezt a jót felismeri.¹³⁰ Pontosabban fogalmazva az ember nem a jót önmagában akarja megtenni, hanem azt a konkrét jót, amelyet akkor és ott lelkiismeretében felismert.¹³¹ Amire aztán az akarat törekszik – legyen az jó vagy rossz dolog – minősíti magát az akaratot, ti. hogy jó vagy gonosz. Ha az akarat tárgya mindig az, amit a lelkiismeret elé tesz (tehát a felismert jó), akkor ebből az következik, hogy az ember bünt követ el, ha nem követi lelkiismeretét.¹³² Tehát az ember köteles követni lelkiismeretét, akár téved, akár nem, máskülönben bünt követ el. Egyedül ebben áll a lelkiismereti kötelezettség.¹³³

Szent Tamás azonban nem áll meg itt, hanem különbséget tesz a kötelezettség fajtái között. Már a szentenciakommentárjában is kijelenti, hogy az igaz lelkiismeret „*simpliciter et per se*” kötelez, míg a téves „*per accidens et secundum quid*”.¹³⁴ A *Quaestio de veritate* c. művében ezt tovább egyértelműsíti a szerző: az igaz lelkiismeret abszolút és minden esetben kötelez, a téves csak ameddig kitart.¹³⁵ Sokkal fontosabb azonban a különbségtétel az *obligatio per se* és a *per accidens* között. Objektív szempontból, tehát a törvény szempontjából ugyanis csak az igaz lelkiismeret kötelezhet, hiszen ebben az esetben a kötelezettség a törvény részéről akadálytalanul jut el az emberi akaratig (*obligatio per se*). Ezzel szemben, amikor ebbe a folyamatba egy tévedés következtében akadály keveredik, akkor tulajdonképpen (*per se*) nem beszélhetünk szoros értelemben vett kötelezettségről, hiszen a törvény nem jut el akadálytalanul az akaratig.

Nézzük meg most ezt az esetet a konkrét ember szempontjából! Mi játszódik le benne? Alapvetően egyetlen dolog: Isten akaratát kívánja megtenni, vagy – ami

¹³⁰ „Voluntas autem non movetur in aliquod appetendum, nisi praesupposita aliqua apprehensione.” S. THOMAE AQUINATIS, *Scriptum super libros Sententiarum. Editio nova*, II, Paris 1929, d 39 q 3 a 3 c.

¹³¹ „Obiectum enim voluntatis est bonum, vel malum, secundum quod es imaginatum, vel intellectum (...) Opportet quod secundum rationis iudicium et conscientiae voluntatis actus procedat” uo.

¹³² „Scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dicat, est ibi fuga boni, quae fugamalum est” uo.

¹³³ Ligatio – obligatio: „Et hoc est obligare, scilicet adstringere voluntatem, ut non possit sine deformationis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire” uo.

¹³⁴ Vö. *II Sent.* d 39 q 3 a 3.

¹³⁵ Vö. SANCTI THOMAE DE AQUINO, *Quaestionis disputate de veritate*, in *Opera omnia*, 22, Roma 1972, q 17 a 4 resp B.

ugyanaz más szavakkal – igaz lelkiismeretét szeretné követni. A szándék jó, a megvalósításra vonatkozó elképzelés jó, a zavar oka egyedül az, hogy az, amit a lelkiismeret parancsol, *per accidens* tévedést tartalmaz, tehát nem felel meg az igazságnak. Így semmilyen szempontból nem beszélhetünk arról, hogy az alany arra törekedne, hogy a tévedést magát kövesse. Szent Tamás ebből arra következtet, hogy a lelkiismeret *per accidens* tévedéséből egy *per accidens* kötelezettség keletkezik.¹³⁶ Tamás szerint csak a törvény, Isten akarata kötelez; a lelkiismeret pusztán a kapu, amelyen keresztül a törvény kötelező ereje eljut az emberhez.

Szent Tamás, miután megállapítja, hogy a téves lelkiismeretet követő cselekedet mentes a bűntől, azt vizsgálja meg, hogy lehet-e ugyanez a cselekedet egyenesen jó? Szent Tamás szerint ahhoz, hogy egy cselekedet erkölcsileg rossz legyen, elégséges feltétel, hogy legyen egyetlen hibája (akár az, hogy az illető nem követi a lelkiismerete szavát, akár az, hogy maga a cselekedet eltér az objektív erkölcsi rendtől), de ahhoz, hogy jó legyen, minden szempontból jónak kell lennie. Ebből az következik, hogy egy téves lelkiismeretet követő cselekedet soha nem lehet jó.¹³⁷ Szent Tamás még ennél is tovább megy, és azt mondja, hogy ez a fajta cselekedet bűn, „*peccatum non evitatur*”, míg a másik lehetőség választása – tehát a (téves) lelkiismeret szavának nem követése – még rosszabb: „*peccatum incurritur*”.¹³⁸ Lottin szerint ekkor még nem alkalmazta Tamás a szentenciakommentár egy másik helyén leírt, a tudatlanságról szóló tanítást¹³⁹ a lelkiismeretre, és ezzel nem különböztette meg a legyőzhetően és a legyőzhetetlenül téves lelkiismeretet egymástól, és ezért beszél bűnről.¹⁴⁰ A *Quaestio de veritate* c. művében viszont ugyanezt megteszi,¹⁴¹ és így a *prima secundae* egy egész artikulusa ezzel foglalkozik, ahol kétséget kizáróan arra a következtetésre jut, hogy a *legyőzhetetlenül* téves lelkiismeretet követő cselekedet mentes a bűntől.¹⁴²¹⁴³

¹³⁶ „Et exinde est quod, per se loquendo, ligatur a conscientia recta, per accidens vero ab erronea.” uo. q 17 a 4 B, 2.

¹³⁷ Vö. *III. Sent* d 39 q 3 a 3.

¹³⁸ Vö. uo.

¹³⁹ *Ld. II Sent* d 22 q 2 a 1.

¹⁴⁰ Vö. LOTTIN, O., *Psychologie et Morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II, Gembloux, Louvain 1948, 389-391.

¹⁴¹ Vö. *De ver.* q 17 a 4 ad 3, ad 5.

¹⁴² *Ld. SANCTI THOMAE AQUINATIS, Prima secundae Summae Theologiae*, in *Opera omnia*, 6, Roma 1891, q 19 a 6.

¹⁴³ Vö. GOLSER, *Gewissen* 43-49.

7. A LELKIISMERET FOGALMA A TRIDENTI ZSINATOT (1545-1563) KÖVETŐ IDŐSZAKBAN

Ez az az időszak, amikor a morálteológia önálló diszciplínává válik, ráadásul a lelkiismeret igen előkelő helyet foglal el a tudományágon belül. A jó és a rossz megkülönböztetésének eszköze, egy értelmi tekintély, amely előre megmondja, hogy mit kell és mit nem szabad tenni. Az erkölcssteológia első megnevezése is a *casus conscientiae* volt: a lelkiismeret eseteinek tanulmányozása.¹⁴⁴ Egy másik dolog, ami arra enged következtetni, hogy a lelkiismeretről szóló tanítás kiemelkedő szerepet töltött be az erkölcssteológiában az, hogy ez volt sorrendben az első téma a morálteológiai értekezésekben.¹⁴⁵ A kazuisztika igen nagy súllyal képviselteti magát a kor erkölcssteológiájában, és ebből a lelkiismeret is értelemszerűen kiveszi a részét. A probabilisztikus szisztémák kialakulása is – mint látni fogjuk – arra enged következtetni, hogy a barokk korban a lelkiismeretet kiemelkedő hely illette meg az erkölcssteológián belül. Természetesen a téves lelkiismeret problémáján is tovább gondolkodnak a kor nagy teológusai, és szinte mind egyetértenek abban, hogy a legyőzhetetlenül téves lelkiismeretre ugyanaz érvényes, mint a helyesre: mindenképp követni kell szavát. Weber a már többször idézett tanulmányában odáig megy, hogy ezt a gondolatkört egyenesen a lelkiismereti szabadság előfutárának tartja.¹⁴⁶

7.1 Francisco Suárez (1548-1617) feltevése

Suárez munkássága során a teológiai és filozófiai hagyományt próbálta meg egyfajta sajátos szintézisben egyesíteni, és egy olyan teológiát igyekezett kialakítani, amely erőteljesen Tamást követi, de teret enged a késő középkori szempontoknak, és átveszi a Duns Scotust követő ferences iskola megközelítését is. Munkamódszerének lényege, hogy a lényegi dogmatikai kérdések esetében feltárja a véleménykülönbségek történelmi eredetét, bemutatja a komolyan veendő véleményeket, azokat értékeli, majd

¹⁴⁴ Vö. WEBER, *Was man früher* 44-45.

¹⁴⁵ Pl. Paul Laymann, Hermann Busenbaum vagy Liguori Szent Alfonz műveiben.

¹⁴⁶ Vö. WEBER, *Was man früher* 46.

megoldást kínál. Mindezek közben azonban nem egyszerűen mozaikot alkot a véleményekből, hanem a kérdés lényegének pontosabb megvilágítását célozza meg.¹⁴⁷

Lelkiismeret-teológiájának a legfontosabb tétele, hogy a lelkiismeret szava minden esetben kötelez. Ezt azzal támasztja alá, hogy a lelkiismeret kötelező ereje nem a törvényből származik, hanem magából a lelkiismeret tekintélyéből. Ebből pedig egyenesen következik, hogy a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret is kötelez, amennyiben valódi lelkiismereti ítéletről van szó.¹⁴⁸ Szerinte a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret praktikusán igaz és biztos, és a *principia certa*-hoz számítandó, tehát valóságosan kötelez.¹⁴⁹

Suárez szerint objektív erkölcsösség, ill. objektív erkölcsi rend nem létezik. Amikor egy cselekedet objektív jóságáról beszélünk, akkor valójában nem a cselekedet maga válik az erkölcs tárgyává, hanem egy, az erkölcsre vonatkozó, de azon kívül álló materiális valóság.¹⁵⁰

7.2 Gabriel Vásquez (1549-1604) hozzájárulása a lelkiismeret teológiájához

Vásquez a XVI. század egyik legnagyobb morálteológusa volt, spanyol jezsuita szerzetes. Tanított Rómában, a híres Collegium Romanumban, majd Alcalában. Mindkét helyen Suárezt váltotta, akivel sok teológiai vitája is volt. Különösen nem értettek egyet a kegyelemtan, a predestináció, az Eucharisztia és a törvénytan néhány kérdésében. Élete végén kinevezték a spanyol inkvizíció *qualificator*-ává, de mielőtt hivatalba léphetett volna, 1604. szeptember 30-án meghalt.

Összes műve tíz kötetet tesz ki, ezt először Alcalában adták ki 1598 és 1617 között. Írásai középpontjában Aquinói Szent Tamás *Summa*-jának kommentárai állnak, bár Vásquez-nél a kommentár többet jelent, mint összefoglalás vagy megjegyzések sora,

¹⁴⁷ Vö. art. Suárez, Francisco (1548-1617), in GÖRFÖL, T. – KRÁNITZ, M., *Teológusok lexikona* 356-357.

¹⁴⁸ Vö. SUAREZ, F., *Disputationes metaphysicae*, Paris 1866, XII, sect. IV, § 7. Tehát Suárez amikor a lelkiismeret kötelező erejének alapját vizsgálja, Tamással ellentétben nem a törvényre hivatkozik.

¹⁴⁹ Vö. „Tertio, quia huiusmodi conscientiae iudicium est practice verum et certum, quia, cum procedat ex ignorantia invincibili speculativa, reducendum est ad principia practica certa: ergo hic et nunc vere obligat, sicut per se ipsum iudicatur.” Uo.

¹⁵⁰ Vö. uo. I, sect. II, § 1; XII, sect. IV, § 9; GEMMEKE, E., *Die Metaphysik des sittlich Guten bei Franz Suárez* (Freiburger Theologische Studien 84), Herder, Freiburg – Basel – Wien 1965, 159.

nála a fő hangsúly a *disputatio*-kon, a „vitákon” volt. Ezek a viták olyan témákra is kiterjedtek, amiket Tamás Summa-ja nem tárgyalt részletesen. Éppen ezért szoros értelemben véve Vásquez nem tekinthető Tamás kommentátorának.¹⁵¹

Merio Scattola véleménye szerint Vásquez kevés érdeklődést mutatott a kollektív cselekedetek iránt, így nem foglalkozott a népek, királyságok, közösségek cselekedeteinek erkölcsi megítélésével, ezzel szemben kizárólag az egyes emberrel volt elfoglalva: mindazokkal az örömeikkel és nehézségeikkel, amelyeket az egyén megtapasztalhat élete és erkölcsi döntései során. Így Vásquez-zel már egy „új világban” találjuk magunkat, a *casus conscientiae* és a probabilizmus világában.¹⁵²

Egy igen nehéz lelkiismereti kérdést vizsgál Vásquez: a háború teóriáját és az igazságos háború kérdését. Szerinte a király és a katona ugyanúgy élet és halál felett kell, hogy döntsön, mint az orvos vagy a bíró. Abból az ősi alapelvől indul ki a szerző, hogy inkább kell az igazságtalanságot elviselni, mint igazságtalanságot cselekedni. A középkorban elterjedt nézet volt, hogy aki a háborút elszenvedti, semmiképpen sem vét az igazságosság ellen, míg, aki a háborút vezeti, legalábbis kiteszi magát a veszélynek, hogy igazságtalanságot cselekedjék. E megfontolás háttérében Jézus erőszakmentességről szóló tanítása áll (vö. Mt 5,38-42). A kérdés azonban az, hogy megengedett-e az igazságtalan támadást elhárítani.

Vásquez szerint ez a kérdés nem összekeverendő azzal a kérdéssel, hogy az embernek mindenképpen követnie kell-e a lelkiismeretét, hiszen előfordulhat, hogy egy vélemény szerint ez vagy az a cselekedet bűnös, míg más vélemény az ellenkezőjét állítja. Ebben az esetben nehéz a cselekedetre vonatkozó konkrét döntés meghozatala még akkor is, ha az egyik vélemény biztosabbnak tűnik a másiknál. De a vélemény „biztossága” nem ugyanaz, mint a vélemény „valószínűsége”, a biztosság ugyanis azt jelenti, hogy annak a véleménynek követésével nagyobb biztonsággal nem követünk el bűnt. A teológus konkrét példája egy dolog visszaadásában áll. Ha bizonytalanok vagyunk abban, hogy egy dolgot vissza kell-e adnunk, avagy nem, a biztosabb

¹⁵¹ SCHUSTER, J., *Gabriel Vásquez (1549-1604)*, in HILPERT, K., (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 367-385, különösen 368-371.

¹⁵² Vö. SCATTOLA, M., *Wie der König im Krieg nach der wahrscheinlichen Meinung handeln soll. Die Kriegelehre des Gabriel Vásquez im Horizont des Probabilismus*, in BRIESKORN, N. – RIEDENAUER, M. (szerk.), *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, III (Theologie und Frieden 26), Kohlhammer, Stuttgart 2003, 119.

vélemény mindenképpen az, hogy vissza kell adnunk, hiszen a visszaadással nem követhetünk el bűnt. A valószínűbb vélemény ezzel szemben azt jelenti, hogy az érvek és okok, melyek az adott véleményt alátámasztják, mélyebbek és alaposabbak a másik vélemény alapjainál. Előállhat tehát egy olyan helyzet, hogy a kevésbé biztos vélemény a valószínűbb, és a biztosabb vélemény a kevésbé valószínű.¹⁵³

Vásquez meg van győződve arról, hogy a lelkiismeret egyik legfontosabb feladata az, hogy kerülje a bűnt és az igazságtalanságot, hiszen másként az örök üdvösségünk kerülne veszélybe. Ezért a fenti esetben a biztosabb vélemény követését ajánlja. Arra a kérdésre válaszolva, hogy háború esetén az alárendelt katonának kötelessége-e előjárója parancsának engedelmeskedni, amennyiben az ő álláspontja kétségesnek tűnik, Vásquez leszögezi, hogy senki nem cselekedhet a saját lelkiismerete ellen. Ez persze nem azt jelenti, hogy ne követhetnénk más véleményét. Tehát az említett esetben a katona rábízhatja magát a parancsot adó döntésére, amennyiben a saját lelkiismerete nem jelez olyan súlyos érveket, amelyek a parancs ellen szólnak.¹⁵⁴

Ami a téves lelkiismeret kérdését illeti, Vásquez egy új megközelítést alkalmaz a kérdés vizsgálatához. A hagyományos tanítással szemben, mely a téves lelkiismeretet legyőzhetőre és legyőzhetetlenre osztja, tehát a különbséget a cselekedetet megelőző lelkiismeret talajára teszi, Vásquez szerint a téves lelkiismeret továbbosztásának legjobb módja a cselekedetet kísérő lelkiismeret (*conscientia concomitans*) vizsgálata. A Prima Secundae-hoz írott kommentárjában abból a szituációból indul ki, hogy valakinek hazudnia kell, hogy megmentsen egy emberi életet.¹⁵⁵ Itt a lelkiismeret Vásquez szerint két ítéletet alkot. Az egyik szerint hazudni bűn, tehát a válasz a szituációra nemleges. A másik szerint viszont hazudni kell, hiszen az emberélet megmentendő, tehát a válasz igenlő. Ez utóbbi ítélet kapcsán legyőzhető tévedés esetén rögtön előjön a kétség: nem véték ekkor a nyolcadik parancsolat ellen? Legyőzhetetlen tévedés esetén ellenben nem beszélhetünk ilyen kételyről. Ezek alapján Vásquez arra következtet, hogy a legyőzhetően téves lelkiismeret esetén a két ítélet ellentmond

¹⁵³ Vö. SCATTOLA, *Wie der König* 122-123.

¹⁵⁴ Vö. SCHUSTER, *Gabriel Vásquez* 376-377.

¹⁵⁵ Vö. ARAUD, R., *Le traité de la conscience chez Vasquez et Suarez*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1964, 27-30.

egymásnak, tehát a lelkiismeret egysége mintegy megoszlik, míg legyőzhetetlen tévedés esetén nincs megosztottság, a lelkiismeret egységes marad.¹⁵⁶

A moralista szerint a kötelezettséget illetően nincs valós különbség aközött, hogy a lelkiismeret objektíve igaz vagy sem, mert a kötelezettség eleve a lelkiismeret szavában keletkezik. Ha tehát a lelkiismereti ítélet világos és egységes, a jóságot mintegy integrálja magába, és ebből az következik, hogy az ilyen lelkiismeretet követő cselekedetek is jók.¹⁵⁷

7.3 Juan Azor (1535-1603) és az *Institutiones morales*

Azor *Institutiones morales* c. műve külön fejezetben tárgyalja a lelkiismeret témakörét. Ennek bevezetése is sokatmondó. Azzal indít a szerző, hogy azért érdemes és fontos a lelkiismerettel külön fejezetben is foglalkozni, mert előfordulhat, hogy egy cselekedet erkölcsileg jó akkor is, ha téves lelkiismeret követéséből fakad.¹⁵⁸ A fejezetet továbbolvasva azonban megállapíthatjuk, hogy Azor tartózkodik az önálló eszmefuttatásoktól, és legfőbb célja a lelkiismeretről szóló tanítás szisztematikus bemutatása elsősorban leendő lelkipásztorok számára.

Szent Tamásra hivatkozva aláhúzza, hogy soha nem szabad a lelkiismeret ellen cselekedni, még akkor sem, ha az téves, ugyanis ebben az esetben megtagadnánk a lelkiismeretnek, mint Isten akarata közvetítőjének az engedelmisséget. A lelkiismeret követésének kötelezettsége Azor szerint a természetjogból származik.¹⁵⁹ Ugyanakkor leszögezi, hogy a természetjog arra vonatkozik, hogy nem szabad az egyéni lelkiismeret ellen cselekedni, de kifejezett pozitív kötelezettségről csak a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret esetén beszélhetünk. A legyőzhetetlenül téves lelkiismeret ezzel szemben köt (*ligat*), de szigorúan véve nem kötelez (*non obligat*).¹⁶⁰

¹⁵⁶ Vö. CAFFARRA, C., *Il concetto di coscienza nella morale post-tridentina*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana. Atti del convegno dei moralisti italiani (Pianezza, 21-24 febbraio 1971)* (Studi e ricerche 9), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1971, 75-104, különösen 90-95.

¹⁵⁷ Vö. GOLSER, *Gewissen* 54-55.

¹⁵⁸ Vö. AZOR, J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam recte aut prave factorum pertinentes breviter tractantur*, I, Roma 1600, lib. II, cap. VIII.

¹⁵⁹ Vö. uo.

¹⁶⁰ Vö. uo. Szent Tamásnál még nem találkozunk a *ligare* és az *obligare* közti különbséggel, hiszen ezeket szinonim értelemben használja. A fogalmi megkülönböztetés a XVI. századtól vált általánossá. Ld. RODRIGO, L., *Praelectiones theologico-morales Comillenses*, III, Sal Terrae, Santander 1954, 413-417.

Azzal kapcsolatban, hogy a legyőzhetetlenül téves lelkiismeretet követő cselekedet lehet-e erkölcsileg jó megjegyzi, hogy egy cselekedet erkölcsi megítéléséhez elegendő, hogy az egyezzen a lelkiismereti ítélettel. Hogy ez a cselekedet azonban *simpliciter et per se* vagy csupán *ex accidenti* jó-e, nem foglal állást.¹⁶¹

7.4 Felice Figliucci (kb. 1525 - kb. 1590)

A morálteológiai kézikönyvek száma a XVI. században egyre gyarapszik, ám az alapvető erkölcsstan spekulatív megközelítése mintha háttérbe szorulna ezekben a művekben. A kézikönyvek arra szorítkoznak a fundamentálmorál területén, hogy az alapfogalmakat bemutassák, de a különböző pozíciók szisztematikus rendszerezésére már nem vállalkoznak. Ami a lelkiismeretet illeti, egy minden eddiginél intellektualistább és objektívebb szemlélet kerül előtérbe.¹⁶²

Figliucci *Morales quaestiones de christianis officiis et casibus conscientiae* c. kézikönyve 1622-ben jelent meg. Ebben úgy ír a lelkiismeretről, mint egy racionális folyamatot lezáró ítéletről.¹⁶³ Szerinte az igaz lelkiismeret úgy ismeri fel az objektumot, vagyis a parancsokat és a tiltásokat, ahogy az a valóságban van.¹⁶⁴

7.5 Paul Laymann (1574-1635)

Paul Laymann *Theologia moralis in quinque libros partita* c. könyve Figliucci művéhez képest sokkal egyedibb, és ez már a szerkezeti beosztásnál megfigyelhető. Ugyanakkor Laymann sokat merít a *Summa Theologica*-ból, így a speciálmorált is az erények alapján tárgyalja, nem pedig az akkor szokásosabbnak mondható, a tízparancsolatot követő felosztást alkalmazza.¹⁶⁵ Külön jelentőséggel bír témánk szempontjából, hogy Laymann egy a lelkiismeretről szóló szisztematikus tárgyalással kezdi művét, noha a traktátus mintegy kétharmad részben a *conscientia dubia* kérdéskörét feszegeti.

¹⁶¹ Vö. AZOR, *Institutionum moralium* lib. II, cap. I.

¹⁶² Vö. GOLSER, *Gewissen* 59.

¹⁶³ Vö. FIGLIUCCI, F., *Morales quaestiones de christianis officiis et casibus conscientiae*, Hierat 1629, cap. IV, q. 1.

¹⁶⁴ Vö. uo.

¹⁶⁵ Vö. THEINER, J., *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Pustet Friedrich KG, Regensburg 1998, 296.

A legfontosabb, a lelkiismeretre vonatkozó állításai között kiemelendő, hogy szerinte az igaz és téves lelkiismeret közti különbség nem a lelkiismereten kívül keresendő, hanem magában a lelkiismereti ítéletben.¹⁶⁶ A *conscientia recta seu vera* kettős felosztása mellett foglal állást: megkülönbözteti a praktikus és spekulatív igaz lelkiismeretet a pusztán praktikus igaz lelkiismerettől.¹⁶⁷ Azt a kérdést feszegeti, hogy egy spekulatív téves lelkiismeret lehet-e praktikus igaz. Meggyőződése szerint ez kizárólag abban az esetben lehetséges, ha ténybeli tévedés (*error facti*) áll fenn, *error iuris* esetén semmilyen körülmények között nem beszélhetünk praktikus igaz lelkiismeretről.¹⁶⁸

7.6 Hermann Busenbaum (1600-1668)

A morálteológiai kézikönyvek közül a legelterjedtebb és legsikeresebb kétségkívül Busenbaum fő műve, a *Medulla Theologiae Moralis* volt, mely több mint kétszáz kiadást élt meg 1650 és 1776 között.¹⁶⁹ A szerző szándéka nem annyira új teológiai gondolatok megfogalmazása volt, hanem sokkal inkább a különböző kézikönyvekben már leírt morális szisztematikus rendezése és bemutatása oly módon, hogy a leendő papok abból a lehető legtöbbet meríthessenek. Éppen ezért a *Medulla* sok praktikus utalást is tartalmaz, és a szokásosnál is áttekinthetőbb.¹⁷⁰ Legfőbb jelentősége abban áll, hogy a Busenbaumot követő morálteológusok közül sokan a *Medulla* kommentálásával fogalmazta meg tanítását.¹⁷¹

Laymann-hoz hasonlóan Busenbaum is a lelkiismeret témájával indítja kézikönyvét. Struktúráját tekintve kiemelendő, hogy a könyv további részében a katolikus morálist Busenbaum már nem az erények, hanem a tízparancsolat alapján mutatja be. Ezzel bizonyos értelemben, ha nem is szakít az Aquinói Szent Tamásig

¹⁶⁶ Vö. LAYMANN, P., *Theologia moralis in quinque libros partita*, Monachii Henricus, München 1625, tract. I, cap. III, 1.

¹⁶⁷ Vö. uo.

¹⁶⁸ Vö. GOLSER, *Gewissen* 60.

¹⁶⁹ Vö. SOMMERVOGEL, C., *Busenbaum* (sic!), *Heman*, in *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* 2 (1891), 444-455.

¹⁷⁰ Vö. BUSENBAUM, H., *Medulla theologiae moralis*, Editio trigesima nona, Monasterii Westphaliae 1667, Praefatio ad lectorem benevolum.

¹⁷¹ Így tette ezt mások mellett Claude Lacroix SJ, Francesco Antonio Zaccaria SJ, Liguori Szent Alfonz és Antonio Ballerini SJ. Vö. REITER, J., *Hermann Busenbaum (1600-1668)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 407-428, különösen 408-409.

visszavezethető hagyománnyal, mely az erkölcsöt az erények alapján tárgyalja, de mindenképpen új hangsúlyt helyez el. Perspektívaváltás ez a javából: az előírt dolgok kiemelése, a parancsok előtérbe helyezése olyan folyamatot indít el, mely napjainkig kifejti hatását: a Katolikus Egyház Katekizmusa is a tízparancsolat alapján fejti ki erkölcszociológiáját a harmadik részben.¹⁷²

A mű egyértelműen a kazuisztikus módszert követi, tehát szabályokról, esetekről és egyedi előírásokról esik benne leginkább szó. Ez azonban nem jelenti azt Busenbaum esetében, hogy elveszett volna a részletekben, vagy hogy ne látta volna át a katolikus morális egészét. A módszer megválasztásához minden bizonnyal hozzájárult az a szándéka is, mely szerint leginkább leendő papoknak kívánt kézikönyvével segítséget nyújtani a gyóntatás megfelelő műveléséhez, tehát a morálteológiai ismereteket akarta az erkölcsi cselekvés konkrét körülményeire lebontani.

Lényeges pontja morálisának – mely téma a lelkiismeretet is érinti – a probabilitizmusról szóló tanítás. Mint az összes erkölcsi rendszer, mint azt később látni fogjuk, így a probabilitizmus is arra a kérdésre keresi a választ, hogy egy kétséges törvény követendő-e. Ezzel természetesen összefügg az is, hogy ilyen jellegű kétség esetén hogyan tud a lelkiismeret biztos ítéletet alkotni? A probabilitizmus axiómája a *lex dubia non obligat* elve, azaz a kétséges törvény nem kötelez, vagyis csak a biztos törvénynek van kötelező ereje. A törvény akkor kétséges, ha nyomós okok szólnak érvénytelensége mellett. Ebben az esetben a törvény érvénytelensége valószínű, elfogadható vélemény, azaz *opinio probabilis*. Egy tan akkor valószínű (probabilis), ha jó, de nem teljesen biztos érvekből indul ki, ugyanakkor nem szól meggyőző érv ellene, továbbá ha több teológus is valószínűnek tartja. Ezek a teológusok azonban megbízhatóak kell legyenek, akik szakterületükön tekintélynek számítanak, továbbá az Egyházban elismert, kipróbált tudósok. Hagyományosan öt vagy hat ilyen vélemény elegendő ahhoz, hogy egy vélemény probabilis legyen. Ugyanakkor egyetlen teológus álláspontja is valószínűsíthet egy véleményt még akkor is, ha ez az általánosan elfogadott nézettel szemben áll, amennyiben ő minden kétséget kizáróan kimagasló jelentőségű, ha általában következtetései szilárd és bizonyított alapokon állnak, ha inkább az igazság, mint a megújítás oldalán álló teológus hírében áll, továbbá

¹⁷² Vö. A Katolikus Egyház Katekizmusa. A latin mintakiadás fordítása (Szent István Kéziratszemle 6.), Szent István Társulat, Budapest 2002, 534-644.

amennyiben a másik fél véleményét alaposan elemezte és szembeállította sajátjával, és így annak érveit gyengítette vagy legalábbis kétségbe vonta.¹⁷³

A probabilizmust ugyan nem Busenbaum találta fel, de a *Medulla* nagyban hozzájárult annak elterjedéséhez, így ő maga is az ellenzők céltáblájává vált. A támadások egyrészt a domonkosok irányából, de még inkább a janzenisták sorai közül érkeztek. A janzenisták a probabilizmust a laxizmussal azonosították, és a keresztény morális „elárulásaként” tartották számon. Úgy vélték, hogy a probabilizmus túlságosan kitágította az erkölcsi megengedhetőség határát. Ezek a vádak Reiter szerint nem alaptalanok.¹⁷⁴

7.7 Claudius La-Croix (1652-1714)

Limburgi jezsuita, fő műve Busenbaum *Medulla*-jának kommentálása, mely során új erkölcsoteológiai gondolatokat is felvet a lelkiismerettel kapcsolatban. Legjelentősebb újítása abban áll, hogy a lelkiismeretet két különböző oldalról szemléli. Szerinte a lelkiismeret külön-külön vizsgálható „fizikai” ill. „etikai” szempontból.¹⁷⁵ Fizikailag nézve a lelkiismeret akkor helyes, ha az objektíve megfelelő, míg etikailag nézve akkor, ha az az *appetitus rectus* szerinti. Mivel La-Croix szerint egyedül az etikai szempont számít, ezért csak a legyőzhetően téves lelkiismeret tekinthető igazán tévesnek, míg a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret valójában igaz.¹⁷⁶

Ez persze felveti azt a kérdést, hogy van-e egyáltalán értelme legyőzhetően, ill. legyőzhetetlenül téves lelkiismeretről beszélni, ha egyszer a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret etikailag egyáltalán nem számít tévesnek. Nem volna-e értelmesebb a téves lelkiismeretet másképpen felosztani? Golser – Antonius Terillusra¹⁷⁷ visszamenő – javaslata szerint egy lehetséges új megkülönböztetés lehet a mind etikailag, mind

¹⁷³ Vö. BUSENBAUM, *Medulla* I. könyv, I. szakasz, 2. fejezet; I. könyv, II. szakasz, 2. fejezet; II. könyv, I. szakasz, 3. fejezet; KOCH, L., art. *Probabilismus*, in *Jesuiten-Lexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, 2, Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1934, 1469-1472.

¹⁷⁴ Vö. REITER, *Hermann Busenbaum* 415-418.

¹⁷⁵ Vö. LA-CROIX, C., *Theologia moralis antehac breviter concinnata a R. P. Hermann Busenbaum SJ nunc pluribus partibus aucta a R. P. Claudio la Croix ex ejusdem Societatae Jesu*, Lib. I, Köln 1707, Tract. I, n. 5.

¹⁷⁶ Vö. uo. n. 9.

¹⁷⁷ 1621-1676.

fizikailag téves lelkiismeret (tehát praktikusán a legyőzhetően téves lelkiismeret) és az etikailag téves, ám fizikailag helyes lelkiismeret szembeállítására.¹⁷⁸

La-Croix tehát egyértelműen megerősíti, hogy a legyőzhetetlenül téves lelkiismeretet követő cselekedetek erkölcsileg jók. Legfőbb érve az, hogy az akarattal elkövetett cselekedetek erkölcsi minősítése megegyezik a szándék objektumának erkölcsi minősítésével, tehát amennyiben az objektum jóként lett felismerve, akkor a cselekedetnek is jónak kell lennie.¹⁷⁹

Előfordulhat, hogy valaki a legyőzhetetlenül téves lelkiismeretében egy cselekedetet jónak lát, ugyanakkor tudatában van annak, hogy ugyanaz a cselekedet eltér a törvénytől, tehát rossz. La-Croix kérdésesnek tartja, hogy a gyakorlatban ez mennyire fordulhat elő, ugyanakkor aláhúzza, hogy amíg a lelkiismeret ténylegesen legyőzhetetlenül téves marad, az abból fakadó cselekedet csak materiájában bűnös, erkölcsi értelemben jó marad, függetlenül attól a körülménytől, hogy az illető tudja, hogy cselekedete ellene mond a törvénynek.¹⁸⁰

8. ERKÖLCSI RENDSZEREK A LELKIISMERET BIZONYOSSÁGÁRÓL A XVII-XVIII. SZÁZADBAN

Az eddigiekben a lelkiismeret minél teljesebb megvizsgálása során nem merültünk el abban a minden morálteológust alapvetően érdeklő kérdésben, hogy hogyan lehet egy csak egyetlen felelős cselekedetet megengedő morális bizonyosságra jutni egy kétes lelkiismeretből kiindulva. Erre a kérdésre keresik a választ az erkölcsi rendszerek. Ugyan kutatásunk témája maga a lelkiismeret és nem az erkölcsi rendszerek önmagukban, azonban a lelkiismeret-teológia a XVII-XVIII. században – mint látni fogjuk – egyértelműen az erkölcsi rendszerek kidolgozásának irányába fejlődött, így kulcsfontosságú ezen rendszerek vizsgálata.¹⁸¹

Az erkölcsi rendszerek célja egy olyan szabályrendszer felállítása, amely segít abban, hogy a lelkiismeret kitörjön kétségéből és biztos ítéletet hozhasson. Alapja a

¹⁷⁸ Vö. GOLSER, *Gewissen* 61; LA-CROIX, *Theologia moralis*, Lib. I, Tract. I, n. 9-10.

¹⁷⁹ Vö. LA-CROIX, *Theologia moralis*, Lib. I, Tract. I, n. 14-18.

¹⁸⁰ Vö. uo. 38.

¹⁸¹ Vö. GOLSER, *Gewissen* 62-63.

probabilizmus, mely arra keresi a választ, hogy figyelembe kell-e venni, és ha igen, akkor milyen körülmények között, a kétes lelkiismeret szavát? Továbbá egy törvény érvényessége körüli bizonytalanság esetén hogyan lehet biztos lelkiismereti ítéletet alkotni oly módon, hogy az ítélet ne ellenkezzék a törvénnyel, ill. ne legyen erkölcsstelen? A probabilizmusnak a *lex dubia non obligat* az alapelve. Eszerint csak a biztos törvény kötelez, a kétes törvény ezzel szemben nem. A probabilisták szerint egy törvény akkor számít kétségesnek, ha súlyos és valószínű érvek szólnak érvényessége ellen. Ebben az esetben ugyanis az a vélemény, hogy a törvény nem érvényes, egy valószínű és elfogadható vélemény (*opinio probabilis*).

Hasonló a helyzet, ha nem egy törvényt, hanem egy tanító jellegű kijelentést vizsgálunk. Egy tan ugyanis akkor számít próbabilisnak, ha annak alapja jó, de nem teljesen biztos; ugyanakkor nem áll vele szemben meggyőző érv. Ezt az elvet továbbfinomítva már a XVII. században további konkrét feltételeket fogalmaztak meg a nagy morálteológusok. Ezek szerint ahhoz, hogy egy tan próbabilis legyen, arra van szükség, hogy azt több olyan teológus állítsa, akik alaposságukról és megbízhatóságukról híresek, akik az adott terület jó szakemberei, továbbá akik az Egyház által kipróbált és bevált tanítókként vannak számon tartva. Öt vagy hat ilyen teológus véleménye a hagyomány szerint elég ahhoz, hogy egy tan próbabilisnak számítsa.

Bizonyos esetekben azonban elég lehet egyetlen teológus véleménye ahhoz, hogy egy tanra próbabilisként tekintsenek, mégpedig ha ez a teológus minden kétségen felül jó hírben áll, ha alapvetően következtetéseit szilárd és bizonyítható alapokra támasztja, amennyiben inkább az igazság barátjának, mintsem az újításának hírében áll, továbbá ha az ellentétes vélemény érveit alaposan tanulmányozta és nyomós ellenérveket hozott fel ellenük.¹⁸²

A domonkosok, de még inkább a janzenisták hevesen támadták a probabilista erkölcsi rendszert. Szerintük a probabilizmus nem más, mint laxizmus, és ezáltal a

¹⁸² A probabilizmusról a legtöbb erkölcsstani kézikönyv legalább említés szintjén ír, de gyakran részletesebb bemutatásokkal is találkozunk. A teljesség igénye nélkül említek meg két jó és tömör összefoglalást: VALSECCHI, A., *Sguardo storico alle polemiche sulla coscienza e le condizioni della sua normatività*, in ROSSI, L. (szerk.), *La coscienza cristiana. Atti del convegno dei moralisti italiani (Pianezza, 21-24 febbraio 1971)* (Collana Studi e ricerche 9), EDB, Bologna 1971, 63-74, különösen 69-74; REITER, J., *Hermann Busenbaum (1600-1668)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 407-428, különösen 415-418.

keresztény erkölcsök elárulása. Úgy vélték, hogy általa az erkölcsi megengedhetőség ajtaja oly annyira ki lett tárva, hogy az már a laxizmus határait súrolja. A probabilizmus ezzel szemben elsősorban a jezsuita rendhez kötődik. Ők ezzel az erkölcsi rendszerrel Krisztus igáját akarták megkönnyíteni oly módon, hogy egy „átlag keresztényeknek” szóló morálist alkottak, melyben nem riasztották el a híveket a szentségek vételétől, hanem az erkölcsi ítéletekben – kétség esetén – a megengedhetőség felé hajlottak.

8.1 Daniele Concina (1687-1756) objektív rigorizmusa

A probabilizmus egyik legnagyobb ellenfele a domonkos Concina, aki a tizenkét kötetes fő művében, a *Theologia christiana dogmatico-moralis*-ban megpróbálja koránál szorosabban összefogni a dogmatikát és a morálist oly módon, hogy leginkább a Szentírásra és az egyházatyákra alapozza következtetéseit. A tizenkét kötet után még szerepel két kiegészítő függelék-kötet is (*apparatus*), mely második kötete kifejezetten a lelkiismerettel és a probabilizmussal foglalkozik.¹⁸³

Kutatásunk szempontjából a legfontosabb az említett kötet első „disszertációja” (*Dissertatio prima*), mely a lelkiismeretről szóló tanítást foglalja össze. Az első három fejezet a klasszikus témákat hozza,¹⁸⁴ melyekben Concina világosan és érthetően foglalja össze a hagyományos tanítást. A sajátosságok a negyedik fejezetben kezdődnek, ahol Concina azt a szigorú nézetet képviseli, hogy a gyóntatónak mindenféleképpen és kivétel nélkül – tehát még abban az esetben is, ha nagyon valószínű, hogy a gyónó nem fog tudni változtatni objektív rossz szokásán és ez által bűnbe fog esni – mindig kötelessége a gyónót felvilágosítani legyőzhetetlen lelkiismereti tévedéséről.¹⁸⁵

Golser a lelkiismeret-teológiát összefoglaló többször idézett művében úgy véli, hogy a probabilisták nyilvánvalóan elvetették a sulykot, amikor az ilyen esetekben túl gyakran a hallgatást választották és legyőzhetetlen tévedésükben hagyták gyónóikat. Szerinte ezáltal nem hagyták meg a lehetőséget sem arra, hogy felismervén bűneiket megváltozzanak.¹⁸⁶ Concina ezzel szemben úgy véli, hogy nem az igaz szeretet jele az,

¹⁸³ Ld. CONCINA, F. D., ordinis Praedicatorum, *Ad Theologiam christianam dogmatico-moralem apparatus*, tomus secundus, *De conscientia et probabilismo*, Romae 1751.

¹⁸⁴ Cap. I: De conscientia eiusque partitione, cap. II: De conscientia recta et obligatione illam sequendi, cap. III: De conscientiae errantis obligatione.

¹⁸⁵ Vö. ABATA, R., *The doctrines of Fr. Daniel Concina and St. Alphonsus in regard to the admontion to be given to invincibly ignorant penitents*, Diss. Academia Alphonsiana, Roma 1972.

¹⁸⁶ Vö. GOLSER, *Gewissen* 63-65.

ha valakit a gyóntató meghagy tudatlanságában, mert ahol az igazságot elhallgatják, ott a szeretet kárt szenved.¹⁸⁷ Ennél is tovább megy, amikor azt írja, hogy jobban meggondolva ilyen esetekben nem is lehetne legyőzhetetlen lelkiismereti tévedésről beszélni, hiszen ez azt jelentené, hogy ténylegesen nem lehetne meggyőzni az illetőt az igazságról. A gyónás esetében azonban a gyóntatónak erre éppen, hogy lehetősége van.¹⁸⁸ Ezt a gondolatmenetet folytatva arra a következtetésre jut, hogy a gyónásban leggyakrabban legyőzhető tévedésről beszélhetünk. Ezután felmerül kérdésként, hogy létezik-e egyáltalán bűn nélküli legyőzhetetlenül téves lelkiismeret? Hiszen egy ténnyel kapcsolatban könnyen tévedhet az ember, de mi a helyzet egy törvénnyel vagy akár a természettörvénnyel? Concina belátja, hogy nem meri egy ilyen tévedés lehetőségét biztosan állítani.¹⁸⁹

Arra a kérdésre, hogy egy legyőzhetetlenül téves lelkiismereti ítéletet követő cselekedet lehet-e erkölcsileg jó, Concina egyértelmű és kategorikus nemmel válaszol. Szerinte az erkölcsi jóság és a tévedés két olyan fogalom, amelyek kizárják egymást.¹⁹⁰ Szerinte a felismerésnek nem lehet olyan ereje, hogy a bűnökből erényeket csináljon, hiszen ebben az esetben a tévedés egy „második isten” lenne.¹⁹¹

Látjuk tehát, hogy Concina lelkiismeret-teológiája közel áll a janzenista rigorizmushoz, és könnyen népszerűvé vált az akkori probabilizmus-ellenes egyházi környezetben. A szabadság nagyobb hangsúlyozása a morálteológiában azonban ennek ellenére nem veszített erejéből.

8.2 Liguori Szent Alfonz (1696-1787) lelkipásztorkodásra irányuló személyközpontú gondolkodása

Liguori Szent Alfonz jelentősége a lelkiismeret-teológia szempontjából elsősorban abban áll, hogy bizonyos értelemben szakított kora kazuisztikus hagyományával, és a lelkiismeret szerepét kezdte hangsúlyozni a törvénnyel szemben.

¹⁸⁷ Vö. CONCINA, F. D., ordinis Praedicatorum, *Ad Theologiam christianam dogmatico-moralem apparatus*, tomus secundus, *De conscientia et probabilismo*, Romae 1751, cap. IV, n. 18.

¹⁸⁸ Vö. uo. cap. IV, n. 11.

¹⁸⁹ Vö. uo. diss. II, cap. III, n. 58.

¹⁹⁰ Vö. uo. diss. I, cap. V, n. 7.

¹⁹¹ Vö. uo. n. 14, 20.

Teljes áttörésről azonban nem beszélhetünk, inkább egy józan egyensúlyról, melyet az ekviprobabilizmus erkölcsi rendszerében fogalmazott meg.

Képzése során Szent Alfonz konzervatív és szigorú szemléletű, a probabiliorisztikus erkölcsi rendszert preferáló teológusoktól tanult. A *probabiliorizmus* szerint kétséges esetben az alany csak abban az esetben követheti a törvénytől eltérő véleményt, ha az jelentős mértékben valószínűbb annál a véleménynél, mely a törvény mellett foglal állást. Alfonz nem tudott azonosulni ezzel az irányzattal,¹⁹² és ez vezette abban, hogy kidolgozza saját morálisát. Ez persze nem egyik napról a másikra történt, hanem fokozatosan. Legjelentősebb műve, a *Theologia Moralis* a szerző élete során nyolc kiadást ért meg, melyek során mindig egy kicsit változtatott, javított, precízebben fogalmazott, és így kiadásról kiadásra kristályosodott ki erkölcsoteológiája. D. Capone, aki a redemptorista alapító tudományos pályáját elemezte, huszonhat különböző verziót mutatott ki, és egyenesen odáig ment, hogy kijelentette: a *Theologia Moralis* jövőbeni kiadásához elengedhetetlen egy részletes történet-kritikai bevezetés.¹⁹³

Maga a mű pasztorális-gyakorlati motivációból született. Alfonz lelkipásztor kollegáinak kívánt egy olyan használható könyvet kézbe adni, amely segíti őket a mindennapos lelkipásztori munka, különösen is a gyóntatás során. Kezdetben Busenbaum *Medulla theologiae moralis* c. művét kommentálta, majd a kiadások során ezek a kommentárok egyre terjedelmesebbek lettek, ezért a hatodik kiadást Alfonz már a saját neve alatt adta ki, mint önálló művet.¹⁹⁴ Szent Alfonz művében a kazuisztikából indul ki, hiszen fő célja konkrét problémákra választ találni. Josef Römelt megfogalmazása szerint Alfonz egy „alkalmazásorientált mérlegelési etikát”¹⁹⁵ tár az olvasó elé, mely során a cselekvést nem pusztán a normatív háttér érvényessége határozza meg, hanem helye van az alkalmazandóság vizsgálatának is.

¹⁹² Vö. DE LIGOURI, A. M., *Apologie e confutazioni*, I, Monza 1831, 111-112.

¹⁹³ Vö. CAPONE, D., *Dissertazioni e Note di s. Alfonso sulla probabilità e la coscienza*, dal 1748 al 1763, in *Studia Moralia* I (1963), 265-343; dal 1764 al 1769, in *Studia Moralia* II (1964), 89-15; dal 1769 al 1777, in *Studia Moralia* III (1965) 82-149.

¹⁹⁴ Az első kiadás Nápolyban jelent meg 1748-ban, az említett hatodik pedig Rómában, 1767-ben.

¹⁹⁵ „Anwendungsorientierte Abwägungsethik” ld. RÖMELT, J., *Alfons von Liguori (1696-1787)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 429-446, különösen 437.

Ez szemben áll a *probabiliorizmus* gyakorlatával, mely a mérlegelést nagyon erősen a tekintélyekhez és a normákhoz kívánta kötni, de nem jelenti a *probabilizmus* elfogadását sem, amely a szabadságot hangsúlyozta, és amelyet már az előzőekben tárgyaltunk. Szintén említettük a fentiekben a *rigorizmust*, különösen ami Daniele Concina tanait illeti. Az ő egyik tanítványa volt Patuzzi, akinek a *Trattato della regola prossima delle azioni umane nella scelta delle opinioni* c. műve különösen is nagy hatással volt Liguori Szent Alfonzra. Capone szerint Alfonz sokat tanulmányozta Patuzzit, és az ebből származó gondolatok és tézisek vezették őt az ekviprobabilizmus leírása felé.¹⁹⁶ A rigorista felfogás szerint az ember feladata Isten akaratának megtevése, de ezt – szerintük – a probabilisták nem vallják, mivel megengedik, hogy az olyan kétséges esetekben, amikor Isten akarata nem nyilvánvaló, az ember a szabad választását követhesse.

A tomista Patuzzi tanulmányozása arra készítette Alfonzt, hogy Aquinói Szent Tamás *Summa Theologica*-ját tanulmányozva megfogalmazza nézeteit Isten akaratának követéséről és a szabadságról. Úgy véli, hogy olyan esetben, amikor kétséges, hogy egy konkrét isteni törvény jelen van-e vagy nincs, és a szabadság mellett döntünk, ezzel nem sértjük meg az isteni törvényt, hiszen annak egyértelműnek kell lennie ahhoz, hogy kötelezzen.¹⁹⁷ Pozitív megközelítésben Szent Tamás alapján úgy érvel, hogy meg kell különböztetni Isten akaratában a *volitum materiale*-t a *volitum formale*-től, ahol a *volitum materiale* mindaz a konkrét isteni törvény, amely nem biztos, hogy ismert vagy nyilvánvaló, míg a *volitum formale* az, ami Isten célja: a jóság, dicsőségének kinyilvánítása, a *bonum commune*.¹⁹⁸ Az, hogy valaki a saját akaratát Isten akaratára irányítja, elsősorban azt jelenti, hogy mindent a jónak, a *bonum commune*-nak, Isten *volitum formale*-jének vet alá.¹⁹⁹

Szent Alfonz 1765-ben összefoglalja korábbi meglátásait a témában *Dissertatio de usu opinionis probabilis* címmel, melyben külön is kitér az objektív erkölcsi rend materiális áthágásának problémájára. Ebben emlékeztet arra, hogy a morálteológia hagyományosan megkülönbözteti a *peccatum formale*-t a *peccatum materiale*-től, mely

¹⁹⁶ Vö. CAPONE, *Dissertationi*, I, 283.

¹⁹⁷ Vö. uo. 303.

