

A VALLÁS ÉS AZ ERKÖLCS VISZONYÁNAK NÉHÁNY AKTUÁLIS KÉRDÉSÉRŐL

KALLÓS GÁBOR

PIERRE BAYLE francia filozófus volt az első, aki kimerte mondani, hogy létezhet erkölcs vallás nélkül, sőt, hogy egy ateistákból álló állam erkölcsössége jóval meghaladná a hívőkből álló állam erkölcsösségét.

Pierre Bayle idézett álláspontjából arra a következtetésre juthatnánk, hogy a vallás és az erkölcs viszonyának kérdése tulajdonképpen elintézett. Valójában azonban a helyzet a következő:

1. Az osztálytársadalmak sajátos jellegéből fakadóan a vallás és az erkölcs hosszú ideig — még Pierre Bayle fellépése után is jó ideig — és tömegméretekben összefonódott jelentkezett.

2. Az ateista erkölcs tömegjelenséggé válásához a társadalmi gazdasági viszonyok forradalmi megváltoztatása mellett a tudati viszonyok megváltoztatása is kell. E két tény, közülük is különösen az utóbbi ad aktualitást a vallás és az erkölcs viszonya vizsgálatának. A probléma történeti megközelítése a következő sajátosságokat tárja elénk:

a) Vallás nélküli erkölcs mindig létezett. (Pl. az antik poliszdemokrácia erkölcse — ahogyan BONNARD kimutatta — a praktikus ateizmusra épült.) [1]

b) Vallás is lehetett erkölcs nélkül. Pl. a primitív vallás nem tartalmaz erkölcsi előírásokat. [2]

c) A vallás erkölcsi tartalma különböző intenzitású lehet.

A Kínai Taoizmus például tulajdonképpen erkölcsi tételek gyűjteménye, itt egy nem tételes vallás és az erkölcs sajátos viszonyáról van szó. A tételes vallásoknál az erkölcs és a vallás találkozási felülete szűkebb és vallásonként differenciált, pl. másként jelentkezik ez a kérdés a zsidó vallásnál és az ún. univerzális vallások (mindegyiknél a kereszténység) esetében. [3]

A vallás és az erkölcs kapcsolata történelmileg szükségszerű. De semmiképpen nem vezethetők le ebből a történelmi szükségszerűségből a következők:

1. Az ún. „vallás erkölcs” mint önálló tudatforma „amely az erkölcs és a vallás határán áll”.

2. A vallás erkölcs = vallás.

Ugyanis az erkölcs mindig több volt mint annak a vallásban való közvetettsége.

A probléma lényegének megragadása szempontjából nem járhatjuk ugyanazt az utat, amit a vallások hivatalos képviselői, nevezetesen: a kérdés általánosságban való elemzését. A probléma itt egyrészt az, hogy — s ezt már jeleztük — a vallás és az erkölcs kapcsolata a különböző vallásoknál különböző módon jelentkezik, de egy valláson belül koronként is másképp és másképp fogalmazódik meg, ezért a továbbiakban vizsgálódásunk a kereszténységre, pontosabban a katolicizmusra koncentrálódik. Ezen belül is a katolicizmus egy meghatározott időszakára. Elfogadva a katolikus szakirodalomban meghonosodott periodizációt a második, illetve a harmadik periódusokra. [4]

Már a kiindulópontban rá kell mutatni arra, hogy a katolikus teológiai és etikai szakirodalom megkülönböztet etikát és morálteológiát.