¹⁹⁸ Vö. SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Prima secundae Summae Theologiae*, in *Opera omnia*, 6, Roma 1891, q 19 a 10.

¹⁹⁹ Vö. GOLSER, *Gewissen* 65-67.

szerint peccatum formale-ról akkor beszélhetünk, ha személyes vétet tartalmaz a cselekedet, míg peccatum materiale-ról, ha valamilyen oknál fogva a bűnben nincs jelen a személyes vétet. Ez az ok leggyakrabban a személyes szabadság hiánya, és így szigorúan véve a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret is ide tartozik. A rigoristák ugyan nem tagadják a peccatum materiale – peccatum formale közti különbséget, de a probabilisták szemére vetik, hogy ez a megkülönböztetés akár egy kiskapu is lehet ahhoz, hogy a bűnt megengedhetőnek tarthassák. Szent Alfonz azonban nem velük, hanem La-Croix-val ért egyet, amikor megerősíti az *ignorantia invincibilis iuris* sok esetben történő létezését, sőt odáig megy, hogy szerinte a peccatum materiale nem jó kifejezés, hiszen ilyen esetben bűnről egyáltalán nem beszélhetünk, hanem csak a bűnnek az „anyagáról” (matériájáról), ami akkor válik bűnné, amikor valaki az adott cselekvést azzal a szándékkal viszi végbe, hogy bűnt akar vele elkövetni. Tehát a tudatosság vagy más szóval a lelkiismereti belátás egy bűn elkövetése esetén elengedhetetlen ahhoz, hogy az adott cselekedetet egyáltalán erkölcsileg minősíteni tudjuk.²⁰⁰

Ami az erkölcsi rendszereket illeti, Szent Alfonz nem azonosul sem a probabilizmussal, sem a probabiliorizmussal, hanem a kettő között foglal állást, és ezzel megteremti az *ekviprobabilizmus* rendszerét. Eszerint nem szabad a kevésbé biztos utat választani, ha annak igazsága kevésbé valószínű, mint a másik lehetőségé. Ugyanakkor megengedett a kevésbé biztos, de legalább ugyanannyira valószínű út választása. Ez a morális szisztéma úgy mutat nyitottságot, hogy a szabadság elleni és a szabadság melletti érveket egyenrangúként kezeli, de ugyanakkor nem gyengíti a törvény tekintélyét.

Ezzel a szisztémával Liguori Szent Alfonz a lelkiismeretnek egy olyan hangsúlyos szerepet ad a döntési folyamatok során, mellyel a hagyományos kazuisztikus kézikönyvekben nem találkozunk. Figyelemreméltó, hogy az Egyház Tanítóhivatala nem foglalt direkt állást az erkölcsi szisztémák kérdésében, de indirekt módon Liguori Alfonz szentté avatásával, továbbá egyháztanítói rangra emelésével és azzal, hogy az erkölcsteológusok és gyóntatók védőszentjévé nevezte ki, mégis valamilyen módon „letette a voksát” az ekviprobabilizmus erkölcsi rendszere mellett.

²⁰⁰ Vö. uo.

A lelkiismeret-teológia fejlődését bemutató fejezetben Szent Alfonzzal elértünk a XVIII. század végére. Ő 1787-ben halt meg, míg Johann Michael Sailer, akinek írásait jelen disszertációmban a legalaposabban vizsgálni kívánjuk, 1751-ben született, tehát – ha jelentős korkülönbséggel is, de – kortársak voltak. Az átfogó történeti elemzés után következnek tehát a kimondottan saileri része a dolgozatnak. A következő fejezetben a regensburgi püspök életének, korának és környezetének vizsgálata után rátérünk teológiájának bemutatására. Kiemelt módon szólunk és részletesen elemezzük ezek után a lelkiismeretről szóló tanításait, majd górcső alá vesszük azokat a kijelentéseit is, melyek miatt – jóllehet halála után – az Egyház inkvizíciós eljárás keretében is foglalkozott teológiájával.

MÁSODIK FEJEZET

JOHANN MICHAEL SAILER (1751-1832)

Johann Michael Sailer neve Magyarországon még ismeretlenül cseng. Sok teológus ismeri nevét, de kevesen vannak, akik mélyreható kutatásokra vállalkoztak volna vele kapcsolatban, így magyar nyelven nem is bukkantam komoly munkákra vele kapcsolatban.²⁰¹ Ugyanakkor Bajorországban óriási tiszteletnek örvend: amikor bajor barátaimnak említettem, hogy Sailerről írok, sokuknak felcsillant a szeme és megörültek: ő nem csak egy regensburgi püspök volt a sok közül, hanem sokan egyenesen „bajor egyházatyaként” tekintenek rá, egy olyan teológusra, aki a katolikus gyakorlati és erkölcssteológia megújítója, sőt bizonyos értelemben megteremtője volt. Disszertációnk ezen részében arra is választ keresünk, hogy mi volt az az életművében, ami őt ilyen naggyá tette, hol tudott úgy hozzájárulni a morálteológia fejlődéséhez, hogy sokan egyfajta mérföldkőként tartják számon?

1. ÉLETE ÉS KORA

Ahhoz, hogy Sailert megértsük, hasznosnak tűnik vizsgálatunkat korával és környezetével kezdenünk. A felvilágosodás, a klasszicizmus és a romantika idején vagyunk. Mind a kort, mind Sailer személyiségét jól jellemzi a következő részlet utolsó pástorleveléből, 1832-ből:

Bár Krisztus egyházának a sorsa a földön, hogy harcoljon a gonosszal, és harcolt is kezdettől fogva, és harcolni fog mindvégig, de abban egyetértenek az éles szemű megfigyelők, hogy napjainkban ez a harc fenyegetőbb mértéket öltött, hogy az ellenség támadásai hevesebbek lettek, mint bármikor a régi pogányság összeomlása óta. Hiszen a hitetlenség, mely régen megvetett volt és félénken meghúzta magát, ma szinte polgárjogot nyert, tisztelt címet a társaságban, és az idők szelleme címén nyilvános erővé, hatalommá lett (...) Nagy része azoknak, akik a műveltekhez tartoznak, hitetlenségbe esett (...) Így beszélnek: Vallás? Na ja, az is hozzátartozott a műveltséghez, de ma egy művelt ember maga elégíti ki ebbeli igényét. Istent tisztelni a természetben, az életet vidáman élvezni, egy

²⁰¹ Üdítő kivétel a kutatásunk után, de még a disszertáció leadása előtt megvédett doktori dolgozat TAKÁCS, G., *Johann Michael Sailer a centrum unitatis újrafelfedezője. A centrumból élő erkölcs- és lelkipásztori teológia*, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs 2016.

álmatlan éjszakán felpillantani a csillagokra, és zavartalan és boldog életre vágyódni: ez egy művelt ember vallása. Egyház, papság, szentségek: ezek egy hatalomra és pénzre vágyó papság későbbi kitalálásai, amiket aztán a ravasz kényurak is kihasználtak, hogy féken tartsák a népet. De mindez nem egyeztethető össze felvilágosult évszázadunkkal, ez rabiga, amit szét kell törnünk a papok és zsarnokok koponyáján.”²⁰²

Figyelemre méltó, mennyire tisztában van a felvilágosult szellem gondolkodásával, sokat át is vesz tőle, közben mégis mindent katolikus szemmel néz. A fő problémát a hitetlenség divatjában látja és abban, hogy a magukat felvilágosultaknak mondó emberek úgy érzik, nincs szükségük az Egyházra. Ezt a felettébb izgalmas kort és ezt a tisztán gondolkodó, hívő teológust szeretnénk a következőkben jobban megismerni.

1.1 Pillantás Sailer korára és környezetére

A felvilágosodás korára jellemző, hogy gyakran új ötletek és gondolatok jöttek a régiak helyére, és az ember – aki korábban egyfajta biztonságban érezhette magát a megszokott világában – hirtelen észrevette, hogy a hagyományos vallásos fogalmak és gyakorlatok alapjait kérdőjelezi meg ez az új szellemi áramlat. Többé már nem az a felhívás a lehangosabb, hogy „fogadd el, amit az Egyház tanít”, hanem hogy „használd az értelmeket”. A német kulturális életet ebben az időszakban nem annyira az Egyház, sokkal inkább a szépirodalom határozza meg: ez Schiller és Goethe ideje is, de ez a kultúra inkább humanisztikus, mint keresztény, gyakran sokkal többet vesz át ókori szerzőktől, mint keresztényektől, és megnyilvánulásai sem mindig a legbarátságosabbak az Egyházzal szemben. Elvilágiasodásról van tehát szó, de arról a szakasról, amikor az Egyháznak még van egy bizonyos – korántsem elhanyagolható – tekintélye.

Valóságos kihívás tehát ez a korszak. A régi formák és régi szövegek már nem elegendőek, az Egyház részéről is valamilyen újításra van szükség. Választ kell adni a felvilágosodás kihívásaira, és az Egyház tanítását ugyan meg nem változtatva, de új formába öntve kell egy logikus, érthető, értelmes és következetes teológiát felmutatni az erkölcsi kérdések terén is.

²⁰² Johann Michael Sailer utolsó pásztorleveléből (1832) idéz: SÖVEGES D., *Fejezetek a lelkiség történetéből*, Szent Gellért Hittudományi Főiskola, Pannonhalma 1993, 285.

Úgy tűnik, az Egyház Sailerben emberére talált. Egy levelében, amit volt tanárának, Benedikt Stattlernek írt, így fogalmaz: a teológusnak nem szabad elmulasztania mindazt a jót, ami az ő századában megtalálható, azt felvennie és alkalmaznia kell.²⁰³ Pozitív hozzáállással és józan realizmussal felszerelve nem a felvilágosodással történő szembeszállásra buzdít tehát Sailer, hanem annak alapos vizsgálatára és a jó megtartására.

Sailer korában hazájában, Bajorországban a népesség 70%-a a falusi életforma szerint élt, és még a városlakók nagy részének a munkája is valamilyen módon a mezőgazdasághoz kapcsolódott. Theodor Perthes becslései szerint a vidéki lakosság 99%-a volt írástudatlan.²⁰⁴ Bajorország ebben az időben nagyon erős katolikus gyökerekkel rendelkezett, tehát elméletileg minden adott volt arra, hogy eredményes és gyümölcsöző lelkipásztori munkát lehessen folytatni. Persze egy hagyományából élő, viszonylag zárt vallásos társadalomnak árnyoldalai is vannak: könnyen megszokássá, formálissá vagy akár kiüresedetté válhatnak az egyházi szokások. Nagy a veszély arra is, hogy a külsőségek mellett elvész a lényeg: a személyes, belső meggyőződésből fakadó és élő istenhit.

További nehézsége ennek a kornak, hogy bár sok pap és szerzetes tevékenykedett Bajorországban, az ő műveltségük és teológiai tudásuk elmaradt a kívánatostól. Franz-Georg Friemel statisztikái szerint oly annyira nem volt paphiány, hogy Augsburgban 1790-ben minden 45 lakosra jutott egy pap!²⁰⁵

Ami a térség gazdasági fejlettségét illeti, éhezés ugyan nem volt jellemző, és mezőgazdasági termékekkel igen jól állt Bajorország, a környező népek mégis mintha előrébb tartottak volna a fejlődésben. Ez az az időszak, amikor Franciaországban a technikai fejlődés állandósul és a kereskedelem is fejlődik, de Poroszországban is kezdik átvenni az angol technikai újonságokat. Eközben Bajorország mintha túlságosan zárt és agrárcentrikus maradt volna. Nem csoda, hogy a felvilágosodás eszménye vonzónak tűnt sokak szemében: a fejlődés, a változás és a remény szinonimájaként csenghetett a fülekben.

²⁰³ Ld. FRIEMEL, F. G., *Johann Michael Sailer. Berichte über sein Leben und Auszüge aus seinen Schriften*, St. Benno Verlag, Leipzig 1974, 14.

²⁰⁴ Vö. uo. 15.

²⁰⁵ Vö. uo. 16.

A felvilágosodás pont ezekre a nehézségekre kereste és kínálta a választ: azért „jött”, hogy megszüntesse a sötétséget a gondolkodásban. Ez hozza aztán magával az értelem és a hit szembeállításának problematikáját, továbbá azt a kísértést, hogy a kinyilatkoztatott vallásból értelmi vallást csináljon.

Ha Sailer korára pillantunk, nem mehetünk el szó nélkül a francia forradalom mellett sem. Nem célja e dolgozatnak a francia forradalom hatásainak vizsgálata, annyit azonban mindenképpen szükséges megjegyeznünk, hogy azok nem álltak meg az országhatárnál, hanem továbbgyűrűztek egész Európába – így Bajorországba is –, sőt a tengerentúlon is érezhetőek voltak. Ennek köszönhetően a XVIII-XIX. század fordulója alapvető külső és belső változásokat hozott Európa kultúrájába, politikai és vallási klímájába és gondolkodásmódjába. Az áthagyományozott, addig érvényes rend megtörött, és egy új időszak vette kezdetét, amelynek előjelei már a XVIII. század végén feltűntek, de teljes valójukban a XIX. században bontakoztak ki. Ugyan Bajorországban a váltás korántsem volt annyira éles, mint francia földön, de a feudalizmusban gyökerező Egyháznak itt is változáson kellett átmennie.²⁰⁶

Maga Sailer egyik írásában úgy értékeli a XVIII. századot, hogy annak három legfontosabb eseménye a filozófia „erjedése” Németországban, a forradalom Franciaországban és a jezsuita rend feloszlatása az egész katolikus világban, Európán belül és kívül.²⁰⁷ Ez utóbbi azért is jelentőségteljes Sailer számára, mert élete folyását közvetlenül is befolyásolta – ahogy látni fogjuk életének bemutatásánál.

1.2 Sailer élete

A lelkipásztor, teológus és püspök, Johann Michael Sailer hosszú életet tudhat magáénak: 82 évet élt. 1751 és 1832 között tanúja volt két évszázadnak és két korszaknak. A német katolikus megújulás kulcsfigurájának főbb életeseményeit vesszük számba a következő oldalakon.

²⁰⁶ Vö. WEITLAUFF, M., *Johann Michael Sailer (1751-1832): Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration*, in *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte (Revue d'histoire ecclésiastique suisse)*, 77 (1983), 149-202, különösen 151-154.

²⁰⁷ Vö. SAILER, J. M., *Blätter aus dem Tagebuche eines Selbst- und Schriftforschers vom Jahre 1793-1829*, in NIELEN, J. M., *Johann Michael Sailer. Der weise und gütige Erzieher seines Volkes. Mit einer Auswahl aus seinen Schriften*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1948, 15.

1.2.1 *Gyermekkor*

A földműveléséről híres bajor Schrobenhausen közelében, Aresing nevű kis faluban látta meg a napvilágot a későbbi bajor egyházatya 1751. november 17-én. Szülei mélyen vallásos emberek, cipészettel és földműveléssel foglalkoztak. Gyermekkorra vallásos nevelését leginkább a „bajor barokk jámborság” kifejezéssel tudnánk leírni. Már kisiskolás korában felfigyelt rá a falu tanítója, Bernhard Seitz, és azt tanácsolta édesapjának, hogy feltétlen taníttassa fiát. Ez azonban anyagi okok miatt nem tűnt kivitelezhetőnek. De a tanító nem tárgított, és végül széles körű összefogással sikerült előteremteni a szükségeset ahhoz, hogy a fiatal Sailer gimnáziumba járhasson.

A csendes, falusi gyermekévek után, 11 éves korában a müncheni jezsuita gimnáziumba kerül, ahol akkoriban a latin nyelv oktatására különös hangsúlyt fektettek. Nem volt elég ugyanis latinul jól olvasni tudni, hanem az írás- és beszédkésztséget is fejlesztették. De tanult görögöt, történelmet, földrajzot és hittant is – ez utóbbit Canisius Szent Péter katekizmusa alapján. Azonban a gimnáziumban nem csak a tudomány bővölte őt el, hanem itt kapta jezsuita hivatását is. És ugyan voltak újra és újra kérdései, de tanárai és lelki testvérei segítségével a válaszok sem maradtak kifürkészetlenül.²⁰⁸

A gyermekévek minden emberben fontos szerepet játszanak, hiszen ezek alapozzák meg a későbbi személyiséget, indítják el a fiatalt egy adott irányba. Biztosan nem volt véletlen tehát, hogy a fiatal Sailer a jezsuiták gimnáziumában tanult, mert valószínűleg ez adott számára indítást arra, hogy tizenkilenc évesen belépjen a jezsuita noviciátusba.

1.2.2 *Jezsuita novícius és teológiahallgató*

Három évet töltött a jezsuiták noviciátusában: két évet Landsbergben, egyet pedig Ingolstadtban, ahol filozófiát tanult. Ott érte XIV. Kelemen pápa rendelete, mely a jezsuita rendet 1773-ban feloszlatta. Sailer azonban tovább tanult Ingolstadtban 1775-ig filozófiát és teológiát, mindkettőből doktorátust szerezve. Ezen évek alatt különösen is nagy hatást gyakorolt gondolkodására Benedikt Stattler, aki maga is jezsuita volt a rend feloszlata előtt, és aki Sailer hivatásának alakulását is nyomon követte. Az ő

²⁰⁸ Vö. BAUMGARTNER, K. (szerk.), *Johann Michael Sailer. Leben und Werk*, Topos, Regensburg 2011, 10-12.

gondolkodása, teológiája fellelhető Sailer korai műveiben, ahogy ezt a következőkben részletesen is látni fogjuk.

Teológiai tanulmányai végeztével, 1775 szeptemberében Eichstättben került sor a pappá szentelésére. Ezek után még további két évet foglalkozott teológiával az ingolstadt-i egyetemen, míg 1777-ben kinevezték ugyanezen egyetem filozófiai és teológiai repetítorává.²⁰⁹

1.2.3 Egyetemi tanár

Nem kellett sokat várni a következő kinevezésre sem, ugyanis 1780-ban a dogmatika oktatásával is megbízták, így szoros kollegiális kapcsolatba került Stattlerrel, egykori tanárával. Ez az időszak azonban nem tarthatott sokáig, mivel Karl Theodor választófejedelem az 1781. december 14-én kelt rendelkezésében – a jezsuita rend megszüntetésének egyfajta következményeként – megvonja az egyetemtől a filozófia és teológia oktatásának jogát, és azt átadja a kolostoroknak.²¹⁰ Sailert és kollégáit így nyugdíjazzák.

Az újabb fordulat is hamar eljött életében. 1784-ben ugyanis az akkori augsburgi püspök, Klemens Wenzeslaus, kinevezi a dillingeni fakultás pasztorális és etika professzorává. Sailer különösen termékeny volt a dillingeni évek alatt, és nagyban hozzájárult a fakultás egyre nagyobb megbecsüléséhez. Christoph von Schmid beszámolója szerint akkora volt az érdeklődés Sailer előadásai iránt, hogy sokan csak nehezen vagy egyáltalán nem fértek be fizikailag azokra, noha az egyetem legnagyobb előadótermében tartották őket. Szintén ő írja, hogy „a tanuló ifjúság Sailer megjelenését leginkább a tavaszi napsütéshez hasonlította, mely mindent feléleszt”.²¹¹

Ennek ellenére – vagy talán éppen ezért – ez a gyümölcsöző, áldásos életszakasz sem tarthatott örökké. Sailer irigyei feljelentették őt, és azzal vádolták, hogy az illuminátusok titkos szövetségébe csatlakozott. Az irigyek nemtelen támadásukkal céljukat elérték, mivel 1794. november 4-én az egyetem felmondott

²⁰⁹ Vö. KLOTZ, P., *Johann Michael Sailer als Moralphilosoph* (Studien zur Philosophie und Religion 3), Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn 1909, 1-4.

²¹⁰ Vö. uo. 4-7.

²¹¹ Vö. uo.

Sailernek, sőt egész Bajorországból ki akarták utasítani. Ezt csak Georg von Hertling miniszter személyes közbenjárására sikerült elkerülnie.²¹²

A sors fintora, hogy néhány évvel később, miután Max Joseph választófejedelem hivatalba lépett, egy illuminátust nevezett ki miniszterévé, egy bizonyos Montgelast. Ő aztán – mivel Sailer illuminátus hírében állt – éppen ehhez a titkos szövetséghez tartozónak gondolta, és ezért nevezte ki 1799-ben az Ingolstadti Egyetem morál- és pasztorálteológia professzorává. 1800-ban aztán az egyetem átköltözött Landshutba, Sailer is itt folytatta teológiai munkásságát. És ekkor kezdődött meg talán a legnyugodtabb, és teológiailag az egyik legértékesebb időszak a professzor életében: két évtizeden keresztül dolgozhatott és taníthatott hihetetlen hatékonysággal. Még a Rajna vidékéről, Württembergből és Svájcban is sok teológushallgató felkerekedett, hogy Landshutban Sailert hallgathassa.²¹³

Az erkölcszociológia és a pasztorálteológia oktatása mellett hamarosan megbízták homiletika- és pedagógiaoktatással is, ezekhez jött aztán hozzá 1814-től a liturgia és a kateketika. Mint látjuk, Sailer nemcsak a teológiához, hanem annak segédtudományaihoz is értett. Mindezek mellett a lelkipásztorkodásra is gondja volt: prédikációkat tartott, és különösen is szíven viselte, hogy a hit találkozzon az élettel. Számára a teológiai kutatás és a lelkipásztorkodás szorosan összetartozott.

Mind kateketikája, mind pedig liturgikája és pedagógiája azon a pasztorális-teológiai nézetén alapult, mely szerint az Istentől eltávolodott és önmagában megosztott emberiségnek vissza kell találnia a saját magával és az Istennel való egységre – Krisztus és az Egyház Lelke által. Ez a tézise hosszú évek munkájának eredménye, melyre minden bizonnyal nem kis hatást gyakorolt a felvilágosodás filozófiája.²¹⁴

1.2.4 Egyházi tisztségei, megbízatásai

Sailer bajor lokálpatrióta volt. Professzori éve alatt sokféle el akarták csábítani magasabb tisztségekbe, beosztásokba, de még jobban fizető professzori állásokat is ajánlottak neki. Ő ezekre egytől egyig nemet mondott, mert Bajorországban akarta leélni életét. 1785-ben Stuttgartban udvari prédikátor lehetett volna, 1801-ben

²¹² Ld. még VON SCHMID, C., *Erinnerungen aus meinem Leben*, II, Augsburg 1853, 155-162.

²¹³ Vö. KLOTZ, *Johann Michael Sailer* 4-7.

²¹⁴ Vö. BAUMGARTNER, *Johann Michael Sailer* 21-26.

klagenfurti kanonok, 1804-ben a Heidelbergi vagy a Luzerni Egyetem professzora. Több más egyetemtől jövő megkeresés után 1818-ban az új Bonni Egyetemre hívták tanítani, és még az is kilátásba volt helyezve, hogy ő lehet a következő kölni érsek. A bajor egyházatya egyik ajánlatot sem fogadta el.

Ezekből a megkeresésekből jól lemérhető, hogy még életében mekkora ismertségnek és tiszteletnek örvendett a professzor. Másrészt azonban ellenfelei is mindig résen voltak, és tettek is azért, hogy a jó híre ne legyen egyértelmű. Sailer volt ugyan a térség legismertebb teológusa, de a dillingeni elbocsátásának körülményei és miéртje mindig ott lebegett a neve körül. A bécsi nunciátúra éppen ezért nem támogatta Sailer augsburgi kinevezését, ráadásul misztikusnak tartották, és még azt is a szemére vetették, hogy nem tesz látványosan különbséget a katolikus és a protestáns hittartalmak között, ezen túl pedig írásaiban alig bukkan elő a Szentszék szerepe és megnyilvánulásai.²¹⁵

Az 1822. év mégis változást hozott. Az addigi segédpüspök, a 79 éves Johann Nepomuk von Wolf került a Regensburgi Egyházmegye élére, és kifejezett kívánsága volt, hogy Sailer lehessen a segédpüspöke. Ezt a kérést a Szentszék végül meghallgatta, és 1822. szeptember 22-én VII. Piusz pápa kinevezte Sailert regensburgi segédpüspökké. Püspökszentelésére ugyanazon év október 28-án került sor, és Wolf püspök még aznap kinevezte Sailert az egyházmegye általános helynökévé. Ettől kezdve – a megyéspüspök életkora és betegsége okán – gyakorlatilag Sailer vezette az egyházmegyét.

1829-ben, Wolf halála után Johann Michael Sailer lett Regensburg megyéspüspöke egészen haláláig, 1832. május 20-áig.²¹⁶

1.2.5 *Sailer személyisége*

Sailer személyiségét úgy gondolom, jól jellemzi az az imádság, melyet 1807. október 8-án írt:

Adj nekem Istenem gyermeki szívet, hogy higgyek, anyai szívet, hogy szeressek, és férfiszívet, hogy cselekedjek! A gyermeki hithez adj bizonyosságot és nyugalmat, az anyai szeretethez tisztességet és bensőségeséget, a férfiúi

²¹⁵ Vö. uo. 26-31.

²¹⁶ Vö. KLOTZ, *Johann Michael Sailer* 8.

cselekvéshez pedig alázatot és bizalmat, mert ha ezeket megadod, akkor elég gazdag leszek és minden imám meghallgatásra talált!²¹⁷

Mintha Szent Ágoston híres mondása, a „Tedd meg azt, ami tőled telik, és kérjed azt, amire gyöngé vagy” köszönne vissza ebben az imában. Már landshuti éve alatt, teológiai tanárként olyan adományokat kért Istentől, amelyeknek minden bizonnyal későbbi püspöki működése során is hasznát vette.

Sailer életének nagy részében – mint láttuk – tanított. Szívesen és szeretettel beszélt Istenről. Azonban mégsem kizárólag tudósként, még csak nem is püspökként vésődött személyisége a bajor emberek szívébe, hanem elsősorban emberként és papként, aki bölcsességével és élete példájával nem csak tanított, hanem nevelt is.

Képességei már életrajza alapján is körvonalazódtak: intelligenciája és akaraterije kimagasló volt, de mindezek alázattal is párosultak. Nem volt karrierista: sok megkeresést elutasított, még ha azok előrelépések is lehettek volna számára. Hűséges volt nemcsak keresztény hitéhez, hanem hazájához, Bajorországhoz is. Életrajzírói szerint emberi kapcsolatait jóság és irgalom jellemezte. Kortársai türelmes, csendes emberként emlékeztek rá.²¹⁸

Sailer pasztorális teológiájának elismert kutatója, Josef Ammer szerint Sailer „titka” és „hatásossága” leginkább erős vallásosságából és mély jámborságából fakadt. Ő nem a filozófia Istenét hirdette és tanította, hanem az élő, megtapasztalt és személyes Istent, aki keresi a kapcsolatot az emberekkel. Sailer imádságaiban és írásaiban nem annyira az Isten és ember közötti áthidalhatatlan távolság kap hangsúlyos szerepet, hanem sokkal inkább annak a lehetősége, hogy Istent jobban megismerjük, és szabadon mellette döntsünk. Ez adta legfőbb motivációját és nyitottságát a jócselekedetek iránt, személyiségét pedig nagy szabadság jellemezte, mely sokak számára vonzóvá tette őt. A szomorkodás távol állt tőle, jellemében a mély, belső örömet fedezhetjük fel.

Életstílusa a humanizmus talaján álló kereszténységé. Nem bújt el soha könyvei mögé, az emberek és emberi kapcsolatok fontosak voltak számára. Nem akart iskolát

²¹⁷ WIDMER, J. (szerk.), *Johann Michael Sailers sämtliche Werke*, 39 (= Biographische Schriften 2), MDZ, München 1841, 451, saját fordítás.

²¹⁸ Vö. AMMER, J., *Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik Johann Michael Sailers* (TILLMANN, F. (szerk.), *Abhandlungen aus Ethik und Moral*, 17), Mosella, Düsseldorf 1941, 9-10.

alapítani, de kiterjedt baráti köre volt, és kapcsolatait is ápolta, így akarva-akaratlanul kialakult körülötte egy olyan szellemi kör, melynek ő volt a motorja és fenntartója.²¹⁹

Tanárként magas követelményeket támasztott önmagával szemben. Szerinte a tanárság nem

olyan munka, mely abból áll, hogy egy ember, akit professzornak hívnak, egy órán keresztül egy könyvből vagy egy saját maga által készített füzetből valamit elmond, leöntve a régi gatz új lével, hogy elűzze az unalmat, és saját személyét arckifejezésével és hanghordozásával fontossá tegye, majd egy órával később a katedráját elhagyja és az elvégzett munka után minden újra a régi folyása szerint alakul.²²⁰

Véleménye szerint a tanár szava a fiatal teológusokban életté, és a leendő lelkipásztor majdani egyházközségében cselekedetté kell, hogy váljon.²²¹ Ezek szerint fő feladatának nem is annyira a tudás pusztá átadását, hanem az egész ember nevelését tekintette. De talán mindennél többet mond el, ha átadjuk a szót egy hajdani hallgatójának, aki így jellemzi őt:

Ami döntően hatott a hallgatókra és leginkább befolyásolta őket szellemi irányultságukban nem annyira Sailer írásai, és mondhatom, hogy még csak nem is az előadásai voltak, hanem sokkal inkább az a mód, ahogyan élt és az emberekkel bánt: a hallatlanul érdeklődő személyisége, az irodalmi gazdagsága, a tapasztalati kincse, amelyek utánozhatatlan életbölcsességgé fejlődtek ki, az atyai, jóakaró érzülete, a semmi rosszat soha nem feltételező szívjósága, a művészete, hogy végtelenszer több megértést tudott adni, mint beszélni, és minden hallgatót, a képzés valamennyi fokán, minden életkörülményben, a legkülönbözőbb tudományos nézetekkel, politikai és vallási felfogásokkal elfogadott olyannak, amilyen, anélkül, hogy ellenségesen szembeállította volna vele önmagát. (...) Mindennél jobban prédikált, képzett és nevelt Sailer megingathatatlan hite, megvilágosodott és mindent átható szívbeli ájtatossága és istenfélelme.²²²

Ami teológusi-szerzői oldalát illeti, kevésbé a hagyományos, fogalmi-elvont teológia állt közel hozzá. Fontos volt számára, hogy teológiájába és műveibe belevigye az életet, hogy az ne pusztán egy a valóságtól elrugaszkodott, filozófiai értekezés legyen, hanem konkrét szemléletmód, amely a teológiai módszerbe beleveszi a hitet, a szív mozzanatait és az emberi akaratot is.²²³ Mindez egyáltalán nem megy teológiája

²¹⁹ Vö. uo. 10-11.

²²⁰ WIDMER, J. (szerk.), *Johann Michael Sailer's sämtliche Werke*, 16 (= Vorlesungen aus der Pastoraltheologie 1), Sulzbach 1835, 54-55, saját fordítás.

²²¹ Vö. uo.

²²² LÜTOLF, A., *Leben und Bekenntnisse des Joseph Laurenz Schiffmann. Ein Beitrag zur Charakteristik Sailer's und seiner Schule in der Schweiz*, Gebrüder Räder, Luzern 1860, 26, saját fordítás.

²²³ Vö. LIPPERT, P., *J. M. Sailer. Zur 100. Wiederkehr seines Todestages*, in *Stimmen der Zeit* 123 (1932), 79.

mélységének rovására, sokkal inkább segíti és jó értelemben vett szubjektív, egyéni, hiteles és meggyőződéses színezetet ad neki.

Sailer jellemét egész kézzelfoghatóan írja le a későbbi bíboros, Melchior Diepenbrock, aki a püspök életének utolsó nyolc évét közlelről kísérte titkáraként, később kanonokként és általános helynökként, de leginkább végig barátjaként:

Isten előtt biztosíthatom: soha nem találtam őt kicsinek, magával meghasonlottnak, büszkének vagy hiúnak, ingerültnek, bátortalannak, dühösnek vagy bosszúsak (...); mindig példaként láttam magam előtt, akihez felemelkedni, akire építeni, és akitől tanulni lehetett, férfinak, kereszténynek lenni.²²⁴

1.3 Alkotásai

Egyetemi tanársága mellett minden bizonnal írásai gyakorolták a legnagyobb lelki-szellemi hatást kortársaira. Két olyan időszak is volt életében, amelyeket kifejezetten szellemi gyümölcssei érlelésére tudott felhasználni: ezek az ingolstadt, majd a dillingeni elbocsátását követő időszakok, amikor tanítani ugyan nem kellett, ám annál buzgóbban vetette bele magát a többi tudományos munkába: írt és alkotott. Ezek az elbocsátások magába fordulóvá, zárkózottá és megkeseredetté is teheték volna a későbbi püspököt, ám nem így lett: ő a rosszból is tudott jót kihozni és felhasználtta ezeket az éveket arra, hogy maradandó lelki és szellemi értékek létrehozására koncentráljon.

Általánosságban elmondhatjuk, hogy – írásai alapján – Sailer nem kizárólag eredeti, újdonságokat felmutató akadémiai-elméleti alkotásokkal gazdagította a teológiát – bár ilyenből is sok van. Nem az volt az egyetlen célja, hogy írásain keresztül ismereteket adjon át. Alkotásaival segíteni is akarta az embereket. Sailer legalább annyira volt „praktikus” teológus, mint „elméleti”. Írásai során sok ihletet merített kortársai műveiből, ám ezeket soha nem másolta, és nem is tért el a keresztény tanítástól egyik kirívó irányban sem. Zseniálisan tudott mások gondolatait felhasználva újat alkotni. A felvilágosodás témaköréből is sokat merített, ám élesen megkülönböztette annak jó és rossz, rövid és hosszú távú hatásait.

Ha sorra vesszük Sailer műveit, első benyomásunk az, hogy gazdag és sokoldalú. Joseph Widmer az 1830-as években kiadta Sailer összes művét – ez a

²²⁴ DIEPENBROCK, M., *Geistlicher Blumenstrauß aus spanischen und deutschen Dichtergärten*, Sulzbach ⁴1862, XII, saját fordítás.

pótkötettel együtt 41 kötetet számlál.²²⁵ Ebből már fogalmat alkothatunk arról, mennyire termékeny íróval állunk szemben. Vegyük még hozzá, hogy ez a negyvenegy kötet még csak nem is tartalmazza az összes írását, hiszen néhány korai műve kimaradt Widmer összeállításából.²²⁶ Sokoldalúságát pedig jól le tudjuk mérni az egyes kötetek címein. Boldogságról, pedagógiáról, vallásról, ereklyékről, erkölcszociológiáról, pasztorálteológiáról, imádságról, lelki gyakorlatról, és szentekről is olvashatunk a bajor egyházatya műveiben, nem is beszélve prédikációs gyűjteményéről és levelezéséről. A sokoldalúsága tehát egyrészt abban áll, hogy a teológia és annak segédtudományai közül milyen sokhoz tette hozzá a magáét, másrészt abban is, hogy ezen írások hány és hány féle emberhez szóltak és jutottak el. Más rétegeket érintettek prédikációi, és másokat pasztorálteológiai gondolatai vagy pedagógiai víziója. Egy lehetséges magyarázata ennek a sokoldalúságának a saját tapasztalata és professzori munkája, melynek során sok, egymástól igen különböző tárgyat kellett oktatnia. Az oktatást ugyanis – mint láttuk – Sailer soha nem önmagában nézte, hanem mindig az egész ember nevelésére fókuszált, és így kísérte hallgatóit, akik közül nem kevesen később lelkipásztorok lettek. Mindezekhez a tapasztalatokhoz és kutatásokhoz jött hozzá Sailer lelkipásztori tevékenysége, amely egész teológiáját és minden művét „életszagúvá” és emberközelivé tette. Mindezen hatások kétséget kizáró módon hozzájárultak Sailer írásainak sokoldalúságához.

A püspök a lelkiismeret-teológia szempontjából legrelevánsabb műveinek bemutatásához hasznosnak látszik Konrad Hilpert felosztását követni²²⁷, aki Sailer alkotásait négy csoportba sorolta: morálfilozófiai, morálteológiai, pasztorálteológiai és spirituális írások. Mi is ezt a felosztást követjük a következőkben.

Morálfilozófiai műveit főleg alkotó éveinek elején, fiatalon írta. Első jelentős alkotása a *Vernunftlehre für Menschen, wie sie sind* (1785), melyben egy Kant-alapú filozófiai etikát tár az olvasó elé. Ennek mintegy folytatása a kétkötetes

²²⁵ WIDMER, J. (szerk.), *Johann Michael Sailers sämtliche Werke*, 1-40. Sulzbach 1830-1841, pótkötet (41.): 1855.

²²⁶ Vö. Vö. WEITLAUFF, M., *Johann Michael Sailer (1751-1832): Universitätslehrer, Priestererzieher und Bischof im Spannungsfeld zwischen Aufklärung und Restauration*, in *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte (Revue d'histoire ecclésiastique suisse)*, 77 (1983), 149-202, különösen 188.

²²⁷ Vö. HILPERT, K., *Johann Michael (von) Sailer (1751-1832)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 471-495, különösen 475-477.

Glückseligkeitslehre aus Vernunftgründen, mit Rücksicht auf das Christentum (1787-1791), melyben Kantot, és rajta keresztül egykori tanárát, Benedikt Stattlert is kritizálja, hiszen a hagyományos eudemonizmus alapvetésével megy szembe. A később, 1805-ben, ill. 1807-ben kiadott művei, a *Grundlehren der Religion* és a *Religionslehre*, melyek egyetemi előadásainak szerkesztett változatai, kicsit előző művei folytatásának is tekinthetőek azzal a hangsúllyal, hogy itt a lelkiismeretet az istentapasztalat közvetítőjeként értelmezi, mely segítségével Isten tudtul adja akaratát. Ezekben a műveiben az ember olyan alapszükségleteiből indul ki, mint az igazság, a szentség és a boldogság.

Az előbb említett *Glückseligkeitslehre* c. műve már kijelölte azt az irányt, melyen haladva később morálteológiai alkotásai is megszülettek. Ezek közül szisztematikus és mindenre kiterjedő igényességével kiemelkedik a *Handbuch der christlichen Moral* (1817) c. háromkötetes kézikönyve, mely a Sailer-kutatók és erkölcszövegyesek túlnyomó többségének véleménye szerint egyenesen a legjelentősebb és legkiforrottabb alkotása.²²⁸ Ez a kézikönyv, melyet elsősorban leendő katolikus lelkipásztoroknak, másodsorban minden művelt kereszténynek ajánl, mind felépítésében, mind pedig nyelvezetében élesen különbözik a kor más kézikönyveitől.²²⁹ Ez ugyanis egy hosszú és intenzív Kant-tanulmányozásból született, és noha Kant neve aránylag ritkán bukkan elő a kézikönyvben, elveiben és módszereiben erősen hatott a szövegre. Ugyanis míg Kant élesen megkülönbözteti a vallást és az erkölcsöt, addig Sailer a kézikönyvében pont a filozófiai, a vallási értelem és a kinyilatkoztatás egysége mellett foglal állást, mely valóságok szerinte egymásra utalnak és ugyanannak az igazságnak kifejezői. A morális így egyrészt elméleti okfejtés, de ugyanakkor gyakorlatba átültetendő és begyakorlandó tan. A kézikönyv első kötetét Sailer a morálteológia történelmi és szisztematikus alapozásának szánja, a második az általános kötelesség- és erénytant tartalmazza, a harmadik pedig az olyan különleges eseteket, mint az állam, az Egyház, a család és a foglalkozás iránti kötelességek.²³⁰

²²⁸ Ld. pl. WEBER, H., *Sakrament und Sittlichkeit. Eine moraltheologische Untersuchung zur Bedeutung der Sakramente in der deutschen Moraltheologie der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Friedrich Pustet, Regensburg 1966, 53; SCHWAIGER, G., *Johann Michael Sailer, der bayerische Kirchenvater*, Schnell & Steiner, München – Zürich 1982, 95; KELLER, C., *Das theologische in der Moraltheologie. Eine Untersuchung historischer Modelle aus der Zeit des Deutschen Idealismus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, 206.

²²⁹ Vö. KELLER, *Das theologische* 245-246.

²³⁰ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 475-476.

Ami Sailer pasztorálteológiai munkásságát illeti, időben ismét vissza kell menjünk egy keveset, ugyanis ez irányú tevékenysége leginkább dillingeni évei alatt volt a legintenzívebb. Ott írta meg a *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* (1788-1789) c. alpművét, mely – mint a címe is elárulja – szintén egyetemi előadásai alapján születhetett meg. A szintén háromkötetes alkotás első részében a Szentírás olvasása és az azon való elmélkedés módszerei állnak a középpontban. A második kötet a lelkipásztorkodással, mint tisztséggel és feladattal, míg a harmadik a lelkipásztorral, mint személlyel foglalkozik. Alpmű ez azért is, mert ebben a teológiai-tartalmi szempontok érvényesülnek elsősorban, nem pedig kizárólag egy a feladat teljesítésének mikéntjére vonatkozó gyakorlati megfontolások összessége. Ilyen értelemben Sailernek tehát a pasztorális teológiában is sikerült újat mondania, mi több egy új irányt felvázolnia, azon elindulnia.²³¹ Landshuti munkássága alatt aztán újabb megfontolásokkal egészíti ki pasztorálteológiai értekezéseit, így születik meg a kétkötetes *Neuere Beiträge zur Bildung des Geistlichen* (1809-1811), melynek súlypontja a homiletikán van, ugyanis egy bizonyos Matthäus Fingerlos prédikációit és prédikációs módszerét kritizálja benne, aki a hangsúlyt teljesen prédikációi „hasznosságára” teszi.

A pasztorális művek kapcsán kell megemlítenünk Sailer pedagógiai munkásságát is. Legjelentősebb ezzel kapcsolatos írása az *Über Erziehung für Erzieher*, vagyis Nevelésről nevelőknek, 1807-ből. Alapelgondolása a szabad és önálló, boldogságot kereső személyiség kialakulásának elősegítése. Írásában olyan szerzőket is idéz, mint Rousseau vagy Pestalozzi, és megkísérli az ő víziójukat integrálni a saját istenközpontú nevelési koncepciójába.

Azokat az éveket, amikor nem taníthatott, lelkipásztori munkára használta ki. Ezek a tapasztalatai vezették aztán abba az irányba, hogy kifejezetten lelkeségi írásokkal is gazdagítsa a világirodalmat. Ingolstadtból való elbocsátása után szerkesztette össze azt a művét, amely ismertségét megalapozta: a *Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken* (1783) címűt, vagyis a teljes olvasó- és imakönyvet katolikusok használatára. Ez az ájtatossági- és imakönyv több kiadást is megélt, és még protestáns körökben is megbecsültségnek örvendett, sőt

²³¹ A témához ld. részletesen HOFMEIER, J., *Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers*, Friedrich Pustet, Regensburg 1967.

Magyarországra és Erdélybe is eljutott.²³² Következő lelkeségi írása ismét egy elbocsátással kapcsolatos. Amikor Dillingenből mennie kellett, befejezte és kiadásra előkészítette Kempis Tamás *Krisztus követésének fordítását* (1794). Sailer fordításában terjedt el a Krisztus követése az egész német nyelvterületen olyannyira, hogy ez vált egyenesen a második legelterjedtebb vallásos könyvvé – rögtön a Szentírás után. Ugyancsak ebben az időszakban jelentette meg az *Übungen des Geistes zur Gründung und Förderung des heiligen Sinnes und Lebens* c. opusát, melyet Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatai* alapján írt. Lelkeségi írásai közé sorolandók mindezekon kívül valamennyi beszéde, prédikációja és homíliája vasárnapokra és a szentek ünnepeire.²³³

1.4 Jelentősége

Volt egy kérdés, ami Sailert szinte egész életében foglalkoztatta, és gondolatainak egyik középpontjaként tartható számon. Ez pedig az, hogy hogyan tudná az Egyház visszanyerni tekintélyét a változás időszakában? A felvilágosodás – mint ahogy az előzőekben is láttuk – sok kihívást tartogatott az egész katolikus világ számára. Sailer válasza a kérdésre egy lehetséges próbálkozás volt sok közül, és mivel nem ez volt az egyetlen válasz, nézetei nem is maradtak vita nélkül. Egész személyiségében, életében és fáradozásaiban felfedezhető az a fajta jó értelemben vett küzdőszellem, amivel harcba szállt az Egyházra leselkedő veszélyekkel szemben. Otto Weiß ezt úgy fogalmazza meg, hogy „Bajorországban Sailer sajátos reformkatolicizmusa meghatározta a vallási megújulást, míg a (...) szigorúan konzervatív katolicizmus (...) nem tudott felmutatni egy Sailerhez hasonló formátumú személyiséget, és ezért csak egy alárendelt, mindenekelőtt egyházpoltikai szerep jutott neki.”²³⁴

Ugyanakkor meg kell állapítsuk, hogy Sailernek sok ellenfele, sőt ellensége volt. Negyven évvel halála után egyik utóda a regensburgi püspöki székből, Senestrey Ignác (1818-1906) mindent elkövetett annak érdekében, hogy Sailer műveit a tiltott könyvek

²³² Vö. SCHIEL, H., *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*, I, Friedrich Pustet, Regensburg 1952, 237.

²³³ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 476-477.

²³⁴ WEIB, O., *Klemens Maria Hofbauer, Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Restauration in Österreich. Eine Studie zu seinem 150. Todestag*, in *Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte* 34 (1971), 211-237, itt idézve 211, saját fordítás.

indexére felvetesse.²³⁵ Dolgozatunk későbbi részében – erkölcszociológiájának és különösen is lelkiismeret-teológiájának bemutatása után – azt is látni fogjuk, hogy hogyan folyt le egy posztumusz inkvizíciós eljárás Sailer ellen.

Egy további jelző, amit Sailerre szoktak aggatni az „eklekticizmusa”, vagyis hogy egymással gyengén vagy egyáltalán nem kapcsolódó írások egymásutánisága jellemezné életművét, kevés önállóságot felmutatva. Vagyis mintha túlságosan heterogén gondolatokból állnának össze tanításai, mindenféle belső egység nélkül. Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Sailernek soha nem volt szándéka sem filozófiájában, sem teológiájában egy zárt rendszer bemutatása. Kifinomult érzéke volt a jóra és az igazra, és kevésbé törődött azzal, hogy ez a jó vagy igaz milyen irányból jött. Minden gondolatot megvizsgált előítéletek nélkül, és amikkel azonosulni tudott, azokat átvette, beépítette saját eszmevilágába. Ez nem jelenti azonban azt, hogy kritika nélkül vagy mintegy mechanikusan átvett volna idegen tanokat, hanem épp ellenkezőleg: szintézisre törekedett. Maga Sailer ekképpen válaszolt az „eklekticizmus” vádjára:

Ami az idegen munkákat illeti (...), ahol az igazság vagy a szeretet szellemének nyomait észrevenni véltem, azokból szívesen tanultam érzést, életet, tudományt. A jobb ember azonban először saját magának tanul, és csak abból, ami őt magát nem engedte el fény és szeretet nélkül, ad tovább valamit másoknak.²³⁶

Miben áll tehát Sailer igazi jelentősége? Ő volt az a személy, aki a keresztény életideál elpolgáriasodásának idején az idők szinte emberfeletti viharában végig ellenállt. Erkölcszociológus kortársai nagy része elveszítette ugyanis a természetfelettiné és a keresztény életnek mély megértését és átlátását. Az ő korában kereszténynek lenni gyakran nem jelentett többet, mint a természetes lét egy magasabb fokozatán élni. Sokan a szentségeket inkább csak hasznosság szempontjából értékelték, hogy miben segíti őket erényesebb életre, megfelelkezve ontológiai valóságukról, és ezáltal mintegy elválasztották – legalábbis magukban – a vallást az erkölcszociológiától, mintha az két olyan dolog lenne, amelynek kevés köze van egymáshoz. A valós élet és a vallásosság tehát sokak életében szinte külön életet élt egymástól. Sailer ennek állt ellen, mert benne még élt az erős hívő öntudat. Legfőbb érdeme Josef Ammer szerint abban állt, hogy meglátta a teológiai etikának a helyes kiindulópontját. A keresztény etika ugyanis

²³⁵ Vö. MEIER, B., *Johann Michael Sailer. Theologe und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik*, in WALTER, P. – JUNG, M. H. (szerk.), *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2003, 244-261, különösen 259-260.

²³⁶ SAILER, J. M., *Grundlehren der Religion*, Lentner, München²1814, 8, saját fordítás.

Sailer szerint több annál, mintsem hogy körül lehessen írni kizárólag törvényekkel, kötelességekkel, parancsokkal és tilalmakkal: az egész embert szeretné a saját kiteljesedése felé segíteni oly módon, hogy irányt szab Isten tanítása alapján.²³⁷ Ilyen értelemben tehát nem lehet elválasztani a morálist a dogmatikától, a keresztény életet a keresztény hittől, hiszen mindez ugyanazt az embert szolgálja. Isten tanítása, a vele való közösség kell, hogy az alapja legyen az erkölcsnek.

Ez volt Sailer víziója. Ezek az alapvetések a későbbi erkölcszociológia alapjait is megvetették, és az őt követő időben több moralista kiindulópontjaként szolgáltak.²³⁸

2. ERKÖLCSTEOLÓGIÁJA

Mint az előbbieken láttuk, Sailer igen szerteágazó irodalmi hagyatékkal rendelkezik. Írásai között szerepelnek morálfilozófiai, morálteológiai, pedagógiai és pasztorálteológiai értekezések, csakúgy, mint imakönyvek, fordítások és prédikációk. Nem vállalkozhatunk ezen a helyen egész életművének bemutatására – nem is ez dolgozatunk célja. Azonban ahhoz, hogy lelkiismeret-teológiáját el tudjuk helyezni és összefüggéseiben vizsgálni tudjuk, elengedhetetlennek látszik legalább erkölcszociológiájának fő téziseivel megismerkednünk.