Az etika a természetes észre épül és központi problémája a személyes lét megvalósítása. [5]

A morálteológia pedig a kinyilatkoztatás szentírási alapjain tárgyalja a keresztény erkölcs alapkérdését. „A két erkölcs” kiindulópontját BODA LÁSZLÓ így jellemzi: „Az etika mintegy „alulról” az emberi természet mélységeiből, az irracionális lét alapjaiból indul ki, hogy a transzcendenst való megnyitottságában megmutassa a személyiség értékekben történő kibontakozásának útját. A morálteológia ezzel szemben „felülről”, a kinyilatkoztatás oldaláról indul el, hogy az ember természetének mélyéig hatoljon. Abból indul tehát ki, hogy az ember Krisztus által az üdvösségre meghívott lény, akinek személyiségében a kegyelemnek „második természeté” kell válnia, hogy áthassa az egész tevékenységet”. [6]

Az idézett koncepció nem eredeti. Ezt a szemléletmódot MARECHAL, KARL RAHNER, B. LANERGAN úgynevezett transzcendentális antropológiájukból vették át. A nevezett szerzők transzcendentális antropológiájukat NYÍRI TAMÁS így summázza: „Transzcendentális antropológiájuk célja az, hogy a transzcendenciák a tőle fogalmilag is elválaszthatatlan immanenciával, az ember transzcendens függőségét természeti-társadalmi függetlenségével *összebékítse*. (Kiemelés: K. G.) A transzcendentális antropológiára támaszkodó „emancipáló” etika meghaladja mind az autonómiát, mind a heteronómiát: megszünteti az abszolút függetlenség idealista ábrándját és az ember heteronóm kiszolgáltatottságát: megőrzi és a transzcendens függőséggel biztosítja az ember szabadságát.” [7]

A morálteológia és az etika egyidejű létezéséből természetesen merül fel a kérdés, hogy nem felesleges-e a „duplázás”, milyen alapon és miért választják külön az etikát a morálteológiától? BODA LÁSZLÓ válasza erre: „A probléma feloldása egy hasonlattal világítható meg. Az ember a szabadságra hivatott, de nincs a szabadságra ítélve (ahogyan Sartre véli). A szabad személyes döntés készségébe bele kell nőni. A szabadság tehát nem adottság, hanem feladat az ember számára, hiszen belső készségét nem szükségszerűen bontakoztatja ki; (el is merülhet ösztöneiben és környezete sodrásában). Így vagyunk az üdvösség rendjével, természetfeletti hivatásunkkal is. Igaz az, amit P. SZABÓ FERENC így fogalmaz: „Ebben a konkrét üdvrendben minden Krisztushoz van rendelve.” Ugyanakkor igaz az is, hogy ennek az üdvrendnek elfogadása nem szükségszerű. Vagyis az ember üdvösségre van rendelve, de nincs üdvösségre ítélve.” [8]

Nyíri fentebb idézett elemzésén véleményem szerint Boda László túlmegy, amikor kifejti, hogy:

1. A keresztényeknek van „természetes magatartásuk” is, azaz evilági erkölcsük.
2. Ennek az erkölcsnek BODA terminológiája szerint etikának, pontosabban „mély etikának” — hiszen ez az etika az emberi természet mélyéből indul ki — központi problémája a személyes lét megvalósítása.
3. A morálteológia pedig felülről közelít az emberi természet mélyére, azaz a kinyilatkoztatás alapján álló krisztocentrikus keresztény személyiség ideálú tanrendszer.

Ilyen okok miatt, ahogyan BODA írja: „Az etika nem ellenfele a morálteológiának, sokkal inkább előfutára, mintegy Keresztelő Jánosa.” [9]

E felfogás szerint a keresztény „valláserkölcs” egyesíteni próbálja magában az immanenst és a transzcendenst. Ez a törekvés megőrzi hűségét az évszázados fundamentumokhoz. ZEMPLÉN GYÖRGY írja: „A vallás és az erkölcs értelmezésében tehát aszerint válnak el az utak, hogy elfogadjuk-e vagy elvetjük a világ fölött álló szemé-

lyes, teremtő és gondviselő Isten létezését. Bizonyára mondanom sem kell, hogy Isten léte a katolikus gondolatmenetnek nemcsak általános előfeltétele, hanem alakító, rendező elve is, az alapvető principum, amire a mi vallásról és erkölcsről vallott felfogásunk felépül.” [10]

A hűség vállalásából fakad a keresztény erkölcs lényegileg statikus volta. De annak a súlyos, feloldhatatlan ellentmondás következményének a vállalása is, amit úgy foglalhatnánk össze, hogy az egyre inkább radikalizálódó evilágiság gyakorlatilag lehetetlenné tesz egy szellemi kompromisszumot, a transzcendenciával. [11]

Ez az ellentmondás akkor is feloldhatatlan marad, ha reálisan számolunk (vagy számolhatunk) bizonyos változásokkal. A változást költői képszerűen BODA így fogalmazta meg: „S ha AQUINÓI SZENT TAMÁS Summa theológica című munkája gótikus dómhoz hasonlít, a mai erkölcsoteológiának modern templomhoz kell hasonlítani; templomhoz, amelynek „szegletköve” *Krisztus* (kiemelés K. G.), fundamentuma a szentírás: melynek üvegablakai az értelem fényében és a szeretet színgazdagságában gyuladnak fel, hogy a világ üdvösségének szolgálatát mint megvalósítandó feladatot megragadó képekben vetítsék elénk.” [12]

A dolog lényege a krisztocentrikusság. Ez tulajdonképpen egy szintézis, ugyanis az immanens világot és a transzcendens istent nem lehet összehozni. A „világmindenség” krisztifikálásához” a morálteológusok sok reményt fűznek. BODA pl. így fogalmazza meg ezt: „Méltán hangoztatják korunk megújulását kereső morálteológusai, hogy a keresztényerkölcs ebben a perspektívában nem lehet ravaszkodó kauzisztikává, sem „paragrafusmorállá”. Krisztusban maga az Élet hívja a keresztényt életre, igazságban és szeretetben. A Krisztus követés sem egyéb, mint a Centrumhoz való csatlakozás, azzal a — fokozatosan tudatosuló — felemelő érzéssel, hogy páratlan meghívást kaptunk, melyet „lemondani” súlyos mulasztás volna: tulajdonképpen a legnagyobb kihagyás az üdvösség „kalandjának” és esélyeinek elmulasztása, eltékozlása. Mert Krisztus által kapjuk a „hívást”, Isten országába, „amely közöttünk van”. S Ő nem „idegenvezető” ebben az országban, mert saját országa az, s „övéit”, akiket meghívott barátainak nevezi és tekinti.” [13]

A krisztocentrikusság koncepció születésének igazi hátterét HÄRING: *Das Gesetz Christi* című munkájának francia fordítása alkalmából készített írásában fogalmazta meg: „A társadalom ma nem egységesen keresztény, hanem pluralista... a vallásszociológia kézenfoghatóan rámutat, hogy milyen megrendítő módon hatástalanok a hagyományos morális inperativuszok... az ember ... védelem nélkül áll a nem keresztény értékrendszerekkel szemben ... a morál minden területén rászorul arra pl. a házasság és a család életében, hogy új formulázást adjon erkölcsünk sajátos követelményeinek, mely alkalmas arra, hogy hatékony motívumokat nyújtson az evilági, materialista eszmékkel szemben... ma nélkülözhetetlen, hogy a keresztény ténynek mély alapot adjunk és az egészet szorosan összefüggő egészben nyújtsuk az embernek. Arra van szükség, hogy a keresztény erkölcs tanítása úgy jelenjen meg a modern szellemek előtt mint ahogy megjelent az egyház első évszázadaiban, mint esemény, amely megrendít és újságával, szépségével a legmélyebb öröm forrása.” [14]

Egyrészt a mélyreszántó társadalmi, gazdasági, politikai változások, amelyeket summázva úgy foglalhatunk össze, hogy a munkásosztály nemzetközi harci eredményei:

- a) a szocialista világrendszer létrejötte és szakadatlan erősödése
- b) a gyarmati rendszer széthullása
- c) a kapitalizmus egyre mélyülő válsága (ami a kereszténység számára a kapitalizmussal való szoros összefonódása miatt külön és nem akármilyen gondot jelentő probléma.)