Sailer egész erkölcszociológiáját átszövi az ember meghívása a megtérésre. Különösen is fontosak számára azok a kérdések, melyeket a szellemtudományok a felvilágosodás kapcsán feszegetnek. A katolikus teológiában ugyanis a XIX. században a felvilágosodást gyakran kritikusan és negatívan látták. Ahogyan az előzőekben már vizsgáltuk, a felvilágosodás hozzájárult egyes keresztény fogalmak feloldásához és új jelentéssel való megtöltéséhez, hatására pedig az erkölcszocioket is inkább humanista szempontból értékelték. Különösen is értékesek ezekből a szempontokból Sailer reflexiói Immanuel Kant filozófiájával kapcsolatban.²³⁹

Legnagyobb erkölcszociológiai műve a *Handbuch der christlichen Moral*, vagyis a keresztény erkölcs kézikönyve. Ez a háromkötetes mű Sailer legnagyobb

²³⁷ Vö. AMMER, *Christliche Lebensgestaltung* 104.

²³⁸ A németek közül a teljesség igénye nélkül Johann Baptist von Hirscher, Ambrosius Stapf, Franz Anton Staudemaier, Karl Adam és Johann Lüft is merítették Sailer elgondolásaiból; ld. még ehhez AMMER, *Christliche Lebensgestaltung* 105-106.

²³⁹ Vö. BAUMGARTNER, *Johann Michael Sailer* 68.

szisztematikus alkotása. Ebben úgy fogalmazza meg az erkölcsstan legfőbb célját, mint „az ember visszavezetését Istenhez”²⁴⁰. A gonosszal, az önzéssel szemben azt az utat mutatja az olvasónak, amely Istenhez vezet, ennek az eszköze pedig a megtérés. Az üdvtörténet három nagy korszaka, a bűnbeesés, a megváltás és a beteljesedés határozzák meg Sailer fő erkölcssteológiai művének a felépítését is. Ez a mű nem pusztán a kötelességekről, a szabályokról vagy az erényekről szól, még kevésbé egy tízparancsolat-alapú kazuisztikus alkotás. Konrad Baumgartner szerint Sailer *Kézikönyve* a megtérés erkölcsstana.²⁴¹ Az ember azon válaszáról szól, melyet Isten megváltására és üdvözíteni akarására adhat. Ez Sailer erkölcssteológiájának a tulajdonképpeni tartalma. Ebben tehát lényegesen különbözik azon korabeli összefoglalóktól, melyek az erkölcssteológiát a kazuisztikus irányvonal mentén szemlélték, azaz azt vizsgálták, hogy mi a bűn és mi a kötelesség. Sailer túlmutat ezen, mivel az erkölcsöt a teológia olyan egységes részének tekinti, melynek két kulcsfogalma a megtérés és a lelkiismeret. A megtérésnek istenközpontú jelentést tulajdonít. Szerinte ez a kulcsa az egész kereszténység megújulásának. Csak a megtérés vezet az élő kereszténységhez és életközösséghez Krisztussal, aki a világ és az emberiség megváltója.

Jelen dolgozatunkban ugyan elsősorban Sailer lelkiismeret-teológiájával kívánunk foglalkozni, de a következőkben – röviden – áttekintjük erkölcsstanának legfőbb sarokpontjait. Mindezt a Sailer morálisát jól ismerő Konrad Hilpert felosztása alapján tesszük, azonban figyelembe vesszük más szerzők és kutatók meglátásait is. Ezek alapján szó lesz az alapvetések után a keresztény erkölcs és az „ész erkölcsének” egységéről, az erkölcsösség és a vallás kapcsolatáról, majd bevezetést adunk Sailer lelkiismeret-tanához, melyet a következő fejezetben mutatunk be részletesen. Szólunk az önismeret, a megtérés és a beteljesedés fogalmairól is.²⁴²

²⁴⁰ Vö. uo.

²⁴¹ Vö. uo. 69.

²⁴² Mindehhez ld. HILPERT, K., *Johann Michael (von) Sailer (1751-1832)*, in HILPERT, K. (szerk.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2012, 471-495, különösen 477-486; GRÜNDEL, J., *Johann Michael Sailer als wegweisender Moraltheologe des 19. Jahrhunderts im altbayerischen Raum*, in BAUMGARTNER, K. – SCHEUCHENPFLUG, P. (szerk.), *Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35), Verlag des Vereins für regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg 2001, 282-286; AMMER, J., *Christliche Lebensgestaltung nach der Ethik Johann Michael Sailers* (TILLMANN, F. (szerk.), *Abhandlungen aus Ethik und Moral*, 17), Mosella, Düsseldorf 1941; KLOTZ, P., *Johann Michael Sailer als Moralphilosoph* (Studien zur

2.1 Alapvetések

A bajor egyházatya gazdag erkölcssteológiai tanításából álljon most itt néhány olyan alapvetés – elsősorban kézikönyve alapján –, mely egyszersmind összefoglalja, és új alapokra helyezi morálisának kiindulópontját és teológiai megközelítését.

Sailer szerint az erkölcsstan feladata, hogy segítsen bennünket „az istenit, az öröktől valót megérinteni, megtartani és azt bennünk és rajtunk kívül utánozni”²⁴³. Az isteni utánzásához három dologra van szükség: bűnösségünk felismerésére, a megtérés és változás akarására és a parancsok felismerésére és megtételére.²⁴⁴ Ezek alapján erkölcssteológiai kézikönyvét három részre osztva építi fel. Az első kötet a törvényről, a jóról és rosszról értekezik, és *Az emberiség erkölcsi romlásáról* címet viseli. A második kötet címe *Az ember újjászületéséről*, és a rossztól a jóhoz való átmenet feltételeit és eszközeit veszi sorra, az alázaton kezdve, egészen a szentgyónásig és a megtérésig. A legjelentősebb és legvastagabb kötet azonban a harmadik, mely *A jó az uralmában, vagy: a keresztény igazságosság megvalósításának eszméje* címmel kezdődik. Ez alapvetően a kötelezéseket veszi számba, de kitér az askézis, a bölcsélet és boldogság témakörökre is.

2.2 A keresztény erkölcs és az „ész erkölcsének” egysége

Már egyik legelső művében, a *Glückseligkeitslehre* címűben szakít azzal a hagyománnyal, amely az erkölcsstant kizárólag az üdvösség szempontjából szemléli, helyette intenzívebben épít a tiszta ész és az akarat fogalmára – nyilvánvalóan nem teljesen függetlenül Kant tanaitól. De először mégis a *Handbuch*-jában fogalmazza meg egyértelműen, hogy az ész erkölcs és a kereszténység erkölcs egységben van egymással, tehát nincs kétféle morális. Ezt az igazság feloszthatatlanságával magyarázza: „ahogyan csak egy igazság, úgy csak egy erkölcs lehet”²⁴⁵. Kézikönyvének első kötetében részletesen bemutat minden filozófiai erkölcsi

Philosophie und Religion 3), Verlag von Ferdinand Schöningh, Paderborn 1909; BAUMGARTNER, K. (szerk.), *Johann Michael Sailer. Leben und Werk*, Topos, Regensburg 2011, különösen 67-72.

²⁴³ SAILER, J. M., *Handbuch der christlichen Moral, zunächst für künftige katholische Seelsorger und dann für jeden gebildeten Christen*, I, Lentner, München 1817, 87.

²⁴⁴ Vö. uo. 89.

²⁴⁵ Uo. 6.

rendszer²⁴⁶, és megállapítja, hogy ezek mind a *jó* fogalmából indulnak ki, és így tesz a keresztény erkölcs is. További párhuzamot fedez fel abban, hogy amit a keresztény erkölcs Isten szavának való engedelmességnek nevez, megtalálható a filozófiai erkölcsben is, a józan természetnek való engedelmisségben.²⁴⁷

A helyes gondolkozás által felfedezett igazságok tehát – így Sailer – semmilyen ellentétben nem állnak a kereszténység tanaival. Sokkal inkább arról van szó tehát, hogy a keresztény erkölcs megvilágítja, megmagyarázza és beteljesíti a filozófiai morált annyiban, hogy nemcsak azt látja, amilyen a valóságos emberi természet jelenleg, hanem azt is, hogy milyen volt Istennél és milyen lesz Krisztus második eljövetele után.²⁴⁸

Sailer aláhúzza, hogy a morálisnak, mint tudománynak lehetősége van különböző forrásokból merítenie: abból, ami az emberen belül van, vagyis a filozófiai erkölcsből, és abból is, ami az emberen kívül van, vagyis a mondákból, a tanításokból, a kereszténységből, a hagyományból – egyszóval a keresztény erkölcsből.²⁴⁹ Egyetlen esetben tartja lehetségesnek, hogy az ész erkölce és a keresztény erkölcs ne legyen egységben egymással, mégpedig amennyiben az erkölcs *kizárólag* spekuláció eredménye, és az isteni valóságtól teljesen el van választva, mert az erről gondolkodó úgy véli, hogy az értelem önmagában elegendő.²⁵⁰

A tisztán filozófiai etikával szemben egy olyan további kritikát is megfogalmaz a teológus, amely az erkölcsi viselkedés motivációjára kérdez rá. Míg Kant motivációnak a törvény tiszteletét, tehát a kötelességből történő cselekvést említi, addig Sailer számára az első számú erkölcsi motiváció a szeretet. Szerinte ráadásul a szeretetben bennfoglaltatik a kötelesség és a törvény tisztelete is.²⁵¹

²⁴⁶ Ld. uo. 75-85.

²⁴⁷ Vö. uo. 147.

²⁴⁸ Vö. KELLER, *Das Theologische* 262; SAILER, *Handbuch*, I, 172.

²⁴⁹ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 9.

²⁵⁰ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 479-480.

²⁵¹ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 108-156.

2.3 Az erkölcsösség és a vallás kapcsolata

Sailer egész élete során ragaszkodott ahhoz a nézetéhez, hogy az erkölcs és a vallás összetartozik. Ez egész erkölcssteológiájának az egyik kulcsponjtja, és kortársaival való vitái során is kiemelt szerep jutott ennek a kapcsolatnak.

Itt is Kant az, akinél Sailer felfedez egyfajta igényt arra, hogy az erkölcsöt a vallástól elkülönülten értelmezze, mintegy autonómiát követelve az erkölcs számára a vallással szemben. Sailer ezzel szemben azon a véleményen van, hogy a törvény, ami az ember szabad akaratát kötelezi, és amelyet a lelkiismeretben fedez fel, tulajdonképpen Isten törvénye. Ezért hangsúlyozza: „Az értelem törvényét Isten törvényeként kell tekinteni, sőt azt mondom: az úgynevezett értelmi törvény igazán, valós módon Isten törvénye, isteni törvény, isteni eredete, tartalma és célja szerint.”²⁵² Kant számára a legfőbb erkölcsi elv az akarat autonómiája marad, és számára a szabadság a tiszta és praktikus értelem törvényhozása. Vele szemben Sailer Isten törvényében felismeri az isteni akaratot, amely az embert kötelezi. Tehát nem az emberi értelem a törvényalkotó, hanem Isten tudata. Az ember nem maga számára alkotja a törvényeit, hanem a kötelező isteni akarat alá tartozik.²⁵³

Míg Kant egy ilyen kijelentést heteronómiának tartana, mivel szerinte az emberi értelem az embert már kötelezi, és ezért nem lehet ugyanaz Isten által is kötelezve, Sailer számára ez nem jelent nehézséget, mivel látásmódjában az emberi értelem, amely az erkölcsi törvényt felfogja, az istenivel egy értelmes egységet alkot, és szerinte az emberi értelem maga is Isten egyfajta tudata. Kant számára az erkölcsnek nincs szüksége Istenre ahhoz, hogy az ember felismerje kötelességét és megfigyelje a törvényt.²⁵⁴ Ugyanakkor belátja, hogy az erkölcs kivédhetetlenül a valláshoz vezet, mint minden kötelesség felismerése isteni parancsként. Kant számára – mindezek alapján kijelenthetjük – az erkölcs előrébbvaló a vallásnál, míg Sailernél pont fordított a helyzet: nála a vallás az első, mivel ő az egész erkölcsant Istentől és az ember

²⁵² Uo. 39, saját fordítás.

²⁵³ Vö. GRÜNDEL, *Johann Michael Sailer* 286.

²⁵⁴ Vö. JENDROSCH, B., *Johann Michael Sailers Lehre vom Gewissen*, Friedrich Pustet, Regensburg 1971, 184-186.

hivatásától eredezteti.²⁵⁵ Szerinte Isten az emberi értelem „honnanja” és „hovája”, akinél nem lehet jobbat gondolni, hinni, remélni és elérni.²⁵⁶

2.4 A lelkiismeret

Sailer lelkiismeret-teológiája dolgozatunk egyik fő témája. Ennek fogjuk szentelni az egész következő fejezetet. Itt most – csak és kizárólag morálisa egy fejezetben történő összegző bemutatása teljességének igénye miatt és a logikai ugrásokat kerülendő, ugyan érintjük a témát, de – a legalapvetőbbekre szorítkozunk, elsősorban korai írásait felhasználva.²⁵⁷

Ahhoz, hogy valaki jó legyen Sailer szerint nem kell mást tenni, mint a lelkiismeret szavát kivétel nélkül és teljes hűséggel követni.²⁵⁸ Ami pedig a lelkiismeret definícióját illeti, Sailer először negatív szempontból közelít. Szerinte a lelkiismeret nem a nevelés műve, nem is a képzelőerő szüleménye, nem is az értelem tűnődéséből származik, még kevésbé a politika és a polgári törvénykezés gyermeke, de még csak nem is a népek egyezménye. Mindezeket a tagadásokat a néprajz következő megállapításával magyarázza: „a legkülönbözőbb népek körében megtalálható a jó fogalma, és ez a jó mindig ugyanazt jelenti, minden kulturális különbözőség, nevelés (...) ellenére, [és mindez] az idők folyása során, amikor minden dolog megváltoztatja az alakját, kitartott.”²⁵⁹

A lelkiismeret meghatározásának kérdésében Sailer azokkal a filozófusokkal ért egyet, akik a lelkiismeretet az istenség egy hangjaként magyarázzák, amely hang közvetlenül vagy közvetetten, így vagy úgy a lelkiismeretből fakad. Ahhoz, hogy meggyőződjünk lelkiismeretünk szavának igaz voltáról, a tapasztalat legrövidebb és legbiztosabb útját ajánlja teológusunk. Szerinte minden ember két tapasztalattal lemérheti lelkiismerete igazát: „ha ugyanis az értelmemet, még ha az az ésszerűségnek ellent is mond, és megerősítve lelkiismeretem szava által hűségesen követem, és feláldozom kényelmemet, igényeimet, (...) akkor olyan békét, nyugalmat érzek

²⁵⁵ Vö. GRÜNDEL, *Johann Michael Sailer* 286.

²⁵⁶ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 37.

²⁵⁷ Egy jó és rövid összegzés a témához: KLOTZ, *Johann Michael Sailer* 70-75.

²⁵⁸ Vö. WIDMER, J. (szerk.), *Johann Michael Sailer's sämtliche Werke*, 5 (*Glückseligkeitslehre*, 2), Sulzbach 1830, 26.

²⁵⁹ Uo. 27, saját fordítás.

magamban, ami semmihez sem hasonlítható. Ha ellenben az ésszerűséget, melynek értelmem ellentmond, követem, nyugtalanságot és rosszulletet érzek, amelytől nem tudok megszabadulni.”²⁶⁰

Összegzésképpen így fogalmazza meg Sailer, hogy honnan származik a lelkiismeret:

- I. Ez egy szent hang bennünk, amely azt mondja: ez a jó, az a rossz.
- II. Ez a hang Isten szava, Isten akarata, Isten tanúsága, Isten törvénye, vagy ahogyan nevezni akarod; elég, jelen van és Istentől van.
- III. Ha ezt a hangot hűségesen követjük, úgy jók, nyugodtak, vidámak, boldogok leszünk – ez a legfőbb.²⁶¹

Miután Sailer szólt a lelkiismeret eredetéről és lényegéről, két alapvetet fektet le. Az első – melyhez a szerző Cicero *De legibus* c. írását is felhasználja az elv alátámasztására – így szól: „Alapvető, örök, megváltoztathatatlan különbség van az erkölcsileg jó és az erkölcsileg rossz között.” A második: „Ahogyan létezik egy belső, megváltoztathatatlan különbség a jó és a rossz között, úgy (...) bennem is van egy érzék, amely helyes, jó, dicsérendő, és egy érzék, amely igaztalan, gonosz, elítélendő és nemtelen.”²⁶² Ennek az érzéknek, még ha különféle neveket adunk is, nem változik a lényege. Ez az ugyanis, amely megkülönbözteti az embert az állattól, ez jele annak, hogy az ember Isten képmása, és ezáltal rendelkezik annak fogalmával, hogy mi a jó, a gonosz, a nemes, a nemtelen.

2.5 Önismeret²⁶³

Szisztematikus erkölcssteológiájának kezdetén áll a felhívás az önismeretre. Sailer szerint önismeret szükséges ahhoz, hogy az ember a gonosz realitásával konfrontálódni tudjon. Ennek a pedagógiai-pszichológiai logikáját a következőképpen fogalmazza meg:

Mivel a gonosz nem tud jóvá válni gonoszsága felismerése nélkül, ezért a most megoldandó feladat a következő: Hogyan tud a gonosz gonoszságának egy ilyen felismeréséhez eljutni, amely felismerésének igazságát nézve alapos, felismerésének célját nézve az erkölcsi megjavulásra irányul, és (...) amely külső és belső életét kutatva könnyen alkalmazható? Ez a feladat megoldott, amint a gonoszt lényegében, eredetében,

²⁶⁰ Uo. 29, saját fordítás.

²⁶¹ Uo. 30, saját fordítás.

²⁶² KLOTZ, *Johann Michael Sailer* 71.

²⁶³ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 483-485.

növekedésében és teljes hatásában megvizsgáljuk, mégpedig az erkölcs alaptörvényei szerint és a kereszténység alaptörvényei szerint.²⁶⁴

Ami a rosszhoz való ragaszkodás okát illeti, itt Sailer az emberi természetet említi, amely az emberi szív romlottsága és gonoszsága miatt törekeny.²⁶⁵ Kantot kritizálva, és őt meg is haladva úgy fogalmaz, hogy a „radikális gonosz” lényegében, okában és kiteljesedésében „az Én, amennyiben elszakítja magát Istentől, aki minden igazság, jóság és szentség középpontja, és önmagát teszi minden törekvés és cselekedet középpontjává”²⁶⁶. Ezt a megállapítást egyezőnek látja mind az értelem, mind pedig a kereszténység tanításával. Igazságát igazolja Krisztus példája és az emberiség bűnbeesés előtti állapota. Egy későbbi, minden erkölcs alaptörvényéről és a keresztény erkölcs alaptörvényéről szóló gondolatmenete kapcsán úgy határozza meg ugyanazt a „radikális gonoszt” az emberben, mint az „istennélkülivé vált kedély mindent nyújtó önfüggősége”²⁶⁷.

A rossz eredetét kutatva elutasítja azokat a (részben kanti)²⁶⁸ magyarázatokat, amelyek azt kizárólag az érzékiségben vagy a szabad akaratban keresik. Szerinte ez inkább az érzékiség és az értelem helytelen alárendelésében keresendő.²⁶⁹ Ezen túl utal a konkrét emberben fellelhető emberi gonoszság tapasztalatára:

A gonosz akkor és ott születik, ahol és amikor a. az akarat (...), b. az önszeretet és a lelkiismeret küzd, c. a lelkiismeret parancsát nem eléggé vagy már nem tisztelik vagy egészen megvetik, d. az önszeretet igénye győzedelmeskedik, amennyiben nem védekeznek ellene eléggé, vagy egyáltalán nem védekeznek (...), e. a lelkiismeretnek való feltétlen engedelmesség parancsa ellenére, f. az önszeretet követelésének engednek vagy önmagukat neki átadják, és g. önmagukat átadják a lelkiismeret tiltakozása ellenére.²⁷⁰

A rossz keletkezésében a lelkiismeret parancsainak figyelmen kívül hagyásának mértéke és az ellenállás különböző intenzitásának eredményeképpen fokozatok vannak. Mivel a lelkiismeret az isteni szó meghallásának belső helye, és ez által a lelkiismereti parancsok tisztelete végső soron a hit egy formája,²⁷¹ Sailer így fogalmaz: „a mostani emberiség minden gonoszsága a hit gyengeségéből, a hitetlenségből vagy a

²⁶⁴ SAILER, *Handbuch*, I, 157, saját fordítás.

²⁶⁵ Vö. uo. 181.

²⁶⁶ Uo. 185, saját fordítás.

²⁶⁷ Uo. 190, saját fordítás.

²⁶⁸ Vö. FISCHER, G., *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Eine moralpädagogische Untersuchung zu den geistigen Grundlagen der Erziehungslehre Sailers*, Herder, Freiburg 1953, 129-142.

²⁶⁹ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 214.

²⁷⁰ Uo. 220, saját fordítás.

²⁷¹ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 485.

hitellenességből fakad”.²⁷² Csak ez a fajta leírás elég világos, könnyen alkalmazható és elég alapos az önismeret és az azt követő megjavulás elősegítésére.

2.6 Megtérés

A lelkiismeret mellett Sailer morálteológiájában a megtérés is kiemelkedő jelentőségű fogalom. A *Handbuch* második kötete gyakorlatilag végig ezzel foglalkozik. Ebben Sailer két feltételt nevez meg, amely szükséges a megtéréshez, ezek pedig a már tárgyalt önismeret és az alázat. Az gonoszság uralma alatt álló emberben erkölcsi rendetlenség van Sailer szerint.²⁷³ Ezért az ilyen embernek azon kell lennie – ha meg akar térni –, hogy legyőzze ezt a rendetlenséget. A rosszból a jóba való átmenet csak akkor valósul meg, ha az erkölcsi rendetlenség teljesen felszámolásra kerül, és az erkölcsi rend helyre van állítva. Ez az átmenet a jó irányába egy olyan változás az emberben, amit Sailer szerint akár egyfajta „forradalomnak” is nevezhetnénk, melyben a vak vágy, amely a gonosz emberben az értelmes természetén uralkodott és egyúttal a legfőbb vezérlőelve volt, elnyomásra kerül, és az értelmes természet győzedelmeskedik. Ez a belső forradalom gyakran kapcsolatban áll egy kívülről is észrevehető megújulással, hiszen a belső változás az érzések és szándékok által az ember külső cselekedetein is változásokat visz végbe. Ilyen módon az erkölcsi megtérés az egész ember gyökeres változásához vezet, amelynek hogyanja és miértje azonban az emberi értelem számára gyakran megmagyarázhatatlan marad.²⁷⁴ Sailer a megtéréshez szükséges magasabb erőkről így beszél:

Aki csak egyetlen napra is, kora reggeltől késő estig, azon fáradozott, hogy minden gondolatát, szavát, cselekedetét rendezze, hogy az a tiszta jóság ideáljának, amely az emberben van, teljes mértékben megfeleljen: az megtanult valamit, amit a legnagyobb fejek semmibe vesznek; mégpedig: hogy az ember, magára hagyva, erkölcsét csak foltozni tudná; hogy az ember nem tud teljesen jóvá válni, anélkül hogy újjáteremtődne; hogy csak a Teremtő tudná őt újjá alkotni.²⁷⁵

²⁷² SAILER, *Handbuch*, I, 222, saját fordítás.

²⁷³ Vö. uo. 360.

²⁷⁴ Vö. KLOTZ, *Johann Michael Sailer* 82-83.

²⁷⁵ WIDMER, J. (szerk.), *Johann Michael Sailer's sämtliche Werke*, 5 (*Glückseligkeitslehre*, 2), Sulzbach 1830, 102, saját fordítás.

Éppen ezért minden töprengésnél többet ér az ember erkölcsi átváltozásának folyamatát tekintve Sailer figyelmeztetését követni: „Azt szeretnénk tenni, amire képesek vagyunk: és Isten azt fogja tenni, amit mi nem tudunk!”²⁷⁶

Legtöbb kortárs kollégája szintén említi műveiben a megtérést, mint az Istenhez való odafordulás jelenségét. Sailer – velük szemben – a hangsúlyt nem az emberre, hanem Isten kegyelmére teszi: teológiailag úgy alapozza meg a megtérésről szóló tanítást, hogy az egy olyan folyamat, ahol Isten a kezdeményező, az ő kegyelme indítja el az emberben azokat a folyamatokat, melyek eredményeképpen a tulajdonképpeni megtérés megtörténik. A megtérés szerinte tehát egy növekedési folyamat, mely során az ember fel kell készítse magát az „átfordulásra Istenhez”, hogy újjászülessen az ő kegyelméből. Így az egész keresztény élet Sailer számára tulajdonképpen a megtérés kegyelmén alapszik.²⁷⁷

A megtérés ilyen üdvtörténeti szemléletmódja összefüggésben állhat Sailer sokoldalúságával, hiszen mind morál-, mind pedig pasztorálteológiát hosszú éveken át oktatott. Itt ugyanis a megtérés fogalma mintha kapocs lenne az említett két teológiai diszciplína között. Erkölcssteológiája eredetiségét elsősorban felépítése, pozitív irányultsága és életerős nyelvezete biztosítja, ugyanakkor a fogalmi precizitás mintha háttérbe szorulna. A megtérésről szóló elképzelésének a már korábban idézett német erkölcssteológus, Johannes Gründel szerint további hátránya, hogy nem elég hangsúlyos annak szentségi karaktere. Sailer a bűnbánatot ugyan erényként jegyzi, de nem szentel különösebb figyelmet a bűnbocsánat szentségének. Ugyancsak kevés szó esik erkölcssteológiájában a keresztségről, mely a legalapvetőbb lépés egy első megtérés esetén. Ezeket a szentségeket egyszerűen előfeltételezi, de nem veszi őket kellően figyelembe az erkölcsös életvezetés felépítésének kérdésén.²⁷⁸

Az istengyermekségre való megtérésből következik ugyan egyfajta testvéri kapcsolat a többi krisztuskövetővel, ám a keresztények egymás közti szolidaritása és az Egyház szerepe nincs különösebben kidolgozva ebben a folyamatban. Ezen túl a hiba és a bűn közti különbség sem mindig egyértelmű Gründel kritikája szerint.²⁷⁹

²⁷⁶ Uo. 130.

²⁷⁷ Vö. MÜLLER, H. J., *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Johann Michael Sailer*, Otto Müller, Salzburg 1956, 11.

²⁷⁸ Vö. GRÜNDEL, *Johann Michael Sailer* 283-284.

²⁷⁹ Vö. uo.

Másfelől a megtérés Sailernél mindig kapcsolatban áll Isten Országával, és ily módon a közösséggel is egyfajta kapcsolatot feltételez. Míg Sailer idejében és előtte sokan a korabeli erkölcszociológia alapján az Egyházat pusztán egyfajta „erényközösségnek”, a szentségeket pedig „etikai nevelőeszközöknek” tekintették, Sailer maga a bűnbocsánat szentségét nem csupán az erkölcsös élet egyfajta segítségének tekintette, hanem az Istennel való kiengesztelődés eszközének, mely során az ember visszanyeri istengyermekségét.²⁸⁰

Legfőbb célja a megtérés hangsúlyozásával, hogy az Istentől eltávolodott és elidegenedett világot visszavezesse az üdvösség útjára. Vitába száll a felvilágosodás korában dívó és önistenítő antropocentrizmussal, amely az emberiség nemesítését és javítását Isten nélkül képzei el. Ezzel együtt korának legelterjedtebb problémájának és sok rossz okozójának az önzést látja.²⁸¹ Úgy véli, akkor sikerül jó útra térnie az emberiségnek, ha elfordul a bűntől és visszafordul Istenhez, és a megtérésen Sailer pontosan ezt érti. Ezt a megtérést ugyanakkor nem egy rideg és személytelen kötelességnek látatja, hanem az Atyához való személyes hazatérésnek. Ez a „hazatérés” egyben Isten országának elfogadását is jelenti. Ennek megfelelően Sailer megkísérli pasztorálteológiáját újraértelmezni. A lelkipásztorkodás célja eszerint a megtérés elősegítése azáltal, hogy annak mind értelmezését, mind pedig megvalósítását előmozdítsa. És itt kapcsolódik pasztorálisa ismét az erkölcszociológiájához, ugyanis a *Handbuch der christlichen Moral* éppen ennek az útját akarja megmutatni, amint az embert önzésének rabságából – amellyel Istent elutasította és önmagát helyezte a középpontba – felszabadítja és visszavezeti Istenhez.²⁸²

A megtérés teológiájának kapcsán Sailer még egy lépéssel tovább megy, és a *Glückseligkeitslehre* c. művében azt írja, hogy az üdvösséghez szükséges feltétel az állandó javulás.²⁸³

Aki már megjavult, az könnyen tudhatja, hogyan válhat még jobbá. Úgy válik az ember jobbá, ahogyan jóvá lett. Az éltető erő, amely egy fa csíráját előcsalogatja és azt kis fává emeli, majd a kis fát nagy fává – ha nem húzza ki a földből egy ellenséges kéz, és ha a

²⁸⁰ Vö. STARZYK, K., *Sünde und Versöhnung. Johann Michael Sailer und sein Vermächtnis* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 33), Pustet, Regensburg 1999.

²⁸¹ Vö. MÜLLER, *Die ganze Bekehrung* 299.

²⁸² Vö. GRÜNDEL, *Johann Michael Sailer* 284-285.

²⁸³ Besserwerden des Menschen, vö. WIDMER, J. (szerk.), *Johann Michael Sailers sämtliche Werke*, 5 (*Glückseligkeitslehre*, 2), Sulzbach 1830, 133-218.

kedvező és hatásos külső körülmények kedvezőek és hatásosak maradnak. A jobb pusztán a jó magasabb fokon.²⁸⁴

Sailer úgy látja, hogy magyarázkodnia kell amiatt, hogy a *Jóvá válni*²⁸⁵ szakasz után miért folytatja alkotását a *Jobbá válni*²⁸⁶ résszel. Arra a saját maga által feltett kérdésre, mely szerint miért szükséges más szavakkal elmondani egy hasonló dolgot, úgy válaszol, hogy az, amit nem lehet eléggé csinálni (ti. a jóvá válást), ezen az úton is (ti. a jobbá válás szempontjából) megtehető.²⁸⁷

2.7 Összefoglalás

Johann Michael Sailer olyan jelentős német teológus, aki témaválasztásaival válaszolt kora kihívásaira. Sokoldalúsága mellett írásai alaposságról is árulkodnak. Ami az erkölcteológiát illeti, mindenképpen kiemelendő morálteológiai kézikönyve, mely kísérletet tesz az egész teológiai diszciplína szisztematikus bemutatására. Szívügyeként tartotta számon a leendő lelkipásztorok képzését, ami nem is csoda, hiszen életének igen jelentős éveit egyetemi tanárként töltötte.

Ha műveit népszerűség és/vagy elterjedtség szempontjából kellene rangsorolni, két alkotása toronymagasan kiemelkedne közülük. Az egyik Kempis Tamás híres művének, a *Krisztus követésének* színvonalas fordítása, mely által Kempis sommás elmélkedése és gondolatai igazán elterjedtek nem csak a német nyelvterületen, hanem Európa nagy részében is, a másik pedig legnagyobb összefüggő szisztematikus munkája, a keresztény erkölcs kézikönyve, a híres és már sokat emlegetett *Handbuch der christlichen Moral*. Ahogyan egy kortárs morálteológus fogalmazott: ezáltal „a katolikus teológiában az erkölctan területén valami új kezdődött el”²⁸⁸. Sailernek ugyanakkor több ellenfele is volt élete során, sőt élete után is, akik kétségbe vonták tanainak katolikus voltát, és még egy posztumusz inkvizíciós eljárás is indult ellene. A XX. század második feléig kellett várni arra, hogy annyi idő elteljen, hogy bizonyos távolságból, de talán már objektívebben lehessen megítélni teológusi művét, és a

²⁸⁴ Uo. 133, saját fordítás.

²⁸⁵ Gutwerden.

²⁸⁶ Besser werden.

²⁸⁷ Vö. KLOTZ, *Johann Michael Sailer* 84.

²⁸⁸ LÜFT, J. B., *Über Konstruktion und Behandlung der theologischen Moral*, in *Jahrbuch der Theologie und christlichen Philosophie* 2/1 (1834), 76-131.

szakma egyöntetűen elismerje korát meghaladó zsenialitását.²⁸⁹ Maga Nagy Szent János Pál pápa volt az, aki Sailer halálának 150. évfordulója alkalmából ünnepélyesen „a katolikus megújulás sikeres szerzőjeként”²⁹⁰ méltatta, és ezáltal egyértelműen aláhúzta teológiájának pozitív és előremutató vonásait.

Konrad Hilpert elemzésében öt pontban foglalja össze Sailer hatását és erkölcssteológiájának jelentőségét.²⁹¹ Hangsúlyozza, hogy ezeket mind Sailer hívei, akik benne a modern erkölcssteológia egy előfutárát látták, mind pedig ellenzői és kritikussai elismerik, csak különböző előjellel. Az első ilyen pont Sailer azon fáradozása, hogy a teológia, és különösen is az erkölcssteológia valóban *időszerű* legyen. Egész életműve arra utal, hogy azon fáradozott, hogy teológiájával válaszokat tudjon adni az emberek igényeire és kérdéseire. Sosem elvont, élettől elrugaszkodott kérdéseket elemzett, hanem mindig gyakorlatorientált maradt. Benne jól megfértek egymás mellett az erkölcssteológus és a pasztorálteológus, egyenesen úgy látjuk, hogy a teológia ezen két ágának alapos ismerete sokat segítette őt abban, hogy megfogalmazza kiérlelt, életszerű útmutatásait. Minden kétséget kizáróan alapos és jó ismerője volt a teológiai tradíciónak. Erre következtethetünk gyakori utalásaiból, amelyek az egyházatyákra, Aquinói Szent Tamásra vagy az egyes zsinatok megállapításaira vonatkoznak. Ugyanakkor Hilpert szerint egy-egy teológiai állítást könnyen megalapozatlannak titulált, ha azt kortársai kizárólag a tradícióval magyarázták, és nem vetették össze kora filozófiai gondolkodásával.²⁹² Sailer nem mond nemet az újfajta filozófiai gondolkodásra, hanem megkísérli annak fényében újraértelmezni a tradícióban gyökerező teológiai fogalmakat és gondolatokat. Bibliai jelmondata lehetne akár Szent Pál apostolnak a thesszaloniki hívekhez írt első leveléből is: „Vizsgáljatok felül mindent, a jót tartsátok meg.”²⁹³

Sailer megingathatatlanul hitt a filozófiai és a keresztény etika alapvető összeegyeztethetőségében, és ez által az erkölcssteológia racionális voltában. Ez Hilpert második megfigyelése. Nem arról van szó, hogy a vallásos tanításokat helyettesíteni

²⁸⁹ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 486-487.

²⁹⁰ II. JÁNOS PÁL, *Wort des Hl. Vaters zur Feier der Bischof Sailer-Gedenkwocche 14. bis 20. Mai 1982*, in *Amtsblatt für die Diözese Regensburg* 76 (1982), 86.

²⁹¹ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 486-490.

²⁹² Vö. uo. 488.

²⁹³ 1Tesz 5,21, a Szent István Társulat fordításában.

lehetne filozófiai gondolkodással, hanem sokkal inkább arról, hogy létezhet egy kapcsolat a tiszta értelmi gondolkodás és a pozitív vallási tanítás között. Metodológiai alapelve volt, hogy etikai kérdéseket három szempontból is vizsgál: egyrészt az értelem szempontjából, másrészt a keresztény tanítás szempontjából, harmadrészt pedig katolikus szempontból.²⁹⁴

Ő az egyik első morálteológus, aki visszanyúlt Kant írásaira és azokat kritikusan elemezte. Mindezt azért tette, hogy ily módon is kutassa az „ész erkölce” és a keresztény erkölcs egységét. Már nagyra becsült tanára, Benedikt Stattler is arra tanította Sailer, hogy lépjen ki a későskolasztikus filozófiai rendszerekből és vizsgálja meg a kortárs filozófiát, hogy abból teológiai és etikai következtetéseket tudjon levonni. Kant hatása Sailer teológiájára vitathatatlan, különösen is a *Handbuch der christlichen Moral* c. művében érhető tetten. Még ha – talán elővigyázatosságból – nem is mindig név szerint hivatkozik rá, Kant gondolatai, a velük való viták és a segítségével levont következtetések végigkísérik e nagy szisztematikus erkölcssteológiai kézikönyvet. Gerard Fischer, Sailer és Kant nagy kutatója így fogalmaz:

Sailer alapvető morálisa a Kézikönyvben Kant műveinek és Kanttal való kapcsolatának ismerete nélkül nem is érthető meg teljes egészében. Ugyanakkor ez a Kantra irányultság nem pusztán negatív, hanem részben nagyon is pozitív, sőt Sailer némely részben kanti gondolatok átvétele és a saját rendszerébe való beépítése által formailag függő viszonyban van Kanttal.²⁹⁵

Sailer fenomenológiai-pszichológiai modellje a harmadik Hilpert felosztása szerint, ami jellemző Sailer morálteológiai gondolkodására, és ami korához képest egyértelműen újdonságnak számít.²⁹⁶ A módszer lényege, hogy nem annyira a fogalmi magyarázatra vagy az elvont deduktív gondolkodásra alapozza állításait, hanem arra hívja az olvasót, hogy saját tapasztalataiból kiindulva vizsgáljon meg egyes kérdéseket. Itt ismét tetten érhetjük Sailer sokoldalúságát, és azt, hogy képes volt a különböző tudományokat integrálni egyetlen egészé, hiszen erkölcssteológiájában, amikor a fenomenológiai-pszichológiai modellt alkalmazza, egyértelműen merít pedagógiai ismereteiből is, és az erkölcssteológia szárnyai alatt, annak oktatása közben tulajdonképpen nevelői feladatokat is ellát. Ez azért is érthető, mert Sailer érdeklődésének középpontjában mindig a teljes ember állt, a cselekvőképes és megtérésre képes ember. Célja tehát nem annyira a teológia és az etika lehető

²⁹⁴ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 327.

²⁹⁵ FISCHER, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant* 202.

²⁹⁶ Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 489.

legtudományosabb művelése, hanem a tudományos munkája által a vallási élet elősegítése és az emberek szolgálata. Írásaival szándéka elsősorban a leendő katolikus lelkipásztorok képzése, és csak másodsorban a tudományos tevékenység. Ezek alapján elmondhatjuk, hogy művei nagyobb részt gyakorlat- és életorientáltak.

Egy negyedik ok, ami miatt Sailert ma teológiai szempontból úttörőnek látjuk, és ami később, a II. Vatikáni Zsinatban is megerősítést nyert, és aminek az egész következő fejezetet szenteljük, a lelkiismeretről szóló tanítása. Most csak a teljesség igénye miatt fogalmazunk meg néhány ezzel kapcsolatos megfigyelést.²⁹⁷ Mindig is vallotta, hogy a lelkiismeret a közvetlen erkölcsi norma mindenki számára.²⁹⁸ Szerinte lelkiismeretünk által közvetlen megtapasztalhatjuk Istent, aki a törvények alkotója. Ezzel a nézetével Sailer feszültségbe került korának azzal az intézményes lelkiismeret-felfogásával, mely szerint a lelkiismeret elsősorban a pozitív előírások tolmácsolására szolgál. Sailer újítása oly annyira problematikusnak tűnt korában, hogy még évtizedekkel halála után is foglalkoztatta ellenfeleit. A valóságban azonban – ha jól megnézzük Sailer lelkiismeretről szóló írásait – nem találunk explicit kritikát vagy távolságvételt az intézményes lelkiismeret-nézettől, sőt Sailer épp ellenkezőleg hangsúlyozza az egyháziasságot, mint egész erkölcszociológiájának keretét, azzal a szándékkal, hogy a hitet sértetlenül és változtatás nélkül adja tovább.²⁹⁹ Olyat sosem állít, hogy minden egyes lelkiismereti megnyilvánulást tévedhetetlennek vagy a jobb belátás utáni fáradozást nélkülözhetőnek hiszi. Még kevésbé találunk nyomokat egy esetleges szubjektívizmusra vagy a kinyilatkoztatás semmibe vételére. Amihez Sailer ragaszkodik, és amit képvisel, az a lelkiismeret szavának való engedelmisségi kötelezettség. Ugyanakkor mintegy előfeltételezi, hogy a keresztények, vagy legalábbis a műveltebbek közülük, rendelkeznek az ehhez szükséges ítélőképességgel.

Sailer legnagyobb érdemei közé tartozik, hogy az erkölcszociológiát összefüggő egészként szemlélte, kezelte és tartotta számon, nem pedig részletkérdések összességének tekintette. Igaz ugyan, hogy a *Handbuch* sok tekintetben nem egy szigorú rendszer szerint íródott és struktúrájában sem köszön vissza a németes precizitás, sőt olykor a felépítése eklektikus benyomást is tehet az olvasóra, mégis összefüggést teremt a teológia alapvetéseivel és az istenképeség, bűnbeesés, megtérés,

²⁹⁷ Vö. uo. 489-490.

²⁹⁸ Vö. SAILER, *Handbuch*, II, 147.

²⁹⁹ Vö. pl. uo. I, 101.

újraegyesülés fogalmak köré szervezett, a kereszténység számára oly fontos központi gondolatokkal.³⁰⁰ Ezért ebben különbözik a korábbi erkölcszociológiai összefoglaló munkáktól, amelyek pusztán viselkedési szabályok vagy egyes kazuisztikus esetek bemutatását tűzték ki célul. Sailer legnagyobb morális műve ezzel szemben egy három lépésből álló belső teológiai struktúrát követ, amely az állapot bemutatásánál kezdve, a gyógyulási folyamat leírásán át az Istenben való életre történő biztatásig terjed, melyet Christoph Keller egyenesen „terapeutikusként” jellemez.³⁰¹ Ez adja meg Sailer erkölcszociológiájának belső vezérfonalát, ettől lesz egységes egész a morálisa.³⁰²

3. TANÍTÁSA A LELKIISMERETRŐL

A jelen dolgozat célja a Katolikus Egyház lelkiismeretről szóló tanításának bemutatása, különös tekintettel Johann Michael Sailer teológiájára. Mint ahogy az előbbieken láttuk, Sailer nem egy olyan személyiség volt, aki megelégedett volna azzal, hogy egyszerűen összefoglalja mindazt, amit korábban már elmondtak az adott témáról, hanem épp ellenkezőleg: vette a bátorságot, hogy újfogalmazzon bizonyos témákat, és korának filozófiai áramlatait is figyelembe véve kialakítsa saját morális megközelítését. Ebben kiemelt szerep jutott a lelkiismeretről szóló tanításának. Ez a fejezet Sailer morálisában azonban nem a legegyszerűbbek közül való. Pontosan a lelkiismeretről szóló kijelentései, újszerű meglátásai miatt érte őt a legtöbb kritika. Ugyanakkor az erkölcszociológiában egy új korszak hajnalát is láthatjuk Sailer ténykedésében, hiszen ő volt az, aki a kazuisztikából átkormányozta az erkölcszociológia hajóját egy sokkal szisztematikusabb irányba. A lelkiismeret Sailer szerint már nem pusztán az erkölcsi döntések megvizsgálásának a helye, hanem egyenesen az istenismereté. Ez a fajta szemlélet – mely a XIX. században egyértelműen újnak számított – visszaköszön a II. Vatikáni Zsinat tanításában is.

Sailer három jelentős művében foglalkozott a lelkiismeret témájával. Ezek a *Glückseligkeitslehre*, a *Grundlehren der Religion* és a *Handbuch der christlichen Moral*. A következőkben az ezekben fellelhető lelkiismeretről szóló gondolatokon fogunk végighaladni abban a reményben, hogy vizsgálódásunk végére Sailer

³⁰⁰ Vö. uo. 88-92.

³⁰¹ Vö. KELLER, *Das theologische* 272.

³⁰² Vö. HILPERT, *Johann Michael (von) Sailer* 490.

lelkiismeret-teológiája egy egységes egészzé fog összeállni. Ebben természetesen elsősorban Sailer írásai lesznek segítségünkre, továbbá a máig egyetlen ebben a témában megjelent átfogó tanulmány 1971-ből, melyet Barbara Wachinger nyugalmazott morálteológus írt még leánykori nevén, Barbara Jendrosch néven.³⁰³ Az ő kutatásai igen hasznosak voltak számunkra, eredményeit mi is felhasználtuk.

3.1 A „Gewissen” jelentései, árnyalatai

Dolgozatunk első fejezete során vizsgálatainkban megállapítottuk, hogy a lelkiismeret szónak sok különböző jelentése van. Ugyanez áll a szó hétköznapi használatára is. A teológiában előforduló jelentései közül a leggyakrabban a következőket használták, ill. használjuk ma is: erkölcsi tudat, legbelsőbb személyiség, értéktudat, erkölcsi felszólítás, érzelmi folyamatok helye. Ezek nyilvánvalóan nem ugyanazt jelentik, tehát a lelkiismeret szó jelentése igen tág határok között alakul. Ez függ a szöveggörnyezettől és az egyéni fogalomhasználatától egyaránt.

Ennek a nyelvi sokféleségnek számos oka van. Kétségkívül és főként közrejátszik az a tény, hogy a lelkiismeret megtapasztalása nagyon személyes élmény, mely az embert egzisztenciálisan érinti, és éppen ezért nehezen szavakba öltethető. Stocker szerint, amikor a teológiában lelkiismeretről beszélünk, a legegyszerűbben úgy tudjuk megállapítani azt, hogy a lelkiismeret mely jelentéséről van szó, hogy megfigyeljük, milyen összefüggésben, sőt rendszerben beszélünk róla. Alapvetően a teológiai rendszer az, amely meghatározza a lelkiismeret szóhasználatát. Végeredményben tehát olykor egyoldalú vagy korlátozott jelentésben használják még a nagy teológusok is a lelkiismeret szót, de összevetve teológiai rendszerükkel, érthetővé válik, hogy a szó melyik árnyalata domináns műveikben. Így egészen másként beszél a lelkiismeretről Aquinói Szent Tamás, másképp Friedrich Nietzsche, ismét másként Immanuel Kant vagy Sigmund Freud.³⁰⁴

Ezért szükségesnek tűnik, hogy mielőtt Sailer lelkiismeretről szóló tanítását közelebről megvizsgáljuk, tisztázzuk azt, hogy ő milyen értelemben beszél a lelkiismeretről, mit ért azon. Ugyan többen is vannak, akik őt azzal vádolják, hogy

³⁰³ JENDROSCHE, B., *Johann Michael Sailer's Lehre vom Gewissen* (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie 19), Friedrich Pustet, Regensburg 1971.

³⁰⁴ Vö. STOKER, H. G., *Das Gewissen*, Friedrich Cohen, Bonn 1925, 7-11.

fogalmi használatban nem elég következetes,³⁰⁵ azonban ami a lelkiismeretet illeti, a fogalom használata során műveiben csapongást alig állapíthatunk meg.

Az első fejezetben már többszörösen idézett Stelzenberger az, aki kísérletet tett arra, hogy a lelkiismeret szó nyelvi használatát tekintve kategóriákat állítson fel. Három ilyen jelentéscsoportot különböztet meg. Az első jelentéscsoportban a lelkiismeret *az ember belső, lelki folyamatait* jelenti. Ez egy elég tág kategória, hiszen ide tartoznak a legkülönbözőbb értelmi, érzelmi és akarati folyamatok. Megállapítja, hogy a keleti egyházatyák ilyen értelemben használják a *syneidesis* szót, a nyugatiak pedig a *conscientia*-t. A lelkiismeret gyakran a szív szinonimájaként is felbukkan, amely a vallási-erkölcsi élet szimbóluma.³⁰⁶

A második jelentéscsoportba tartoznak mindazok a használatok, melyek alkalmával a lelkiismeretről, mint *értékrendről, értéktudatról, értékítéletről* beszélünk. A lelkiismeret ilyen értelemben egy értékelő képesség, mely minden egyes cselekedetet megítél erkölcsi szempontból, és így egy szubjektív, személyes szinten erkölcsileg kötelező ítéletet tud mondani többek között kétséges helyzetekben.

Stelzenberger álláspontja ezzel kapcsolatban az, hogy szükséges lenne különbséget tenni az értékítélet és a lelkiismeret között, mivel az előbbi előfeltétele az utóbbinak. Szerinte a „katolikus lelkiismeret”, „szociális lelkiismeret”, „téves”, „kétséges” vagy „aggályos” lelkiismeret kifejezések használata alkalmával helyesebb volna a lelkiismeret szó helyett az *értékrend* szót használni, és a lelkiismeret szót fenntartani a *személyes erkölcsi döntés aktuális funkciója* értelemben vett használatnak, amely a fenti rendszer harmadik kategóriájának felel meg. Úgy véli, itt a hangsúly az aktuálison van. A lelkiismeretet olyan lámpához hasonlítja, ami nem ég egyfolytában, hanem akkor kapcsolják fel, amikor szükség van rá. Ez az időlegesen működő, „aktuális” lelkiismeret leginkább egy konkrét cselekedetet megelőzően, ill. követően működik.³⁰⁷

Sailer precíz fogalomkészletet használ a lelkiismeretről szóló írásaiban. Ilyen értelemben a legkevésbé egzakt, a Stelzenberger szerinti felosztás első kategóriája szerinti jelentéstartalomban nem is használja a lelkiismeret szót. Sőt több olyan

³⁰⁵ Vö. pl. KLOTZ, *Johann Michael Sailer* 161-162.

³⁰⁶ Vö. STELZENBERGER, *Das Gewissen* 13-20.