Másrészt ezzel a folyamattal párhuzamosan a tudományok, s szerintem nem csupán a természettudományok egyre gazdagodó eredményei, hanem a társadalmi tudományok eredményei is — noha a természettudományos eredményekhez képest szerényebben — hozzájárultak a tudományos világkép egyre intenzívebb előretöréséhez, s ebből fakadólag a vallásos világkép visszaszorításához.

Ez a folyamat és a várható további eredmények készítették Mihelics Videt a következő gondolat megformulázására: „A világ felé való megnyitás tehát legalább is benne rejlően szükségessé teszi a fejlődést a teológiában. S itt nagyon is fontos tisztába jönni azzal, hogy *nem az egyháztól függ* (kiemelés K. G.) hogy milyen természetű problémákkal nézzen szembe, mert ezeket a problémákat nem ő, hanem a világ fogalmazza meg. [15] MIHELICS VID idézett véleményét a katolikus teológusok egyértelműleg nem osztják. Elég csupán ebben az összefüggésben Zemplén György Erkölc és vallásos élmény című írásában kifejtett álláspontjára utalnunk. [16]

Ez az ellentmondás tulajdonképpen nem MIHELICS és ZEMPLÉN ellentmondása, hanem annak a reális gondnak a természetes vetülete, hogy a keresztény etika hosszú ideig a megőrzés etikája volt, s ha ez a „megőrző” funkció néha harcban is nyilvánult meg, pl. fel kellett lépnie EDWARD V. HARTMANN a keresztényerkölcs „béreserkölcs” koncepciója ellen, de olyan szituációval csak most találta szembe magát, amelyik alkalmazkodásra szólítja fel. Ez az alkalmazkodásra való felszólítás pedig a keresztény erkölcs számára most döntő fordulatot jelent, legalább is abban az értelemben, hogy a régi úton akar-e továbbmenni és a megőrzés etikája akar-e továbbra is maradni, vagy pedig alkalmazkodik, mely alkalmazkodás ebben a szakaszban mint „útkereső dinamizmus” jelentkezik.

A megőrzés etikája és az „útkereső dinamizmus” felfogása között ha van is megosztottság kétségtelen, hogy egyre többen válnak az útkeresés hívévé.

Szükségszerű választás ez, mert nem csupán arról van szó, hogy a vallási világképpel szemben egy új tudományos világkép tör előre, hanem arról is, hogy ennek a folyamatnak van egy olyan következménye is, hogy nemcsak az ember tudatából, hanem mindennapi életéből is kiszorul a vallás, illetve a valláserkölcs.

Legszembetűnőbb változások itt a következők:

- a) A valláserkölcs elveszítette tömegebefolyását az életmódra. A szocialista életmód előretörése éppen ezért nem csupán a burzsoá „life of new quality” kritikája, hanem az összes nem szocialista életmód kritikája.
- b) Kiszorul a valláserkölcs a magánélet területéről is. Noha ezen a területen hihetetlen erőfeszítéseket tesz (elvi és módszertani értelemben egyaránt) megingott pozícióinak stabilizálásáért. Embercentrikusságára hivatkozva állítja etikai vizsgálódásának homlokterébe a következő kérdéseket:
 1. A boldogságot
 2. A szeretetet
 3. Az értékeket (ezen belül különös figyelmet szentel az erkölcsi értékeknek.)

Létjogosultságának és tevékenységének gyakorlati indoklásául a következőket fogalmazza meg:

- a) A társadalmi etika a szándék tisztaságát nem vizsgálja.
- b) Üresen maradhat a belső szándék területe.
- c) Az ellentmondásos értékítéletek lehetőségei.

Továbbá: közvetlenül ugyan el nem hangzó érvelés — legalább is gyakran nem — az a tény, hogy élnek még vallásos emberek, s közöttük olyanok is, akik igénylik a valláserkölcs tanításait.

Az útkereső dinamizmus okának, szükségességének a feltárása veti fel a következő kérdést: Hogyan lehet a valláserkölcst statikus alaptermészetét és a dinamizmus szükségességét összhangba hozni?