³⁰⁷ Vö. uo. 33-38.

kifejezés is szerepel műveiben, melyben különbséget tesz a lelkiismeret és a szív között. Így beszél „a szívet őrző lelkiismeretről”³⁰⁸ és arról, hogy a kettő, ti. a szív és a lelkiismeret, alapvetően „szomszédjai” egymásnak. Különbséget tesz továbbá a lelkiismeret nyugtalansága és a szív nyugtalansága között, mely utóbbi eltér a lelkiismeretfurdalás érzésétől.³⁰⁹

Kevés kivételtől eltekintve, amikor Sailer a kétséges, téves vagy aggályos lelkiismeretről beszél, követve kora erkölcsi terminológiáját, alapvetően mégsem értékrend, ill. értékítélet értelemben használja ezt a szót. Az esetek túlnyomó többségében olyan lelkiismeretről szól, amely „parancsol, tilt, figyelmeztet, bátorít”³¹⁰, illetve „vádol, ítél, büntet”³¹¹, és ezek alapján szóhasználata leginkább a Stelzenberger-féle felosztás harmadik értelmezési kategóriájába sorolható.

Ugyanakkor Jendrosch megállapítja, hogy Stelzenberger harmadik kategóriája nem elég ahhoz, hogy befogadja mindazt, amit Sailer a lelkiismeretről közölni szándékozik. Mintha Sailer a kategóriák fölött is állna bizonyos értelemben. Szerinte hat jelentéscsoport különböztethető meg Sailer írásaiban, amelyek között azonban van átmenet.³¹² Ezt a hat jelentés-árnyalatot mutatjuk be a következőkben, a fontosság növekvő sorrendjében.

1. Az első értelem, amikor a lelkiismeretet *az érzékiség, a szenvedély és a gonosz ellentétpárjaként* használja. Így beszél a *Glückseligkeitslehre* c. művében az „érzékiség követeléseivel” szemben a „lelkiismeret követeléseiről”³¹³, vagy a *Handbuchban* a „lelkiismeret törvényéről” és a „gonosz törvényéről”³¹⁴. A *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie* c. szövegben pedig egyenesen így fogalmaz: „A bűn egy gondolat, egy vágy vagy egy cselekedet a megkérdozett lelkiismeret hangja ellen.”³¹⁵

³⁰⁸ SAILER, *Handbuch*, II,137.

³⁰⁹ Vö. uo., I, 383, 395.

³¹⁰ Uo., 490-491.

³¹¹ Uo. 485-486.

³¹² Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 40-45.

³¹³ Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 29.

³¹⁴ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 357.

³¹⁵ SAILER, J. M., *Vorlesungen aus der Pastoraltheologie*, Bibliothek für katholische Seelensorger und Religionsfreunde, Grätz 1818-1819, II, 74, saját fordítás.

2. Ehhez kapcsolódik a második jelentéscsoport, amelyben a lelkiismeretről, mint az *ember magasabbrendű természetének kifejeződéséről* beszél.³¹⁶ A lelkiismeret nyugalma Sailer szerint „lényem magasabb rendű igénye”³¹⁷, a lelkiismeret maga pedig bíróság³¹⁸, az igazság érzéke³¹⁹.
3. Harmadik értelemben úgy használja Sailer a lelkiismeret szót, hogy az *értelemhez* hasonlítja, de nem azonosítja vele. Ezzel tulajdonképpen kifejti, hogy mi az ember e magasabb rendű természete. Eszerint a lelkiismeret „Isten és az isteni törvény tudatosítása az emberben”³²⁰, az „értelem hangja”³²¹, „az értelem és Isten szavának kimondása”³²². A *Grundlehren der Religion* c. művében az ember magasabb rendű természetét az értelem, az ízlés és a lelkiismeret képességével írja le, ahol az értelem az igazra, az ízlés a szépre, a lelkiismeret pedig a jóra irányul.³²³
4. Már az előző három értelem során is felfedezhető egyfajta Istenre irányultság Sailer lelkiismeret-fogalmában. Ez még erősebben kifejezésre kerül, amikor a lelkiismeretről *a fény és a szikra metaforájában* beszél. Így a lelkiismeret „isteni szikra”³²⁴, „Isten szikrája”³²⁵, „fény bennünk”³²⁶. Egyik beszédében egyenesen úgy fogalmaz, hogy „az a fény, amely az ember keblében világít, a saját lelkiismeretének fénye”³²⁷.
5. Leggyakrabban mégis az *Istennel való kapcsolat összefüggésében* használja a lelkiismeret szót. Ő az „istenség hangja”³²⁸, „szent hang, Isten hangja,

³¹⁶ Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, I, 230.

³¹⁷ Uo. 72.

³¹⁸ Vö. SAILER, *Handbuch*, I,26, 369, 415.

³¹⁹ Ld. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 38.

³²⁰ SAILER, *Handbuch*, I,42.

³²¹ SAILER, J. M., *Das Heiligthum der Menschheit, für gebildete und innige Verehrer desselben in kurzen zusammenhängenden Reden*, Lentner, München 1807, I, 141.

³²² SAILER, *Handbuch*, I,40.

³²³ Vö. SAILER, *Grundlehren* 71-73.

³²⁴ SAILER, *Handbuch*, I,40.

³²⁵ SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 38.

³²⁶ Uo.

³²⁷ SAILER, *Das Heiligthum*, II, 146.

³²⁸ SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 29.

Isten akarata, Isten tanúsága és törvénye”³²⁹. Ő az a „kötelék, amely által az emberiség Istennel egybefügg”³³⁰, aki kimondja Isten törvényét az emberben³³¹, „Isten bennünk”³³². Sailer szerint Isten a lelkiismeretben nyilatkoztatja ki önmagát.³³³ Ezt úgy is megfogalmazza, hogy „Isten megsejtése a lelkiismeret első rezdülésével ébred”³³⁴. Még számtalan példát sorolhatnánk, de talán a fentiekből is látszik, hogy ez a legnagyobb csoport: Sailer a lelkiismeretről leggyakrabban Istennel kapcsolatban szól. Azt is megállapíthatjuk, hogy ezek a kiragadott mondatok nem pusztán egy kötetből származnak, hanem végigkísérik, átfogják a bajor egyházatya egész munkásságát.

6. Sailer szóhasználatának egy kis részében a lelkiismeret kifejezetten újszövetségi hangsúlyt kap. Így beszél a lelkiismeretről, mint „Isten megújított kinyilatkoztatásának kezdetéről”³³⁵, és Krisztusról, aki azért jött, hogy a bennünk levő isteni szikrát, a lelkiismeretet újraélessze³³⁶. A lelkiismeret „Isten uralma bennünk”³³⁷, a lelkiismeret figyelmeztetései pedig „a Szentlélek tanúságtételei”³³⁸ Sailer írásaiban

Ezzel a kis bemutatással Jendrosch egy olyan áttekintést nyújt az olvasónak, mely alapján körvonalazódni látszik, hogy Sailer következetesen használta a lelkiismeret szót, de ismerte különböző árnyalatait. Kora szokásait figyelembe véve olykor az *értékrend* értelmére is utalt, de az esetek döntő többségében a lelkiismeretről Istennel kapcsolatban szólt.

³²⁹ Uo. 30, saját fordítás.

³³⁰ SAILER, *Handbuch*, I,42.

³³¹ Vö. uo. 128.

³³² SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 38.

³³³ Vö. SAILER, *Handbuch*, I,144.

³³⁴ SAILER, *Grundlehren* 110, saját fordítás.

³³⁵ SAILER, *Handbuch*, I, 234.

³³⁶ Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 43.

³³⁷ SAILER, *Handbuch*, III, 382.

³³⁸ Uo., I, 543.

3.2 Benedikt Stattler (1728-1797) lelkiismeret-teológiájának hatása Sailer gondolkodására

Stattler tanította Sailert dogmatikára és erkölcszociológiára Ingolstadtban, így ő volt az első, aki bevezette őt a lelkiismeretről szóló tanítás rejtelmeibe is. Ki volt ő?

Röviden összefoglalva jezsuita pap, teológus és egyetemi tanár. Filozófiát, matematikát és teológiát hallgatott az ingolstadti egyetemen, mielőtt 1759-ben fogadalmat tett és pappá szentelték. Straubingban és Innsbruckban oktatott kezdetben teológiát, mígnem 1770-ben kinevezték az ingolstadti egyetem dogmatika professzorává. A jezsuita rend 1773-ban történt feloszlatása után is ott maradhatott, és kvázi világi papként vitte tovább az oktatást. 1781-ben mégis elbocsátották, és a kemnathi plébánia vezetését bízták rá. Öt év lekipásztorkodás után beadta nyugdíjazási kérelmét – az egyetemi élet után nem sikerült megtalálnia a hangot az egyszerű parasztemberekkel. Amíg ott volt, megpróbálta az iskolai oktatás színvonalát javítani, küzdött a tankötelezettség bevezetéséért és a tanárok méltó javadalmazásáért. Müncheni nyugdíjas éveit leginkább arra használta, hogy Kant filozófiáját tanulmányozza, és írásaiban téziseit cáfolja. Valóságos küzdelmet folytatott Kant filozófiája ellen.³³⁹

Élete sokban hasonlít Sailer életére. Mindketten sokat foglalkoztak Kant filozófiájával, mindkettejüket elbocsátották egyetemi tanári állásukból, sőt mindkét teológusnak meggyűlt a baja az Index Kongregációval élete végén. Sokoldalúságukban is sok a közös: míg Sailer a pedagógiától kezdve a pasztorálteológián át a morálteológiáig sok mindennel foglalkozott, Stattler a természettudományokban, és a filozófiában is jeleskedett a teológián kívül. Nagy különbség ugyanakkor kettejük között, hogy míg Sailer sikeres volt az egyszerű emberek megszólításában, Stattlernek ez egyáltalán nem sikerült, sőt még szakmai körökben is nehezen értették meg az amúgy sem olvasmányos műveit. Latinul körülményesen, németül pedig hibásan írt – nyilván ez sem járult hozzá művei széleskörű elterjedéséhez. Közvetlen hatása nem sok volt a teológia alakulására, ennek ellenére közvetett hatása nem lebecsülendő. Azáltal, hogy Sailer tanára volt, igenis befolyásolta a teológiai kutatások irányát, sőt a lelkiismeret-teológia alakulását is.

³³⁹ Vö. SCHOLZ, F., *Benedikt Stattler (1728-1797)*, in FRIES, H. – SCHWAIGER, G., *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, I, Kösel, München 1975, 11-34, különösen 11-13.

Írásai, nézetei és teológiája megismeréséhez két fogalom ismerete elengedhetetlenül fontos. A *Glückseligkeit* boldogságot jelent, de annak a lehető legteljesebb értelmében, tehát az ember legnagyobb céljának teljes és tartós beteljesülését (*felicitas, beatitudo*). Ez az, amit az ember nem tud nem akarni, mert minden tettét az ennek elérése utáni vágy vezérli.³⁴⁰ A görög eredetű *Eudämonismus* – magyarul eudemonizmus – pedig olyan erkölcsi elméletek gyűjtőfogalma, melyekben az egyén vagy az emberiség erkölcsi törekvésének tulajdonképpeni célja a boldogság.³⁴¹ E felfogás szerint csak annak a cselekedetnek van erkölcsi értéke, mely eszköz ehhez a célhoz, tehát tulajdonképpen nem is maga a cselekedet az, ami erkölcsös, hanem annak hatása az, ami azzá teszi a cselekedetet. Ennek következményeként az erkölcsőség bizonyos értelemben relatív fogalommá válik, hiszen a boldogságnak vannak szubjektív vonásai.

Mint rövidesen látni fogjuk, Stattler egész filozófiai-teológiai rendszerét meghatározta az eudemonista látásmód. Ezzel szemben a Kant-féle iskola szerint az a jó, ami önmagában az, nem pedig a hatása miatt.³⁴² Sailerre mind Stattler, mind pedig Kant nagy hatással volt, és teológiájában felfedezhető egyfajta fejlődés. Ez a lelkiismeret-teológia szempontjából különösen a következő alfejezetekben válik nyilvánvalóvá, hiszen az 1787-ben kiadott *Glückseligkeitslehre* és az 1817-es *Handbuch der christlichen Moral* c. művei között harminc év és sok tapasztalat van. Kezdetben természetesen tanára, Stattler hatása volt az erősebb, azonban a *Handbuchban* – mint látni fogjuk – már nem a boldogságból indul ki erkölcsoteológiai fejtegetései során.

Maga Sailer többször is elismerően szól tanáráról. Egyik legelső művében, a *Demonstratio evangelica* címűben a címlapon hálás diákjának vallja magát – igaz, maga a mű is Stattler egy írásának összefoglalása.³⁴³ Püspökként később úgy

³⁴⁰ Vö. SIEWERTH, G., art. *Glück, Glücksstreben, Glückseligkeit*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (szerk. Höfer, J. – Rahner, K.), IV, Herder, Freiburg ²1960, 973-976.

³⁴¹ Vö. uo., továbbá WOLBERT, W., art. *Eudämonismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche* (szerk. Kasper, W.), III, Herder, Freiburg – Basel – Wien ³1993 (Sonderausgabe 2009), 977.

³⁴² Ld. még art. *Eudemonizmus*, in *A Pallas Nagy Lexikona*, Pallas Irodalmi és Nyomdai Rt., Budapest 1893-1900, <http://mek.oszk.hu/00000/00060/html/033/pc003369.html#5> (a kutatás ideje: 2016. november 9.)

³⁴³ *Demonstratio evangelica olim a Benedicto Stattler, SS. Theologiae Professore et Procancellario in Universitate Anglipolitana conscripta, nunc in Compendium redacta ab ejusdem discipulo Michaelae Sailer, Monachii 1777.*

nyilatkozott Stattlerről, hogy mindent neki köszönhet.³⁴⁴ A *Handbuch*ban pedig úgy dicséri volt tanárát, mint aki „a logika első mondatától a teológia utolsó mondatáig szigorúan konzekvens módon gondolkodni tanított (...) számtalan férfi velem együtt tőle eredezteti hálásan a korai önálló gondolkodás képességét és annak gyakorlatát”³⁴⁵. Más helyen megállapítja, hogy Stattler „kiváló szolgálatára volt a morálteológiának”³⁴⁶, továbbá „ő az, akinek a katolikus morál különösen sokat köszönhet”³⁴⁷.

Fischer úgy véli, hogy 1781-ig Sailer is Stattler eudemonizmusának hatása alatt alkotott, és ezt a nézetet osztja Müller, aki az egész *Glückseligkeitslehre* c. művét Stattler hatásának tulajdonítja, mivel ebben Sailer is mindent a boldogság szempontjából vizsgált.³⁴⁸

Stattler erkölcszociológiája jól beleillik dogmatikájába és egész teológiai alapvetésébe. A legfontosabb kulcsfogalom számára az emberi boldogság, e körül forognak gondolatai és megfontolásai, erre alapozza egész teológiai koncepcióját. Ha jobban megvizsgáljuk teológiáját, azt látjuk, hogy nem is csak a szűk értelemben vett erkölcszociológiája, hanem egész teológiai munkássága az eudemonizmus köré épül. Teológiája klasszikus értelemben inkább antropológia, lévén tanításának tárgya nem is elsősorban Istenre, hanem az ember boldogságára irányul. Scholz szerint Isten elsősorban mint az emberek üdvözítője, és ily módon mint boldogságuk eszköze van jelen Stattler írásaiban.³⁴⁹

Dogmatikájában leszögezi, hogy a teremtés célja az emberek boldogsága. Istennek ugyanis nem volt szüksége a teremtésre, ettől ő nem lett több vagy teljesebb, hiszen ha így lenne, ez ellentmondana végtelen teljességének és tökéletességének. Stattler számára nincs más elfogadható magyarázat a teremtésre, mint Isten jóságos szeretete a teremtmények iránt, különösen is az ember boldogítása. Ez a meglátása egész teológiai gondolkodását végigkíséri. Hasonlóan látja a megváltás aktusát is: ez is

³⁴⁴ Ld. Sailer beszédét, melyet Stattler szülőhelyén, Kötzingben mondott el, in *Magazin für katholische Religionslehrer* (1824), 184.

³⁴⁵ SAILER, *Handbuch*, I,86.

³⁴⁶ Uo. 95.

³⁴⁷ Uo. 86.

³⁴⁸ Vö. FISCHER, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant* 43 és MÜLLER, *Die ganze Bekehrung* 31.

³⁴⁹ Vö. SCHOLZ, F., *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Herder, Freiburg 1957, XV.

az ember boldogságához járul hozzá. Stattler odáig megy, hogy azt állítja: Isten nem is tehetett másként, minthogy megváltotta az embereket, mert miután megengedte a bűnt, a megváltásnak bölcsességéből és emberszeretetéből egyszerűen következnie kellett. A megváltás itt is eszköz arra, hogy az ember elérje a boldogságot.

Isten nem hagyhatta az egész emberi nemet az ösbűn nyomorúságos állapotában; vagy elejétől fogva el kellett volna vetnie a teremtésnek minden gondolatát; vagy el kellett határoznia – miután megengedte a bűnt – a visszaállításnak egy megfelelő módját.³⁵⁰

Ami Stattler *etikáját* illeti, szerinte Isten az üdvösséget nem pusztán kegyként adja az embernek, hanem érdemei alapján.³⁵¹ Az ember érényes cselekedetében ugyanis egy a teremtmény által véghezvitt művet lát Isten, melyben kedve telik. Az erkölcsös cselekedetek jelentik Stattler számára azt az érdemet, amely szükséges az üdvösséghez. Szerinte Isten nem üdvözít egyéni érdemek nélkül, de – az ember szabad akaratát tiszteletben tartva, ugyanakkor hatásos módon – rábírja őt erkölcsileg értékes dolgok véghezvitelére.³⁵² Stattler szerint ezt leginkább a vágyak útján teszi, mert ezek és a bosszúságok³⁵³ mozgatják hatásosan az akaratot. Isten üdvözítő szándékának az felel meg, ha az embert vágyakkal a jó megtételére, bosszúságokkal illetve büntetésekkel pedig a rossz elkerülésére sarkallja.³⁵⁴ A büntetés azonban itt nem pusztán a jó, azaz az üdvösség megvonását jelenti, hanem magát a kárhozatot, illetve annak kilátásba helyezését.³⁵⁵ Ilyen módon Stattler összekapcsolja az erkölcsi kötelezettséget a pokolbüntetés fenyegetésével.

Stattler szerint a *törvény* „erkölcsi szabály, mely az előljáró parancsa által többek számára teljes kötelezettséget jelent”³⁵⁶. Ebben elválasztja a szabályt a kötelezettségtől, és a kötelezettséget a parancsba adástól, máshol ráadásul a büntetés kilátásba helyezésétől teszi függővé. Ennek alapján sem a jó önmagában, sem a törvényhozó akaratára nem elég az ember kötelezéséhez, ehhez büntetés kilátásba helyezése szükséges.³⁵⁷ Ez szembemegy a korábbi felfogással, mely a kötelezettséget

³⁵⁰ Uo. 148-149.

³⁵¹ Vö. STATTLE, B., *Ethica Universalis*, Rieger, Augustae Vindelicorum 1793, 165.

³⁵² Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailer Lehre* 58.

³⁵³ *Unlust*, azaz a vágy ellentéte.

³⁵⁴ Vö. STATTLE, B., *Ethica* 191.

³⁵⁵ Vö. uo. 207.

³⁵⁶ Uo. 339.

³⁵⁷ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailer Lehre* 59.

és a büntetést mindig is egyértelműen elkülönítette. Stattler most ezeket köti össze oly módon, hogy a kötelezettség létét a büntetés kilátásba helyezésétől teszi függővé, megfelelkezve arról, hogy a kötelezettség – természete szerint – független minden kívülről hozzáadott konzekvenciától, továbbá bármilyen szankció csak egy korábban már fennállt kötelezettséghez viszonyítva értelmezhető.³⁵⁸

A kötelezettség és a szankció összetévesztése tulajdonképpen összhangban áll eudemonizmusával. Szerinte csak akkor beszélhetünk kötelezettségről, ha egy a cselekedet belső erkölcsi jóságától különböző ok is fennáll,³⁵⁹ vagyis csak és kizárólag büntetés kilátásba helyezése esetén, vagyis boldogsága „megvonásakor” vétkezhet az ember erkölcsi értelemben. Stattler ezt ennyire explicit módon ugyan nem állítja, de tanítása – ha következtetések vagyunk – nem teszi lehetővé bármilyen más következtetés levonását. Ebben az értelemben az erkölcsi cselekedet a boldogság elérésének eszközévé degradálódik.³⁶⁰

Ugyanez a gondolatmenet a *lelkiismeret* szempontjából azt jelenti, hogy az nem Isten akaratától függ, vagyis nem Isten akarata miatt kötelez, hanem a boldogság miatt, hiszen a szankció által fenyegetett boldogság az, amely a lelkiismeretet szólásra bírja az ember érdekében. Igaz ugyan, hogy Stattler többre értékeli a szeretetből történő cselekvést a büntetéstől való félelem okán történő cselekvésnél, mégis megmarad azon az állásponton, hogy az isteni törvény mindenképpen büntetéssel kell hogy legyen összekötve, mert a büntetés szükséges ahhoz, hogy az embert a boldogság felé terelje. Szerinte csak a büntetés kilátásba helyezése biztosít elégséges ösztökélő erőt ehhez. Odáig elmegy, hogy kijelenti: a törvény és a büntetés összekapcsolása nélkül Isten nem gondoskodna kellő mértékben az ember üdvösségéről.³⁶¹ Müncker szerint azért téved Stattler, mert „a büntetésnek a rossz felismerését és a lelkiismeretfurdalás kialakulását kell elősegítenie, de sosem feladata a lelkiismeret életre hívása”³⁶².

A lelkiismeretben időről időre felmerül az a kérdés, hogy a nem kellő mértékben ismert törvény mennyire kötelez. Stattler ebben a kérdésben is szélsőségesen

³⁵⁸ Vö. uo. 60.

³⁵⁹ Vö. STATTLE, *Ethica* 332.

³⁶⁰ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 61.

³⁶¹ Vö. uo.

³⁶² MÜNCKER, T., *Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Patmos, Düsseldorf⁴1953, 137.

foglal állást, mert nemcsak azt állítja, hogy a kötelezettség függ az egyén törvényismeretétől, hanem egyenesen azt, hogy a törvény ismerete mintegy előfeltétele nem csak a kötelezettségnek, hanem a törvény *léte*nek. Szerinte a parancs vagy tiltás formájában történő kihirdetés a törvény lényegéhez tartozik, amely azonban a passzív promulgáció mozzanata nélkül elképzelhetetlen. Ismeretlen törvények esetén nemcsak a kötelező erő hiányzik, hanem azok Stattler számára nem is léteznek. Szubjektív, legyőzhetetlen nemtudás nem teszi lehetővé az objektív törvény létezését.³⁶³ Stattler ezen elképzelése nem is engedi meg örök, idők felett álló törvények létezését, hiszen szerinte minden törvény csak akkor létezik, ha tudunk róla.

Jendrosch szerint mindez csak akkor következetes érvelés, ha a tévedést ugyanilyen, törvényi kötelezettségeket létrehozó erővel ruházzuk fel. Példájában azt említi, hogy ez olyan, mintha amennyiben valaki úgy érzi, hogy neki hazudnia kell, a hazugságot törvényi rangra emelnénk erre az esetre. Ily módon ebben a konkrét esetben a tévedés nem csak felment a bűnösség alól, hanem magát a hazugságot objektív jónak kiáltja ki.³⁶⁴ Stattler számára tehát nincs jelentősége annak, hogy amit a lelkiismeret mond az igaz vagy téves, mert maga a lelkiismeret teremti a törvényt. Szerinte objektív helytelen lelkiismereti útmutatás nem létezik.³⁶⁵

Scholz ezt úgy fogalmazza meg, hogy Stattler a szubjektív-pszichológiailag igaz lelkiismereti ítéletet metafizikailag igaznak ítéli, és ezáltal metafizikája tulajdonképpen pszichológia. Erkölcstana sem elsősorban az Isten által teremtett renddel foglalkozik, hanem a teremtmény erről való szubjektív elképzelésével.³⁶⁶ Ezzel a gondolkodásával Stattler a logikailag téves lelkiismereti ítéletet is Isten tekintélyével ruházza fel. Ez alapján tehát a biztos (objektív igaz vagy hamis) lelkiismereti ítélet nem csak hogy mindig kötelez, de objektíve is mindig igaza van.

Legyőzhetetlen lelkiismereti tévedés esetén Isten nem büntet. Ezzel a mondattal a katolikus erkölcsteológusok többsége egyetért. Stattler ez után azonban már egyedül marad véleményével, amikor azt a következtetést vonja le, hogy mivel nincs büntetés, nincsen törvény sem, mert szerinte a törvény lényegéhez tartozik a büntetés. Stattler ezt

³⁶³ Vö. STATTLER, *Ethica* 346, 544; JENDROSCH, *Johann Michael Sailer Lehre* 62.

³⁶⁴ Vö. uo. 62-63.

³⁶⁵ Vö. STATTLER, *Ethica* 597.

³⁶⁶ SCHOLZ, *Benedikt Stattler* 174.

olyan mértékben egyértelműen fogalmazza meg, hogy tagadja minden örök törvény vagy akár csak az ember felismerésétől független törvény létezését. Mindezzel pedig az objektív erkölcsi rendet a szubjektív, tévedhető lelkiismereti ítélet szintjére degradálja.³⁶⁷

Stattler törvényről és lelkiismeretről alkotott felfogásának következménye, hogy tagadja az objektív törvények létezésének lehetőségét, hiszen minden törvény csak onnantól kötelez, ha ismert, így az ismeretlen törvények nem köteleznek, és Stattler nyelvezetében nem is számítanak törvényeknek. Szerinte Isten csak és kizárólag a lelkiismereten keresztül közöl törvényeket. Ezzel a megközelítéssel Stattler olyan közel hozza egymáshoz a törvény és a lelkiismeret fogalmát, hogy már-már szinonimaként is használja azokat.³⁶⁸ Továbbá mivel a törvény lényegéhez tartozik a büntetés kilátásba helyezése, a törvényt Stattler utilitarista szempontból nézi: a törvény arra jó, hogy a büntetés veszélye által olyan elhatározásokra sarkallja az embereket, amelyekkel hozzájárulnak saját boldogságukhoz.

A lelkiismeret Stattlernél egy autonóm valóság, amely formálisan jó és üdvösségszerző cselekedeteket megparancsol, formálisan rosszakat pedig megtilt. De Stattler rendszerében a materiájában rossz cselekedetek is – amennyiben a lelkiismeret teljes biztonsággal jónak tartja – materiálisan is jóvá válna. Tehát amit a szubjektív lelkiismeret biztosan állít, az az objektív jó. Ennek következménye, hogy az objektív erkölcsi rend gyakorlatilag nem létezik, hiszen minden cselekedet erkölcsi értékelése – objektív szinten is – a lelkiismereten múlik.

Úgy tűnik, Stattler túlértékeli a lelkiismeretet, és ez eudemonisztikus megközelítésének következménye. Szerinte Isten eleve figyelembe kell hogy vegye az ember szubjektív tulajdonságait a törvény közlése során, amelynek célja az ember boldogsághoz történő segítése. Szerinte Isten olyan mértékben boldogít mindenkit, amilyen mértékben az illető a lelkiismerete szavát követi. És mivel Isten elérhetővé akarja tenni az ember számára a boldogságot, ezért törvényeit hozzáigazítja az ember lelkiismeretéhez.³⁶⁹

³⁶⁷ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 63-65.

³⁶⁸ Vö. uo. 65-66.

³⁶⁹ Vö. uo. 71.

Egy ehhez nagyon hasonló gondolatmenetben vezeti le Stattler, hogy miért feltétlen szükséges a büntetés kilátásba helyezése a törvényekben. Ugyanis legyőzhetetlen tévedés vagy a jó fel nem ismerése esetén Isten nem bünteti az embert, ha valamilyen objektíve rossz cselekedetet visz véghez.

Összefoglalva megállapíthatjuk, hogy az eudemonisztikus etika számára az ember egyetlen és végső célja a boldogság, az erkölcsiség pedig ennek van alárendelve. Eszerint az ember azon jó után vágyakozik, amely hozzájárul boldogsága eléréséhez. Így – mivel az ember alapvetően a boldogságra törekszik – szinte szükségszerű, hogy a jót válassza. Ezen túl a törvény és annak következménye nagyon is összetartozik. A törvény megsértése is kapcsolatban van a boldogsággal, amennyiben attól eltávolít, és így balgaság. A lelkiismeret pedig nem elsősorban Isten szavát közvetíti, hanem a boldogságét. Stattler a fenti elvek alapján adta át tudását tanítványainak, így Sailernek is.

3.3 Sailer tanítása a lelkiismeretről a *Glückseligkeitslehre* c. művében (1787)

Sailer első igazán komoly erkölcteológiai műve a *Glückseligkeitslehre*, melyet fiatal dillingeni professzorként adott ki, és amely már címadásában is egyértelműen utal arra az alapra, melyet ő maga tanulmányai során kapott: *Boldogságtan* a mű címe. Ez persze megfelel a kor ízlésének is, ráadásul a boldogság kutatása, elemzése a felvilágosodás során is előtérbe került. Fischer és Müller azon az állásponton van, hogy Stattler életműve egyértelműen alapja volt Sailer *Boldogságtanának*.³⁷⁰ Mi elsősorban a lelkiismeret fogalmára koncentrálnak összehasonlító elemzésünkben, nem megkerülve az annak megértéséhez szükséges többi morálteológiai fogalmat sem.

Stattler és Sailer alkotásait összehasonlítva több olyan dolog is van, ami már első ránézésre feltűnik az olvasónak. Az első ilyen a nyelv: Stattler még latinul írt, és ahogy fentebb említettük, nyelvezete igen nehézkes, nehezen követhető ugyanakkor precíz és következetes volt. Sailer vele szemben már németül írta műveit, ezek azonban kevésbé egzaktak, inkább körülíró-jellegűek, és ezáltal olvasmányosabbak voltak. Sailert sokkal jobban érdekelték az életközeli jelenségek, mint az elvont fogalmak

³⁷⁰ Vö. FISCHER, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant* 43-44; MÜLLER, *Die ganze Bekehrung* 31, 228.

magyarázata. Ezen azonban már csak pasztorálteológiai érdeklődése miatt sem csodálkozunk. Sailer Boldogságtanában nem ír sokat a törvényről, sokkal inkább az erkölcsi jóság van nála középpontban, amely „a lelkiismeret legnagyobb törvénye”³⁷¹. A boldogság utáni vágyat ugyanakkor az ember alapösztönének nevezi.³⁷²

A *Boldogságtan*ban sok helyütt ütközünk olyan kijelentésekbe, melyek erősítik azt a benyomásunkat, hogy Sailer is – tanárához hasonlóan – az erkölcsi életet a boldogságnak rendeli alá: „Igaz filozófia csak az ember igazi boldogságával foglalkozik.”³⁷³ Illetve nem sokkal később: „A filozófia minden tanítása tehát boldogságtan – vagy méltatlan erre a névre.”³⁷⁴ Sailer később felosztja a boldogság fogalmát, és megkülönböztet tágabb és szűkebb értelemben vett boldogságot. Minden tudományt, mely igaz s hasznos felismerésekkel foglalkozik, de nem direkt a boldogságot tárgyalja, tágabb értelemben vett boldogságtannak nevezi, és ide sorolja többek között a természettant vagy az ismeretelméletet. Ami azonban közvetlenül az ember boldogságával kapcsolatos, az a boldogságtan szűk értelemben, ez „amit az iskola morálfilozófiának nevez (mert az erkölcs, az erkölcsi viselkedés, az ember szabad tevékenysége [...] az ember boldogságával a legszorosabb kapcsolatban van)”³⁷⁵. Itt még tovább megy, és etikájáról úgy beszél, mint a legszűkebb értelemben vett boldogságtanról:

Mivel azonban a morálfilozófia hagyományos oktatásában is sok minden előjön, ami nem áll közvetlen kapcsolatban az ember boldogságával, ezért gondolok egy boldogságtanra legszorosabb értelemben, mely elhagy minden olyan magyarázatot, vizsgálatot és rendelkezést, mely nem egyenesen az ember igaz boldogságára irányul. És egy ilyenhez szeretnének ezek az ívek egy bevezetés lenni.³⁷⁶

Sailer szerint továbbá „a lelkiismerettannak két dolgot kell megvizsgálnia: 1. miben áll az ember igaz boldogsága, 2. hogyan lehet oda eljutni, abban megmaradni, és abban elmélyülni. Ez azt jelenti, a boldogságtannak célt és a célhoz vezető utat kell

³⁷¹ SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 43-44.

³⁷² Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, I, 28, 33; DIEL, K., *Die Stellung der Ethik Johann Michael Sailers zum Eudämonismus mit besonderer Berücksichtigung ihres geschichtlichen Verhältnisses zur Ethik der Aufklärung und zur Ethik Kants*, Gießen 1929.

³⁷³ SAILER, *Glückseligkeitslehre*, I, 7 (saját fordítás).

³⁷⁴ Uo. 8 (saját fordítás).

³⁷⁵ Uo. 13 (saját fordítás).

³⁷⁶ Uo. (saját fordítás.)

mutatnia.”³⁷⁷ Ezek szerint az etika tehát a legfőbb jó, a végső cél, azaz a boldogság tudománya.³⁷⁸

Sailer a *Boldogságtanában* gyakran beszél az ember ösztöneiről. Ezeket két részre bontja: „Egyesek közvetlenül a jólétre ösztönöznek, legyen az a saját vagy idegen, igaz vagy látszólagos, átmeneti vagy tartós, testi vagy szellemi; mások közvetlenül arra ösztönöznek, ami előbb igazán képessé tesz a jólétre – az erkölcsi jóságra.”³⁷⁹ Hogyan gondolja hát Sailer a kétféle ösztön egymáshoz való kapcsolatát? Úgy tűnik, hogy legtöbbször az erkölcsi jóságot a boldogság szolgálatába állítja, vagyis a cél eszközévé teszi: „Légy jó, hogy fogékony legyél az öröme.”³⁸⁰ Vagy másutt: „A boldogság nemcsak hogy nincs ellenére az ember erkölcsi jóságának, hanem az a jóság által lesz lehetséges és valóságos, jóság nélkül nem állhat fenn, és a jóság növekedésével szintén növekszik.”³⁸¹

Úgy tűnik tehát, hogy Sailer minden emberi cselekedetben a boldogság utáni vágyat véli felfedezni, és az erkölcsi jóságot is a boldogság elérésének eszközeként kezeli ebben a művében. Lássuk most, mi mindent jelent ez a lelkiismeret számára!

A *Boldogságtan* második kötetének első része az, amelyik kifejezetten a lelkiismerettel foglalkozik. „Az ember jóságáról, mint a boldogság szükséges feltételéről”³⁸² – hangzik a cím. Ha csak a címet nézzük, azt gondolhatnánk, hogy ez teljesen a stattleri eudemonisztikus gondolkodás folytatása, hiszen a cím alapján Sailer ugyanúgy eszközként tekint az erkölcsi jóságra, amely arra szolgál, hogy az ember elérje a boldogságot. Látni fogjuk azonban, hogy nem teljesen erről van szó. Elképzelhető, hogy Sailer a címadásban igazodott kora szellemi elvárásaihoz, és egy olyan címet szánt művének, amely általános volt akkoriban. Gondolhatta, hogy majd a tartalmi részben úgyis kifejti álláspontját ezzel kapcsolatban. Az is előfordulhat persze, hogy írás közben, kutatásai alatt kristályosodott ki jobban az álláspontja, amely aztán már eltért a címben megfogalmazottól, vagy legalábbis más hangsúlyra tett szert. Az okokat pontosan nem tudjuk, a lényeg azonban itt is a tartalmi részletekben rejlik.

³⁷⁷ Uo. 19 (saját fordítás).

³⁷⁸ Vö. REINER, H., *Philosophische Ethik*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1964, 46-51.

³⁷⁹ SAILER, *Glückseligkeitslehre*, I, 26 (saját fordítás).

³⁸⁰ Uo., II, 223 (saját fordítás).

³⁸¹ Uo., I, 302 (saját fordítás).

³⁸² Uo., II, 13 (saját fordítás).

Az alfejezet kezdetén mindenesetre Sailer még egyszer aláhúzza, hogy „az ember boldogságra való képessége és méltósága”³⁸³ az erkölcsi tökéletességben áll. Gondolatait azzal a felvetéssel kezdi, hogy arra szeretne választ kapni, hogy hogyan lehet valaki jó, azaz képes és méltó a boldogságra?³⁸⁴ Válaszában kifejti, hogy az embernek tudnia kell, hogy hol áll, és önmagához kell térnie: „Az ember önmagához térése mindig az első lépés; hogy jóvá váljon, először önmagához kell jönnie és megkérdezni magát: hol vagyok?”³⁸⁵ Sailer tehát azt keresi, ahonnan kiindulunk, ahol az ember éppen áll. Ha ez megvan, akkor veheti észre a jóvá válás vágyát önmagában, amit inkább az erkölcs fogadásához, semmint megszületéséhez hasonlít az emberben.³⁸⁶ Ez azonban egy szükséges, nem elhanyagolható és nem átugorható lépés, hiszen ahhoz, hogy valaki megszülessen, előbb meg kell fogannia, és itt ugyanúgy: ahhoz, hogy kialakuljon az erkölcsösség, először vágni kell a jóságra. Az ember, aki önmagát megtalálja, rádöbben, hogy nem jó, de ugyanakkor felfedezi önmagában a jónak az eszméjét, vagyis az erkölcsöt, és a legeslegjobbnek az eszméjét, vagyis magát Istent.³⁸⁷ Ezzel a legeslegjobbba vetett hittel ismeri fel igazán az ember azt az ösztönét, hogy a jóra törekedjen.

Ez az a pont, ahol Sailer explicit lelkiismeretről kezd beszélni. Ugyanis az a tapasztalati tény, hogy az ember nem jó, belső megtapasztalásból fakad: „Mert minek az utasítások, a figyelmeztetések, az önbeszélgetések, a jóra való elhatározások, a titkos vádak, az elpirulás magam előtt, a belső forró küzdelmek valami ellen, ami a jótól eltávolít, ha én már jó, tiszta-jó lennék?”³⁸⁸ Ebben a felsorolásban Sailer szinte leírja mindazt, ami a lelkiismeretben tulajdonképpen történik. Az ember önmagához való megérkezése, ami a jóvá válás első feltétele, felismerteti az emberrel a lelkiismeretét. A lelkiismeret Sailer szerint az a hely, ahol az ember tisztába kerül azzal, hogy hol áll.³⁸⁹

Sailer először is összeírja mindazt, amit mások már leírtak a lelkiismeretről. Ebben sok újdonság nincs. A lelkiismeretnek van egy *törvény-jellege*, olyan törvényé,

³⁸³ Uo. 15.

³⁸⁴ Vö. uo. 10.

³⁸⁵ Uo. 24 (saját fordítás).

³⁸⁶ Vö. uo. 25.

³⁸⁷ Vö. uo. 2.

³⁸⁸ Uo. 4 (saját fordítás).

³⁸⁹ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 104-107.

amely az ember szívébe van írva. Ugyanakkor *tanúság* is a lelkiismeret bennünk, azaz olyan gondolatok, amelyek felváltva vádolnak és védenek. A lelkiismeretet megkülönbözteti az erkölcsi érzéstől, mely utóbbi minden erkölcsi jóra és erkölcsi rosszra vonatkozik, ami a saját vagy más cselekedeteiben megtalálható, míg a lelkiismeret kizárólag a saját tetteimet és az azokat kiváltó okokat minősíti és ítéli.³⁹⁰ Ezeket az ítéleteket, vagy „gondolatokat” – ahogy Sailer nevezi – négy különböző kategóriába sorolja. Egyrészt léteznek gondolatok, melyek az erkölcsileg jobbat tanácsolják, és a rosszabbtól eltanácsolnak. Másrészt vannak gondolatok, melyek a szükségeset megparancsolják, míg a gonoszt megtiltják. Továbbá szól még gondolatokról, melyek a jócselekedetekért megjutalmaznak és rossz tettek esetén megbüntetnek. Végül pedig olyanokról is, melyek a konkrét cselekedet után az embert és cselekedetét megjutalmazzák vagy megbünteti, vádolják vagy megvédik.³⁹¹

A fenti felsorolásban feltűnik, hogy Sailer kitér arra az eshetőségre is, hogy a lelkiismeret a jót nem csak parancsolja, hanem bizonyos helyzetekben a jobbat tanácsolja. Művében több helyen is az ember magasabb rendű természetének okát, ill. kifejeződését látja a lelkiismeretben.³⁹² A lelkiismeret ösztönző erő is, mely egyrészt az erkölcsi jó felé segít,³⁹³ másrészt pedig a Legeslegjobban³⁹⁴ való hithez járul hozzá.³⁹⁵ Ezt a kettős ösztönzést hívja Sailer a lelkiismeret dinamikájának. A lelkiismeret szava Sailer szerint Isten szava is, Isten *orákuluma*.³⁹⁶

Sailer egy külön alfejezetben foglalkozik a lelkiismeret eredetének kérdésével. Először azt fogalmazza meg, hogy honnan *nem* származik a lelkiismeret. Ezzel el is vet minden etikai relativizmust, amely a lelkiismeret eredetét kizárólag belső lelki folyamatok eredményeként próbálja meg beállítani. Sailer számára a lelkiismeret nem nevelés, nem félelem és nem a képzelet eredménye, de nem is a politika vagy a polgári törvénykezés gyermeke, még kevésbé népek egyezménye.³⁹⁷ Mindezt a néprajz

³⁹⁰ Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 26.

³⁹¹ Vö. uo. 26-27.

³⁹² Vö. uo. 107, 115, 230.

³⁹³ Vö. uo. 3-4.

³⁹⁴ *Allerbestes*.

³⁹⁵ Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 2.

³⁹⁶ Vö. uo.

³⁹⁷ Vö. uo. 27.

eredményeivel támasztja alá, mely szerint ugyanazt a jó-fogalmat és ennek a fogalomnak a tartalmát fedezhetjük fel a különböző népek kultúrájában, és ez bizonyítja, hogy a lelkiismeret nem külső hatások eredménye, hanem valami miatt mindig és tartósan ugyanolyan. Ebből a megfigyelésből – további magyarázat nélkül – Sailer egyértelműen azt a következtetést vonja le, hogy a lelkiismeretnek csak Istenben lehet az eredete.³⁹⁸

A szerző két elméletet is bemutat, amely közelebbről kívánja megvilágítani a lelkiismeret eredetének kérdését:

Egyesek azt mondják, hogy Isten közvetlenül teremtette az ember természetébe a lelkiismeretet, mint egy irányjelzőt, amelyet gyengéd atyai keze adott erre a zárandókútra, és amely a természet megpillantásakor, a nevelés jótékony befolyása által ébred fel. Mások azt állítják, hogy csak azok az erők és járulékok vannak Istentől, amelyek által az ember megalkothatja ezeket a fogalmakat, és ezek az erők képezik le a jó fogalmát a természet látványa és a nevelés által.³⁹⁹

Sailer ugyanakkor nem foglal állást a két elmélet közül egyik mellett sem, inkább azt rögzíti, hogy mi az, ami bármelyikükből kikövetkeztethető: „A lelkiismeret kijelentései az Istenség hangjai, akár közvetlenül, akár közvetve, akár így, akár máshogy jönnek tőle.”⁴⁰⁰ Az egyetlen, ami igazán fontos szerinte az, hogy a lelkiismeret szava tiszta és biztos igazságot hordoz, mivel Istentől jön.

Két másik tapasztalatot is említ Sailer, mely a lelkiismeret eredetének kérdése kapcsán bizonyítékul szolgálhat. Ezeket „rövidebb és biztosabb útnak”⁴⁰¹ hívja arra nézve, hogy meggyőződhesünk a lelkiismeret szavának igazságtartalmáról. Az egyik tapasztalat az, amikor valaki a lelkiismerete szavát követi az érzékiség ellenében. Ekkor ugyanis olyan békét, nyugalmat és derűt érez magában, mely semmi máshoz nem hasonlítható. Ha azonban – és ez a másik tapasztalat – valaki az érzékiséget választja lelkiismerete szava ellenében, akkor nyugtalanságot, vívódást és rosszulletet érez. A semmi máshoz nem hasonlítható béke, nyugalom és derű Sailer számára kétséget kizáróan – de további magyarázatot mellőzve – Istenre utal, ezzel támasztva alá azt az állítását, hogy a lelkiismeret Istentől ered.⁴⁰²

A lelkiismeret eredetéről szóló rövid értekezését így foglalja össze a szerző:

³⁹⁸ Vö. uo. 28.

³⁹⁹ Uo. (Saját fordítás.)

⁴⁰⁰ Uo. 29 (saját fordítás).

⁴⁰¹ Uo.

⁴⁰² Vö. uo.

- I. [A lelkiismeret] szent hang bennünk, amely megmondja: ez jó, ez rossz.
- II. Ez a hang Isten hangja, Isten akarata, Isten bizonyága, Isten törvénye, vagy ahogy hívni akarod, és akárhogyan is érkezett belénk; elég, hogy jelen van és Istentől van.
- III. Ha ezt a hangot hűséggel követjük, akkor jók, nyugodtak, vidámak és boldogok leszünk – és ez a legfontosabb.⁴⁰³

Sailer tehát végső soron a lelkiismeret tekintélyét is levezeti Istenben megtalált eredete kapcsán, de azt nem fejt ki részletesebben, hogy az „Isten hangja” pontosan hogyan jön létre a lelkiismeretben. Nem állítja, hogy a lelkiismeret szavát követő belső béke, nyugalom és jó érzés a motivációja annak, hogy azt kövessük, hanem sokkal inkább bizonyítékát látja benne, hogy valóban Isten az, aki a lelkiismeretben szól az emberhez.⁴⁰⁴

Két fontos alapelveket is kiemel a lelkiismerettel kapcsolatban. Az egyik, hogy alapvető, örök és változhatatlan különbség van az erkölcsi jó és az erkölcsi rossz között. Világos, hogy itt nem is közvetlenül a lelkiismeretről, hanem az erkölcsi jóság természetéről állít valami fontosat. Elhatárolódik tehát az olyan téves elképzelésektől, melyek szerint azért lenne jó valami, mert használ, vagy mert előírják, vagy mert jutalom jár érte, hanem azt állítja, hogy az erkölcsi jó természete szerint, önmagában jó.⁴⁰⁵ Ha jobban belegondolunk, ezzel Sailer nem csak az utilitarizmustól és a pozitivizmustól határolódik el, hanem bizony az eudemonizmustól is! Hiszen ebbe a felfogásba nem fér bele az, hogy a boldogságnak rendelem alá az erkölcsi jóságot, vagy hogy bármi (akár egy téves lelkiismereti ítélet) megváltoztassa valaminek az objektív erkölcsi jóságát. Ezzel kimondatlanul, de egyben félreérthetetlenül szembe száll Stattlerrel.

A másik alapelve, amit említ az, hogy az emberben van a jónak és a rossznak egy „szerve”, egy „érzéke”, és ezt lelkiismeretnek hívjuk. Sailer maga is felsorol elég sok megnevezést, amelyekkel az évszázadok alatt a lelkiismeretet illették: igazságérzék, az Istenség szikrája, Isten bennünk, erkölcsi érzék, a bennünk levő törvény, a bennünk levő világosság, és úgy következtet, hogy mindezek az elnevezések ugyanarról az érzékről szólnak, a lelkiismeretről. Ez az, amely által az ember különbözik az állatvilágtól, mindezek különböző kifejeződései annak az igazságnak, hogy az ember

⁴⁰³ Uo. (Saját fordítás.)

⁴⁰⁴ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 109-112.

⁴⁰⁵ Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 31.

Isten képmása, és ezáltal fel van vértézve azzal a felfogással, amely meg tudja különböztetni a jót a rossztól. Sailer szerint aki ezt az érzéket tagadja, végső soron saját természetének méltóságát tagadja.⁴⁰⁶ Ugyanakkor a sok felsorolás olyan érzetet kelthet bennünk, mintha Sailer nem lenne elég precíz a lelkiismeret meghatározásában. Láttuk korábban, hogy Sailer – különösen Stattlerhez, de sok más teológushoz képest is – szabadabban fogalmaz, és sokkal jobban érdekli a tapasztalati valóság, mint az elvont fogalmak. Itt is hasonlóról lehet szó: meglátása szerint a sok kifejezés mögött egyetlen fogalom áll, amelyet ő lelkiismeretnek hív, és amely a cselekedetek jóságát és gonoszságát megítéli.⁴⁰⁷

Arra a kérdésre is választ keres, hogy milyen törvény alapján dönt a lelkiismeret? „Ha a lelkiismeret egy törvény, bensőnkbe írva, vagy világosabban, ha a törvény számunkra a lelkiismeret által lesz kinyilvánítva: nem lehet ezt a törvényt világosan kifejezni?”⁴⁰⁸ Sailer szerint lehetséges egy ilyennek a megfogalmazása, ezt ő „a lelkiismeret legnagyobb törvényének” nevezi. Benne megtalálható minden egyes törvény. Ezt is Isten irányából, még pontosabban Isten akaratának irányából magyarázza. Szerinte az emberi akarat nem tud magának jobb szabályt kívánni, mint az isteni akaratot. Ami ezt az isteni akaratot szentté teszi, az képes az emberi akarat jóvá tételére is. Isten akarata pedig azonos szeretetével. Ezek alapján márpedig az ember lelkiismeretében felismerheti azt a szabályt, amit maga az isteni akarat is követ.⁴⁰⁹

Stattler számára – amint láttuk – nem létezik objektív törvény a lelkiismereten kívül, csak egyes esetekre lebontott törvények léteznek. Sailernél ellenben az objektív erkölcsi jó közvetlenül képezi a lelkiismeret törvényét, és ettől maga Isten sem tudja felmenteni teremtményeit.⁴¹⁰ És ez az a pont, ahol Sailer, ha csak röviden is, felveti a téves lelkiismeret problematikáját. Szerinte Isten tiszteletben tartja a téves lelkiismeretet, a lelkiismeret törvénye ebben az esetben is Isten törvénye, és ez azt is jelenti, hogy Isten parancsa itt is az, hogy az ember a lelkiismerete szerint cselekedjék. A lelkiismeret mindig közvetlen bíró, amit Isten tiszteletben tart.⁴¹¹ Sailer számára az a

⁴⁰⁶ Vö. uo. 38.