BODA írja: „A relativizmusra hajló világnézetek általában úgy könyvelik el a keresztény etikát mint az *örökercölcs* (Kiemelés K. G.) képviselőjét. Az „örök Isten” az „örök érvényű értékek”, a szent-ágostoni „örök törvény”, a természettörvény és a Tízparancs eszmevilága valóban támogatni látszik ezt a nézetet. Igazában azonban a keresztény etika (és morálteológia) sem vonhatja ki magát a fejlődés következményei alól. [17]

A változás tényét tehát nem tagadják, de okát nem a társadalmi, gazdasági tényezőkben jelölik meg, pontosabban azt csupán mint „szituációt” fogják fel. De honnan van akkor a változás sokszínű jelensége, amelyet szintén a történelem tanúsít? Teszi fel a kérdést Boda, s a válasza: „Nem a Törvényhozó lényegéből, nem a törvény vagy az érték lényegéből fakad ez. A magyarázat rá elsősorban maga az ember, (Kiemelés K. G.) aki egyidejűleg és egyetemeségében egyaránt fejlődő lény, aki benne él a változó, bontakozó fejlődő világban és ehhez törekszik alkalmazni konkrét formában az erkölcs egyetemes követelményeit. Nem az érték relatív tehát, hanem az emberi értékelés.” [18]

A statikusság és a dinamikusság viszonyával SZÁNTÓ KONRÁD írja: „Az eddigiek alapján megállapíthatjuk, hogy az erkölcsi törvényeknek két nagy fajtája létezik: vannak változatlan örök törvények, és léteznek a dolgok alakuló természetéhez igazodó erkölcsi szabályok.” [19] Bizonyos megmásíthatatlan örök erkölcsi törvények tehát vannak, s hogy miért azt már régóta tudjuk. De miért változnak egyes erkölcsi törvények? SZÁNTÓ KONRÁD szerint a léthelyzet csupán részben állandó volta miatt. Ami az ő értelmezése szerint azt jelenti, hogy:

- a) minden élő szervezet megújítja önmagát
- b) a magát megújító élő szervezet alkalmazkodik.

Az eddig elmondottakból is kiderül, ahogyan ma már a keresztény életnek nincs garanciája, úgy természetesen a valláserkölcst sem. Annak idején több tényező együttállása mellett a vallás mint legideológikusabb tudatforma kapcsolatba került az erkölccsel. Sőt hosszú időn keresztül egy olyan látszatot tudott támasztani miszerint az erkölccsnek és nem a vallásnak van erre a kapcsolatra szüksége.

A vallás monopolhelyzete megszűnt, a valláserkölcst elhalásához szükséges általános szituáció, — amit Makai így fogalmazott meg: „Az erkölcs vallási formájának elhalását történelmileg megelőzi a világkép, a tudományok, művészetek, a politika, a jog, a filozófia, felszabadulása a vallási dogmatika béklyójából” — adott. [20].

E szituáció hatására a keresztény erkölcs fonáksága (tulajdonképpen mindig meglevő fonáksága) egyre inkább kiéleződik. Ezt a folyamatot lassíthatja, a végleges vereség határidejét elodázhathatja, de nem kerülheti el semmilyen módosítási törekvéssel. [21]

Ebben a helyzetben Zemplén gondolata: — „Nem elég észrevenni az erkölcsi élet „theonom” jellegét. Az ember természetében gyökerező vallásos magatartás *lényege szerint erkölcsi jellegű*”. (Kiemelés K. G.) — épp oly illuzórikus mint maga a valláserkölcst. [22] A vallás és az erkölcs kapcsolata ebben a szituációban egyoldalúvá és nemkívánatossá vált. [23] Igaza van Hellernek, amikor azt írta, hogy a keresztény erkölcsöt nem lehet megmenteni. [24]