⁴⁰⁷ Vö. uo. 26.

⁴⁰⁸ Uo. 43 (saját fordítás).

⁴⁰⁹ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 115-118.

⁴¹⁰ Vö. SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 44.

⁴¹¹ Vö. uo. 42.

természetes, hogy az ember fel tudja ismerni az erkölcsi jót, és a téves lelkiismeret éppen ezért mindig kivétel marad. Jendrosch szerint teljesen távol áll Sailertől a lelkiismeret szavának objektív jóként történő definiálása.⁴¹²

3.4 Sailer tanítása a lelkiismeretről a *Grundlehren der Religion* c. művében (1805)

Ebben az 1805-ben kiadott művében Sailer tulajdonképpen összefoglalja dillingeni előadásait, amelyeket Isten természetes felismeréséről tartott. Hasonló tematikát folytatott Landshutban is, sőt ott minden egyetemista számára tartotta előadásait. Az alkotás három fejezetből áll, amelyek azonban nem mutatnak arányosságot: hittan (374 oldal), erkölctan (45 oldal) és boldogságtan (18 oldal). A felosztás az ember három alapvető szükségletére kínál választ: az igazságról, a szentségről és a boldogságról tanít.⁴¹³ A szerző maga így fogalmaz:

[Isten nem gondolható el másképpen, mint] az önálló igazság, aki minden igazságot ismer, és csak igazságot nyilatkoztat ki, az önálló szent, aki maga a szentség, és csak szentséget parancsol, az önálló boldog, aki maga a boldogság, és csak boldogságot ígér és alkot.⁴¹⁴

Isten tehát az ősigaz, az ősszent és az ősboldog.⁴¹⁵ A három szükségletet Sailer a három teológiai erénynek is megfelelteti. Eszerint az igazságról szóló rész a hitet járja körül, a szentségről szóló rész a szeretetet, míg a boldogságról szóló rész a reményt veszi célba.⁴¹⁶

További figyelmet érdemel a mű igen semlegesnek hangzó címe: *A vallás alaptanai*. Mintha Sailer korábbi stratégiája köszönne vissza a címadás tekintetében. A címben nem akar újítani, nem akar botránkoztatni, nem akarja még „kiteríteni lapjait”, hanem egy a korának megfelelő, feltűnést kerülő, általános címet ad munkájának, hogy aztán a kifejtés során szabadon írhatta le az újításokat nem megvető gondolatait. A felvilágosodás kora ugyanis egyáltalán nem kedvezett az istenhitnek, még kevésbé a

⁴¹² Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 117.

⁴¹³ Vö. SAILER, *Grundlehren* 14.

⁴¹⁴ Uo. 15 (saját fordítás).

⁴¹⁵ Vö. uo. 20.

⁴¹⁶ Vö. uo. 19.

kereszténységnek és a legkevésbé a katolicizmusnak – ezzel magyarázza a címadást Joseph Widmer a kiadás előszavában.⁴¹⁷

A lelkiismeretről azt gondolnánk, hogy arról az erkölcstanban van szó. Azonban ez nem így van, hiszen pont a második fejezet nem szól a lelkiismeretről, az első és a harmadik ellenben igen, egészen pontosan a negyedik⁴¹⁸ és az ötödik⁴¹⁹, továbbá a harmincötödik⁴²⁰ leckében. A korábban vizsgált Stelzenberger-féle lelkiismeret-fogalom jelentésbeli megkülönböztetésének kategóriái szerint Sailer ismét a harmadik értelemben használja a lelkiismeret szót, mint a feltétlen erkölcsi kötelezettség megtapasztalásának szerve. De egyúttal túl is szárnyalja azt.⁴²¹

A negyedik leckét Sailer azzal a megállapítással kezdi, hogy „Van fogalmunk a bennünk lévő Istenről.”⁴²² Ez elsősorban a hagyományokból és a kinyilatkoztatástanokból származik,⁴²³ és ebben mintegy megerősít a lelkiismeret szava. A lelkiismeretet útmutatóként és bíróként tárja az olvasó elé, amely a szégyen, a bánat, a félelem, a kín, a belátás és a bátorság élményeiben is tetten érhető, és szinte utat mutat az Isten felé. Sailer a lelkiismeret tapasztalatából kiindulva mutat hallgatóinak egy utat Isten felismerésére.⁴²⁴

Igaz ugyan, hogy a lelkiismeret rámutat Istenre, azonban ezt nem közvetlen módon teszi:

Az utak, amelyek által az emberek lelkiismeretükben megtalálják Istent, sokfélék. De az kétségkívül, hogy minden istentiszelő lelkiismerete által, ha nem is feltétlen magát az istenhitet, de annak megerősítését elnyeri.⁴²⁵

Nyilvánvaló, hogy Sailer nem akarja a lelkiismeretet szigorú értelemben vett istenbizonyítékként kikiáltani, ugyanakkor láttatja, hogy az erkölcsösség és az istenhit szoros kapcsolatban vannak egymással. Hangsúlyozza, hogy az erkölcsösség

⁴¹⁷ Vö. uo. XV.

⁴¹⁸ Gott ist (Ein Gott ist); uo. 28.

⁴¹⁹ Prüfung des Werthes, den verschiedene Überzeugungsmittel von der Wahrheit „Gott ist“ haben; uo. 39.

⁴²⁰ Die Lehre von der Hoffnung, oder die Seligkeitslehre; uo. 449.

⁴²¹ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 129-131.

⁴²² „Wir haben die Idee von Gott in uns.”; SAILER, *Grundlehren* 28.

⁴²³ Vö. uo. 29.

⁴²⁴ Vö. uo. 30.

⁴²⁵ Uo. (Saját fordítás.)

felismerése hozzásegít Isten felismeréséhez, és az erkölcsi törvény megszegése mindig Isten elleni vétség is. Ezáltal a jó és a rossz felismerésének a szerve Isten felismerésének a szervévé is válik. Egy további szemléletes párhuzamot is von Sailer a lelkiismerettel, ez pedig a legfelsőbb bíróságé: ez az a hely, ahonnan már nem lehet fellebbezni.⁴²⁶

Ugyanebben a leckében Sailer felsorol további olyan okokat, amelyek segítik az embert hite megszilárdításában. Ilyennek említi többek között a természet rendjét és szépségét,⁴²⁷ a kereszténység alapításának történetét⁴²⁸ és azt a tapasztalatot, hogy Isten vezeti az embert élete során.⁴²⁹ Feltűnő, hogy amikor a természetről, mint Isten felismerésének lehetséges helyéről ír, ezt a felismerést egyértelműen a lelkiismerethez köti: „Aki Isten szavát meghallotta magában, könnyen megláthatja lábnyomát a természetben [...] Az ég csillagai és a föld virágai ugyanazt az Istent hirdetik, akit kimondott a lelkiismeret.”⁴³⁰ Úgy tűnik tehát, hogy Sailer Isten a természetben való felismerésének lehetőségéhez képest a lelkiismeretet előfeltételezi, sőt azt mintegy feltételül szabja.

Isten ismerete [...] eredetében, tartalmában, módjában, tartósságában nagyon is függ attól, amit lelkiismeretnek és amit lelkiismeretességnek hívunk, és talán még annál is függőbb, mint ahogy sokan gondolják. Hiszen a lelkiismeret szavainak pontos betartása eredményezi és tartja meg a természetre vetett egyenes pillantást [...] A lelkiismereti hűség tart meg minket abban az elhatározásban, hogy a felismert Istent igaz cselekedetek által dicsőítsük.⁴³¹

Tisztában van vele, hogy ezzel nem fogalmaz meg új tanítást, hanem beáll Cicero, Szókratész és mások sorába, akiket maga is idéz.⁴³²

A természetbeni istenfelismerés kétféle módon van ráutalva a lelkiismeretre. Egyrészt mivel a természet nem ismeri a szentség és igazságosság kifejezéseket, az embernek ezeket lelkiismerete tapasztalatából kell kölcsönöznie. Tehát a lelkiismereti tapasztalat meg kell, hogy előzze azt, hogy Isten felismerhető a természetben, vagyis a lelkiismeret ismeretelméleti előfeltétele Isten ily módon történő felismerésének.

⁴²⁶ Vö. uo. 32.

⁴²⁷ Vö. uo.

⁴²⁸ Vö. uo. 33-34.

⁴²⁹ Uo. 38.

⁴³⁰ Uo. 33 (saját fordítás).

⁴³¹ Uo. 44 (saját fordítás).

⁴³² Vö. uo. 45-50.

Másrészt erkölcsi előfeltétel is, mivel az értelem a lelkiismeret cenzúrájának van alávetve. Tehát a lelkiismeret „alkalmazása”, az erkölcsileg helyes cselekedetek gyakorlása nélkül nem lehet eljutni Isten felismerésére.⁴³³

Az ötödik lecke végén Sailer még egyszer felteszi a kérdést: honnét és hogyan került az ember látókörébe Isten eszméje? Az ember nem nyújthatta önmagának, mert „az ember csak Isten eszméje által lesz értelmes: hogyan tudná tehát az ember azt, amitől ember, azaz értelmes lény lesz, önmagából venni, mielőtt emberré, azaz értelmessé lett?”⁴³⁴ Sailer szerint a természetből sem származhat Isten eszméje, és természetvallások sem létezhetnek.⁴³⁵ Sőt, szigorú értelemben véve racionális vallás sem létezhet, mert „az értelemben ugyan benne foglaltatik Isten eszméje, de nem önmagától, és nem is lehet benne önmagától. Egy racionális vallás Isten kinyilatkoztatása nélkül tehát éppúgy lehetetlen, mint az értelem Isten eszméje nélkül”⁴³⁶. Sailer mindezekből arra következtet, hogy semmilyen más lehetőség nem jöhet számításba, mint hogy Isten eszméje magától Istentől származik, mint napsugár a napból. És itt jön képbe a lelkiismeret, mely Istent mint törvényhozót nyilatkoztatja ki. „Mert a lelkiismeret olyan, mint Isten eszméje, ő is egy sugár az örök szellemnapból, nem csak Isten kinyilatkoztatását, hanem valóságos törvényhozást előfeltételez; nem csak az Istenség tudata, [...] hanem az isteni törvény, vagyis Isten, mint tulajdonképpeni törvényhozó tudata.”⁴³⁷

Mindezek alapján megállapíthatjuk, hogy a *Glückseligkeitslehre*-hez képest Sailer tanítása a lelkiismeretről tovább fejlődött. Ugyan már a *Glückseligkeitslehre*-ben is beszél arról a szerző, hogy az isteni felismeréshez hasonló módon az ember felismeri a jót és a rosszat, de csak a *Grundlehre*-ben hangsúlyozza kifejezetten, hogy ezzel közvetlenül összefüggésben áll Isten felismerése, mint tulajdonképpeni törvényalkotóé.⁴³⁸ Éppen ezért Sailer nagyon szoros kapcsolatot mutat ki a lelkiismeret

⁴³³ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 134-137.

⁴³⁴ SAILER, *Grundlehren* 52-53 (saját fordítás).

⁴³⁵ Vö. uo. 53.

⁴³⁶ Uo (saját fordítás).

⁴³⁷ Uo. 54 (saját fordítás).

⁴³⁸ Vö. FISCHER, G., *Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi. Der Einfluß evangelischer Christen auf Sailers Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie in Auseinandersetzung mit I. Kant. Mit einem Forschungsnachtrag der Beziehungen der Sailerschen Moraltheologie zur materialen Ethik Kants* (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge 8), Herder, Freiburg 1955, 147-155.

és a hit között. Ugyan nem ír erről szisztematikus módon, de gyakran – még ha csak mellékesen is – megjegyzi, hogy az ember lelkiismerete arra ösztökéli az embert, hogy higgyen Istenben.⁴³⁹ A lelkiismeretet és az istenhitet gyakran egyazon szintre is helyezi.⁴⁴⁰

Barbara Jendrosch Sailer-szakértő szerint nem szabad abba a túlzásba esni, hogy úgy értelmezzük Sailer szavait, mintha minden egyes erkölcsi cselekedet mögött implicit hitcselekményt láttatna, amelyben a meg nem kereszteltek számára is mintegy megnyitná a kaput az üdvösségre. Valószínűnek tűnik, hogy idáig nem terjedt ki Sailer gondolatmenete. Be kell azonban látnunk, hogy ez egy lehetséges továbbgondolása lenne a saileri lelkiismeret-teológiának, és ez az az irány, amelyet később többen támadtak is, ahogy dolgozatunk következő fejezetében látni fogjuk. Úgy tűnik, Sailer inkább az erkölcsösség és a vallás, a lelkiismeret és Isten közötti szoros kapcsolatot akarta hangsúlyozni.⁴⁴¹

Ugyanakkor észre kell vennünk, hogy Sailer minden tekintetben szembefordul egykori tanárával, Benedikt Stattlerrel a lelkiismeret témájában, hiszen ez utóbbi a tisztán filozófiai lelkiismeret mellett foglalt állást. Ettől az Egyház később el is határolódott. Nem találunk olyan utalást Sailer műveiben, amelyekben vitába szállna vagy cáfolná Stattler állításait, de ezt inkább tanára iránt tanúsított tiszteletének tudhatjuk be, mintsem néma egyetértésnek, hiszen ő kimondatlanul is egyértelműen más vonal mellett tette le a voksát.⁴⁴²

Egész más összefüggésben is beszél Sailer a lelkiismeretről. Műve végén, a boldogságtan tárgyalásánál tér ki rá a keresztény remény kapcsán. A remény ugyanis összeköti az embert Istennel, „aki maga a boldogság, és ugyanakkor a szeretet, és boldogsága minden boldogságképes teremtményre kiárad”⁴⁴³. A bizalom és a remény megtapasztalása során az ember mint boldogságot kereső lény kerül kapcsolatba Istennel. Sailer szerint a remény a múltra nézve megnyugtatja a lelkiismeretet, a

⁴³⁹ Vö. SAILER, *Grundlehren* 82.

⁴⁴⁰ Pl.: „Aki értelmes, aki ember, tehát aki hisz lelkiismeretében és hisz Istenben...” uo. 160 (saját fordítás).

⁴⁴¹ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 137-144.

⁴⁴² Vö. uo. 144.

⁴⁴³ SAILER, *Grundlehren* 19-20.

jelenben bátorságot ad a léleknek, és a jövő ismeretlensége és bizonytalansága kapcsán derűt ad a szellemnek.⁴⁴⁴ A keresztény remény három jellemzője Sailernél, hogy az:

- I. A lelkiismeretből és a lelkiismeretességéből jön elő.
- II. Istenhez, mint a szeretethez tartja magát.
- III. Időt és örökkévalóságot fog át, idegenekét ugyanúgy, mint a saját sorsainkat, és az egész emberi nemét.⁴⁴⁵

A remény Sailernél szoros kapcsolatban áll a lelkiismerettel. A reményt és a bizalmat ugyanis egyedül a bűn és a bűn tudata veszélyezteti. Szerzőnk arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan bizakodhat az ember, ha tudatában van a múltban elkövetett bűneinek, ha a jelenben elbátortalanodhat a nélkülözések, a tűrések és a kötelezettségek miatt, és ha megijesztheti a jövő bizonytalansága. Ebben a helyzetben fordul figyelmünk a lelkiismeret felé, amelynek kettős funkciója van. Egyrészt lehetőséget ad az embernek a megtérésre, másrészt pedig pont ez által a lehetőség által a remény alapját képezi.

[A remény] először is a lelkiismeretből és a lelkiismeretességéből tör elő; mivel annak az alapos meggyőződésnek, hogy Isten barátjaként tekint rám, úgy kezel, mintha nem is vétkeztem volna, csak ott van helye, ahol a rosszból a jóba történő valódi megtérés, az állatiból a szellemi emberré való mennyei átváltozás, ahogy Pál kifejezi magát, ment végbe. Csak ez a megtérés helyezi a lelkiismeretet a legszabadabb cselekvésbe, és állítja vissza a leggyengédebb lelkiismeretességet.⁴⁴⁶

Az előző szakaszban láttuk, hogy a megtérés központi gondolat Sailer erkölcsteológiájában.⁴⁴⁷ A boldogságtan kapcsán nem vizsgálja részletesen a lelkiismeret szerepét a megtérés során a *Grundlehren* kezdetű alkotásában, hiszen az – nevéhez híven – alapvető összefoglalást kíván adni a vallási ismeretekről, nem pedig teológiai problémákat kifejteni, ráadásul a fő téma itt maga a remény, nem is a megtérés. Következésképpen, mi is követjük Jendrosch javaslatát, és megvizsgáljuk, hogy mit ír a *Handbuch der christlichen Moral* c. kézikönyvében a megtérésről azzal a céllal, hogy világosabbá váljon a *Grundlehren der Religion*-ban felvázolt kapcsolat a lelkiismeret, a lelkiismeretesség és a keresztény remény között, mely szerint az utóbbi az előbbiekből származik.⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Vö. uo. 449.

⁴⁴⁵ Uo. 450 (saját fordítás).

⁴⁴⁶ Uo. 451 (saját fordítás).

⁴⁴⁷ Még egyszer hadd utaljak ezen a helyen Müller a témát minden oldalról alaposan körbejáró művére: MÜLLER, H. J., *Die ganze Bekehrung. Das zentrale Anliegen des Theologen und Seelsorgers Johann Michael Sailer*, Otto Müller, Salzburg 1956.

⁴⁴⁸ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailer's Lehre* 145-146.

Erkölcsteológiai kézikönyvének már a tartalomjegyzéke is arról árulkodik, hogy itt bizony a megtérésnek központi szerepe lesz. Az első fejezet ugyanis az emberiség bűnbeeséséről és következményeiről szól, a második, központi fejezet foglalkozik az emberiség „regenerációjával”, vagyis azzal, hogy hogyan tud a rossztól elszakadni és hogyan tudja a jót választani, míg a harmadik nagy részben a jóra és a jó uralmára fókuszál. A minket most leginkább érdeklő központi, megtérésről szóló részt az erkölcsi felismerés fontosságának hangsúlyozásával kezdi, azaz azzal, hogy az embernek legelőször is fel kell ismernie, hogy mivé kellene válnia. Az önmegismerésnek ez a szerve Sailer szerint a lelkiismeret: „A lelkiismeret számomra a jó és a rossz öntudata a személy saját cselekedeteire tekintettel.”⁴⁴⁹ A lelkiismeret feladatáról pedig így ír: „Válnom kell [...] egyé önmagammal, egyé Istennel, egyé a hozzám hasonlókkal.”⁴⁵⁰ Az ember önmagával való egysége azonban elképzelhetetlen Istennel való egység nélkül. Erről így ír: „Mert alávetni magamat a lelkiismeret hangjának nem jelent mást, mint hogy Istennek magának vetem alá magamat, aki a lelkiismeret hangjában csak önmagát nyilatkoztatja ki.”⁴⁵¹

A megtérés Sailer számára tehát nem csak egy elvont erkölcsi rend helyreállítását jelenti, hanem azt is világossá teszi, hogy „a lelkiismeret hangjának, mint Isten hangjának bennünk, nemcsak az a feladata, hogy a cselekedet előtt megtiltsa a rosszat, a cselekedet alatt és után pedig elítéljen, hanem hogy figyelmünkbe ajánlja az elesett Istenhez való visszatérésének szükségességét is. És ez a titkos értelme az úgynevezett lelkiismeretfurdalásnak: Fordulj vissza ahhoz, akitől eltávolodtál – kiáltja a maga módján.”⁴⁵²

Ezek alapján a lelkiismeret tulajdonképpen a megtérés lehetőségének a feltétele Sailernél: az erkölcsi önfelismerés szerve, közvetítő hatóság, utolsó mértékadó norma az egyes döntéseknél és végső bíró. A lelkiismeret előfeltétele a megtérésnek, a megtérés pedig előfeltétele a reménynek. Így kapcsolódik össze remény és lelkiismeret.⁴⁵³

⁴⁴⁹ SAILER, *Handbuch*, I, 24.

⁴⁵⁰ Uo. 462.

⁴⁵¹ Uo. 463.

⁴⁵² Uo. 490-491.

⁴⁵³ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 144-148.

Hiba volna azonban a lelkiismeretről úgy beszélni, mintha oka vagy tárgya volna a keresztény reménynek, ugyanis a remény alapja nem lehet más, mint Isten: „Mert jóllehet a lelkiismeret tartós tanúságát előfeltételeznünk kell, hogy a remény igazság lehessen és maradhasson, mégsem az ember jó lelkiismerete a tárgya és alapja a reménynek, hanem Isten egyedül, és Isten nem mint Mindenható, hanem mint Szeretet.”⁴⁵⁴ Ha ugyanis a lelkiismeret oka volna a reménységnek, akkor az ember akár azzal is megelégedhetne, hogy lelkiismerete nyugalma boldoggá teszi őt. Sailer ettől a gondolattól elhatárolódik.

És itt megkapja korszakom hamis bölcsessége, mely majdhogynem a sztoa bölcsességével egyezik, a második és utolsó válólevelet. Nem csak abban téved, hogy az embert Isten nélkül akarja erényessé tenni, hanem abban is, hogy az erény jutalmát magában az erényben akarja megtalálni.⁴⁵⁵

Az ember boldogság utáni vágyát senki és semmi más, még a jó lelkiismeret sem tudja betölteni, csak Isten. Ugyanakkor Sailer említést tesz két fontos lelkiismereti funkcióról, mely akkor lép előtérbe, amikor az embert valamilyen nehézség vagy csapás éri. Az egyiket negatívnak hívja.

[...] a néma lelkiismeret, amely nem vádolja az embert azzal, hogy ő maga az oka a szenvedésének, azt a negatív szolgálatot teszi, hogy nem egyesült betegséggel, szégyennel, a világ iránti hálátlansággal – hogy nem szaporította átkával a test gyötrelmét, a krákogó tisztelet kellemetlen érzését, az ismeretlen jövő kínját, és a kárhozat ítéletéből fakadó elhagyatottság még nagyobb kínját.⁴⁵⁶

Sokkal nagyobb azonban a gyötrelemben megtapasztalt néma lelkiismeret pozitív funkciója, amely életben hagyja a reményt a szenvedőben.⁴⁵⁷ A remény hidat ver a jó lelkiismeret és Isten között. Sailer fontosnak tartja ezen a helyen még egyértelműbben tisztázni a boldogság, a remény és a lelkiismeret kapcsolatát.

Csak Isten tud boldoggá tenni. A boldogsághoz utasítani a lelkiismeret is tud, de nem tud önmaga a remény tárgya, oka lenni. És ez érvényes a legtisztább lelkiismeretre is: a legtisztább lelkiismeret sem tud soha a remény oka vagy tárgya lenni.”⁴⁵⁸

Jendrosch szerint a lelkiismeret és a lelkiismeretesség kapcsolata a reménységgel hasonló az erkölcsösség és a boldogság kapcsolatához. Sailer ugyanis ellenzi az erkölcsösség nélküli boldogságtörekvéseket és ugyanígy azt is, ha az erkölcsösséget és a boldogságot teljesen elválaszuk egymástól. Az erkölcsösség

⁴⁵⁴ SAILER, *Grundlehren* 452.

⁴⁵⁵ Uo. 454-455 (saját fordítás).

⁴⁵⁶ Uo. 453 (saját fordítás).

⁴⁵⁷ Vö. uo.

⁴⁵⁸ Uo. 454 (saját fordítás).

(vagyis lelkiismeretesség) a boldogságnak a „fogadókészsége” és „méltósága”. Az erkölcsösséget mindig követni fogja egy boldogságérzés, amely azonban különbözik az erkölcsösségtől. Sailer itt két szélsőség között egyensúlyoz. Nem szeretné az erkölcsösséget pusztán a boldogság eszközének tekinteni, de ugyanakkor nem is szeretné őket egymástól függetlenné kikiáltani.⁴⁵⁹

Fontos megjegyeznünk továbbá, hogy a lelkiismeretből és a lelkiismeretességből fakadó remény összekapcsolódik az üdvösséggel is. Távol áll Sailertől, hogy az üdvösséget pusztán erkölcsi cselekedetek eredményének tekintse, nagyon is tisztában van vele, hogy az üdvösség Isten kegyelméből lehetséges az embernek. Ezt kifejezetten így írja: „Krisztus tanítása szerint megtérés vagy átlépés az uralkodó isten- és emberszeretetre nem lehetséges Isten Lelke, Isten újjáteremtő ereje nélkül.”⁴⁶⁰ Éppen ezért „annak oka, hogy a keresztény remény nem csalatkozhat, csak Isten a Szentlélek által adott szeretetében található meg.”⁴⁶¹ Ezzel magyarázza, hogy a remény a Szentlélek ajándéka közt van felsorolva. Ez azonban nem ellentmondásként értendő arra a megállapításra, hogy a keresztény remény a lelkiismeretből és a lelkiismeretességből fakad. Jendrosch szerint meg kell különböztetni a kérdés különböző szintjeit. A megtérés a lelkiismeret legszabadabb tevékenysége, egyúttal Isten újjáteremtő erejének műve is. A lelkiismeretben és a lelkiismeretességben az ember tulajdonképpen erre az isteni kegyelemre válaszol.⁴⁶²

Félreértésre adhat okot – és adott is okot, még Sailer életében is – a fenti gondolatmenet megfordítása. Ez ugyanis azt eredményezi, hogy mindenhol, ahol a lelkiismeret ezt a legszabadabb tevékenységét végzi, vagyis megtér az ember, ott Isten újjáteremtő ereje dolgozik. Sailer ellenségei ebbe úgy kötöttek bele, hogy egyházellenességgel vádolták, mert arra a gondolatra jutottak, hogy ezek szerint Isten kegyelme mindenkinben azonos mértékben működhet az Egyházon belül és azon kívül egyaránt.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 150.

⁴⁶⁰ SAILER, *Grundlehren* 451 (saját fordítás).

⁴⁶¹ Uo.

⁴⁶² Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 151.

⁴⁶³ Vö. pl. SCHIEL, H., *Johann Michael Sailer. Leben und Briefe*, I, Friedrich Pustet, Regensburg 1952, 529.

3.5 Sailer tanítása a lelkiismeretről a *Handbuch der christlichen Moral* c. művében (1817)

Az 1817-ben megjelent *Handbuch der christlichen Moral*, vagyis a morális kézikönyve Sailer legkésőbbi, leginkább kiforrott műveihez tartozik. Ebben szisztematikusan mutatja be egész erkölcssteológiáját, a lelkiismeretnek különös hangsúlyt adva. Korábbi műveihez képest tetten érhető a további fejlődés. A már többször idézett Fischer szerint „Sailer *Kézikönyvével* valami egészen új kezdődik a katolikus morálisban, valami, ami nyelvezetben, módszerben, beosztásban és formában teljesen eltér a skolasztikában megszokottól”⁴⁶⁴. Mindezt a kanti etika segítségével hívásával teszi. Érdekes módon magában a *Kézikönyvben* – de ez más műveire is igaz – nagyon ritkán, vagy szinte sosem említi Kant nevét. Sailer kutatói azonban egyetértenek abban, hogy Kant filozófiája igen nagy hatással volt rá, és arra alapozva építette újjá az erkölcssteológiát.⁴⁶⁵ Sokmindent átvesz tőle, de még több állításával szemben fogalmaz meg éles kritikát. Nem marad meg a filozófiai gondolkodásnál, hanem arra tesz kísérletet, hogy a filozófiát, a vallást és a kereszténységet szintézisbe hozza egymással. Kantot olyan értelemben mindenképpen meg szeretné haladni, hogy a pusztán filozófián túllépve összekapcsolja a vallást és az erkölcsöt. Kanttal szemben tehát vallja, hogy a vallás és az erkölcs mind elméletben, mind pedig gyakorlatban szorosan összefügg.⁴⁶⁶ A *Kézikönyv* célja végső soron egy az eudemonizmustól mentes erkölcssteológia létrehozása.

A *Kézikönyv* fogalomtisztázással kezdődik, mely során Sailer az erkölcs kulcsszavait sorolja fel, és mindegyiket definiálja is. Így meghatározza többek között a személy, a szabadság, az akarat, a cél, az eszköz, az erkölcsi törvény, a lelkiismeret, a lelkiismeretesség és az erkölcsi szabadság fogalmát. Részleteket nem említ, ez a rész inkább azt a célt szolgálja, hogy a könyv további részében végbemenő szisztematikus tárgyalás során referenciaként szolgáljon, és ne legyenek fogalmi félreértések.⁴⁶⁷

Dolgozatunk szempontjából természetesen a lelkiismeret meghatározása bír a legnagyobb jelentőséggel. Sailer így definiálja:

⁴⁶⁴ FISCHER, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant* 51 (saját fordítás).

⁴⁶⁵ Vö. pl. uo. 206.

⁴⁶⁶ Vö. uo. 210.

⁴⁶⁷ Ld. *Sprachlehre der Moral*, in SAILER, *Handbuch*, I, 15-32.

A lelkiismeret számomra a jó és a rossz tudata a személy saját cselekedeteinek tekintetében. Így meghatározva a lelkiismeret különbözik a morális ítélőképességtől; mert ez a saját és az idegen erkölcsöt ítéli, míg a lelkiismeret csak a saját cselekedeteket.⁴⁶⁸

A *Kézikönyv* további részeiben ezt a definíciót tovább mélyíti és más, fontos kijelentéseket tesz a lelkiismeretről. Többek között megkülönbözteti a cselekedetet megelőző lelkiismeretet a cselekedetet követő lelkiismerettől (bár ezeket másképp hívja, mint ahogy látni fogjuk), azaz a törvény követelményeinek tudatát a törvény követelményei teljesítésének vagy nem teljesítésének tudatától.⁴⁶⁹ Leszögezi továbbá, hogy a lelkiismeret egyben Isten és a szent törvény tudata is.⁴⁷⁰

Munkája nagy részében kétféleképpen szól a lelkiismeretről. A lelkiismeret szerinte egyrészt vádló és hívó, amely az ember egy akaratlagos állásfoglalása előtt spontán módon és akaratlanul megítéli, figyelmezteti, vádolja, bünteti az emberi cselekedetet;⁴⁷¹ másrészt fórum és bíróság, mely előtt az ember meg lesz vádolva és igazolnia kell önmagát.⁴⁷² Ezzel Sailer egy ősi tapasztalatot ír le, és a lelkiismeretről szóló hagyományos tanítás talaján maradva nem tanít újat.

Legalább részben újdonságnak számít ellenben azoknak a megjelenési formáknak a felsorolása, melyek a lelkiismeretet jellemzik. Különösen a *Glückseligkeitslehre*-vel szemben feltűnő, hogy Sailer itt mintha szorosabban tartaná magát a hagyományhoz, ugyanakkor elkerüli a kimondottan skolasztikus szavak és kifejezések használatát. Amit a skolasztikában cselekedetet megelőző és cselekedetet követő lelkiismeretnek hívnak, az Sailernél *törvényhozó* és *ítélő* lelkiismeret néven fut.⁴⁷³ Jendrosch számára úgy tűnik, hogy Sailer nem csak a skolasztikától való elhatárolódás vágya és kifejezése miatt választ más kifejezéseket, hanem ezek a jelzők mást is hangsúlyoznak. A lelkiismeret komplexitása jobban előtérbe kerül a *törvényhozó* és az *ítélő* jelzők használatával, ráadásul ezek jobban, teljesebben és elevenebben hangsúlyozzák a lelkiismeret emberhez kötöttségét, mint a pusztán időbeliséget kifejező cselekedetet megelőző, ill. követő skolasztikus kifejezések. Ezen túl világosan mutat rá a lelkiismeret a törvénnyel való szoros kapcsolatára is. Éppígy

⁴⁶⁸ Uo. 24 (saját fordítás).

⁴⁶⁹ Vö. uo.

⁴⁷⁰ Vö. uo. 40-42.

⁴⁷¹ Vö. uo. 31-32; 224-225; 295; 301; 302-303; 323; 536; 543; II, 123-124.

⁴⁷² Vö. uo. I, 26; 369; II, 268; 285.

⁴⁷³ *Gesetzgebendes* ill. *richtendes* Gewissen, Id. uo. I, 24.

feltűnő, hogy a lelkiismeretről többszörösen, mint tudatról⁴⁷⁴ beszél, utalva ezzel a lelkiismeret pszichológiai oldalára is.⁴⁷⁵

Sailer nem veszi át a skolasztikától a *synteresis* és a *conscientia* fogalmakat sem, annak ellenére, hogy – vagy tán éppen azért, mert – jól ismerte őket. Szóhasználatában a *közvetlen* és *közvetett* lelkiismeretről szól.

A törvényhozó lelkiismeretet szétválasztom közvetlenre és közvetettre. Amaz a kötelesség, a jog, a jogtalanság tudata, amennyiben az csupán az értelemről és a szabadságtól függ; emez a kötelesség, a jog, a jogtalanság tudata, amennyiben az nem csupán az értelemről és a szabadságtól, hanem a külvilágtól, a körülményektől és az ismeretektől is függ [...] A közvetlen lelkiismeret az a tudat, hogy cselekedetünknek jónak kell lennie; a közvetett csak egy bizonyos cselekedet alárendelése az általános előírásnak.⁴⁷⁶

Ez a fajta felosztás tulajdonképpen azonos a skolasztikus *synteresis* és *conscientia* szavak által jelzett megkülönböztetéssel, ahol a *synteresis* az általános elveket fogalmazza meg, a *conscientia* pedig azokat a konkrét esetre alkalmazza.⁴⁷⁷ Vannak ugyan apróbb különbségek, mint például a *synteresis* parancsa az, hogy a jót tegyük, a rosszat kerüljük; ezt ugyanakkor Sailer úgy fogalmazza meg a közvetlen lelkiismeret kapcsán, hogy „minden szabad cselekvésed legyen *vernünftig*”⁴⁷⁸ – azaz ésszerű, józan, megfontolt, racionális, értelmes; a közvetett lelkiismeretről pedig így ír: „Az így meghatározott cselekedet ésszerű vagy ésszerűtlen.”⁴⁷⁹ Tartalmilag ebben azonban nincs lényeges eltérés a skolasztika és Sailer tanítása között, a különbség inkább a hangsúlyokban és legfőképpen a nyelvezetben van.

A közvetlen lelkiismeret Sailer számára is tévedhetetlen, a tévedés lehetőségét mindössze a közvetett lelkiismeret hordozza magában.

Megkülönböztetem a közvetett lelkiismeretet a helyesre, mely a törvényt és az általános elhatározást, hogy azt észleli, egy adott esetre helyesen alkalmazza, és a tévesre, mely a törvényt és az elhatározást, hogy észleli, helytelenül alkalmazza.⁴⁸⁰

A téves lelkiismeret hibájának a forrása tehát sem az értelemben, sem pedig az ember szabadságában nem keresendő, hanem az ítélőképesség tévedhetőségében, mely

⁴⁷⁴ Bewusstsein.

⁴⁷⁵ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 155-159, különösen 157.

⁴⁷⁶ SAILER, *Handbuch*, I, 24-25 (saját fordítás).

⁴⁷⁷ Újabban szokás öslelkiismeretről és szituációs lelkiismeretről is beszélni. Ld. pl. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 158, 26. lábjegyzet.

⁴⁷⁸ SAILER, *Handbuch*, I, 25.

⁴⁷⁹ Uo.

⁴⁸⁰ Uo (saját fordítás).

„a törvény alkalmazását és a konkrét esetre vonatkozó elhatározást helytelenül ítéli meg. Ezért a téves lelkiismeret megtartja követelésének kötelező erejét – a helyes lelkiismerethez hasonlóan.”⁴⁸¹

Ezeket a lelkiismeret belső vonásait és felosztásait érdemes megkülönböztetni a lelkiismeret „külső” jellemzőitől, úgy mint annak képzettségétől vagy kultúrájától. Sailer ilyen „külső” jellemzőként megemlíti a fentieken túl a beszédes, a biztos, az ingadozó, az aggályos, az alvó, az ébredő, a felébredt, az elszunnyadó, a képzett, a nyers, a gyengéd, a megvilágosodott, az elsötétült, a szűk és a tág lelkiismeretet.⁴⁸² A lelkiismeret ilyen jellegű leírása azonban nem mutat fel eredetiséget vagy újdonságot Sailer teológiájában.⁴⁸³

Az egész *Kézikönyvet* tekintve világossá válik, hogy a lelkiismeret központi szerepet tölt be Sailer erkölsteológiájában. A morálist magát úgy definiálja, mint az isteni, az örök megérintését, fogva tartását és külső-belső utánzását.⁴⁸⁴ És itt máris egy szoros kapcsolatot fedezhetünk fel az erkölsteológia és a dogmatika között, hiszen Sailer rendszerében mindkettőnek ugyanaz a tárgya: az isteni, az örök. A cél az erkölcsstanban az Istennel való egység. Ez azt jelenti, hogy valami miatt ez az egység megszűnt, vagy soha nem is volt. Az első esetben újraegyesülésről beszélünk, a másodikban egyesülésről. Keresztény erkölcssteológusként Sailer természetesen – a hagyománnyal és a dogmatikával összhangban – az első mellett foglal állást, hangsúlyozva, hogy a dogmatikának és a morálisnak „nem csak egyazon tárgya van, hanem egyazon alapja és egyazon tendenciája. Egyazon alapja: az emberiség az istenitől való elesése, vagyis az emberiség megromlása; egyazon tendencia: az elesett [emberi] nemet az eredetével újraegyesíteni.”⁴⁸⁵ A keresztény erkölcsstan feladata Sailer szerint a dogmatika életre váltása, az isteni utánzása.⁴⁸⁶ Ezen „projekt” adja az alapját a *Kézikönyv* felépítésének és témaválasztásának. Az első rész foglalkozik az emberiség romlásával és a bűnbeeséssel, a második az emberiség „regenerációjával”, vagyis Istenhez való visszatérésével, azaz a megtéréssel, míg a harmadik az eredeti vagy

⁴⁸¹ Uo (saját fordítás).

⁴⁸² Vö. uo. 27-28.

⁴⁸³ Ld. még JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 155-159.

⁴⁸⁴ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 112.

⁴⁸⁵ Uo. 113 (saját fordítás).

⁴⁸⁶ Vö. uo. 114.

megtért emberiség életével, a tökéletességgel, a törvény teljes felismerésével.⁴⁸⁷ A következőkben azt szeretnénk bemutatni, hogy ebben a folyamatban mi a lelkiismeret szerepe.

Az első szakaszt, vagyis a gonosz uralmának szakaszát meghatározza az emberi akarat és a lelkiismeret kapcsolata, ahol Sailer ebből a kapcsolatból vezeti le a gonoszságot magát. A megtérés során, a második szakaszban még ennél is központibb szerep jut a lelkiismeretnek, ugyanis a lelkiismeret a megtérés lehetőségének a feltétele, a felébredés, a megtérés, az önfelismerés helye, a bűnbeismerés pedig a lelkiismeretesség aktusa. A már megtért emberé a harmadik szakasz, amikor megérik az egész törvény ismeretére és betartására, és ily módon szintén kapcsolatban áll a lelkiismerettel és a lelkiismeretességgel. A megtérés két alapelve – Isten kegyelme és az ember hűsége – pedig éppen a lelkiismeretben találkozik: a lelkiismeret a kegyelem címzettje, míg az ember hűsége az erre a kegyelemre adott válasz a lelkiismeretességben.

A lelkiismeret az általános erkölcsi törvényt közvetíti és alkalmazza a konkrét helyzetre vonatkozólag. Ahhoz, hogy a törvény kötelező érvényű legyen, a törvényt a lelkiismeretnek fel kell ismernie törvényként, és mintegy „passzívan promulgálnia” kell, azaz az általános törvényt a saját, individuális helyzetre kell alkalmaznia.⁴⁸⁸

Sailer *Kézikönyvének* első fejezetében azt fejti ki a lelkiismerettel kapcsolatban, hogy a gonosz az önszeretet és a lelkiismeret harcából nyer erőt és válik jelenvalóvá, és abban nyilvánul meg, hogy az ember nem követi lelkiismerete szavát és nem védekezik az önszeretet kívánságai ellen.⁴⁸⁹ Másol – mint korábban említettük – Sailer az akarat és a lelkiismeret kapcsolatából vezeti le a gonoszt. Szerinte ott születik a gonosz, ahol és amikor az akarat az önszeretet és a lelkiismeret közötti küzdelem során nem tartja meg eléggé, már nem tartja meg, vagy teljesen semmibe veszi a lelkiismeret parancsát, és hagyja, hogy az önszeretet vágyai győzedelmeskedjenek, ahelyett, hogy a lelkiismeret parancsainak feltétlenül engedelmeskedjék, és átadja magát – a lelkiismeret ellenvetését nem nélkülözve – az önszeretet kívánságainak.⁴⁹⁰ Az ember

⁴⁸⁷ Vö. uo. 114-115.

⁴⁸⁸ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 159-162.

⁴⁸⁹ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 302.

⁴⁹⁰ Vö. uo. 301-302.

erkölcsi karaktere tehát az akarat és a lelkiismeret kapcsolata alapján írható le leginkább:

Ahogy az akarat a lelkiismeret parancsa ellen védekezik, úgy határozza meg az általa létrehozott gonoszság fokozatait. A lelkiismeret parancsát nem eléggé megtartani a legelső fokozat, a lelkiismeret szavát már nem megtartani a középső, a lelkiismeret szavát megvetni a legfelső fokozata a gonoszságnak.⁴⁹¹

Ugyanezt pozitívabban is kifejezi:

Most meg fogjuk érteni, hogy csak az emberi akarat kapcsolata a lelkiismerettel az, ami meghatározza az ember erkölcsi karakterét. Mindenütt, ahol az akarat feltétlen hódol a lelkiismeret fenségének, és a hódolat erejéből engedelmeskedik a lelkiismeret kijelentéseinek, a karakter jó.⁴⁹²

A megtérés – amivel a *Kézikönyv* a második nagy részben foglalkozik – kezdete és kiváltó oka az „ébredés”, mely a lelkiismeretben történik. Ezt az ébredést Isten a legkülönbözőbb módokon kezdeményezi, például prédikációk, istentiszteletek, gyónások, betegségek, halálesetek, szerencsétlenség vagy a bűn testi vagy lelki következményei által. „Az, ahol Istennek ez az ébresztő, figyelmeztető, indító hangja megszólal, mindig az ember bensejében található: a lelkiismeretben.”⁴⁹³ Amint megtörtént az ébredés, elindulhat a megtérés folyamata.

A lelkiismeret működése leginkább ebben az önszeretettel való küzdelemben nyilvánul meg.

Az emberben kétféle megosztottságot különböztethetünk meg. Amint az ember a gonosz vonzalmától csalogatva beleegyezik a törvényellenes cselekedetbe, még csak a vágya válik megosztottá a szent törvénytől; amint azonban az ember a gonosz vonzalmától csalogatva enged, akkor a lelkiismerete válik megosztottá az akaratától. Ez a feszültség a hatalmi szó, amely csak szentet tud parancsolni és gonoszt elítélni, és a nem-szent akarat között a gonosz [...] igazságos büntetése.⁴⁹⁴

Sailer úgy látja, hogy ez a megosztottság azonban nem csak büntetés, hanem lehetőség is. Így fogalmaz:

Ez a megosztottság, ami a gonosz emberben van, bizonyíték, hogy bár az ember Isten előtt elbukott, de az Isten az ember előtt nem, mivel Isten nem hagy fel az elesett visszahívásában a lelkiismerete nyugtalansága, úgymint a lelkiismeret minden a szent törvény kinyilatkoztatására vonatkozó közlése által.⁴⁹⁵

A lelkiismeretben megtapasztalt diszharmónia, megosztottság, nyugtalanság „tehát a bűn minden következménye közül a leghasznosabb, [...] mivel ez a bennünk

⁴⁹¹ Uo. 302 (saját fordítás).

⁴⁹² Uo. 43 (saját fordítás).

⁴⁹³ MÜLLER, *Die ganze Bekehrung* 110 (saját fordítás).

⁴⁹⁴ SAILER, *Handbuch*, I, 392-393 (saját fordítás).

⁴⁹⁵ Uo. 394 (saját fordítás).

jelen levő isteni próféta nélkül, aki egyik kezével a kárhozatos jövőre, a másik kezével az üdvösség elhagyott ösvényére mutat, a gonoszság következményei nem adnának lehetőséget az Istenhez való visszatérésre.”⁴⁹⁶

Megfigyelhetjük, hogy Sailernél az erkölcs és a vallás mindig összekapcsolódik. A bűn ugyanis Isten szavának áthágása, a megtérés pedig az isteni rend helyreállítása, és ez utóbbi egy személyes viszonyban nyilvánul meg – az ember nem térhet meg elvekhez vagy mondatokhoz. A lelkiismeretben tehát nem pusztán egy metafizikai norma kiált, hanem maga Isten az, aki megtérésre és egységre szólít. A megtérés minden egyes mozzanata – úgymint az ébredés, az önfelismerés és a bűnök beismerése – a lelkiismeretben játszódik le.⁴⁹⁷

A *Kézikönyv* harmadik szakasza, mely a jó uralmáról szól, szintén szoros kapcsolatban áll a lelkiismerettel, vagy még pontosabban a lelkiismeretességgel. Sailer itt megalkotja a „lelkiismeretesség festményét”⁴⁹⁸, melyben mind a fenomenológiai tényállást, mind pedig egy a lelkiismeretességről szóló szisztematikus tanítást nyújt az olvasónak. Erről a lelkiismeretességről azonban már *Kézikönyve* legelején, a fogalmak magyarázatakor is szól. Szerinte az ember a következő esetekben lelkiismeretes:

- a tervezett cselekedet megtétele *előtt* kérdez annak törvényességéről vagy törvényellenességéről;
- ekkor készen áll a lelkiismerete szavát követni;
- a cselekedet megtétele *közben* a lelkiismereti ítélet valóságosan cselekvésének zsinórmértéke;
- a cselekedet megtétele *után* pártatlanul összehasonlítja cselekedetét a törvénnyel;
- amennyiben letért a törvény útjáról, hajthatatlan szigorral bevádolja önmagát lelkiismeretének ítélőszéke előtt és elítéli önmagát;
- ezen törvényteleniségtől távolságot vesz és szilárdan elhatározza, hogy a jövőben elhatározásainak, céljainak és cselekedeteinek az egyetlen mértéke a törvény lesz;

⁴⁹⁶ Uo. 395 (saját fordítás).

⁴⁹⁷ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 163-165.

⁴⁹⁸ Ld. STELZENBERGER, J., *Gewissenhaftigkeit nach J. M. Sailer*, in *Anima* 17 (1962) 50-56.

- ezen túl megfontoltságot és önuralmat gyakorol és így fejleszti magát.⁴⁹⁹

Ennek alapján a lelkiismeretesség az az elhatározott akarat, amely szerint az ember lelkiismeretét minden egyes cselekedete előtt hűséggel megkérdezi és követi, továbbá megfontoltságot és önuralmat gyakorol.⁵⁰⁰

Jendrosch úgy látja, figyelemre méltó az, ahogy Sailer a törvényről, törvényességről és törvénytelenégről beszél. Az a kérdés merül fel ugyanis, hogy melyik törvényre gondol? Az objektív törvényre vagy a lelkiismeret által megtapasztalt, szubjektív törvényre? Ez a kérdés azért is tűnik érdekesnek, mert Sailer előszeretettel használja a *Gewissensgesetz*, azaz a *lelkiismereti törvény* kifejezést. A fentiekből ez nem derül ki egyértelműen, de más helyütt megtaláljuk kérdésünkre a választ.

[A lelkiismeretes ember] mint önmaga törvényalkotója tekintetbe kell vegye az egész jelen helyzetét a kötelessége tekintetében: „ezt meg kell tenned ebben a helyzetben, azt nem szabad megtenned”.⁵⁰¹

Ugyanakkor egy későbbi helyen még egyértelműbben fogalmazva elköteleződik amellett, hogy a lelkiismeretben felismert törvény az objektív, általános érvényű erkölcsi törvény:

Isten szent törvényének, amely tartalmában és formájában egyetemes, ebben a minden egyedben lévő legbensőbb öntudatban az egyén törvényévé kell válnia, ahogy az összes filozófus és teológus elismeri, úgy hogy a kellően megkérdezett és világos döntést hozott lelkiismeret tesz legfelső bírává.⁵⁰²

Ezek alapján a lelkiismeret Isten objektív törvényét közvetíti, és nincs felruházva autonóm törvényhozói hatalommal.⁵⁰³

Ahogy láttuk, a lelkiismeret megkerülhetetlen valóság Sailer egész morálteológiájában, sőt azt egész erkölcsi rendszerének központi elemévé teszi. Ez olyannyira így van, hogy Sailernél valódi lelkiismeret-etikáról, ill. lelkiismeret-teológiáról beszélhetünk, anélkül azonban, hogy az általános erkölcsi törvény egyfajta szituációs etikává zsugorodna. A kazuisztikával ellentétben, amely a lelkiismeretről leginkább annak a problémának összefüggésében beszél, hogy egy megoldhatatlan kétely esetén milyen cselekedet megengedhető, Sailer lelkiismeret-teológiájával egy olyan új áramlat indult el, amelynek sodra még napjainkban is érezhető, és hatása – ha

⁴⁹⁹ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 29.

⁵⁰⁰ Vö. uo. 29-30.

⁵⁰¹ Uo. II, 215 (saját fordítás).

⁵⁰² Uo. (saját fordítás); továbbá uo. III, 287-288.

⁵⁰³ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailers Lehre* 167.

nem is közvetlenül korábban vagy az őt követő évtizedekben – igen jelentős. Itt ugyanis kétség esetén már nem egy külső tekintélyben keresi a megoldást, hanem abban az érzékben, melyben maga Isten nyilvánul meg: a lelkiismeretben. Sailer számára „annak jelentősége, amit lelkiismeretnek mondunk, [...] az egész morálisban a legjelentősebb”⁵⁰⁴, a lelkiismeretesség pedig a „legfontosabb dolog”^{505 506}.

3.6 Összefoglalás

Vizsgálódásaink után megállapíthatjuk, hogy Sailer a lelkiismeretről legtöbbet a *Glückseligkeitslehre* c. művében, illetve kézikönyvében, a *Handbuch der christlichen Moral*-ban ír. A két alkotás megírása között azonban nem kevesebb, mint harminc év telt el, éppen ezért jól látszik szerzőjük személyes fejlődése, a lelkiismeret-teológia egyre következetesebb és egyre merészebb kibontása. A *Glückseligkeitslehre*-t inkább morálfilozófiai, míg a *Handbuch*-ot inkább morálteológiai alkotásként kategorizálhatnánk, és ezzel talán le is írtuk a fő különbséget a két mű között. Ugyanakkor sok a hasonlóság is, különösen abban, amire elsősorban a választ keresik ezek az írások, ti. hogy mi az ember és mi a feladata. Erről írt Sailer elsősorban, és ezt vizsgálva fordult figyelme a lelkiismeret felé.

A *Glückseligkeitslehre* c. alkotásában induktív módszert használva vizsgálja az embert és megállapítja, hogy boldogságra vágyik, ennek eléréséhez pedig jónak kell lennie, sőt akarnia kell a jóságot, hogy méltó legyen az istenképiségre. Ehhez a legjobb módszernek Sailer azt tartja, ha az ember követi a lelkiismeretét:

Magunkhoz kell térnünk, hogy magunkban jők legyünk [...] Hogy jó legyél, egyetlen dologra ügyelj, hogy [...] lelkiismeretedet mindenben, kivétel nélkül és teljes hűséggel kövesd.⁵⁰⁷

Ezzel szemben a *Handbuch*-ban pont a módszer fordítottját, a dedukciót javasolja. Abból indul ki, hogy a morálisnak arra kell hallgatnia, amit a kinyilatkoztatás mond, hogy válaszolni tudjon az erkölcsi kérdésekre. A kinyilatkoztatás márpedig azt mondja, hogy az ember az ősbűn következtében mintegy levált az isteni életről, és Krisztus megváltása mentette meg a gonosz hatalmából. Isten a hitet rója ránk mintegy

⁵⁰⁴ SAILER, *Handbuch*, I, 42.

⁵⁰⁵ Uo. 30.

⁵⁰⁶ Vö. JENDROSCH, *Johann Michael Sailer's Lehre* 165-168.

⁵⁰⁷ SAILER, *Glückseligkeitslehre*, II, 217, 221.

kötelességgént. Szerinte a hit és az erkölcsösség elválaszthatatlanok egymástól.⁵⁰⁸ A keresztény morális a kezdetektől konkrét, mivel azt Isten Krisztus által, tehát személyes módon adja az embereknek. Tehát Istenből és kinyilatkoztatásából kiindulva fejti ki a morálteológiát, melynek egyik lényege, hogy az emberi természet legfőbb törvénye az örökkévalóság időbeli megvalósítása.⁵⁰⁹ Éppen ezért végső soron az egyetlen törvény Isten akaratának megvalósítása, mely a szeretetben foglalható össze a legtökéletesebb módon, és amelyben lelkiismeretünk igazít el.⁵¹⁰ Isten ugyanis „törvényét a minden emberben jelen lévő lelkiismereten, Krisztus és az apostolok által mondja ki”⁵¹¹.

A lelkiismeret Sailer szerint nem pusztán az ember egy képessége a sok közül, hanem a személyes én felébredése.⁵¹² Ugyanakkor – amint láttuk – a lelkiismeretet csak a *Kézikönyv* elején definiálja, az összes többi lelkiismeretről szóló kijelentést a mű olvasása közben, az egyes fejezetek között szétszórva találjuk, ami nem is meglepő annak fényében, hogy a lelkiismeret erkölcszociológiájának egyik kulcsfogalma. Lelekiismeret-teológiája csak élete ebben az utolsó nagy művében, a *Handbuch der christlichen Moral*-ban válik teljessé.⁵¹³

4. POSZTUMUSZ INKVIZÍCIÓS ELJÁRÁS SAILER ELLEN (1873)

Johann Michael Sailer, Regensburg püspöke 1832-ben bekövetkezett halálakor nemcsak egy rendkívül népszerű püspökként búcsúzott a földi élettől, hanem nagy tisztelet is övezte mind saját hívei, mind messzebb földön élők körében. Annyira nagyra tartották életét, teológiáját, pasztorális munkásságát, hogy szinte szentként tisztelték. Negyven évvel halála után azonban, egész pontosan 1873-ban műveit megvádolják a Római Inkvizíciónál, és ellenfelei azt próbálják meg bebizonyítani, hogy alkotásai eretnokségeket tartalmaznak. Vannak néhányan, akik úgy látják, hogy felvilágosult gondolkodásmódja és a protestánsokkal ápoló jó kapcsolatai miatt nem teljes hitelességgel követte a katolikus tanítást, ezért posztumusz vizsgálatot kérnek ellene. Fő vádlója Ignatius von Senestrey (1818-1906), maga is regensburgi püspök, és

⁵⁰⁸ Vö. SAILER, *Handbuch*, I, 124-128.

⁵⁰⁹ Vö. uo. 139-143.

⁵¹⁰ Vö. uo. 143-194; 426-453.

⁵¹¹ Uo. 128.

⁵¹² Vö. uo. 17; AMMER, *Christliche Lebensgestaltung* 57-65.

⁵¹³ Vö. DIEDERICH, H., *Kompetenz des Gewissens*, Seelsorge Verlag, Freiburg 1969, 113-126.

ilyen értelemben Sailer egyik utóda. Ennek háttéréről, a vádakról, az eljárás lefolyásáról szól a következő fejezet.⁵¹⁴

4.1 Az eljárás jogi keretei

Ilyen jellegű eljárások megindítására és lefolytatására a XIX. század végén két kongregáció volt illetékes: a *Congregatio Indicis* és a *S. Romana ed Universale Inquisizione*, vagyis az Index Kongregáció és a Római és Egyetemes Inkvizíció. Az előbbinél egyes könyvek és nyomtatott anyagok cenzúrájáról döntöttek, vagyis arról, hogy az adott írás összhangban áll-e a katolikus egyház tanításával. Ha nem, akkor az írás felkerült a tiltott könyvek jegyzékére, vagyis az indexre. Ugyanakkor ezen a jegyzéken egyáltalán nem kizárólag valamilyen szempontból téves teológiai művek szerepeltek, hanem egyéb olyan – többek között erotikus – könyvek is, melyekről a kongregáció úgy vélte, hogy nem jó, ha azokat egy katolikus ember elolvassa.⁵¹⁵ Húsz-harminc évenként jelent meg maga a jegyzék, az *Index librorum prohibitorum*.⁵¹⁶

Ugyan elvileg lehetősége volt az inkvizíciónak is beleszólni a könyvek cenzúrájába, a gyakorlat szerint ők inkább a súlyosabb esetekkel foglalkoztak. Tanbeli tévedés esetén felszólították a hibát vétő teológust (esetleges követőivel együtt), hogy vesse alá magát a római pápa ítéletének és vonja vissza hibás következtetését, ill. tanát. Ha ezt nem tette meg, tanszékének elvesztését, sőt felfüggesztését kockáztatta. Éppen ezért az inkvizíció „súlya” sokkal nagyobb volt az indexénél, ráadásul a gyakorlatban az inkvizíciónál történt vádemelés már önmagában gyakran felért egy ítélettel.⁵¹⁷

⁵¹⁴ A téma szakavatott kutatója és legalaposabb ismerője az 1959-es születésű Prof. Dr. theol. Hubert Wolf, a münsteri egyetem tanára, aki az 1998 elején életbe lépett rendelkezésnek hála, mely szerint az indexkongregáció archívuma 1903-ig, ill. 1917-ig kutatható vált, ki tudta használni és fel tudta göngyölni a Sailer-ügy szálait. 2002-ben megjelent monográfiája kiváló áttekintést ad a témáról, mi is messzemenően támaszkodtunk kutatásaira. Ld. WOLF, H., *Johann Michael Sailer. Das postume Inquisitionsverfahren* (Römische Inquisition und Indexkongregation 2), Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 2002.

⁵¹⁵ Vö. REUSCH, F. H., *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, I-II, Verlag von Cohen & Sohn, Bonn 1883-1885.

⁵¹⁶ Vö. SCHWEDT, H. H., *Der römische Index der verbotenen Bücher*, in *Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* 107 (1987), 296-314.

⁵¹⁷ Vö. WOLF, H., *Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873*, in BAUMGARTNER, K. – SCHEUCHENPFLUG, P. (szerk.), *Von Aresing bis Regensburg. Festschrift zum 250. Geburtstag von Johann Michael Sailer am 17. November 2001* (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg 35), Verlag des Vereins für regensburger Bistumsgeschichte, Regensburg 2001, 355-357, különösen 355-356.

Magát az eljárás rendjét az 1753. július 9-én, XIV. Benedek pápa által kiadott *Sollicita ac provida* kezdetű konstitúció szabályozta, és a két kongregációban gyakorlatilag párhuzamosan folyt le. A panaszt gyakran egy püspök vagy teológus tette, de az is előfordult, hogy „hivatalból” indult eljárás pl. az Államtitkárság vagy valamelyik nunciatúra kezdeményezésére. Az eljárás elindításakor tanácsosok és szakértők kerültek kinevezésre, akiknek titkos névsorát megkapták a kongregáció bíborosai. Ezt követően került sor a tanácsosok első ülésére, mely során szavazással javaslatot tettek a bíborosoknak az ítéletre vonatkozóan. A bíborosok ezt követően határozatot hoztak, melyet a pápának nyújtottak be megerősítés végett. Gyakran előfordult természetesen, hogy az első tanácsosi ülés során még nem született meg a javaslat, hanem több időre és kutatásra volt szükség egy-egy ítélet meghozatalának előkészítéséhez. Általában szükség volt különböző dokumentációk beszerzésére, melyben illetékes megyepüspökök tudtak segítséget nyújtani.

Az Index Kongregáció és az Inkvizíció közti fajsúlybeli különbséget az is jól jellemzi, hogy míg az indexkongregáció élén egy bíboros-prefektus állt, addig az inkvizíciót maga a pápa vezette. Érdekesség, hogy a vádlott meghallgatása és/vagy védő kijelölése nem volt előírás, és az esetek túlnyomó többségében nem is kezdeményezték, így az ítéletek gyakran a vádlott teljes kizárásával hozattak, aki általában még ügyének irataiba sem tudott betekinteni.⁵¹⁸

Sok ügy részlete egyáltalán nem ismert, ugyanis minden ilyen eljárást a legszigorúbb titoktartás kötelezettsége alatt folytattak le, és a titok megszegőinek súlyos egyházi jogi következményekkel kellett szembenéznük.⁵¹⁹

4.2 A vád és annak háttere

Senestrey regensburgi püspök 1873-ban megvádolta elődjét, Johann Michael Sailert – aki akkor már negyven éve halott volt –, hogy tanításában nem követte a katolikus egyház hagyományait. A *Relatio episcopi Ratisbonensis ad Sanctam et Supremam Inquisitionem Romanam de necessitate condemnandi opera Joannis Michaelis Saileri, et de praesenti statu scientiae Theologiae in Germania* című sajtát

⁵¹⁸ Egy eljárás részletes leírása megtalálható WOLF, H., *Ketzer oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806-1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit*, Mainz 1992, 198.

⁵¹⁹ Vö. WOLF, *Der Fall* 355-358.

kézzel írt feljelentés ma a redemptoristák birtokában van.⁵²⁰ Ezzel kapcsolatban az egyháztörténész Wolf joggal teszi fel a kérdést, hogy hogyan kerül ez az írás a redemptoristák birtokába, illetve miért készített Senestrey egy másolatot a feljelentésről, amikor ezzel az ügy titkosságát veszélyeztette? A másik kérdés nem kevésbé fajsúlyos ennél: miért vádolja meg Senestrey Sailert negyven évvel halála után? Mi volt a feljelentéssel a tulajdonképpeni célja?⁵²¹

Az egyháztörténész úgy látja, hogy a kapcsolat az első német redemptoristához, Clemens Maria Hofbauer-hez köthető (1751-1820). Amikor 1817-ben Sailer neve is szóba került, mint lehetséges püspökjelölt, Hofbauer volt az, aki a bécsi nunciatura számára egy egyoldalú, negatív és terhelő levelet írt Sailer ellen. Fő kifogásai a protestánsokkal való kapcsolata és a Szentlélek más egyházakban való működéséről szóló tanításai voltak.⁵²² Hofbauer halála után elkezdődött a boldoggá avatási eljárása, melynek egyik nehézségét pont a Sailerről szóló kritikus, személyeskedő és egy szenthez nem méltó véleménye jelentette. Wolf feltételezi, hogy azért indíthatták el a posztumusz inkvizíciós eljárást Sailerrel szemben, mert abban bíztak, hogy Sailer tanainak utólagos elítélése esetén Hofbauer boldoggá avatási esélyei növekszenek, hiszen egy a hivatalos Egyház által elítélt személlyel szemben megfogalmazott sarkos vélemény kevésbé jelent problémát a boldoggá avatás során, mintha ugyanezt egy köztisztviselőben álló későbbi püspökkel tette volna meg. Valószínűnek tűnik, hogy Karl Erhard Schmöger (1819-1883), a redemptoristák bajorországi tartományának provinciálisa kérésére indíthatta el Senestrey regensburgi püspök a Sailer elleni posztumusz inkvizíciós eljárást.⁵²³

4.3 Az eljárás

A feljelentő levél, vagyis az említett *Relatio* két részből áll. Az első részben Senestrey a német teológia XIX. századi fejlődését foglalja össze, de azt a lehető legsötétebb színekben feltüntetve, mintha minden rossznak, és az I. Vatikáni Zsinat (1869-1870) intézkedéseivel szembeni ellenállásnak Sailer teológiája volna az okozója. Ez a rész Sailert konkrétumok és megkülönböztetés nélkül, általánosságokban támadja.

⁵²⁰ Provinzarchiv der Redemptoristen Gars, Saileriana.

⁵²¹ Vö. WOLF, *Der Fall* 358-359.

⁵²² Vö. uo.

⁵²³ Vö. uo. 360-361.

A *Relatio* második részében válik konkréttá a feljelentés. Mind Sailer életét, mind pedig teológiáját kritika éri. Négy tévedést nevesít a levél, mégpedig:

1. a keresztény hit üdvösséghez szükséges voltának tagadását;
2. a kegyelemtan rossz értelmezését (pelagianizmus);
3. Krisztus két természetének téves magyarázatát;
4. ekkleziológiáját.

Ezt követően Senestrey ellenérveket sorol kevésbé meggyőző módon, majd Sailer személyét is megtámadja személyes integritását kétségbe vonva és életét, mint egy eretnekét bemutatva. Azzal vádolja, hogy deista felfogást képvisel és az illuminátusokhoz tartozik.⁵²⁴

A redemptoristák és Senestrey terve nem ért célta. A vád elutasításának pontos okát az adatok titkossága miatt nem ismerjük, de Wolf több elméletet is felállított lehetséges magyarázatként. Egy lehetséges magyarázatot abban lát, hogy mivel Róma nevezte ki Sailert püspökké, nem akarta önmagát megtagadni vagy azt a vádat önmagára akasztani, hogy egy eretneket emelt püspöki méltóságra, vagy hogy annak idején nem vizsgálták ki kellőképpen életútját és alkalmasságát. A fő ok azonban nem ez, hanem Lorenzo Nina (1812-1885) személye, aki *assessor*-i pozíciót töltött be az inkvizíciónál, így ő volt a tulajdonképpeni vezetője az eljárásnak. Az ő bölcsessége, széleslátókörűsége és felkészültsége vezethetett oda, hogy a meg nem alapozott vádak végül nem tették tönkre Sailer hírnevét és a Sailer-ügy felmentéssel végződött.⁵²⁵

4.4 Összefoglalás

Johann Michael Sailer teológusként és regensburgi püspökként is azon fáradozott, hogy hidat verjen a hagyományos-tradicionalista katolicizmus és a modern világ között. Korát tekintve szinte egyedülálló módon nyitottnak mutatkozott az ökumenikus párbeszédre, ezzel közel százötven évvel „megelőzve” a II. Vatikáni Zsinat ez irányú fáradozásait. A morálteológiában is több mindent új alapokra helyezett, és ahogy láttuk, a lelkiismeretet morálisának középpontjába állította. Szakított a kazuisztikus hagyománnyal és szisztematikus módon közelített az erkölcsi kérdésekhez.

⁵²⁴ Vö. uo. 361-362; WEISS, O., *Die Redemptoristen in Bayern (1790-1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus* (Münchener Theologische Studien I. Historische Abteilung 22), St. Ottilien 1983, 954-957.

⁵²⁵ Vö. WOLF, *Der Fall* 361-364.

Mindeközben óriási népszerűsége tett szert és sok követője volt. Nem csoda hát, hogy sok támadás érte „bal” és „jobb” oldalról egyaránt. A „liberálisok” számára túlságosan tradicionalista volt, mert ragaszkodott az Egyház tanításához, az „ortodoxok” számára pedig túlságosan racionális és evilági. Sailer maga méltósággal viselte ezeket a támadásokat, és tudta, hogy nem embereknek, hanem egyedül Istennek kell megfelelnie, jóllehet mindezek ellenére tényleg népszerű és szeretett ember volt hívei körében. Arisztotelész követve mindig is az „arany középutra” törekedett. Nagy Szent János Pál pápa így fogalmazott 1982-ben, Sailer halálának 150. évfordulóján: Sailer „szülőföldjén a katolikus megújulás sikeres előidézője, az igaz tan és eszű védelmezője, végül valósággal előhírnöke volt az ökumenikus mozgalomnak”.⁵²⁶

A halála után negyven évvel, az igazhitőségét kétségbe vonó támadás során azonban már nem volt alkalma megvédenie magát. Sokáig a közvélemény és a teológusok csak az eljárás tényéről értesülhettek, és maga az eljárás ténye volt a köztudatban, hiszen a részletek titkosak voltak. Csak Nagy Szent János Pál pápa 1998-as döntése tette lehetővé a fennmaradt régi iratok tanulmányozását. Ezekből kiderült, hogy minden bizonnyal nem teológiai, hanem egyházpolitikai okai voltak Senestry nemtelen támadásának, és a posztumusz inkvizíciós eljárás megindításával leginkább az volt a célja, hogy minden akadályt eltakarítson az első német redemptorista, Clemens Maria Hofbauer boldoggá avatásának útjából. Hogy ez nem sikerült, ma már történelem.⁵²⁷

⁵²⁶ Idézi WOLF, *Johann Michael Sailer* 7.

⁵²⁷ Vö. uo.

HARMADIK FEJEZET

**SAILER HATÁSA A KÉSŐBBI LELKIISMERET-
TEOLÓGIÁRA**

Az előző fejezetben részletesen bemutatottuk és elemeztük Johann Michael Sailer erkölcsi teológiáját, különös tekintettel lelkiismeret-teológiájára. Dolgozatunk harmadik részében arra teszünk kísérletet, hogy feltérképezzük: mikor, hol, kinél és mennyiben érhető nyomon vagy mutatható ki olyan gondolat, tan vagy szisztéma, amely közvetve vagy közvetlenül Sailer teológiájára vezethető vissza. Szeretnénk azokat az okokat is feltárni, melyek Sailer nézeteinek elterjedéséhez, ill. el nem terjedéséhez vezettek. A XIX. század három nagy elméjének, Antonio Rosmini Serbati, John Henry Newman és Ernest Maria Müller lelkiismeret-teológiájának bemutatása és a Sailerrel való kapcsolat keresése után áttérünk a XX. századra, amikor is a II. Vatikáni Zsinatot, Nagy Szent János Pál pápát és a Katolikus Egyház Katekizmusát vizsgáljuk meg részletesen Sailer hatásait fűrészképp bennük.

**1. PROBABILIZMUS ÉS ERKÖLCSI AUTONÓMIA BOLDOG ANTONIO
ROSMINI SERBATI (1797-1855) MŰVEIBEN**

A Südtirol melletti Rovereto szülötte elsősorban, de nem kizárólag filozófus. Foglalkozott teológiával, filozófiával, joggal, pedagógiával és politológiával is, tehát igazi polihisztor. Egy olyan rendalapító katolikus pap volt ő, aki kísérletet tett az olasz nemzeti egység mozgalmát összekötni az itáliai keresztény gyökerekkel.⁵²⁸

Műveit tekintve hatalmas hagyatékkal van dolgunk. A mintegy 80 kötetnyit kitevő életmű elsősorban logikai, metafizikai, morális, pedagógiai, filozófiai, teológiai és ekkleziológiai részekre osztható, de ismertek politikai, lelkiismereti, ideológiai és

⁵²⁸ Részletesebben ld. KIENZLER, K., art. *Rosmini-Serbati*, in BAUTZ, W. – BAUTZ, T. (szerk.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Verlag Traugott Bautz, Herzberg 1994, 707-714.

metodológiai munkái is, nem beszélve prédikációs és katechetikai alkotásairól.⁵²⁹ A mi szempontunkból most természetesen kevésbé politikai szerepvállalása fontos, de filozófiájával sem kívánunk mélyrehatóan foglalkozni. Vizsgálódásunkat éppen ezért leszűkítjük, és csak arra a kérdésre keressük a választ, hogy mit tanított a lelkiismeretről, illetve ki tudunk-e mutatni benne saileri hatást.

1.1 Rosmini és kora

Ugyan Rosmini sosem vallotta magát Kant követőjének, mégis „olasz Kantként” szokták emlegetni. Neve leginkább a filozófusok körében cseng ismerősen. Műveiben kritikailag értékelté Kant munkásságát és a német idealizmust magát, melynek során az antik és középkori filozófiai hagyományból táplálkozott. Rosmini az, akiről IX. Piusz pápa állítólag azt mondta: „Áldott legyen Isten, hogy időről időre ilyen embereket küld az Egyház javára.”⁵³⁰ Már tizenöt éves korában a filozófia és a teológia klasszikusait tanulmányozta, mígnem 1816-ban Páduában szisztematikusan is elkezdett teológiát tanulni. A lelkiismerettel először 1817 és 1822 között foglalkozott. Különösen is érdekelte a tiszta lelkiismeret problematikája. Ezen a lélek ősi erejét értette, mely abból táplálkozik, hogy a lélek felismeri és folyamatosan érzékeli a testet, ami az öntudat kialakulásához vezet. Ezt az érzékelést később már nem lelkiismeretnek hívja, hanem „alapvető érzékelésnek”.⁵³¹

A lelkiismeret iránti kezdeti érdeklődést követően Rosmini élete az 1820-as években a politika felé fordult, majd filozófiával kezdett mélyrehatóbban foglalkozni. Először 1830-ban fogalmazódott meg benne a gondolat, hogy írjon egy könyvet a lelkiismeretről. Ekkor azonban már nem a „tiszta lelkiismeret” elmélete érdekelte, hanem az „erkölcsi lelkiismeret”⁵³² gyakorlata, azaz a személyes etikai viselkedés középpontja. Korai írásaiban megjegyzi, hogy szerinte minden morális doktrínának három alapvető dolgot kell figyelembe vennie: a moralitás forrását, a lelkiismeretet,

⁵²⁹ Ld. még ÉVAIN, F., art. *Rosmini-Serbatì*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XIII, Beuachesne, Paris 1988, 987-991.

⁵³⁰ Vö. KRIENKE, M., *Antonio Rosmini. Ein Philosoph zwischen Tradition und Moderne* (Scientia & Religio 6), Karl Alber, Freiburg – München 2008, 13.

⁵³¹ Vö. MURATORE, U., *Introduzione storico critica*, in ROSMINI, A., *Trattato della coscienza morale* (Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini 25), Città Nuova Editrice, Roma 2012, 9-37, különösen 9.

⁵³² *Coscienza morale*.

melynek alkalmaznia kell ezt a forrást vagy elvet és az alkalmazás helyes módját a különböző helyzetekben.⁵³³

Fontos mérföldkő Rosmini életében, hogy 1828-ban megalapította az *Istituto della carità* nevű vallási intézményt megszentelt személyek számára. Ebbe az új alapítású rendbe több pap és laikus is belépett, és sokakban felmerült a vágy, hogy biztos ismereteket szerezhessenek lelki s morális téren egyaránt. Ez lehetett az a kiváltó ok Muratore szerint, amely elindította Rosminit azon az úton, amely a *Trattato della coscienza morale* megírásához vezetett.⁵³⁴ Látni fogjuk, hogy ebben a művében fontos szerepet szán a lelkivezetőknek és a gyóntatóknak: őket a lelkiismereti kétségek idejének legbiztosabb vezetőinek nevezi.

Egy másik dolog, ami minden bizonnyal motiválta Rosminit a *Trattato* megírásában, hogy egy hiányt akart betölteni, ugyanis korának erkölcszociológiai kézikönyveivel nem volt megelégedve. Nem tudjuk biztosan, hogy ismerte-e Sailer *Handbuch*-ját, ellenben úgy tűnik, hogy korát nagy összevisszaság jellemezte a különböző erkölcsi rendszerekről szóló tanítások területén. Szerinte ugyanis a probabilisták túl messzire mentek a megengedhetőségben. Rosmini ebben a „káoszban” akart rendet tenni, ezért ragadtatta magát írásra.⁵³⁵

1.2 *Trattato della coscienza morale*

Dolgozatunk szempontjából fő műve, melyben elsősorban a lelkiismeretet mutatja be, nyolc éven át készült. Először latinul vágott bele a nagy feladatba, de aztán később olaszra váltott azzal a kimondott céllal, hogy alkotása ne csak a klerikusok számára legyen hozzáférhető, hanem mindenki használni tudja saját okulására. Az írás a következő fő területeket érinti: a lelkiismeret megelőző moralitás, a természetörvény, a szabad akarat, a lelkiismeret helyessége, a probabilizmus problémája és határai.

⁵³³ Vö. MURATORE, *Introduzione* 10.

⁵³⁴ Vö. uo.

⁵³⁵ Vö. uo.

A háromkötetes mű első kiadása 1839-1840-re tehető. Mi a második, javított kiadást vizsgáljuk, mely 1844-1845-ben jelent meg, majd 2012-ben újranyomtattak.⁵³⁶

1.2.1 Bevezetés

Rosmini célját rögtön a bevezetésben lefekteti. Útmutatásokat és szabályokat kíván adni a lelkiismeretnek, hogy ezek segítsék abban, hogy az egyes emberi cselekedeteket helyesen értékelje. Tehát nem egy elméleti vagy filozófiai műről van szó, hanem pont a gyóntatóknak, lelkipásztoroknak, morálteológusoknak kíván Rosmini segítséget nyújtani abban, hogy hogyan értékeljenek bizonyos erkölcsi cselekedeteket. Rosmini fontosnak tartja könyvének ezt a szolgálatát, hiszen segítheti az embereket üdvösségük elérésben.⁵³⁷

Ugyanakkor nem ront ajtóstul a házba, és könyvét elméleti eszmefuttatásokkal is felépíti, mielőtt a gyakorlati alkalmazásról szólna. Két rövidebb fejezet („könyv”) mintegy nyitányai a harmadik, nagy fejezetnek, melyet hosszúsága miatt két részre osztott.

1.2.2 Az erkölcsösségről, mely megelőzi a lelkiismeretet

Rosmini a lelkiismeretet úgy definiálja, mint *spekulatív ítéletet*.⁵³⁸ Tehát a lelkiismeret reflektál az elkövetett vagy elkövetendő cselekedetre. Feladata a jóság vagy gonoszság visszatükrözése. Ezzel szemben a *praktikus ítélet* nem visszatükrözi, hanem meghatározza a cselekedet elkövetésének szándékát. A spekulatív ítélet egy adott cselekedettel kapcsolatos állásfoglalása a tulajdonképpeni erkölcsi lelkiismeret, melyet Rosmini megkülönböztet az eudemonisztikus lelkiismeretről, ugyanis ez utóbbi az adott cselekedet hasznosságát vagy hatékonyságát értékeli, nem pedig az erkölcsi minőségét. Ebből az következik, hogy a lelkiismeret értékelése nem „operatív”, nem hat egyből a cselekedetre, hanem inkább visszatükrözi azt és meghatározza, mintegy kinyilvánítja annak erkölcsi megítélését és az igazságnak való megfeleltetését. Már ez

⁵³⁶ ROSMINI, A., *Trattato della coscienza morale* (Opere edite ed inedite di Antonio Rosmini 25), Città Nuova Editrice, Roma 2012.

⁵³⁷ Vö. ROSMINI, *Trattato* 43-48.

⁵³⁸ Vö. uo. 49-53.

az első megkülönböztetés, mely szétválasztja a spekulatív ítéletet a praktikus ítélettől, megkülönbözteti Rosminit a többi kortárs erkölcszociológustól.⁵³⁹

Az áteredő bűnnel kapcsolatban megjegyzi, hogy az emberi természetben létezik egy fajta immoralitás, azaz egy olyan rendetlenség, amely a természettörvény ellen küzd, és amely igen nagy hatással van a szabad akaratra. Ezt az immoralitást úgy írja le, mint az emberi akarat egy spontán megnyilvánulása a természettörvény ellen, amely azonban nem sérti meg a szabad akaratot. Úgy véli, az ilyen cselekedetet lehet bűnnek (*peccato*) mondani, mert ez az akaratnak egy valóságos cselekedete a törvény ellen, de ugyanakkor nem véték (*colpa*), mert az akarat szabadsága nem teljes. Tehát az áteredő bűn ilyen értelemben Ádám számára véték is, mert szabad akaratából, tudva és akarva ment szembe Isten akaratával, de Ádám leszármazottai számára – noha bűnnek nevezhetjük – nem véték, hiszen nem saját szabad akaratukból cselekedték.⁵⁴⁰

A keresztség az, amellyel az ember kitörhet az áteredő bűn állapotából, és amelyben egy természetfeletti akarat a természetes, bűnre hajló akarat fölé kerekedik. A megkereszteltben persze tovább él a vele született, eredeti természet, és továbbra is okoz rendetlenséget és immoralitást, melyek objektíve bűnök, mert törvényellenesek.⁵⁴¹

1.2.3 Az erkölcsösségről, mely követi a lelkiismeretet

Miután Rosmini szólt a lelkiismeretet megelőző univerzális erkölcsről, a második könyvben az erkölcsstan egy ismertebb részére lép, mégpedig a lelkiismeretet kísérő vagy követő erkölcsére. Ahhoz, hogy az ember lelkiismeretével cselekedni tudjon, szükség van pozitív törvényekre, hiszen ezek jelentik az összeköttetést a tett és az emberbe ültetett erkölcsi érzék között, mely az áteredő bűn után felébresztendő.

A törvény lehet racionális vagy pozitív. Az előbbi magába a moralitásba kapaszkodik, míg az utóbbi a megfogalmazója akaratába. Ha ez az akarat tévedhetetlen, akkor a pozitív törvény mintegy kinyilvánítja vagy kifejti a természetes/racionális törvényt. Ez akkor lehetséges, ha a pozitív törvény Istentől jön. Ha ellenben a pozitív törvény emberi, abban az esetben nem beszélhetünk erről.⁵⁴²

⁵³⁹ Vö. uo. 53-64.

⁵⁴⁰ Vö. ROSMINI, *Trattato* 84-102.

⁵⁴¹ Vö. MURATORE, *Introduzione* 12-14.

⁵⁴² Vö. ROSMINI, *Trattato* 110-152.

Rosmini mindebből azt a következtetést vonja le, hogy az erkölcsi törvény ugyan mindig ugyanaz marad, de abban ugyanakkor változást mutat, hogy milyen módon rögzíti az erkölcsi kötelességet, hiszen ahogy új kérdések merülnek fel, újra és újra értelmezni kell a törvényt is.⁵⁴³

1.2.4 A lelkiismeret szabályai

A harmadik könyv, mely a lelkiismeret szabályait tartalmazza, egyértelműen a *Trattato* szíve. Ez terjedelménél is megmutatkozik, hiszen míg az első két könyv 60, ill. 40 oldalt számlál, a lelkiismeret szabályairól szóló háromszázat. Azokat a normákat és szabályokat sorolja fel ebben a könyvben a szerző, amelyek szerinte az ember lelkiismeretét kell vezessék. Különbséget tesz azonban a még nem kiforrott (formált) lelkiismeret és a kiforrott (formált) lelkiismeret, továbbá igaz és téves lelkiismeret között.⁵⁴⁴ Azaz arról szól, hogy hogyan kell viselkednie valakinek, amikor még nem képes megkülönböztetni egy konkrét cselekvésben a jót a rossztól, és hogyan, amikor már rendelkezik ezzel a képességgel, illetve ez utóbbin belül tovább különböztet aszerint, hogy ez a képessége helyesen vagy helytelenül működik. A könyvet e szerint osztja fel két „szekcióra”.⁵⁴⁵ Munkája során Rosmini az Egyház hagyományára támaszkodik, és a lelkiismeret szabályait úgy állítja fel, hogy azok illeszkedjenek az Egyház tanításába.⁵⁴⁶

És ennél a pontnál már látjuk, hogy Rosmini az erkölcsi szisztémák kérdésköreit kutatja tovább, nem pedig Sailer útján halad. Nézzük meg most, hogy milyen kapcsolatot sikerül kimutatnunk a két erkölcsoteológus között!

1.3 Sailer és Rosmini

A két teológus életútja több mindenben hasonlít egymásra. A legérdekesebb egybeesés talán az, hogy Rosminit – Sailerhez hasonló módon – szintén halála után vádolták meg eretnekséggel, és 40 összefüggéséből kiragadott és ez által félreértelmezett mondata miatt el is ítélték. Később, 2007-ben mégis boldoggá

⁵⁴³ Vö. MURATORE, *Introduzione* 14-16.

⁵⁴⁴ *Cosienza non ancora formata*, ill. *coscienza già formata*.

⁵⁴⁵ Vö. ROSMINI, *Trattato* 157-276, ill. 277-464.

⁵⁴⁶ Vö. uo. 226.

avatták.⁵⁴⁷ Sailert ugyan nem avatták boldoggá, de nem is ítélték el végül – az ő esetében a vizsgálat negatívan zárult. Mindketten intelligens, fontos és korszakalkotó teológusok.

Ami a lelkiismeret-teológiájukat illeti, a hasonlóságok sorát itt már nem tudjuk folytatni. Rosmini *Trattato della coscienza morale* c. műve az egyetlen olyan írása, melyben a lelkiismeret kérdésével részletesen foglalkozik, de az semmiképp nem mondható el róla, hogy a lelkiismeretet tette volna teológiája központi elemévé. Művében nem találtunk arra utaló nyomokat, hogy Sailer írásaiból merített, vagy akár csak annak hatására újragondolt volna dolgokat. Az is kétségesnek tűnik, hogy ismert-e egyáltalán Sailert és lelkiismeret-teológiáját. Amit tudunk, hogy Rosmini soha életében nem kelt át az Alpokon, nem járt tehát német földön.⁵⁴⁸ Ugyanakkor szülőhelye nem esett távol a német nyelvterülettől, de arra vonatkozó biztos információra nem bukkantunk kutatásunk során, hogy Rosmini olvasott volna német nyelven. És ne feledjük, Sailer németül írt.

Benyomásainkat közvetett módon alátámasztották azok a Rosminiről szóló kézikönyvek, írások és elemzések, melyek hozzáférhetővé váltak számunkra. Ezek többségének végén található egy személynévmutató, mely sok személyt sorol fel tárgymutatószerűen, akikkel Rosmini kapcsolatban állt. Ezek egyikében sem találtunk említést Johann Michael Sailerről.⁵⁴⁹

Úgy tűnik, a saileri *Handbuch* megjelenése után húsz évvel még nem állt azon az elterjedtségi szinten, hogy Itáliában moralista körökben ismert lett volna.

⁵⁴⁷ A Zenit interjúja José Saraiva Martins bíborossal, a Szentek Ügyeinek Kongregációja akkori prefektusával, 2007. november 19, in <https://de.zenit.org/articles/kardinal-saraiva-martins-uber-den-neuen-seligen-pater-antonio-rosmini/> (utolsó ellenőrzés: 2016. november 23.)

⁵⁴⁸ Vö. KRIENKE, *Antonio Rosmini* 9.

⁵⁴⁹ Vö. KRIENKE, *Antonio Rosmini*; MURATORE, *Introduzione*; ROGGERO, G., *Antonio Rosmini Liebesfeuer aus Wahrheitslicht. Biographie und Einführung in sein Werk*, Novalis, Schaffhausen 2000; LORIZIO, G., *Antonio Rosmini Serbati . 1797-1855. Un profilo storico-teologico* (Sapientia Christiana 1), Pontificia Università Lateranense, Mursia 1997.

2. BOLDOG JOHN HENRY NEWMAN (1801-1890) LELKIISMERET-TEOLÓGIÁJA

Boldog John Henry Newman 1801-ben született Londonban, édesapja anglikán, édesanyja református vallású volt. Anglikán pap lett, és életét az egyházatyák tanulmányozásának kívánta szentelni. Ezek a tanulmányok indították el őt a katolizálás irányába, míg végül 1845-ben áttért a katolikus egyházba, majd katolikus pap lett. Bíborossá XIII. Leó pápa 1879-ben nevezte ki, boldoggá avatására pedig 2010-ben került sor, XVI. Benedek pápa pontifikátusa alatt.

Newman munkásságát áttekintve könnyen észrevesszük, hogy nem szisztematikusan foglalkozott a lelkiismerettel, hanem legtöbb alkotásában szinte természetesen benne foglaltatik a lelkiismeret tárgyalása, a rá való utalások számossága által. Ahelyett, hogy egy konkrét művét kiemelnénk a sok közül, arra teszünk kísérletet, hogy röviden bemutassuk Newman lelkiismeretről szóló tanításának esszenciáját néhány oldalban. Abban bízunk, hogy fel fogunk tudni fedezni hasonlóságokat a Sailernél megfigyelt teológia nézetekkel kapcsolatban.

2.1 Newman a lelkiismeretről

Beran Ferenc joggal jegyzi meg egyik tanulmányában, hogy Newman számára a lelkiismeret nem egy elméleti kérdés volt a sok közül, hanem olyan élő tapasztalat, mely gondolkodásra serkentette.⁵⁵⁰ Sok belső vívódás előzte meg ugyanis katolizálását, de ezeken át kellett mennie ahhoz, hogy megismerje az igazságot.⁵⁵¹ Newman tehát nem teoretikusan, de nem is szisztematikusan közelített a lelkiismeret témájához, hanem a „saját bőrén” megtapasztalva azt. Saját lelkiismereti kételyeinek, vívódásainak, felismeréseinek és döntéseinek folyamata vezette őt el ahhoz, hogy nem spekulatív, hanem *megtapasztalt* igazságokat fogalmazzon meg a lelkiismeretről.

A gyakorlatiasság a teológia más területein is jellemezte Newmant. Életművét tanulmányozva megállapíthatjuk, hogy általában konkrét kérdések vagy alkalmak kapcsán írta le gondolatait és következtetéseit, és nagyon ritka volt, hogy szabadon választott témából írt volna filozófiai értekezéseket.

⁵⁵⁰ Vö. BERAN, F., *A lelkiismeret mint „Isten szavának visszhangja” Newman tanításban és életében*, in: *Sapientia füzetek 1*, Vigília Kiadó, Budapest 2003, 41-50.

⁵⁵¹ Vö. NEWMAN, J. H., *Apológia pro vita sua*, Európa, Budapest 2001, 136.

Lelkiismeret-teológiáját Hans Reiner a *Historisches Wörterbuch der Philosophie*-ban egyetlen mondatban így írja le: „A lelkiismeret [Newman szerint] [...] belülről utal egy legfőbb bíróra és uralkodóra, azaz Istenre.”⁵⁵² Newman írásait megvizsgálva mi is hasonló megállapításra jutottunk. Newman egyértelműen nem a kazuisztikus irányvonalat viszi tovább, hanem a lelkiismeretre úgy tekint, mint olyan helyre, ahol lehetőség nyílik az Istennel történő találkozásra. Beran ezt a következőképpen fogalmazza meg:

[Newman a] lelkiismeretet Isten szavának, hangjának tartotta, de életpasztalata alapján tudta, hogy ez az Istentől kapott jelzés – az ember bűn által való sebzettsége miatt – nem tud mindig teljes mértékben nyilvánosságra jutni. Ezért használta az „Isten szavának visszhangja” és az „Isten szava bennünk” kifejezéseket.⁵⁵³

Ezeket a kifejezéseket – más kifejezések, mint az „Isten fénye” vagy „Isten követe” mellett – azért is használta Newman, mert tudta, hogy a lelkiismeret tévedhet is, és ezekben az esetekben bizonyosan nem Isten szavát mondja szó szerint, hiszen Isten szava nem tévedhet, és ezért „tompítja” a *visszhang*, ill. a *bennünk* szavakkal az alapkifejezést.

Newman ismerője és kutatója, a Beran által is többször idézett ferences Josef Schulte arról is szól, hogy Newmant nem annyira a metafizikai valóságok és rendszerek érdeklik, hanem – ahogy mi is megállapítottuk és élettörténetével egybevetettük – az isteni és emberi konkrét cselekedeteket elemzi egy empirikus-pszichológiai-egzisztenciális módszer segítségével.⁵⁵⁴ Newman lelkiismerete nem filozófiai gondolkodás eredménye, hanem biblikus alapú: az ember személy, tehát Isten teremtménye, akit Isten megszólít és felelősséggel ruház fel.⁵⁵⁵ Ez egy a sailerihez hasonló új szemléletet jelent a XIX. században.

Newman lelkiismeretről szóló tanításának több részlete megjelenik *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* c. művében.⁵⁵⁶ A szerző ebben megfogalmazza, hogy az

⁵⁵² REINER, H., art. *Gewissen*, in RITTER, J. (szerk.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 3, Schwabe Verlag, Basel – Stuttgart 1974, 587-588.

⁵⁵³ BERAN, *A lelkiismeret* 49-50.

⁵⁵⁴ Vö. SCHULTE, J., *Das Gewissen in seinen sittlichen und religiösen Funktionen nach John Henry Newman*, in FRIES, H. – BECKER, W. (szerk.), *Newman Studien*, VII, Glock und Lutz, Nürnberg 1967, 140-145.

⁵⁵⁵ Vö. WIEDMANN, F., *Die Strategie des Genleman. John Henry Newmans Gewissenposition*, in GRÜNDEL, J. (szerk.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Patmos, Düsseldorf 1990, 71-84, különösen 72-74.

⁵⁵⁶ NEWMAN, J. H., *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, New Edition by Ch. F. Harrold, London 1947.

ember természetéből fakadóan rendelkezik lelkiismerettel. Ezt az állítást axiómaként kezeli, tehát bizonyítani nem kívánja, hanem kiindulási alapként használja, amire aztán további állításait építi. Ezzel olyan szellemi képességekkel állítja párhuzamba a lelkiismeretet, mint az emlékezet, az ítélőképesség vagy a képzelőerő. Megállapítja továbbá, hogy a lelkiismeretnek ítélő és bírói feladata van, de nem önmaga ura, hanem alá van vetve Istennek.⁵⁵⁷ A lelkiismeret ugyanakkor nem egy „használati utasítás”, mely megmutatja, hogyan kell helyesen viselkedni, hanem saját viselkedésünk nyugtázója vagy riasztója. Newman szerint már egy gyermek is képes arra, hogy felismerje Isten visszhangját a lelkiismeretben, bár elismeri, hogy minél nagyobb valakinek a lelkiismereti tapasztalata, annál biztosabban, finomabban és félreérthetlenebbül érzékeli ezt a szót.⁵⁵⁸

A bíboros lelkiismeret-teológiájának jobb megértését elősegítendő Wiedmann azzal a merész párhuzammal áll elő, hogy Newman lelkiismeretét a nyelvhez hasonlítja. Egyik sem szerv biológiai értelemben a kettő közül, ráadásul mindegyik fejleszthető és fejlesztendő. Ahogyan a nyelveket sem természettudományos szempontból szokás és érdemes vizsgálni, úgy a lelkiismeretről is elmondhatjuk ugyanezt. A lelkiismeretnek ugyancsak nem feladata filozófiai kijelentések igazságtartalmát megvizsgálni, ugyanis ez az emberi értelem és tudomány dolga kell, hogy legyen. Ugyanakkor a lelkiismeret – a nyelvhez hasonlóan – előfeltételezi az ember természetes kultúráját, és ezek kölcsönösen hatással is vannak egymásra.⁵⁵⁹

További érdekességekre is fény derült Newman lelkiismeretről szóló írásait vizsgálva. A már említett *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* c. műve megjelenése egybeesett az I. Vatikáni Zsinattal (1870), mely többek között a pápai tévedhetetlenségről is állást foglalt. Newman – ahogy láttuk – kiállt amellett, hogy a lelkiismeret szavát mindig és mindenkor követni kell, még téves lelkiismeret esetén is ez az erkölcsileg helyes tett. A zsinat kijelentése a pápai tévedhetetlenségről ugyanakkor megpróbálta őt is, hogy hogyan tudja ezt összeegyeztetni a lelkiismeretről szóló tanítással. Más szavakkal: mi történik akkor, ha valakinek azt mondja a lelkiismerete, hogy ne engedelmeskedjen a pápának egy olyan dologban, amely a pápai tévedhetetlenség kritériumainak megfelel? Wiedmann így magyarázza Newmant:

⁵⁵⁷ Vö. uo. 80-92.

⁵⁵⁸ Vö. WIEDMANN, *Die Strategie* 75-76.

⁵⁵⁹ Vö. uo. 78-80.

Amennyiben olyan eset áll fenn, amelyre nincs általános szabály, akkor először is barátokat kérdeznék meg, tapasztalatot szereznek lehetőleg sok körülményről, de végül egyedül döntenék *by my own judgement and my own conscience* [saját ítéletem és saját lelkiismeretem alapján]. De ez nem fog bekövetkezni, mert azokban a kérdésekben, amelyekben a pápa bizonyos körülmények között tévedhetetlenül dönt, a lelkiismeret nem a megfelelő bíróság arra, amiről érvényes kijelentést szeretnék kapni.⁵⁶⁰

Ez viszont azt is jelenti, hogy az élet azon területein, ahova nem ér el a pápai tévedhetetlenség legfelsőbb tekintélye, a lelkiismeret a legfelsőbb illetékes. Ez természetesen elsősorban a személyes életvezetés területe.⁵⁶¹

2.2 Sailer és Newman

Sailer és Newman lelkiismeret-teológiájában sok hasonlóságot fedezhetünk fel. Figyelemre méltó, hogy egyikük sem egy lelkiismeretről szóló monográfiában vetette papírra a lelkiismerettel kapcsolatos nézeteit, hanem „elszórtan”, morálteológiájukba beépítve, de ugyanakkor nem mellékes szálként, hanem alapvető témaként. Szembe tűnik az is, hogy mindkét szerzőnél fontos, sőt megkerülhetetlen szerep jut a lelkiismeretnek, azt teszik teológiájuk egyik – ha nem „a” – központi témájává.

Nem kizárólag és nem is elsősorban döntéshozó szervként tekintenek a lelkiismeretre. Mind Sailernél, mind pedig Newmannél megfigyelhető, hogy a lelkiismeret számukra az Istennel való találkozás helye, az a valóság, ahol meghallhatják Isten hangját vagy „visszhangját”. Éppen ezért foglal el központi helyet teológiájukban. Mindketten érzékeltetik továbbá a lelkiismerettel járó felelősséget is. A lelkiismeretet nevelni, ápolni, okítani kell, hogy megfelelően működjön.

Előfordul azonban, hogy a lelkiismeret legyőzhetetlen vagy más szóval vétlen tévedésben van, azaz egy objektíve rossz dolgot gondol és kommunikál szubjektíve jóként vagy fordítva. Ilyen esetre nézve mindkét szerző azon az egyértelmű állásponton van, hogy a lelkiismeret szava minden esetben – tehát objektív tévedés esetén is – kötelez, hiszen az alany nem tudja és nem is tudhatja, hogy tévedés áll fenn. Isten az embert az alapján ítéli meg, hogy mennyiben engedelmeskedett a helyesnek vélt lelkiismeretének akkor is, ha az objektíve nem volt helyes.

Úgyszintén feltűnő egybeesés, hogy mind Sailer, mind pedig Newman „különcnek” számított kora morálteológusai között. Nem a *mainstream* vonalat

⁵⁶⁰ Uo. 81 (saját fordítás).

⁵⁶¹ Vö. uo. 71-84; BOEKRAAD, A. J. – TRISTRAM, H., *The Argument from Conscience to the Existence of God. According to J. H. Newman*, Editions Nauwelaerts, Louvain 1961.

képviseletük, hanem valami újat fedeztek fel, a szó legjobb értelmében voltak úttörők. Az egyházi hagyományokkal nem szakítottak, de a lelkiismeretről szóló tanítást új köntösben tálalták. Sailer egészen szisztematikus-spekulatív módon, Newman inkább tapasztalati-empirikus módon, de mindketten ki tudtak lépni a kazuisztika beszűkültségéből, és egyfajta távolabbi szemlélettel, magasabbról, szélesebb látókörrrel tekintettek a lelkiismeretre. A lelkiismeretet így nem kiszakítva az emberi személy valóságából, magát a lelkiismerettel rendelkező, szabad emberi személyt vizsgálták.

Arra vonatkozó egyértelmű bizonyítékot vagy utalást nem találtunk, hogy Newman ismerte, olvasta volna Sailert. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy a hagyományokból kiindulva és a teológia kincsesládáját felhasználva milyen hasonló következtetésekre jutottak, és ez által előre lendítették a katolikus tanítást a lelkiismeretről.

3. ERNEST MARIA MÜLLER (1822-1888) ÉS A *THEOLOGIA MORALIS*

A Bécsi Egyetem teológiai fakultását bemutató *Festschrift*, mely a kar ötszáz éves fennállásának ünnepségére jelent meg, Ernest Maria Müllerről megjegyzi, hogy nagyon alapos, Aquinói Szent Tamásra és Liguori Szent Alfonzra alapozott előadásokat tartott, melyek során figyelembe vette az újabb teológiai publikációkat is. Fő műve a háromkötetes *Theologia Moralis*, melyet sok más egyetem átvett, jegyzetként alkalmazott, és így sok hallgatóhoz eljutott, bel- és külföldön egyaránt.⁵⁶² Ki volt ez a tehetséges professzor? És mit írt a lelkiismeretről ebben az erkölcszociológiai összefoglalásban?

3.1 Müller származása, képzése és életútja

A mai Csehország területén született 1822. június 30-án, a Brünni (Brno) Egyházmegyében. A nikolsburgi gimnázium elvégzése után filozófiát és teológiát tanult Bécsben, majd 1846. július 19-én a Stephansdomban pappá szentelték. Nagyon hamar, már 1847-ben adjunktusi megbízást kapott. 1849-től a papnövendékek rektor-helyettese, 1850-től a Bécsi Egyetem pedagógiaprofesszora. 1853-ban szerzi meg a

⁵⁶² Vö. WAPPLER, A., *Geschichte der Theologischen Facultät der K. K. Universität zu Wien. Festschrift zum Jubelfeier ihres fünf-hundert-jährigen Bestehens*, Wilhelm Braumüller, Wien 1884, 313.

doktori címet. 1857-ben kezdett el erkölcssteológiát tanítani, melynek professzorává 1858-ban nevezték ki. Tíz éven át fejtette ki áldásos oktató-kutató tevékenységét az erkölcssteológia területén, a Bécsi Egyetemen. Ez az időszak 1868-ig tartott, amikor is kanonokká nevezték ki, majd néhány hónappal ezután kiadta fő művét, a *Theologia Moralis*-t, melyben összesűrítette tíz év az erkölcssteológia katedráján átélt minden tapasztalatát, és melyről XIII. Leó pápa 1880-ban elismerően nyilatkozott.⁵⁶³

1885-ben linzi püspökké nevezik ki. A kiegyensúlyozottság szellemében kezdte meg püspöki működését és több folyamatban lévő nehéz helyzetet sikerült bölcsességével megoldania. Első intézkedései között szerepelt a plébániai *historia domus*-ok kötelező vezetésének elrendelése és a székesegyház továbbépítése.⁵⁶⁴ Szívügye volt a papnevelés és a papnövendékek teológiai képzése. Rövid püspöki működés után, betegség következtében halt meg Linzben 1888. szeptember 28-án.⁵⁶⁵

3.2 Két morálteológiai irányzat Müller korában

A spekulatív-szisztematikus és a kazuisztikus irányvonal az erkölcssteológia területén nem Müllerral születtek, ezek már régebb óta jelen voltak a teológiában, ám Müller idején egyfajta párhuzamosságot figyelhetünk meg. Mindkét iskola jelen van az akadémiai életben, mindkét szisztéma mögött nagy erkölcssteológusok állnak. Karl Hörmann – Hilgenreiner-ra hivatkozva – római és „nemrómai” (német) iskoláról beszél.⁵⁶⁶

Rómára és szellemi vonzáskörzetére az volt jellemző, hogy a morálteológiai alaptémákat, mint az ember életének a célja, a szabadság, a kegyelem, az erény és a bűn, a dogmatika vagy legfeljebb a morálfilozófia keretei között tárgyalták, a morálteológiára pedig kizárólag a dogmatikában tanultak gyakorlati alkalmazását hagyták, gyakran pasztorális vagy egyházi kérdésekkel együtt. Ezt hívhatjuk a kazuisztikus-gyakorlatalapú vagy esettanulmányos irányvonalnak, mely kevésbé

⁵⁶³ Vö. *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz. 1981*, Herausgegeben vom Archiv der Stadt Linz, Linz 1982, 80-81.

⁵⁶⁴ Vö. ZINHOBLER, R., *Das Bistum Linz. Seine Bischöfe und Generalvikare (1783/85-2000)*, Linz 2002, 73.

⁵⁶⁵ Vö. *Historisches Jahrbuch der Stadt Linz* 81; ZINHOBLER, R. (szerk.), *Die Bischöfe von Linz*, Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1985, 147-197.

⁵⁶⁶ Vö. SUTTNER, E. C. (szerk.), *Die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien. 1884-1984. Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum*, Duncker & Humblot, Berlin 1984, 192.

gondolkodott elméletekben, inkább nagy hangsúlyt fektetett konkrét kérdések és szituációk megoldására.

Ezzel szemben a „nemrómai” vagy német iskola kevésbé foglalkozott pasztorális vagy kánonjogi kérdésekkel, és a kazuisztikát is elsősorban szemléltetés céljából használta, de nem az volt teológiájának az alapja. Ez az irányzat a morálisban önálló teológiai diszciplínát látott, és megpróbált szisztematikusan foglalkozni az erkölcsi kérdésekkel.

Hörmann példákat is említ, és ezek során Müller *Theologia Moralis*-át az „inkább római irányvonalú” munkák közé sorolja, de rögtön megállapítja, hogy alapvetően minden olyan fontos témát érint, amelyet a német irányvonalúak is érintenek.⁵⁶⁷

3.3 *Theologia Moralis*

A következő oldalakon Müller fő művét, a *Theologia Moralis*-t vizsgáljuk meg részletesen az lelkiismeret-teológia szempontjából. Megnézzük, hogy miben más ez az „inkább a római iskola” szerint íródott könyv, és hogy vajon Sailer hatása kimutatható-e Müller alkotásában.

3.3.1 *Bevezetés*

Tudjuk, hogy Ernest Maria Müller 1858 és 1868 között volt az erkölcssteológia tanára a bécsi egyetemen, a *Theologia Moralis*-t pedig 1868-ban, nem sokkal tanári munkája befejezése után adta ki. Joggal indulhatunk ki abból, hogy ebben az összefoglaló művében benne van mindaz a tapasztalat, melyet a tíz év intenzív oktatói munka során szerzett a morálteológia területén. A különböző kiadásokból máris egy első következtetést vonhatunk le műve jelentősége tekintetében. Még a XX. században is több kiadást élt meg, mi több, már a második kiadása után, 1876-1877-ben magyarra is lefordították.⁵⁶⁸ Mindezekből látszik, hogy hiánypótló, kellő alapossággal megírt alkotásról lehet szó, máskülönben nem lett volna ilyen népszerű. Összességében egy

⁵⁶⁷ Vö. uo.

⁵⁶⁸ MÜLLER, E., *Katholikus erkölcsstan*, a második eredeti kiadás után, a veszprém-egyházmegyei hatóság jóváhagyásával fordította a veszprémi növendékpapság pázmányköre, 2 kötet, Rudnyanszky A. könyvnyomdájából, Budapest 1876-1877. Az idézeteket és hivatkozásokat ebből a magyar kiadásból vesszük a továbbiakban.

olyan újszolasztikus összefoglaló jellegű kézikönyvről beszélünk, amely meghatározta nem csak a XIX. század második felének, de a XX. század első felének erkölcssteológiai irányát is, nem csak a német nyelvterületen.

Egy vélemény szerint a XIX. század közepe táján nem kevés egyetemen annyira elméleti és elvont szinten oktatták a morálteológiát, hogy nem csoda, hogy Müller tapasztalati-gyakorlati irányba indult el. A hallgatók többsége ugyanis lelkipásztori feladatok ellátására készült, és olyan tudásra volt szükségük, amelyet könnyen „aprópénzre tudtak váltani”, vagyis fel tudnak használni gyóntatási és/vagy tanácsadási beszélgetések során. Müller tapasztalatai hasonlóak lehettek az erkölcssteológia oktatásáról, ezért feladatának érezte, hogy egy olyan tiszta, világos, érthető és következetes tudást adjon hallgatóinak, amelynek segítségével a lelkipásztori élet során felmerülő kérdések legnagyobb részére meg tudnak majd válaszolni.⁵⁶⁹

Ahogy már röviden utaltunk rá, mások mellett XIII. Leó pápa is elismerően szólt Müller kézikönyvéről. Többek szerint egyházas lélek és az Egyház szeretete mutatkozik meg benne. Annak a Müller korában jellemző elvárásnak pedig, hogy az anyag szisztematikusan tárgyalandó, de az uralkodó tévedések egyértelmű kiigazítása mellett egy kazuisztikus megközelítés is szükséges, teljes mértékben megfelelt.⁵⁷⁰

Korabeli recenziók állítják, hogy Müller kázusai megkönnyítik a megértést és a könyv gyakorlati használatát.⁵⁷¹ Linsenmann ugyanakkor kritikusabb hangot üt meg a *Theologia Moralis*-szal szemben: hiányolja belőle az újdonságot, és elégedetlen azzal, hogy Müller pusztán összefoglaló jellegű munkát tett le az asztalra, ezen túl nem derül ki egyértelműen a teológiai álláspontja az egyes kérdésekben, és nem is mond ítéletet teológiai nézetek fölött. Szerinte a kázusok túlságosan fiktívek és élettől elrugaszkodottak.⁵⁷²

⁵⁶⁹ Vö. MÜLLER, G., *Ernest Maria Müller, Bischof von Linz*, in *Theologische-praktische Quartalschrift* 42 (1889), 296-307, különösen 299-301.

⁵⁷⁰ Vö. GÄRTNER, H., *Das Wesen der Sünde in der Moraltheologie des deutschen Sprachraumes vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die Zeit des II. Vatikanums. Der Weg zu einem neuen Paradigma*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2004, 72-75.

⁵⁷¹ Vö. JUNG, E. M. *Müller, Theologia Moralis*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 5 (1881), 159-163.

⁵⁷² Vö. LINSENMANN, F. X., *E. M. Müller, Theologia Moralis*, in *Theologische Quartalschrift* 51 (1869) 127-154.

Hogy ez így van-e, rögtön megnézzük a lelkiismeretről szóló részben, mely a kézikönyv első könyvének harmadik, az erkölcsi jó okairól szóló részében található, a második fejezetben. Ezt a fejezetet a törvényről szóló hosszabb értekezés előzi meg, és a szabad akaratról szóló, rövidebb eszmefuttatás követi.⁵⁷³

Rögtön a fejezet elején Müller megadja a lelkiismeret definícióját, melyben visszautal az előző részben tárgyalt törvény fogalmára:

Hogy az Isten által megállapított rendet megtarthassuk és így helyesen éljünk, nem elég csak megismerni a törvényeket, melyek eme rend megtartását parancsolják, hanem megkívántatik továbbá, hogy az ész által megismert törvények az egyes esetekre, melyekben cselekednünk kell, helyesen is alkalmaztassanak. Ez alkalmazás, melyről beszélni fogunk, lelkiismeretnek nevezetük.⁵⁷⁴

Tehát Müller a lelkiismeretben elsősorban a törvények alkalmazásának képességét látja. Öt nagyobb témát érint a lelkiismeret tárgyalása során:

Szólni fogunk pedig 1. a lelkiismeret természetéről és annak kötelező erejéről, 2. a helyes és téves lelkiismeretről, 3. a biztos és kétes lelkiismeretről, 4. a zavarodott és aggályos lelkiismeretről, 5. a valószínű lelkiismeretről.⁵⁷⁵

Már a felsorolásból látszik, hogy szisztémájában a klasszikus rend szerint halad. A lelkiismeret fogalmi tisztázása után a lelkiismeret fajtáit és anomáliáit, majd a lelkiismeretről szóló rendszereket mutatja be.

3.3.2 *A lelkiismeret természete és kötelező ereje*

Müller elemzése elején megkülönbözteti a cselekedetet megelőző lelkiismeretet a cselekedetet követő lelkiismerettől. Ő ezeket *kötelező, ill. bizonyóságot tevő lelkiismeretnek* nevezi. Leszögezi, hogy elsősorban a cselekedetet megelőző lelkiismeretről kíván értekezni, melyet így határoz meg: „az észnek ama gyakorlati ítélete, mely megmondja, hogy a jelen esetben mit kell tenni, mint jót, vagy pedig mit kell kerülni, mint rosszat”⁵⁷⁶.

Szent Tamásra és Szent Bonaventúrára hivatkozva – és látni fogjuk, rájuk gyakran hivatkozik – megállapítja, hogy a lelkiismeret nem tehetség, hanem ténykedés. Már etimológiailag is utal a lelkiismeret az agyi tevékenységre,⁵⁷⁷ és így mint a

⁵⁷³ Ld. MÜLLER, *Katholikus* I, 292-355.

⁵⁷⁴ Uo. 292.

⁵⁷⁵ Uo.

⁵⁷⁶ Uo. 293.

⁵⁷⁷ Wissen – Gewissen; ismeret – lelkiismeret.

tudásnak valamely cselekményre való alkalmazását látja benne Müller. Ezen túl a lelkiismeret eredményei is arra utalnak, hogy itt ténykedésről van szó: az ítélet, a kötelezés, a bizonyágtétel, a kimentés, a vád mind-mind ténykedések. Végző érveként pedig felhossa, hogy mivel a lelkiismeret mellőzni lehet és lehet ellene cselekedni – amint a tapasztalat mutatja – ezért inkább ténykedés, mint tehetség. Leszögezi továbbá, hogy a lelkiismeret az ész, az értelem ténykedése, és bár nem maga az akarat, mégis befolyással bír az akaratra, de az ember szívére is.

Fontosnak tartja megjegyezni, hogy a lelkiismeret mindig konkrét cselekvésre hív. Az általános törvények ismertetése nem a lelkiismerethez köthető. A lelkiismeret ott lép pályára, ahol azt kell meghatározni, hogy *itt és most* mi a teendő. Megjegyzi, hogy a törvények tudása és alkalmazása között egyáltalán nincs feltétel nélküli arányosság. Attól még, hogy valaki jól ismeri pl. a jogot, egyáltalán nem biztos, hogy be is tartja a törvényeket.⁵⁷⁸

Ugyancsak fontos pont értekezésében, hogy az, hogy valaki vétkezett-e avagy sem, az csak attól függ, hogy a tett elkövetésének idején mit mondott neki a lelkiismerete. Ugyanis elképzelhető, hogy később nyugtalanság vagy békétlenség gyötri. Ha azonban a konkrét cselekedet megtételekor lelkiismeretére hallgatott, akkor szubjektíve egészen biztosan nem követett el bűnt. Hozzáteszi, hogy ettől függetlenül hasznos a cselekedetet követő lelkiismeretre is hallgatni, hiszen ez is hozzájárul a lelkiismeret neveléséhez, finomhangolásához.⁵⁷⁹ Mindezekből pedig azt a következtetést vonja le, hogy „[a] lelkiismeret ellen cselekedni soha sem szabad”⁵⁸⁰. Ezt Szent Bonaventúra egyik mondatával is alátámasztja: „A lelkiismeret ellen cselekedni mindig bűn, mivel mindig az Isten megvetése.”⁵⁸¹

Mindezek alapján a lelkiismeretet többféleképpen is felosztja. A kötelező erőt tekintve megkülönbözteti a parancsoló, a tiltó, a tanácsoló és a megengedő lelkiismeretet. A tárgyát tekintve helyes és téves lelkiismeretről beszél, míg a

⁵⁷⁸ Vö. MÜLLER, *Katholikus I*, 292-294.

⁵⁷⁹ Vö. uo. 295.

⁵⁸⁰ Uo. 296.

⁵⁸¹ Uo.

beleegyezést tekintve biztos, kétes, zavarodott, aggályos és valószínű lelkiismeretekről szól.⁵⁸²

3.3.3 *A helyes és téves lelkiismeret*

Az elnevezések alapján a definíció egyértelműnek tűnik: ha a szubjektív helyesnek/rossznak vélt dolog egybeesik az objektív jóval/rosszal, akkor helyes lelkiismeretről beszélünk, ellenkező esetben pedig helytelenről, vagyis tévesről. A téves lelkiismeretet Müller – a hagyománnyal összhangban – tovább osztja legyőzhetetlenül és legyőzhetőleg téves lelkiismeretre. Ezeket szokás a magyarban vétlenül téves, ill. vétkesen téves lelkiismeretnek is nevezni. A legyőzhetetlenül téves lelkiismeret az, amelynek tévedését elhárítani nem lehet, mivel „a cselekvő értelmében a tévedést illetőleg semmi gondolat, semmi kétely nem támadott.”⁵⁸³ Ezzel szemben a legyőzhetőleg téves lelkiismeret tévedését a cselekvő képes legyőzni, és le is kell győzni, „mivel már vagy észrevette a tévedést, vagy a tévedésről legalább kételkedett, és így tudja, hogy kutatnia kell, mire köteleztetik, és hogy a tévelyt le kell győznie, azonban azt legyőzni elmulasztja.”⁵⁸⁴

Müller három alapvetet fektet le a fent felsorolt lelkiismeret-típusokkal kapcsolatban. Az első, hogy a helyes lelkiismeretnek mindenki köteles engedelmessé válni, amennyiben az parancsol vagy tilt. Értelmszerűen, ha megenged vagy tanácsol, az nem kötelező. A második, hogy a legyőzhetetlenül téves lelkiismeretet is követni kell a bűn elkerülése érdekében, amennyiben az parancsol vagy tilt. Az eljárást tekintve tehát nem is különbözik ilyen szempontból a helyes lelkiismerettől. Harmadikként pedig a legyőzhetően téves lelkiismeret esetén azt tanácsolja Müller, hogy ha lehet, az alany ne döntsön sehogy, avagy halassza el döntését, és mindenekelőtt járjon utána, hogy mi a helyes, azaz hozza rendbe lelkiismeretét.⁵⁸⁵

Kinek legyőzhetőleg téves a lelkiismerete, sem a szerint, sem ellene nem cselekedhetik, hanem iparkodnia kell, hogy attól megszabaduljon. Mert ha a szerint tesz, vakmerően cselekszik, és az alaki vétkezés veszélyének teszi ki magát, ha pedig ellene

⁵⁸² Vö. uo.

⁵⁸³ Uo. 298.

⁵⁸⁴ Uo.

⁵⁸⁵ Vö. uo. 298-301.

cselekszik, azt választja, mit rossznak ítél; tehát mindkét esetben vétkezik, és pedig súlyosabban akkor, ha az ily lelkiismeret ellen, mint ha a szerint cselekszik.⁵⁸⁶

Figyelemre méltó, hogy Müller minden eshetőségre gondolt, különösen a legutolsó gondolata érdekes: ha elkerülhetetlen, hogy döntést kell hozni legyőzhetően téves lelkiismeret esetén, akkor inkább kell engedelmeskedni a lelkiismeretnek, mint ellene döntést hozni.

3.3.4 *A biztos és kétes lelkiismeret*

A biztos lelkiismeret nem ugyanaz, mint a helyes lelkiismeret. Hiszen a helyes – mint láttuk – azt jelenti, hogy jól működik, a biztos itt az alany meggyőzésének mértékét jelöli. Tehát elképzelhető, hogy egy lelkiismeret biztos legyen, de téves (ilyen a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret), de az is, hogy kétes és helyes. Minden variáció előfordulhat.

Müller ugyanakkor leszögezi, hogy minden tisztességes cselekedethez megkívántatik a biztos lelkiismeret, mert „ami meggyőzésből nincs, bűn az.”⁵⁸⁷ Ezt azzal is magyarázza, hogy amennyiben valakinek nem biztos a lelkiismerete, azzal önmagát kiteszi a vétkezés lehetőségének, ami helytelen, mert „aki a veszedelmet szereti, elvesz abban.” (Sir 3,27) A biztos lelkiismerethez elég az erkölcsi bizonyosság, nem szükségesek csalhatatlan érvek.

„Kétes lelkiismeretnek az mondatik, mely egyes esetben a cselekvés tisztességének bizonyosságát illetőleg függőben van.”⁵⁸⁸ Így határozza meg Müller a kétes lelkiismeretet. Azt is állítja, hogy a kétes lelkiismeretet a szó szoros értelmében nem is lehet lelkiismeretnek nevezni.⁵⁸⁹

A kétely lehet *jogkétely* (*dubium iuris*) vagy *ténykétely* (*dubium facti*). Az előbbinél a bizonytalanság abban áll, hogy mi a törvény, ill. érvényes-e, míg az utóbbinál abban, hogy megtörtént-e egy bizonyos dolog. Mind a kettő lehet ezen túl *szemléleti* vagy *gyakorlati*. A szemléleti (vagy elméleti) kétely valamely tárgy körül forog, egy elvont, teoretikus kérdés merül fel, amiben nem biztos az alany (pl. szolgai munka-e a rajzolás), a gyakorlati kétely ezzel szemben az, amikor ugyanez

⁵⁸⁶ Uo. 300.

⁵⁸⁷ Róm 14,23; idézi MÜLLER, *Katholikus* I, 303.

⁵⁸⁸ MÜLLER, *Katholikus* I, 303.

⁵⁸⁹ Vö. uo. 304.

konkretizálódik, tehát a körülményeket is figyelembe veszi (pl. szabad-e ma, vasárnap rajzolnom).⁵⁹⁰

Müller azt tanítja, hogy gyakorlati kétely esetén soha nem szabad cselekedni, és „aki ily lelkiismerettel cselekszik, vétkezik, s pedig oly fajú és nagyságú bűnt követ el, a milyen a bűn, a melyről kételkedik.”⁵⁹¹

3.3.5 *A zavarodott és aggályos lelkiismeret*

A *zavarodott lelkiismerettel* kapcsolatban, vagyis „amikor valaki két törvény között ingadozik, s azt hiszi, hogy mindig vétkezik, akár ezt, akár amaszt követi”⁵⁹², Müller azt a példát említi, amikor valaki beteget ápol, és úgy érzi, hogy akkor is bűnt követ el, ha elmegy a misére, és akkor is, ha nem megy el, hogy a beteg mellett maradjon. Három szabályt fogalmaz meg az erkölcsteológus ezzel kapcsolatban. Az első, hogy lehetőség szerint függessze fel az illető a cselekvést és kérjen tanácsot, vagyis oszlassa el a zavarodottságot. Másodszor, ha ez nem lehetséges, akkor válassza a kevésbé rosszat. Itt megjegyzi azt is, hogy a természeti parancs előrébb való a pozitív parancsnál. És végül, ha nem tud különbséget tenni, hogy melyik a kisebb rossz, akkor válassza azt, amelyiket akarja, mert ekkor „nem vétkezik, mert hiányzik az alaki bűnhöz megkívánható szabadság.”⁵⁹³

Aggályos (scrupolosa) lelkiismeretről akkor beszélünk, ha valaki „valamely cselekedet helyességéről alaptalan oknál fogva kételkedik, s azért ott is fél a bűntől, a hol nincs.”⁵⁹⁴ Nem összetévesztendő ugyanakkor a gyengéd vagy a félénk lelkiismerettel. Nekik azt tanácsolja Müller, hogy mindenféleképpen nyugodjanak meg az előjáró vagy a gyóntató ítéleteiben.⁵⁹⁵

⁵⁹⁰ Vö. uo.

⁵⁹¹ Uo. 305.

⁵⁹² Uo. 312.

⁵⁹³ Vö. uo. 313.

⁵⁹⁴ Uo.

⁵⁹⁵ Vö. uo. 314.

3.3.6 *A valószínű lelkiismeret*

Ebben az alfejezetben Müller felsorolja és definiálja mindazokat a fogalmakat, melyek szükségesek ahhoz, hogy ezt követően a valószínűség körüli rendszerekről beszéljen, melyeket mi is megvizsgálunk a dolgozat következő alpontjában. Álljanak most itt a legfontosabb fogalmak a mülleri definícióval:

- *Valószínű (probabilis) lelkiismeret:* Az ész gyakorlati szózata, mely a cselekvény helyessége felőli valószínű véleményből származik.
- *Vélemény (opinio):* Valamely dologról hozott, s a tévedés miatti félelemmel összekötött ítélet.
- *Valószínű vélemény:* Olyan vélemény, mely oly szilárd alappal bír, hogy az okos emberek jóváhagyását is képes kinyerni, noha az ellenkezőt nem zárja ki.
- *Valószínűtlen vélemény:* Olyan vélemény, mely semmilyen szilárd alappal nem rendelkezik.
- *Önmagában véve, belsőleg valószínű vélemény:* Ha a dolog természetéből vett erős érveken alapszik.
- *Önmagában véve, külsőleg valószínű vélemény:* Ha tekintélyeken alapul, azaz ha sok és tekintélyes tudós védi.
- *Viszonylagosan, egyszerűen valószínű vélemény:* Elfogadja az ellenkező véleményt, mint egyenlően valószínűt, kissé kevésbé valószínűt vagy kevésbé valószínűt.
- *Viszonylagosan, bizonyosan valószínűbb vélemény:* Biztos alappal bír, hogy igaz, úgy, hogy a vele ellenkező kétes valószínűséggel bír.
- *Viszonylagosan, legvalószínűbb vélemény:* A legszilárdabb alappal bír, amiért az ellenkező vélemény csak gyengén valószínű.⁵⁹⁶

Mindezekon kívül egy vélemény lehet *kevésbé általános, általános, általánosabb és legáltalánosabb* aszerint, hogy „kevesebbeknek, sokaknak, többeknek

⁵⁹⁶ Vö. uo. 314-317.

vagy mindenkinek a helyeslésével találkozik”⁵⁹⁷; továbbá *kevésbé biztos* vagy *biztosabb* a szerint, hogy kevésbé vagy igen távol van a bűnveszélytől.⁵⁹⁸

Mindezekben a meghatározásokban erősen érezzük az újskolasztikus hatást. Ezek lefektetésére leginkább azért volt szükség, hogy Müller körüljárassa a valószínűség körüli rendszereket.

3.3.7 *A valószínűség körüli rendszerek*

Azokat az erkölcsi rendszereket sorolja fel itt Müller, amelyeket mi már dolgozatunk első fejezetében, Liguori Szent Alfonz lelkiismeret-teológiájának bemutatása során érintettünk. A szerző a már megszokott, újskolasztikus stílusban és rendszerben a következő szisztémákat említi és határozza meg:

- *Föltétlen tuciorizmus vagy rigorizmus*: Mindig a biztosabb, vagyis a törvénynek kedvező részt kell követni.
- *Enyhe tuciorizmus*: Mindig a törvénynek kedvező vélemény teljesítendő, hacsak az ellenkező vélemény nem a legvalószínűbb.
- *Probabiliorizmus*: Mindig a törvénynek kedvező véleményt kell követni, hacsak az ellentétes vélemény nem jelentékenyen valószínűbb.
- *Aequiprobabilizmus, vagyis mérsékelt probabilizmus*: A kevésbé biztos vélemény is elfogadható, ha az ellenkező véleménnyel egyenlő vagy majdnem egyenlő valószínűséggel bír.
- *Föltétlen probabilizmus*: Lehet követni a kevésbé biztos és valószínű véleményt, mellőzve a biztosabb véleményt akkor is, ha ez utóbbi valószínűbb.
- *Laxizmus*: Mindig szabad követni a valószínű, sőt még a csekély valószínűséggel bíró véleményt is.⁵⁹⁹

3.3.8 *A valószínűség történelmi áttekintése*

Ebben az – egyébként hosszú – fejezetben Müller gyakorlatilag végigmegy a lelkiismeret-teológia történetén, ahogy mi is tettük dolgozatunk első fejezetében.

⁵⁹⁷ Uo. 317.

⁵⁹⁸ Vö. uo.

⁵⁹⁹ Vö. uo. 317-318.

Különösen is tekintetbe veszi az erkölcsi rendszerek körül kialakult nézeteket, sok teológust példaként is felhozva, hogy ki melyik szisztéma mellett tette le a voksát. Ez történelmi áttekintés, amely a jobb megértést és az összefüggések, kapcsolatok bemutatását szolgálja.⁶⁰⁰

3.3.9 *A valószínű vélemények használata*

Az Egyház hagyományát és a legnagyobb keresztény gondolkodók írásait felhasználva és elemezve Müller hat szabályban foglalja össze mindazt, ami egy nem egyértelmű erkölcsi helyzetben való döntéshez szükséges. Azt a kérdést vizsgálja, hogy mely esetekben szabad a biztosabb vélemény mellőzésével a valószínűt követni.

1. Ha egyik oldalról a törvény bizonyos, más oldalról a valószínű, vagy a valószínűbb vélemény a szabadságnak kedvez, akkor a törvényt kell követni.
2. Szabad követni a biztos vélemény mellőzésével a legvalószínűbbet ott, ahol csak megengedtről vagy tiltotról van szó.
3. Nem szabad a biztosabb vélemény mellőzésével a gyengén valószínűt követni.
4. Szabad a biztosabb, de kevésbé valószínű vélemény mellőzésével a sokkal valószínűbbet követni.
5. Nem szabad a biztosabb és bizonyosan valószínűbb vélemény mellőzésével a kevésbé valószínűt követni.
6. Szabad a biztosabb, s pedig egyenlően vagy majdnem egyenlően valószínű vélemény mellőzésével a kevésbé biztos, de valóban valószínű véleményt követni.⁶⁰¹

Mindegyik szabályt példákkal színesíti, amelyek egyúttal a jobb megértést is szolgálják. Összességében megállapíthatjuk, hogy az erkölcsi rendszereket tekintve Müller bemutatja a keresztény hagyományban föllelhető valamennyi szisztémát, és maga az *ekviprobabilizmus* mellett foglal állást, és ezzel Liguori Szent Alfonz tanítását követi. Ez az a rendszer egyébként, amelyet – ahogy dolgozatunk első fejezetében már láttunk – az Egyház közvetve hagyott jóvá, még pedig Alfonz szentté avatásával.

⁶⁰⁰ Vö. uo. 318-334.

⁶⁰¹ Vö. uo. 340-354.

3.3.10 Összefoglalás

Kétség nem fér hozzá, hogy a *Theologia Moralis* Müller legjelentősebb műve, és hogy ez hosszú évtizedeken át alaplátnak számított az erkölcteológia oktatásában. Hiánypótló is a maga nemében, mert ugyan voltak jó morálteológiai kézikönyvek abban az időben, de ezek inkább szisztematikus jellegűek voltak, és sokaknak – különösen a leendő lelkipásztoroknak – igenis szükségük volt egy kazuisztikus és gyakorlatorientált erkölcteológiára.

Lehetetlen volna letagadni a skolasztikus teológia hatását Müller munkásságára. A precíz, pontokba szedett szabályok, a pontos definíciók, a jól átgondolt érvek és ellenérvek, a szemléletes példák mind egy hagyományon alapuló, jó összefoglaló munka képét vetítik elénk. A szerző kísérletet tesz arra, hogy összekösse művében Aquinói Szent Tamás Summáját Szent Alfonz teológiájával. Ezen túl az is egyértelművé válik, hogy az egyszerű embereknek is segítséget kíván nyújtani művével. Nem feltétlen oly módon, hogy közvetlenül a kezükbe adja, de közvetetten mégis, hiszen leendő lelkipásztoraik és gyóntatóik számára olyan hétköznapi, a gyakorlati életben sűrűn előforduló példákat és eseteket villant fel, melyek alapján a teológusok hathatósan tudnak segíteni minden embernek.⁶⁰²

3.4 Sailer és Müller

Ha rápillantunk saját dolgozatunkra, már abból is látszódik egy fajta különbség Sailer és Müller lelkiismeret-teológiájának feldolgozását illetően. Míg Sailernél folyó szöveg szerepel, Müller erkölcteológiáját vizsgálva gyakrabban találunk pontokba szedett részeket. Ez nem véletlen. Két eltérő megközelítésről van szó, mely más eszközöket és módszereket vetett be a lelkiismeret alaposabb megismerése érdekében. Sailer a spekulatív-szisztematikus irányvonal egyik úttörője, míg Müller visszanyúlt a gyökerekhez és a neoskolasztika alapján fejlesztette tovább és foglalta össze a kazuisztikus irányvonal legfontosabb megállapításait a lelkiismeretről. Bár tartalmilag rengeteg közös pont van a két teológus munkásságában – például mindketten egyértelműen állást foglalnak arról, hogy a legyőzhetetlenül téves lelkiismeret szavát is

⁶⁰² Vö. RUHSAM, J., *Der Linzer Bischof Dr. Ernest Maria Müller als theologischer Schriftsteller, Arbeit aus Kirchengeschichte zur Erlangung des Theologischen Diploms*, Referent: Rudolf Zinnhobler, Linz 1981, 54-59.

követni kell –, a különbségek is figyelemre méltóak. Felmerülhet a kérdés, hogy hatott-e Sailer teológiája Müllerre, ismerte-e egyáltalán Müller Sailer munkásságát?

Ez utóbbi kérdésre egyszerűen válaszolhatunk, ugyanis maga Müller, fő művének elején említi Sailert *A katolikus tan összehasonlítása a protestáns tannal* című fejezetében. Ebben így ír:

Azon különféle bölceleti rendszereknek, a melyeket a múlt század közepe óta Németországban föl és előtűnni láttunk, forrása a protestantizmus volt. A hamis bölcelet szépen hangzó elvei a katolikus szerzők közül is sokat elvakítottak, kik a hittudomány tulajdonképi forrásainak mellőzésével ezekből merítették az erkölcsi tudományt; a minnek következménye az lett, hogy az általok előadott tan a kath. egyház tanával ellenkezett, és bölceleti hibákban bővelkedett. Ily írók voltak Lauber, Schwarzhueber, Isenbiehl, Geishüttner, Reyberger; még inkább tévedtek Danzer, Mutschelle és Schreiber. Helyesebb ösvényre Schenkl és Riegler léptek. *Sailer M. erkölcsi műve sok tekintetben kitűnő, de a hittudomány kellékeinek mindenben mégsem felel meg.*⁶⁰³

Ez az idézet egyértelművé teszi, hogy Müller nem csak hallott Sailerről, hanem ismerte is erkölcsi teológiáját. És bár érezhető egyfajta elhatárolódás, meg nem értettség, másfajta gondolkodás Müller részéről, a sorok között egyértelműen kiolvasható a megbecsülés és nagyra tartás is. Téves útnak tartja tehát Müller, hogy sokan a XIX. század eleji német erkölcsi teológiai gondolkodók közül inkább figyeltek a protestáns egyházak tanítására, mint a katolikus hagyományokra. Valószínűnek tűnik, hogy megközelítéseikből hiányolja a kazuisztikus látásmódot. Sok teológus munkáját egyenesen tévesnek állítja be, azonban Sailer művét „sok tekintetben kitűnőnek” nevezi, ám mégsem ért vele egyet mindenben.

A már korábban idézett Linsenmannak igazat kell adjunk abban, hogy Müller nem tett hozzá sok újat az erkölcsi teológiához, ellenben kiválóan összefoglalta mindazt, amit előtte mondtak. Remekül idézi a különböző szerzőket és oly módon teszi őket egymás mellé, hogy egy-egy konkrét kérdéstről világos módon látszódjék álláspontjuk, és velük együtt valamiképpen a katolikus teológia évszázadokon átívelő kikristályosodása is megfigyelhető legyen. Igaz az is, hogy Müller alkotása hiánypótló mű. Az, hogy az olvasók nagy érdeklődéssel fogadták, látszik többek között a kiadások és a fordítások számából. Müller egészen kiváló módon mutatja be az Egyház erkölcsi tanítását, mely során visszatér a gyökerekhez: a Szentíráshoz, az egyházatyákhoz és a nagy skolasztikus gondolkodókhoz. A *Theologia Moralis* népszerűsége amiatt is indokoltnak látszik, hogy emberközeli, egyszerűen érthető, egyértelmű, és célja nem

⁶⁰³ MÜLLER, *Katholikus I*, 64, kiemelés tőlem.

egy elvont igazság megfogalmazása, hanem a gyakorlati, mindennapi dolgokban való eligazodás elősegítése.

Sailer a későbbi teológiára tett hatásait keresve vizsgáljuk most meg a II. Vatikáni Zsinat lelkiismeretről szóló tanítását!

4. A LELKIISMERET MÉLTÓSÁGA A II. VATIKÁNI ZSINAT TANÍTÁSÁBAN

A II. Vatikáni Zsinat különleges helyet foglal el a zsinatok történetében. Teszi ezt egyrészt a résztvevők igen magas száma miatt, és amiatt is, hogy a korábbi zsinatokkal ellentétben, itt más egyházak megfigyelői is részt vehettek az üléseken. Mindezekén túl az összehívás oka is különbözik a legtöbb zsinatétól, hiszen a II. Vatikáni Zsinatot nem azért hívták össze, hogy valamilyen hittévelyt elítéljenek és állást foglaljanak a katolikus tanítás mellett, hanem azért, hogy az Egyház jobban meg tudja szólítani az embereket a változó világban. *Aggiornamento* – felfrissülés, naprakésszé válás, felzárkózás – ez volt a zsinat jelszava.⁶⁰⁴

4.1 A *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúció az Egyházzól a mai világban

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai közül a lelkiismeret-teológia szempontjából legfontosabb szöveg egyértelműen a *Gaudium et Spes* (GS) konstitúció 16. pontja, mint azt látni fogjuk. Ezen túl más helyeken is említi a zsinat a lelkiismeretet, ebből egy válogatást a következő alfejezetben adunk.

Tudjuk, hogy a *Gaudium et Spes* a zsinat végén íródott, 1965. december 7-ére van datálva. Ez egyben a zsinat egyik legjelentősebb dokumentuma, hiszen egy explicit pasztorális téma, mint olyan, eleve újdonságnak számít zsinati dokumentumok között. A lelkiismerettel mindössze egyetlen – átlagos hosszúságú – pontja foglalkozik, de a megfogalmazás aprólékosságot, odaadást és precizitást mutat a zsinati atyák részéről. Minden mondata fajsúlyos. Érdekes azt is megnézni, hogy a konstitúción belül hol helyezkedik el a lelkiismeretről szóló rész. Az első nagy fejezetben járunk, mely az emberi személy méltóságáról szól. A lelkiismeretről szóló pont rögtön az értelem

⁶⁰⁴ Vö. SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen* 99-100.

méltósága (GS 15) után következik, és a szabadság értékéről szóló bekezdés (GS 17) követi. Ez az elrendezés eleve azt sugallja, hogy itt nem egy kazuisztikus megközelítéssel lesz dolgunk, hanem a lelkiismeret az emberi személy fontos tulajdonságai, adottságai és képességei közt foglalja el az őt megillető helyet. A *Gaudium et Spes* az emberi személyt egységes egészként szemléli és kezeli. Ezt bizonyítja többek között a 14. pont, mely a test és lélek egységéről szól, és ez akár bevezetőül is szolgálhat a lelkiismeretről szóló bekezdéshez. Lássuk most, hogy mit ír a II. Vatikáni Zsinat a lelkiismeretről, a *Gaudium et Spes* 16. pontjában:

Az ember lelkiismerete mélyén egy olyan törvényt fedez föl, amelyet nem ő ad önmagának, hanem engedelmességgel tartozik iránta, s e törvény hangja – mely mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót és kerülje a rosszat – a kellő pillanatban fölhangzik szívében: „ezt tedd, amazt kerülj!” Isten ugyanis törvényt írt az emberi szívbe, melynek engedelmeskedni maga az ember méltósága és szerinte ítéltetik meg. A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében. Lelekiismeretében ismeri föl csodálatos módon azt a törvényt, melyet Isten és a felebarát szeretetével teljesít. A keresztényeket a lelkiismerethez való hűség összeköti a többi emberrel az igazság keresésében, s az egyén és a társadalom életében fölmerülő számtalan erkölcsi kérdés igazi megoldásának megtalálásában. Minél inkább érvényesül tehát a helyes lelkiismeret, annál inkább tartózkodnak az egyének is, a közösségek is az önkényes döntésektől, s töreksenek arra, hogy az erkölcsiség objektív normáihoz alkalmazkodjanak. Nemritkán megtörténik, hogy a lelkiismeret legyőzhetetlen tudatlanság miatt téved, anélkül, hogy emiatt elveszítené méltóságát. Ez azonban nem állítható olyan esetben, amikor az ember nem fordít elég gondot az igaz, és a jó keresésére és a lelkiismeret a bűn megszokása következtében lassanként szinte megvakul.⁶⁰⁵

A zsinat egyértelművé teszi: a lelkiismeret az Isten és ember közti párbeszéd megvalósulásának a helye: „A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében.” (GS 16) A lábjegyzetből derül ki, hogy a lelkiismeretnek ezt a meghatározását először XII. Piusz pápa fogalmazta meg rádiós üzenetében, 1952. március 23-án.⁶⁰⁶ A meghatározást olvasva önkéntelenül is eszünkbe jutnak Newman kifejezései, melyek a lelkiismeretet többek között „Isten visszhangjaként” emlegették. Isten tehát szól a lelkiismeretben, de mivel a lelkiismeret tévedhet, ezért nem biztos, hogy mindig az az Isten szava, amit kihallunk belőle.

A lelkiismeret a törvény felismerésének a helye is, az a hely, ahol az ember ösztönzést kap arra, hogy a jót megtegye, és a rosszat elkerülje. Ugyancsak szól a fent idézett szövegünk a lelkiismereti hűségről: „minél inkább érvényesül a helyes

⁶⁰⁵ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúció [továbbiakban: GS], in AAS 58 (1966), 1025-1115, n. 16; magyarul in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Szent István Társulat, Budapest 2000, 661.

⁶⁰⁶ Vö. AAS 44 (1952), 271.

lelkiismeret, annál inkább tartózkodnak az egyének is, a közösségek is az önkényes döntésektől, s törekcszenek arra, hogy az erkölcsiség objektív normáihoz alkalmazkodjanak.” (GS 16)

Látjuk tehát, hogy az Egyház a *Gaudium et Spes* tizenhatodik pontjában a lelkiismeretet új szempontból nézi. A lelkiismeret már nem pusztán az erkölcsi törvény megvalósításának elősegítője, hanem az a része az embernek, ahol a legszemélyesebb módon találkozhat Istennel.

4.2 További zsinati dokumentumok a lelkiismeretről

A *Gaudium et Spes* fent idézett részén kívül néhány további zsinati dokumentumban is találhatunk olyan részeket, melyek a lelkiismeretet tárgyalják. Álljanak most itt ezek közül a legfontosabbak!

A *Lumen Gentium* kezdetű dogmatikai konstitúció második, az Isten népéről szóló fejezetében találjuk meg a 16. pontot, mely az Egyház és a nem keresztények viszonyát járja körül. Ebben a zsinat kifejezésre juttatja, hogy Isten mindenkit üdvözíteni akar, azokat is, akik nem hisznek Krisztusban, és azokat is, akik nem hisznek Istennel. Az előbbieket kapcsán említi meg a konstitúció a lelkiismeret szerepét. Így szól:

Akik ugyanis Krisztus evangéliumát és az ő Egyházát önhibájukon kívül nem ismerik, de őszinte szívvel keresik Istent, és a kegyelem hatására teljesítik a lelkiismeretük szavában fölismert akaratát, elnyerhetik az örök üdvösséget.⁶⁰⁷

Nagyon egyértelműen fogalmaz tehát a zsinat a lelkiismeret kérdésében: azon keresztül a nem keresztények is kaphatnak olyan kegyelmeket, melyek az üdvösségre segítik őket, ugyanakkor felelősségük is van a lelkiismeret szavának történő engedelmesség tekintetében. A zsinat a lelkiismeretben nem pusztán egy etikai „hatóságot” lát, hanem tágabb értelemben használja a lelkiismeret fogalmát, mint az Istennel való találkozás helyét, és amely által minden ember – tudva vagy tudatlanul – úton van Teremtője felé. Ilyen értelemben a lelkiismeret egy antropológiai, az emberi személyhez közvetlenül kötődő jelenség, melyben Isten kegyelme hathatósan működik. Az Egyház itt nem a keresztény emberek különleges lelkiismeretéről beszél, hanem

⁶⁰⁷ II. Vatikáni Zsinat, *Lumen Gentium* dogmatikus konstitúció [továbbiakban: LG], in AAS 57 (1965) 5-75, n. 16; magyarul in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Szent István Társulat, Budapest 2000, 157

arról a lelkiismeretről, amely minden emberben megtalálható, és ahol mindenki találkozhat Istennel.

Ez mindenféleképpen újdonság és a lelkiismeret fogalmának egyfajta kitágítása is. A zsinat nem kevesebbet állít, mint azt, hogy minden ember természetes adottsága a lelkiismeret, melyben meghallhatja Isten hívását és megtapasztalhatja kegyelmét. Ezáltal a lelkiismeret mintegy belép az üdvtörténetbe, hiszen az üdvösség közvetlen közvetítőjévé válik. Schockenhoff ezt úgy fogalmazza meg, hogy minden ember célja Isten, és mindenki úton van felé, amennyiben hűséges a saját lelkiismeretéhez. Ez a legfőbb oka annak, hogy az Egyház minden ember lelkiismereti szabadságát tiszteletben tartja.⁶⁰⁸

És ezzel el is érkeztünk következő zsinati dokumentumunkhoz, a *Dignitatis Humanae* kezdetű vallásszabadságról szóló nyilatkozathoz. Ebben úgy fogalmaznak a zsinati atyák, hogy minden ember személyes méltóságából következik a lelkiismereti- és vallásszabadság, és senkit sem szabad a lelkiismerete ellen való cselekvésre kényszeríteni.⁶⁰⁹ A lelkiismeret az a hely, ahol az ember egyre inkább megismerheti az igazságot, mely elidegeníthetetlen joga és kötelessége. A nyilatkozat mindezt így foglalja össze és indokolja meg:

Ez a Vatikáni Zsinat kijelenti, hogy az emberi személynek joga van a vallásszabadsághoz. E szabadság abban áll, hogy minden embernek mentesnek kell lennie egyesek, társadalmi csoportok vagy bárminemű emberi hatalom kényszerítő hatásától, mégpedig úgy, hogy a vallás tekintetében *senki se legyen kénytelen lelkiismerete ellen cselekedni, s ne is akadályozzák abban, hogy – jogos határok közt – magánéletében vagy nyilvánosan, egymagában vagy közösségben lelkiismerete szerint cselekedjék*. Kijelenti továbbá, hogy a vallásszabadság valójában az emberi személy méltóságán alapszik, amint ez a méltóság mind az Isten kinyilatkoztatott szavából, mind magából az emberi értelemről megismerhető. Az emberi személy e jogát a vallásszabadsághoz a társadalom jogrendjében úgy kell elismerni, hogy polgári joggá váljon.

Minden embert a maga méltóságának megfelelően, mivel személy – tudniillik értelemmel és szabad akarattal rendelkezik, s ezért személyes felelőssége van –, a saját természete ösztökéli és készíti az igazság keresésére, elsősorban a vallás tekintetében. A megismert igazsághoz ragaszkodnia kell, s egész életét az igazság követelményei szerint kell berendeznie. De az emberek e kötelességüknek a természetüknek megfelelő módon csak úgy tehetnek eleget, ha pszichológiailag is szabadok és a külső kényszertől is mentesek. A vallásszabadsághoz való jog alapja tehát nem a személy szubjektív állapota, hanem a személy természete. Ezért a kényszertől való mentesség joga megmarad azoknál is, akik az igazságkeresés és a hozzá való ragaszkodás kötelességének nem tesznek eleget; s e jog gyakorlását nem lehet megakadályozni, amíg valaki a nyilvános jogrendet megtartja.

3. Mindez még nyilvánvalóbb lesz annak, aki meggondolja, hogy az emberi élet végső szabálya az örök, objektív és egyetemes isteni törvény, mellyel Isten, bölcs és

⁶⁰⁸ Vö. SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen* 103-104.

⁶⁰⁹ Vö. uo. 111-114.

szerető terve rendezzi, irányítja és kormányozza az egész világot s az emberi közösség útjait. Isten e törvényének részesévé teszi az embert, aki így az isteni gondviselés szelíd irányítása alatt egyre tökéletesebben megismerheti a változhatatlan igazságot. *Ezért mindenkinek kötelessége s következőleg joga is a vallási kérdésekben az igazságot keresni*, hogy alkalmas eszközök igénybevételével okosan kialakíthassa magában a lelkiismeret helyes és igaz ítéleteit.

Az igazságot pedig a személy méltóságának és társas természetének megfelelő módon kell keresni, tudniillik szabad kereséssel, tanítás vagy képzés, közlés és dialógus segítségével, melyekkel emberek előadják a megtalált vagy megtalálni vélt igazságot, azért, hogy segítsék egymást az igazság keresésében; a megismert igazsághoz pedig személyes beleegyezéssel kell ragaszkodni.

Az isteni törvény rendelkezéseit lelkiismeretében fogja föl és ismeri el az ember; köteles is lelkiismeretét minden tevékenységében hűen követni, hogy eljusson céljához, Istenhez. Nem szabad tehát kényszeríteni, hogy lelkiismerete ellen cselekedjék, de nem is szabad őt akadályozni abban, hogy lelkiismerete szerint cselekedjék, különösen vallási téren nem. Mert a vallás gyakorlása természete szerint elsősorban belső, szándékos és szabad tettekben áll, melyekkel az ember közvetlenül Isten felé irányul: az ilyesfajta cselekedetet pusztán emberi hatalom nem parancsolhatja, és nem tilthatja meg. Az ember társas természete viszont igényli, hogy belső vallási aktusait külsőleg kifejezze, vallási téren másokkal kapcsolatot teremtsen, és vallását közösségi formában vallja meg.

Ezért jogsérelem éri a személyt s magát azt a rendet, melyet Isten szabott meg az ember számára, ha megtagadják az embertől, hogy a társadalomban szabadon gyakorolhassa vallását, föltéve, hogy tiszteletben tartja a nyilvános közrendet.

Ezenkívül a vallásos cselekmények, melyekkel az emberek magánemberként és nyilvánosan a lélek meggyőződésével Isten felé irányulnak, természetükénél fogva meghaladják a földi és mulandó dolgok rendjét. Ezért a polgári hatalom, melynek sajátos célja, hogy a mulandó közjóról gondoskodjék, köteles ugyan a polgárok vallásos életét elismerni és támogatni, de túllépi határait, ha a vallásos cselekedeteket irányítani vagy akadályozni merészeli.⁶¹⁰

A zsinati atyák aláhúzzák a nyilatkozatban, hogy minden embernek joga és kötelessége a lelkiismeretét követni – a nyilvános közrend tiszteletben tartásával. Az igazság kereséséhez szabadságra van szükség, a szabadság pedig az igazságban bontakozik ki.⁶¹¹

A lelkiismeretről szóló zsinati szövegek bemutatását a *Gravissimum educationis* kezdetű, a keresztény nevelésről szóló nyilatkozattal zárjuk. Ez a nyilatkozat rögtön az első pontjában foglalkozik a lelkiismerettel, még pontosabban a lelkiismeret nevelésével. A dokumentum kifejezetten hangsúlyozza, hogy a fiatalságnak joga van lelkiismereti képzéshez. Felhívja a nevelők figyelmét, hogy felelősek a rájuk bízottak lelkiismereti neveléséért.

A Szent Zsinat hasonlóképpen kijelenti, hogy a gyermekeknek és fiataloknak joguk van ahhoz, hogy rávezessék őket az erkölcsi értékek helyes lelkiismerettel való

⁶¹⁰ II. Vatikáni Zsinat, *Dignitatis Humanae* nyilatkozat [továbbiakban: DH], in AAS 58 (1966) 929-946, n. 2-3; magyarul in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Szent István Társulat, Budapest 2000, 494-496, kiemelés tőlem.

⁶¹¹ Vö. SILL, B., *Phänomen Gewissen. Gedanken, die zu denken geben. Ein Textbuch*, Morus, Hildesheim 1994, 319.

megbecsülésére és személyes állásfoglalással való elsajátítására, nemkülönben Isten tökéletesebb megismerésére és szeretetére. Ezért nyomatékosan kéri mindazokat, akik vezetnek a népeket vagy irányítják a nevelést: gondosan ügyeljenek arra, hogy e szent jogától az ifjúságot soha meg ne fasszák. Az Egyház gyermekeit pedig buzdítja, hogy áldozatkészen munkálkodjanak a nevelés minden területén, főleg azzal a céllal, hogy a megfelelő nevelés és oktatás jótéteményei szerte a földön mindenkiére kiáradjanak.⁶¹²

Ahhoz, hogy valaki hivatkozhatson a lelkiismeretére vagy akár a lelkiismereti szabadságra, szükség van lelkiismerete képzésére is. Ezt az alapvető jogot és kötelességet húzza alá a fenti nyilatkozat. Az egész ember képzése során nem szabad kizárni ebből a folyamatból a lelkiismeretet, hanem éppen ellenkezőleg, annak részévé kell tenni.

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumait elemezve megállapíthatjuk, hogy ez a zsinat volt az első, amely ünnepélyesen és visszavonhatatlanul kikiáltotta azt, amit az Egyház hagyománya mindig is vallott, ti. hogy a lelkiismeret máshoz nem hasonlítható méltósággal rendelkezik, mely ugyanakkor felelősséggel is jár.⁶¹³

5. NAGY SZENT JÁNOS PÁL PÁPA *VERITATIS SPLENDOR* KEZDETŰ ENCIKLIKÁJA (1993)

Az igazság ragyogó fényessége – ezekkel a szavakkal kezdődik Szent II. János Pál pápa tizedik enciklikája, melyet rendhagyó módon a püspökök számára írt, nem pedig az Egyház minden tagjának, mint általában. Ebben a tanító jellegű írásban a szent pápa a morálteológia néhány alapvető kérdéséről és tendenciáiról értékeli, és iránymutatást ad új jelenségekkel kapcsolatban. Az enciklika egyik kulcsszava a *szabadság*, melyet különösen az igazsághoz való viszonyában vizsgál a szentatyá. Legfontosabb része a második fejezet, melyben szól a szabadságon kívül a hit és az értelem szerepéről, a természettörvényről, a lelkiismeretről, az alapvető választásról és a konkrét cselekedetéről, az erkölcsösség forrásairól és az önmagukban rossz cselekedetéről.

⁶¹² II. Vatikáni Zsinat, *Gravissimum educationis* nyilatkozat [továbbiakban: GE], in AAS 58 (1966) 728-739, n. 1; magyarul in, *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai* (Szent István Kézikönyvek 2), Szent István Társulat, Budapest 2000, 379.

⁶¹³ Vö. SCHOCKENHOFF, *Das umstrittene Gewissen* 113-114.

Minden kétségen felül áll, hogy a lelkiismeret fontos és megkerülhetetlen téma a *Veritatis splendor*-ban. A következőkben elsősorban a lelkiismeret-teológia oldaláról és szempontjaiból szeretnénk bemutatni a dokumentumot.⁶¹⁴

Annak a kapcsolatnak, mely az ember szabadsága és Isten törvénye között fönáll, eleven székhelye a személy „szívében”, más szóval erkölcsi lelkiismeretében van: „Az ember lelkiismerete mélyén – írja a II. Vatikáni Zsinat – egy olyan törvényt fedez föl, melyet nem ő adott önmagának, hanem mely iránt engedelmisséggel tartozik, s melynek szava arra hívja, hogy mindig szeresse és tegye a jót és fusson a rossztól, s a kellő pillanatban világosan mondja a szív fülébe: ezt tedd, amazt kerüld! Igen, az ember a szívében hordoz egy törvényt, melyet Isten írt belé: (vö. Róm 2,14-16) az ember méltósága, hogy megtartja ezt a törvényt, és eszerint fogják megítélni.” (GS 16)

Ezért a mód, ahogyan az ember fölfogja a szabadság és a törvény kapcsolatát, a legközvetlenebbül érinti az erkölcsi lelkiismeret ítéletét. Ebből következően a fön említett irányzatok, melyek szétválasztják és szembeállítják a szabadságot és a törvényt, és bálványimádó módon magasztalják a szabadságot, ha következetesek, az erkölcsi lelkiismeret „kreatív” értelmezéséhez jutnak el, amely eltávolodik az Egyház hagyományának és Tanítóhivatalának álláspontjától. (VS 54)

A szent pápa a lelkiismeretet – az ágostoni hagyománynak és a II. Vatikáni Zsinatnak is megfelelően – az emberi szívhez hasonlítja, és utal az enciklika egy korábbi pontjában körbejárt témára a törvény és a szabadság kapcsolatáról. Szerinte ebben a kapcsolatban a lelkiismeretnek kiemelkedő szerep jut, ugyanis az óvja meg az embert az Egyháztól való eltávolodástól. A Szentatya szavaiból az is kiderül, hogy a lelkiismeret és a törvény két különböző dolog, nem összekeverendő egymással. A lelkiismeret ugyan a személyes erkölcsösség utolsó mértékadó normája, de nem tévedhetetlen és nem is autonóm, megfellebbezhetetlen döntéshozó szerv abban, hogy mi a jó és mi a rossz.⁶¹⁵

Az enciklika említi az erkölcsi lelkiismeret „kreatív értelmezését” is, mely akkor kerül képbe, amikor az emberek „bálványimádó módon magasztalják a szabadságot” (VS 54). A lelkiismeret itt már nem bíró, hanem sokkal inkább a döntés szerve. Azonban a döntés jó esetben értelmes alapokon áll. Ezért van tehát szükség a Tanítóhivatal megnyilatkozásaira, hogy a lelkiismereti döntéseket alkalmas módon meg lehessen hozni.⁶¹⁶

⁶¹⁴ II. JÁNOS PÁL, *Veritatis splendor* enciklika [továbbiakban: VS], in AAS 85 (1993), 1133-1228; magyarul in DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., *Hitvallások és az Egyház tanítóhivatalának megnyilatkozásai* (Szent István Kézikönyvek 9), Szent István Társulat, Budapest 2004, 4950-4971 (részletek); ua. in <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=82> (teljes szöveg, utoljára ellenőrizve: 2016. november 27.).

⁶¹⁵ Vö. PRAT, E. H., *Die Enzyklika „Veritatis Splendor” (VS). Eine Besprechung*, in *Imago Hominis* 1 (1994), 10-14, különösen 12.

⁶¹⁶ Egyes teológusok véleményét, ill. ezekre példákat hoz VS 55-56.

A lelkiismereti ítélet nem indokolja meg önmagában a törvényt, de a természettörvényt mintegy visszaigazolja és megerősíti, amennyiben a törvényt a konkrét szituációra alkalmazza. Az enciklika 60. pontja így ír erről:

Miként a természetes törvénynek és minden gyakorlati ismeretnek, úgy a lelkiismeret ítéletének is parancsoló jellege van: az embernek ennek megfelelően kell cselekednie. Ha az ember egy ilyen ítélet ellenére cselekszik, vagy nem bizonyos egy meghatározott cselekedet helyessége és jósága felől, s mégis megteszi, elítéli a saját lelkiismerete, minden ember erkölcsiségének közvetlen szabálya. Ennek az értelmes követelménynek a méltósága, szavának és ítéleteinek tekintélye az erkölcsi jó és rossz igazságából fakad, melyet a lelkiismeretnek meg kell hallania és ki kell fejeznie. Ezt az igazságot az „isteni törvény”, az erkölcsiség objektív és egyetemes szabálya mutatja meg. A lelkiismeret ítélete nem törvényhozó, hanem tanúsítja a természetes törvény és a gyakorlati értelem tekintélyét a legfőbb jóra való hivatkozással, melynek vonzerejét az emberi személy érzi, és parancsait elfogadja: „a lelkiismeret nem kizárólagos és autonóm forrás annak eldöntéséhez, hogy mi jó és mi rossz, ellenkezőleg, mélysegesen bele van írva az engedelmesség elve az objektív norma iránt, mely megalapozza és meghatározza a lelkiismeret döntéseinek megfelelését a parancsolatokkal és tilalmakkal, melyek az emberi cselekvés alapját alkotják”. (VS 60)

Az enciklika sokat idéz a *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúcióból, többek között ismét szentélynek nevezi a lelkiismeretet, mivel Isten hangja visszhangzik benne, aki felhív a jó megtételére és a rossz elkerülésére. Emellett kiáll a lelkiismeret tévedhetősége és nevelésének szükségessége mellett.

A lelkiismeret mint egy cselekedet megítélése nem mentes a tévedés lehetőségétől. „Nem ritkán előfordul – írja a Zsinat –, hogy a lelkiismeret legyőzhetetlen tudatlanság (ignorantia invincibilis) miatt téves lesz, anélkül, hogy emiatt elveszítené méltóságát. Ez azonban nem állítható olyan esetben, amikor az ember keveset törődik a jó és az igazság keresésével, vagy amikor a lelkiismeret bűnös szokás miatt fokozatosan vakká válik.” (GS 16) A Zsinat e néhány mondata összefoglalja azt a tanítást, melyet az Egyház a századok során dolgozott ki a téves lelkiismeretről.

Kétségtelen, ahhoz, hogy az embernek „jó legyen a lelkiismerete” (1Tim 1,5), keresnie kell az igazságot, mely szerint ítélnie is kell. Miként Pál apostol mondja, a lelkiismeretnek a Szentlélektől megvilágosítottnak, (vö. Róm 9,1), „tisztának” (2Tim 1,3) kell lennie, nem szabad ravasznak lennie és nem hamisíthatja meg Isten igéjét, hanem világosan ki kell fejeznie az igazságot (vö. 2Kor 4,2). Másrészt maga az apostol figyelmezteti a keresztényeket: „Ne hasonljatok a világhoz, hanem gondolkodásokban megújulva alakuljatok át, hogy meg tudjátok ítélni, mi az Isten akarata, mi a jó, mi kedves előtte és mi tökéletes.” (Róm 12,2)

Szent Pál fölhívja a figyelmet arra, hogy lelkiismeretünk ítéleteiben mindig ott leselkedik a tévedés lehetősége, ezért intelme éberségre sürget.

A lelkiismeret nem tévedhetetlen bíró: tévedhet. Mindazonáltal a lelkiismeret tévedése lehet legyőzhetetlen tudatlanság gyümölcse, azaz fakadhat olyan tudatlanságból, melynek a cselekvő nincs tudatában és egymaga nem tud tőle megszabadulni.

Az ilyen legyőzhetetlen tudatlanság esetében a lelkiismeret nem bűnös – ahogy a Zsinat mondja, nem veszíti el méltóságát –, mert jóllehet valójában másképp irányít, mint az objektív erkölcsi rend, mégis annak nevében szüntelenül beszél az igazságról, melyet a cselekvő alanynak őszintén keresnie kell. (VS 62)

A tévedés lehetősége és a lelkiismeret nevelésének szükségessége hangsúlyozása mellett János Pál pápa pontosan megkülönbözteti az objektív bűnt a

cselekvő személy szubjektív bűnösségétől. Felhívja a figyelmet, hogy bár vannak olyan helyzetek, amikor a lelkiismeret legyőzhetetlen tévedése miatt a cselekvő alany nem követ el bűnt egy objektív rossz megtétele alkalmával, ám az objektív rossz attól még objektív rossz marad, és azt semmilyen lelkiismeret nem teheti jóvá. Ezzel a pápa elhatárolódik egyúttal minden fajta erkölcsi relativizmustól is.

A lelkiismeret méltósága tehát mindig az igazságból ered: a helyes lelkiismeret esetében az ember az objektív igazságot teszi; a téves lelkiismeret esetében az ember tévesen valami olyat tesz, amit szubjektíven igaznak tart. De mindig különbséget kell tenni az erkölcsi jóval kapcsolatos „szubjektív” tévedés és az „objektív” igazság között, mely értelmes célként áll az ember előtt; és nem tehető azonos értékűvé a helyes lelkiismerettel végrehajtott tettel az, amelyet téves lelkiismereti ítélettel cselekszenek. A legyőzhetetlen tudatlanságból vagy nem bűnösen téves ítéletből fakadó tett nem mindig beszámítható a cselekvő személynek; de a cselekedet ebben az esetben is rossz, a jó igazságához mérve rendtelenség marad. Továbbá a föl nem ismert jó erkölcsileg nem gyarapítja a cselekvő személyt: nem tökéletesíti, és nem készíti elő a legfőbb Jóra. Ezért mielőtt könnyedén igazolnánk magunkat a lelkiismeretünk nevében, át kell elmélnünk a zsolttár szavát: „A tévedéseket ki érti meg? Az elrejtettektől tisztíts meg engem!” (19,13). Olyan vétkek ezek, melyeket képtelenek vagyunk meglátni, mégis vétkek maradnak, mert vonakodtunk attól, hogy a világhoz felé haladjunk (vö. Jn 9,39-41). (VS 63)

A lelkiismeret nevelése tehát mindenkinek személyes erkölcsi feladata. Ehhez segítséget ad az Egyház és a Tanítóhivatal, és a Szentlélek is segít, hogy a helyes úton maradjunk.⁶¹⁷

6. A KATOLIKUS EGYHÁZ KATEKIZMUSA (1997) A LELKIISMERETRŐL

A Katolikus Egyház Katekizmusa (KEK) rendszerben tárja elénk a katolikus hit- és erkölcsstan alapjait, de állást foglal részletkérdésekben is. Mindezt a Szentírásra és a Szent Hagyományra támaszkodva teszi, ez utóbbihoz értve az egyházatyák és a Tanítóhivatal megnyilatkozásait is. Négy nagy fejezete van, melyek a hitvallás, a szentségek, a tízparancsolat és a Miatyánk köré épülnek, és így lefedik a dogmatika, a liturgia és szentségtan, az erkölcsstan és a spiritualitás leglényegibb témáit.

6.1 Bevezetés

A lelkiismeretről szóló pontokat a harmadik, a morálteológiáról szóló nagy fejezetben („részben”) találjuk, mely két „szakaszra” van bontva. Ezek közül a második

⁶¹⁷ Vö. VS 64; COTTIER, G., *Presentazione dell'enciclica „Veritatis splendor”*, in <http://www.clerus.org/clerus/dati/2002-02/28-999999/02MoIT.html> (utolsó ellenőrzés: 2016. november 28.)

foglalkozik explicite a tízparancsolattal, és ezáltal a speciális erkölcstannal, de minket most a lelkiismeret kapcsán az első szakasz érint, melynek címe *Az ember hivatása: Élet a Szentlélekben*. Ebben a szakaszban találjuk meg a fundamentálmorál összefoglalását. Ez a szakasz tovább lett osztva fejezetekre, ezek rendre az emberi személy méltóságával, az emberi közösséggel és Isten üdvözítő művével, vagyis a törvénnyel és a kegyelemmel foglalkoznak. A lelkiismeretről szóló tanítás az első fejezet 6. cikkelyében található. A következőkben – dolgozatunk zárásaként – ezt mutatjuk be.⁶¹⁸

A Katekizmus a lelkiismeretet a *Gaudium et Spes* már fentebb tárgyalt 16. pontjából vett idézettel definiálja:

Az ember lelkiismerete mélyén egy olyan törvényt fedez föl, amelyet nem ő ad önmagának, hanem engedelmességgel tartozik iránta, s e törvény hangja -- mely mindig arra szólítja, hogy szeresse és cselekedje a jót, és kerülje a rosszat -- a kellő pillanatban fölhangzik szívében (...). Isten ugyanis törvényt írt az emberi szívbe (...). A lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében. (KEK 1776)

Ez a legutóbbi mondat a lelkiismeretnek talán „leghíresebb” meghatározása, amely lefekteti az alapokat. A lelkiismeretben Istennel találkozhatunk, akinek a szava *visszahangzik*. A visszhang – mint ahogy már Newman teológiája kapcsán is láttuk – nem közvetlenül Isten hangja, hiszen ha az lenne, a lelkiismeret nem tévedhetne.

6.2 A lelkiismereti ítélet

A lelkiismereti ítélettel kapcsolatban a Katekizmus néven ugyan nem nevezi, de egyértelműen utal a cselekedetet megelőző és a cselekedetet követő lelkiismeret közötti különbségre. Míg az előbbi „a kellő pillanatban parancsolja, hogy [az ember] tegye a jót és kerülje a rosszat” (KEK 1777), az utóbbi „[m]egítéli a konkrét válaszokat is, jóváhagyván a jókat és elítélvén a rosszakat” (KEK 1777). Az erkölcsi lelkiismeret ítélete mindig az értelem ítélete, amelyet az embernek követnie kell. Ezzel kapcsolatban Newmant is idézi a Katekizmus:

A lelkiismeret lelkünk törvénye, de felülmúlja lelkünket, parancsokat ad, jelzi a felelősséget és a kötelességet, a félelmet és a reményt (...). A lelkiismeret Annak hírnöke, Aki a természet rendjében éppúgy, mint a kegyelem rendjében függönyön keresztül szól

⁶¹⁸ Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa* [továbbiakban: KEK] (Szent István Kézikönyvek 6), Szent István Társulat, Budapest 2002, 1776-1802. pont (475-480. oldal).

hozzánk, tanít és irányít bennünket. A lelkiismeret Krisztus valamennyi helyettese közül az első.⁶¹⁹

Az ember feladata az, hogy a lelkiismeretben felismert isteni hangot és igazságot életében kövesse és megvalósítsa. Hogy ez megtörténhessen, szükség van az erkölcsiség alapelveinek ismeretére, ezek konkrét helyzetekben történő alkalmazására és az ezek alapján meghozott ítéletre. Aki lelkiismerete szerint ítél, azt a Katekizmus okos embernek nevezi. (KEK 1780)

Az 1782. pontban – a már fentebb vizsgált *Dignitatis Humanae* kezdetű nyilatkozat idézésével – a Katekizmus is kinyilvánítja mindenki jogát a lelkiismereti szabadsághoz:

Az embernek joga van ahhoz, hogy lelkiismerete alapján és szabadon cselekedjék, hogy személyesen hozza meg erkölcsi döntéseit. Nem szabad arra kényszeríteni, hogy „lelkiismerete ellen cselekedjék. De azt sem szabad megakadályozni, hogy kövesse lelkiismeretét, elsősorban vallási téren.” (KEK 1782)

6.3 A lelkiismeret formálása

Eddigi kutatásainkból láttuk, hogy a felelős keresztény élet egyik ismérve a lelkiismeret tudatos nevelése, hiszen „a lelkiismeretnek biztosnak, az erkölcsi ítéletnek pedig világosnak kell lennie” (KEK 1783) ahhoz, hogy valóban Isten akarata szerint tudjunk cselekedni. A lelkiismeret formálása ugyanakkor az egész emberi lét feladata, más kicsi gyermekkortól kezdve. (KEK 1784) Ebben a tevékenységben ugyanakkor nem vagyunk magunkra hagyva, hanem sok segítséget kapunk Istentől és az Egyháztól. Elsősorban Isten igéjére érdemes támaszkodnunk lelkiismeretünk alakítása során, de ugyanígy fontos a rendszeres lelkiismeretvizsgálat, Krisztus keresztyére való tekintés, a hit és az imádság is. Segítségünkre vannak ezen túl a Szentlélek ajándékai, hiteles emberek tanúságtételei és az Egyház hivatalos tanítása egyaránt. (Vö. KEK 1785)

A lelkiismeret formálásának feltétlen szükségességéről így tanít a Katekizmus: „A lelkiismeret nevelése nélkülözhetetlen az emberek számára, akik negatív befolyásoknak vannak alávetve és a bűn megkísérti őket, hogy saját ítéletüket előnyben részesítsék és a tekintéllyel bíró tanításokat visszautasítsák.” (KEK 1783)

⁶¹⁹ NEWMAN, J. H., *A letter to the Duke of Norfolk 5: Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching*, 2, Westminster 1969, 248, idézi KEK 1778.

6.4 A lelkiismeret szerinti választás

A lelkiismeret döntése lehet helyes vagy helytelen. Helyes, ha összhangban van az értelemmel és az isteni törvénnyel, helytelen vagy téves, ha Istentől eltávolít. Előfordulhatnak olyan körülmények, amelyek megnehezítik a döntést, mert bizonytalanná teszik az erkölcsi ítéletet. Ilyen esetben a Katekizmus azt tanácsolja, hogy támaszkodjunk okos emberek tanácsaira és kérjük a Szentlélektől az okosság erényét, hogy a nehéz körülmények között is erkölcsileg helyes lelkiismereti ítéletet tudjunk hozni. (Vö. KEK 1786-1788)

Néhány szabályt minden esetben alkalmazni kell:

- Soha nem szabad rosszat tenni azért, hogy abból jó származzék.
- Az aranyszabály: „Amit akartok, hogy veletek tegyenek az emberek, ti is tegyétek velük” (Mt 7,12).
- A szeretet mindig tiszteletben tartja a felebarátot és annak lelkiismeretét: „Ha testvéred ellen vétkezel, mert megsérted aggályos lelkiismeretét, Krisztus ellen vétkezel” (1Kor 8,12). Jobb, ha nem teszel olyat, „ami miatt testvéred megütközik, megbotránkoszik vagy meginog” (Róm 14,21). (KEK 1789)

6.5 A téves ítélet

Alapvető szabály a lelkiismeret-teológiában, hogy az embernek mindig engedelmeskednie kell a lelkiismeretének, hiszen ha tudva és akarva ellene cselekedne, akkor önmagát ítélné el. Ha „az ember nem fordít elég gondot az igaz és a jó keresésére, [...] a lelkiismeret a bűn megszokása következtében lassanként szinte megvakul” (KEK 1789) – tanítja a II. Vatikáni Zsinat. Ilyen esetekben a személy a felelős a rosszért, amit tett. (Vö. KEK 1791) Az ilyen legyőzhetően téves lelkiismeret oka lehet az evangélium nem ismerése, mások rossz példája, a szenvedélyek uralma, az Egyház tanításának elvetése vagy egyszerűen a szeretet hiánya egyaránt. (Vö. KEK 1792)

Ha azonban ellenkezőleg, a tudatlanság leküzdhetetlen, vagy a téves ítéletért az erkölcsi alany nem felelős, a személynek nem számítható be az általa elkövetett rossz. Ennek ellenére a tett még rossz, hiány, rendetlenség marad. Fáradozni kell tehát azért, hogy az erkölcsi lelkiismeret megszabaduljon tévedéseitől. (KEK 1793)

A Katekizmus tehát megerősíti, hogy legyőzhetetlenül téves tudatlanság esetén a személynek nem számítható be az elkövetett objektív erkölcsi rossz.

6.6 Összefoglalás

A Katolikus Egyház Katekizmusának megjelenése utáni években megjelent a *Katolikus Egyház Katekizmusának Komentárja* és a *Youcat. A Katolikus Egyház*

*Ifjúsági Katekizmus*a is. Természetesen ezek a kiadványok is foglalkoznak a lelkiismeret témájával, ám a *Katolikus Egyház Katekizmusához* képest nem tartalmaznak többletet, inkább a tömörségre és a fiatalok nyelvére történő lefordításra fókuszáltak a könyvek szerkesztői.⁶²⁰

Összefoglalóan megállapíthatjuk tehát, hogy a lelkiismeret az értelem ítélete, mellyel a lelkiismeret felismeri az elkövetendő vagy elkövetett cselekedet erkölcsi minőségét, ti. hogy jó vagy rossz-e a tett. Minden embernek kötelessége a lelkiismeretét nevelni és formálni, hogy minél biztosabban mutassa a helyes utat. Ugyanakkor az ember mindig engedelmeskedni tartozik lelkiismeretének, ám ha az tévesen jelez, az embert nem terheli bűn, amennyiben tévedése meggyőzőhetlenségre vezethető vissza.

⁶²⁰ Vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusának Komentáriuma*, Szent István Társulat, Budapest 2006, 372-376. pont (132-133. oldal); *Youcat. A Katolikus Egyház Ifjúsági Katekizmus*a, Kairosz, Budapest 2013, 295-298. pont (173-174. oldal).

KONKLÚZIÓ

Dolgozatunkban arra a kérdésre kerestük a választ, hogy Johann Michael Sailer erkölcssteológiája, azon belül is a lelkiismeretről szóló tanítása milyen újdonságot hozott a katolikus teológiába. Azt is vizsgáltuk, hogy hatására milyen folyamatok kezdődtek el, és azok meddig tartottak. Mindemellett megpróbáltuk a vizsgálandó kérdéseket tágabb összefüggésbe helyezni, ezért idéztük fel a lelkiismeret-teológia kibontakozásának és kikristályosodásának történetét.

Láttuk, hogy hogyan hatott Sailer személyiségére és teológiai munkásságára a felvilágosodás szelleme. Élete során azon volt, hogy az Egyház tekintélyét visszaállítsa. Ehhez arra volt szüksége, hogy a felvilágosodás szellemi áramlata által feltett kérdésekre racionális válaszokkal tudjon szolgálni, ezzel bebizonyítva, hogy a katolikus hit megalapozott, és hívőnek lenni nem irracionális. Életében és műveiben tetten érhetjük azt a jó értelemben vett küzdőszellemet, melynek segítségével harcba szállt az Egyházra leselkedő veszélyekkel szemben.

Azt is bemutattuk, hogy Sailernek nem csak barátai, hanem ellenségei is voltak, akik különböző okoknál fogva nem ismerték el szellemi nagyságát, és azon mesterkedtek – még halála után is – hogy elhiteltelenítsék azáltal, hogy eretnekséggel vádolják.

Sailer igazi nagysága abban áll, hogy – sok kortársával ellentétben – a vallásosságot és a valós életet egy egységként kezelte, és a hitet nem egy élettől elrugaszkodott dologként tartotta számon. Erkölcssteológiájában tetten értük, hogy a morálist többre tartotta pusztá törvényeknél, kötelességeknél, tilalmaknál és parancsoknál. Úgy tanította az erkölcssteológiát, hogy közben mindig az egész embert nézte, és tudományát annak szolgálatába állította, hogy az ember kiteljesedjék Isten akaratának követése által. Nem választotta el a dogmatikát az erkölcssteológiától, de a pasztorálteológiától sem, ezért egyesek számára Sailer életművé kissé eklektikusnak tűnhet, ám a kutatás során láttuk, hogy benne mennyire világos gondolatok rajzolódnak ki.

Az erkölccstan legfőbb célját abban látta, hogy az embert visszavezesse Istenhez. Ennek eszközeként a megtérést hirdette. Legjelentősebb művét, a *Handbuch der christlichen Moral* címűt is ezen logika alapján építette fel, miszerint az ember a bűnbeeséstől a megváltáson át jut el a beteljesedésig. Ez az az alkotása, mely során egyértelműen láttuk, hogy szakított a tízparancsolat-alapú kazuisztikus erkölccsteológiai irányvonallal, és nem csupán kötelességről, szabályokról és erényekről írt, hanem tulajdonképpen a megtérés receptjét adta az olvasó kezébe, mely során a fókusz az emberre, mint megtérésre szoruló lényre irányul. Ehhez akart útmutatót adni, ebben akart segítségre lenni, hogy ez sikerülhessen. A megtérésben az ember azon választát látja, melyet a megváltásra és az üdvözítésre adhat. Ez Sailer erkölccsteológiájának a szíve. Alkotásaiban túlmutatott azon, hogy egyes esetek megengedhetőségét vagy meg nem engedhetőségét vizsgálja, és az egész erkölccsteológiát a teológia azon egységes részének tekintette, melynek két kulcsfogalma a megtérés és a lelkiismeret.

Sailer szakított azzal a hagyománnyal is, mely az erkölccsteológiát kizárólag az üdvösség szempontjából szemléli. Hangsúlyozza, hogy nincs kétféle erkölccs: az „ész erkölccse” és a keresztény erkölccs egységben van egymással, tehát a keresztény erkölccstan követése és megtartása racionális viselkedés, és fordítva: minden erkölcsi rendszer a jó fogalmából indul ki, és minden filozófiai erkölccs a józan természetnek való engedelmisséget hirdeti – ezt állítja párhuzamba az Isten akaratának való engedelmisséggel. Hangsúlyozza, hogy a helyes gondolkodás által feltárt igazságok semmilyen ellentmondásban nem állnak a keresztény kinyilatkoztatással.

Kutatásunk fő témáját jelentette Sailer lelkiismeret-teológiájának feltérképezése és bemutatása. Arra figyeltünk különösen is, hogy melyek azok az elemek, amelyek újdonságot jelentenek a korábbi teológiai vélekedésekhez képest. A lelkiismeret szerinte Isten hangja bennünk, szent hang, amely megmondja, hogy mi a jó és mi a rossz. Szerinte a lelkiismeret az az érzék, amely megkülönbözteti az embert az állattól. Egyenesen úgy fogalmaz, hogy az nem csak az erkölcsi döntések megvizsgálásának a helye, hanem az istenismereté. Tehát Sailer Isten megtapasztalásának helyévé emeli a lelkiismeretet, és ez mindenképp újdonságnak számít a korábbi kazuisztikus lelkiismeretről szóló tanításhoz képest. Ez köszön vissza a II. Vatikáni Zsinat dokumentumaiban is.

Tanúi voltunk Sailer személyes fejlődésének is, amint összehasonlítottuk a *Glückseligkeitslehre* c. művében bemutatott lelkiismeretről szóló tanítást a *Handbuch*

der christlichen Moral-ban leírtakkal. Azt láttuk, hogy míg korábbi alkotásában a szerző induktív módszerrel élt, amelyben az ember boldogságvágyából kiindulva vezeti le a lelkiismeretnek való engedelmség követelményét, addig a *Handbuch*-ban deduktív módon a kinyilatkoztatásból indul ki, és eljut addig a pontig, hogy kimondja: a hit és az erkölcsösség elválaszthatatlanok egymástól. Az erkölcszociológia és a dogmatika ilyen szoros egységben történő felfogása szintén újdonságnak számít a XIX. század elején, és egyértelműen Sailer nevéhez köthető. Lelkiismeret-teológiáját összefoglalóan úgy jellemezhetnénk, hogy az egyetlen törvény számára az Isten akaratának való engedelmség, mely a szeretetben fogható össze a legtökéletesebb módon, és melyben a lelkiismeret a leghitelesebb iránytű.

Egy harmadik újdonság Sailer lelkiismeret-teológiájában az, hogy a lelkiismeretet nem pusztán az ember egyik képességének tekinti a sok közül, hanem azt egyenesen erkölcszociológiájának központi elemévé teszi. A lelkiismeret azóta is kiemelt szerepet tölt be számos morálteológiai kézikönyvben.

Dolgozatunkban három olyan teológus életművét hasonlítottuk össze Sailerével, akik a XIX. század során jelentőset alkottak a lelkiismeret-teológia területén. Azt kutattuk, hogy az ő lelkiismeret-felfogásukra hatással volt-e, és ha igen, mennyiben Sailer látásmódja. Ezzel egyben azt is le kívántuk mérni, hogy milyen gyorsan, ill. milyen irányba terjedtek el leginkább a saileri újdonságok.

Az első vizsgált teológusunk az olasz Boldog Antonio Rosmini Serbati volt, aki a *Trattato della coscienza morale* c. alkotásában foglalta össze a lelkiismeretről szóló tanítását. Kutatásunk során arra a következtetésre jutottunk, hogy annak ellenére, hogy Sailer és Rosmini életútja sok hasonlóságot mutat, ugyanezt lelkiismeret-teológiájukról már nem tudjuk elmondani. Arra vonatkozóan nem találtunk semmilyen utalást, hogy Rosmini ismerte volna Sailer teológiáját, emiatt arra következtettünk, hogy Sailer halálának évtizedében valószínűleg még nem terjedtek el a lelkiismeretről vallott nézetei a német nyelvterületen kívül.

Egy másik, ezúttal az angol nyelvterületről származó boldog, John Henry Newman lelkiismeret-teológiáját is megvizsgáltuk. Itt – annak ellenére, hogy nem találtunk Newman-nél Sailerre történő explicit utalást – számos hasonlóságra bukkantunk a Sailernél megtapasztaltakhoz képest. Egyrészt egyikük sem írt monográfiát a lelkiismeretről, hanem mindketten elszórtan, erkölcszociológiájukba

mintegy „beépítve” írtak erről a fontos témáról. Feltűnőnek láttuk, hogy mindketten morálteológiájuk központi témájává tették a lelkiismeretet, elsősorban azért, mert nem kizárólag döntéshozó szervként, hanem az Istennel való találkozás helyeként tekintettek rá. Ugyancsak fontos kiemelni, hogy a lelkiismerettel kapcsolatos felelősség kérdésében is egyetértettek: azt nevelni, ápolni és oktatni kell a megfelelő működés érdekében.

Megállapíthatjuk, hogy mind Sailer, mind pedig Newman olyan „különcnek” számított kortárs morálteológusaik között, akik mertek szakítani a kazuisztikus látásmóddal, és a lelkiismeretről szóló tanítást új köntösben és új hangsúlyokkal tálták. Sailer ezt egészen szisztematikus-spekulatív módon, Newman inkább tapasztalati-empirikus módon tette, de mindketten úgy jártak el, hogy közben hűségesek maradtak az Egyház hagyományaihoz.

Harmadikként a szűkebb körben ismert, ám mégis jelentős Ernest Maria Müller erkölcssteológiáját vizsgáltuk meg. Hatása azért kiemelkedő, mert a *Theologia Moralis* címet viselő erkölcssteológiai tankönyve számos kiadást élt meg, sok nyelvre lefordították, és mintegy ötven éven át fontos forrásműnek számított az egyetemi professzorok és hallgatók körében. Müller olyan értelemben „kakukktójás” a korábban vizsgált teológusokhoz képest, hogy ő bevallotta és szánt szándékkal nem akart semmi újat hozni, hanem működése során arra törekedett, hogy az Egyház addigi tanítását hitelesen és érthetően mutassa be. Ugyanakkor az ő esetében egyértelműen tudjuk – hiszen maga utal rá a *Theologia Moralis* egyik első fejezetében –, hogy ismerte Sailer teológiáját és azt sok tekintetben kiválónak tartotta, noha nem értett vele mindenben maradéktalanul egyet.

Összefoglaló munkájában visszatért a kazuisztikus irányvonalhoz, mert úgy látta, hogy szükség van egy ilyen alkotásra is. Azt, hogy ezzel a nézetével nem volt egyedül, mutatja könyvének sikere és számos kiadása. Fontos volt számára a tapasztalati-gyakorlati iránymutatás, mert így látta biztosítottnak, hogy hallgatói – akik közül sokan lelkipásztornak készültek – hathatósan tudják segíteni az erkölcsi kérdésekben hozzájuk fordulókat.

A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai közül a *Gaudium et Spes* kezdetű konstitúció ír le egyértelműbben a lelkiismeretről. Ebben a zsinati atyák leszögezik, hogy a lelkiismeret az Isten és ember közötti párbeszéd megvalósulásának helye: „A

lelkiismeret az ember legrejtettebb magva és szentélye, ahol egyedül van Istennel, akinek szava visszhangzik bensőjében.”⁶²¹ Ebben ráismerhetünk mind Sailer, mind pedig Newman lelkiismeret-felfogására, akik a lelkiismeretről, mint az Istennel való találkozás helyéről és az egész erkölcszociológia szívééről gondolkodtak.

⁶²¹ II. Vatikáni Zsinat, *Gaudium et Spes* 16.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Zeit der Aufklärung gilt unter vielen katholischen Historikern als eine dunkle und negative Zeit, in der – insbesondere unter den gebildeten Leuten – eine immer stärker werdende Abkehr vom Glauben herrscht. Es ist jedoch eine besondere Erfahrung, dass gerade die sogenannten „schwierigen“ Epochen oft als gut und fruchtbar bewertet werden können. Dies ist eine Zeit von neuen Fragestellungen, und damit auch eine Zeit der Gnade, in der die Theologen die Möglichkeit haben, den Glauben und die Tradition der Kirche so neu zu formulieren, dass sie die Wurzeln der Offenbarung nicht verwerfen, sondern ihnen treu bleiben.

Dies sind die Jahrzehnte, in welchen die katholische Moral – besonders im deutschen Sprachraum – von einer neuen Perspektive aus gesehen wird. Es scheint, als ob der Geist des Zeitalters der Aufklärung und des Idealismus‘ einen Anspruch darauf lege, die katholische Lehre in einer systematischeren Weise darzustellen.

Diese neue Auffassung gilt nicht mehr als eine Folge der kasuistischen Tradition. Das Ziel ist nicht mehr, eine Antwort auf die vielen konkreten Einzelfragen zu finden, sondern der systematische Aufbau der katholischen Lehre. In die Moraltheologie werden so immer mehr die Themen der Tugenden und der Asketik behandelt. So ähneln die moraltheologischen Handbücher nicht mehr Nachschlagewerken für Einzelfälle für besondere Fälle der Beichte, sondern werden zu Werken, in denen die Moraltheologie in systematischer Weise dargestellt wird.

Die neue Anschauung Johann Michael Sailers ist entscheidend für die Moraltheologie der ganzen Epoche. Er war ein origineller theologischer Denker, weil er sich früh von der bloßen Kasuistik abwenden konnte. Seine eigentliche Leistung liegt darin, dass er die Mittel der Aufklärung und der Romantik nutzte ohne dabei die Tradition aus den Augen zu verlieren. So gelang es ihm in seinen Schriften und seiner Lehre, die katholische Tradition in eine mehr christozentrische Richtung zu steuern. Er hat es also geschafft, Antworten auf die Fragen seiner Zeit so zu geben, dass er dabei der Kirche treu geblieben ist.

Dies gilt besonders für seine Gewissenslehre Sailer ist der Theologe, der das Gewissen aufwertet, und es in einen breiteren Zusammenhang setzt. Seine Auffassung lässt nicht zu, dass die ganze Theologie nur Vergleiche der Moralsysteme oder spezielle Fälle der Kasuistik behandelt. Er versteht das Gewissen als den Grundbegriff seines moraltheologischen Systems.

Unsere Arbeit möchte diesen neuen Ansatz darstellen. Um dies tun zu können, scheint es uns unvermeidbar, die Geschichte der Theologie des Gewissens kurz zusammenzufassen. Das erste Kapitel unserer Dissertation beschäftigt sich deswegen mit einer theologiegeschichtlichen Darstellung der Gewissenslehre.

Am Ende des 19. Jahrhunderts scheint es, dass die sailerische Vision von Gewissen eher in den Hintergrund rückt, und wieder die eher traditionell-kasuistische Richtung in den Vordergrund gerät. Beispielhaft sei hier Ernest Maria Müller genannt, Moraltheologieprofessor an der Universität Wien, und Autor des Buches *Theologia Moralis*.

All dies führte uns dazu, in unserer Arbeit den Einfluss von Sailer auf mehrere Theologen zu untersuchen, die sich in Bezug auf ihre Lebenszeit nur wenig, in Bezug auf ihre Herkunft aber stark unterschieden: Es sind Antonio Rosmini Serbati, John Henry Newman und Ernest Maria Müller. Ihre Entwürfe zur Gewissenslehre sollen mit den Lehren Sailers verglichen werden.

Einerseits soll versucht werden zu klären, inwieweit Sailer die katholische Gewissenslehre auf eine neue Grundlage stellte. Andererseits soll die Frage beantwortet werden, wie weit sich seine Lehre auf nachfolgende Theologen auswirkte, besonders in der zweiten Hälfte des 19. und im 20. Jahrhundert.

Während unseren Forschungen entstand der Gedanke, dass die wahre Größe Sailers darin besteht, dass er die Religiosität und das menschliche Leben als eine Einheit, und den Glauben nicht als etwas Theoretisches oder Entfremdendes verstand. Er hielt die Moraltheologie für wesentlich mehr als eine Reihe von Pflichten, Gesetzen und Verboten. Er hat die Moraltheologie selbst als eine Disziplin gelehrt, die den ganzen Menschen vor Augen hat, und deren Ziel es ist, dass der Mensch sich vor Gott vervollkommen kann, indem er Gottes Willen tut. Sailer hat nie die Dogmatik und die Moraltheologie voneinander getrennt, und in eben diese Einheit auch die Pastoraltheologie miteinbezogen.

Sailer hat das oberste Ziel der Moraltheologie in der Zurückführung des Menschen zu Gott gesehen. Das Mittel hierfür ist die Bekehrung. In seinem wichtigsten moraltheologischen Werk, im *Handbuch der christlichen Moral*, vollzieht er diesen Gedanken durch das ganze dreibändige Buch. Er verweist darauf, dass der Mensch vom Sündenfall durch die Erlösung zur Vervollkommnung gelangen kann. Dies ist das Werk, in dem wir eindeutig sehen können, dass er die dekalogzentrische, kasuistische moraltheologische Linie ablehnt, und nicht bloß über Vorschriften, Tugenden und Verpflichtungen schreibt, sondern sozusagen das Rezept der Bekehrung in die Hand der Leser gibt. Sein Fokus ist in diesem Werk somit auf den erlösungsbedürftigen Menschen gerichtet. Er wollte den Menschen mit seinen Werken bei der Bekehrung behilflich sein. Die Bekehrung, das heißt die Antwort des Menschen auf die Erlösung, ist das Herzstück der Moraltheologie Sailer's. Er möchte nicht in den Einzelheiten untertauchen, deswegen schreibt er nicht bloß über was in bestimmten Situationen getan oder gelassen werden soll. Vielmehr sind für ihn die Bekehrung und das Gewissen die beiden Schlüsselbegriffe der Moraltheologie.

Er brach auch mit der Tradition, die die Moraltheologie ausschließlich von der Perspektive des Heils aus gesehen hat. Er unterstreicht in seinen Werken, dass es keine zwei Sittenlehren existieren: die Moral der Vernunft und die christliche Moral bilden eine Einheit, so dass das Leben nach der christlichen Moral eine durchaus rationale Entscheidung ist. Die Wahrheiten der Vernunft stehen keineswegs in Widerspruch zur christlichen Offenbarung.

Den größten Teil unserer Forschungen widmeten wir der Gewissenslehre von Sailer. Wir wollten feststellen, welche die Elemente in seinen Werken sind, die eine „Neuigkeit“ in sich haben oder mit sich bringen. Als erstes sind wir darauf aufmerksam geworden, dass er über das Gewissen als „Stimme Gottes in uns“ spricht, als eine „heilige Stimme“, die uns sagt, was gut und was böse ist. Sailer geht sogar so weit, dass er explizit sagt, dass es das Gewissen ist, das den Menschen vom Tier unterscheidet. Er legt einen großen Wert darauf aufzuzeigen, dass das Gewissen mehr als ein Ort der Sittenentscheidungen ist. Bei Sailer zählt das Gewissen als ein Ort der Erkenntnis und der Begegnung mit Gott. Dies war ohne Zweifel ein neuer Gedanke in der Moraltheologie, der dann später auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgegriffen wurde.

In dieser Arbeit wird die theologische Entwicklung innerhalb des Werkes Sailer aufgezeigt. Er sprach anders über das Gewissen in seinem frühen Werk *Glückseligkeitslehre*, als in seinem *Handbuch der christlichen Moral*. Im Frühwerk hat er durch eine induktive Darstellung die Pflicht zum Gehorsam des Gewissens von der Sehnsucht nach der Glückseligkeit her erklärt. Dagegen wechselt er im *Handbuch* zur deduktiven Methode: Er geht von der Offenbarung aus und kommt zu dem Schluss, dass die Dogmatik und die Moraltheologie ausschließlich in Einheit miteinander zu verstehen seien. Sie sind unzertrennbar. Dies gilt ebenfalls als ein Novum zur Zeit Sailer.

Eine dritte Sache, mit der Sailer etwas Neues gesagt hat, liegt in seiner Vision vom Gewissen. Er versteht es nicht bloß als irgendein Organ oder irgendeine Fähigkeit des Menschen, sondern stellt das Gewissen direkt ins Zentrum seiner Moraltheologie. Seit Sailer's Zeit haben viele Moraltheologen diese Vision übernommen.

In unserer Arbeit haben wir drei Theologen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts untersucht, die im Bereich der Gewissenlehre veröffentlicht haben. Wir wollten sehen, ob Sailer's Verständnis vom Gewissen in diesen späteren Moraltheologen eine Spur hinterlassen konnte. Wir haben versucht durch diesen Vergleich zu eruieren, in welche geographische Richtung und wie schnell sich das sailerianische Denken verbreitet hat.

Der erste Theologe, mit dem wir uns aus dieser Sicht auseinandergesetzt haben, ist der Selige Antonio Rosmini Serbati. Er hat über das Gewissen eine Monographie publiziert unter dem Titel *Trattato della coscienza morale*. Obwohl viele Ähnlichkeiten in den Lebenswegen von Sailer und Rosmini bemerkenswert sind, sind vergleichbare Ähnlichkeiten im Bereich der Gewissenlehre nicht erkennbar. Wir haben keinen Hinweis dafür finden könne, ob Rosmini überhaupt Sailer kannte. Deswegen sind wir zum Schluss gekommen, dass in den Jahrzehnten unmittelbar nach Sailer's Tod, seine Theologie außerhalb des deutschen Sprachraumes noch wenig verbreitet war.

Ein anderer Theologe, diesmal aus dem englischen Sprachraum, den wir analysiert haben, ist der Selige John Henry Newman. Obwohl wir in seinen Schreiben keinen expliziten Verweis auf die Person von Sailer finden konnten, haben wir jedoch viele gemeinsame Punkte in ihren Lehren über das Gewissen entdeckt. Zwar hat keiner von beiden eine Monographie über das Gewissen geschrieben, man findet aber ihre

Aussagen darüber in verschiedenen Teilen ihrer Moraltheologie. Sowohl Sailer wie auch Newman sehen das Gewissen als den zentralen Punkt ihrer Moraltheologie, denn für beide ist das Gewissen nicht nur ein bloßes sittliches Entscheidungsorgan, sondern der Ort der Gotteserfahrung. Über die Wichtigkeit der Bildung des Gewissens waren sie sich ebenfalls einig: Der Mensch ist verantwortlich für sein Gewissen.

Wir konnten feststellen, dass beide Theologen, Sailer und Newman, als Sonderlinge unter den Theologen ihrer Zeit galten. Sie haben es gewagt, sich vom damaligen *mainstream* Kasuistik zu entbinden. Sailer hat dies mehr auf eine systematisch-spekulative, Newman auf eine mehr intuitiven-empirische Weise vollzogen. Beide sind dabei der Lehre der Kirche treu geblieben.

Als dritten Denker haben wir den heute etwas weniger bekannten Wiener Moraltheologen Ernest Maria Müller und besonders seine Aussagen über das Gewissen untersucht. Wir haben uns für ihn vor allem wegen seiner Rezeption entschieden. Sein Hauptwerk, die *Theologia Moralis*, hat viele Auflagen erlebt und wurde in mehrere Sprachen übersetzt. Dieses Lehrbuch wurde fast fünfzig Jahre lang in verschiedenen theologischen Fakultäten als Vorlage für die moraltheologischen Vorlesungen verwendet. Er unterscheidet sich von den anderen untersuchten Theologen, da er von sich selbst gesagt hat, dass er nichts Neues behaupten möchte, und dass sein einziges Ziel mit seinem Lehrbuch die authentische und verständliche Darstellung der katholischen Morallehre sei. Müller kannte die Morallehre Sailers und auch wenn er nicht mit allem ausnahmslos einverstanden war, hat er sie in vielen Punkten als hervorragend bezeichnet.

Er ist mit seinem Lehrbuch zur kasuistischen Richtung zurückgekehrt, weil er meinte, auch solch ein Handbuch wird gebraucht. Er war mit dieser seiner Meinung nicht allein – dies sehen wir an der Auflagenstärke des Buches. Es war für ihn wichtig, dass sein Lehrbuch erfahrung- und praxisorientiert bleibt, da sein größtes Anliegen war, den werdenden Seelsorgern bei ihrer Arbeit eine Hilfe an die Hand zu geben.

Unter den Dokumenten des Zweiten Vatikanums zählt *Gaudium et Spes* zu den wichtigsten, ganz besonders wenn es um Gewissen geht. Im Punkt 16 formuliert das Konzil: „Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist.“ Hier wird bestätigt, dass das Gewissen Ort der Kommunikation zwischen Gott und Mensch

ist. Wir können in diesen Gedanken die Lehre Sailers und die Lehre Newmans leicht wiedererkennen, die über das Gewissen als einen Ort der Gottesbegegnung und als das Herzstück der Moraltheologie geschrieben haben.

Alulírott, felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek.

Budapest, 2016. december 2.

Monostori László