ILLYÉS GYULA írta: „Am az anyagiakon segíteni csupán az első munka volt. Most jön az igazi gond. Most kell a szocializmusnak a fizikai felruházódáshoz valamit hozzátennie. A kérdés: *Milyen is lesz az erkölcs?* (Kiemelés K. G.) Tehát az, hogy a lélek fázik-e, éhez-e, jár-e mezítláb? Mindez van olyan gondja, sőt: lét-

problémája Európának mint a korábbiak.” [25] Kérdésére az itt kifejtett problémák mint közvetett válasz mellett GRAMSCHIVAL válaszolok: „A gyakorlat filozófiája feltételezi mindazt a kulturális múltat, a reneszánszt és a reformációt, a kálvinizmust és a klasszikus angol gazdaságtudományt, a laikus liberalizmust és a hisztorizmust, amely a modern életfelfogás alapját képezi. A gyakorlat filozófiája mintegy megkoronázza ezt az egész morál-intellektuális reformmozgalmat, amely dialektikussá válik a nép és a magasabb rétegek kultúrája közötti kontrasztban. Megfelel a protestáns reformáció plusz francia forradalom viszonylatának, olyan filozófia, amely egyben politika is s olyan politika amely egyben filozófia is.” [26] És ez itt előttünk és általunk az egész társadalom, s benne a szocialista erkölcs elméleti és gyakorlati magasabbrendűségében testesül meg.

JEGYZET

- [1] BONNARD erről a következőket írta: „a görög vallásban semmi sincs ami katekizmusra emlékeztetne, vagy erkölcsi prédikációkra hasonlítana.” A. BONNARD: A görög civilizáció. Moszkva 1958. I. köt. 175. o. oroszul.
Csak később, a Homérosz utáni időkben kezdtek az istenek morális kellekeket magukra öltetni. Ez a megállapítás összhangban van PLEHANOV felfogásával. PLEHANOV írja: „az emberiség fejlődésének történetében az erkölcs korábban kezdődik, mintsem az emberek az erkölcs szabályait természetfeletti lények akaratára való hivatkozással kezdik szentesíteni.” PLEHANOV: A vallásról. Kossuth 1960. 158. o. Más helyen: „Az istenekről alkotott elképzelésnek, akárcsak a halál után folytatódó életről alkotott elképzelésnek is eleinte nem volt semmiféle erkölcsi jellege.” (U. o. 131. o.)
- [2] A katolikus etikusok nem osztják ezt a felfogást, pl. KECSKÉS PÁL írja: „A korábbiaknál megbízhatóbb etnológiai és pszichológiai módszerrel kutató vallástudomány (A. LANG, V. SCHMIDT, H. TRINBORN, P. Scheberta) az osztály elnyomatástól szabad primitív népeknél egyszemélyes lényben való hitet talál, akihez erkölcsi viszonyban állónak tudja magát az ember.” KECSKÉS PÁL: Az erkölcsi élet alapjai Szent István Társulat 1967. 192. o.
- [3] Helyes következtetést von le erről KYSELY: „A vallás nemcsak a természetfeletti világban való hitet tartalmazza. (azaz a vallás soha sem tisztán teológia) Helyet kapnak benne pl. erkölcsi elemek is. Ezeknek az elemeknek a segítségével beleszövődik az emberek cselekvésébe és (bár absztrakt és hamis értelemben) meghatározza azt, a vallás magában foglalja tehát a különböző emberi kapcsolatok összességét, az ember viszonyát a természethez, a társadalomhoz, a cselekvési formák, emóciók, az erkölcsi törvények összességét. Ezek kritériumait azonban nem a valóságos világ és a létező társadalmi viszonyok alapján, hanem a vallásos hitre és a természetfeletti világra hivatkozva állapítja meg.” KYSELY: A modern ember és a vallás, Kossuth 1965. 38. o.
- [4] A katolicizmus három korszakát szokás megkülönböztetni:
a) kezdettől 1930-ig, apologetikus, a nem katolikus oldalról érkező támadások védelmének időszak
b) a XX. század harmincas éveitől az ún. újszellemű írások időszak. Különösen kiemelkedő mérföldkő ebből a szempontból HÄRING: Das Gesetz Christi című munkája.
c) A II. Vatikáni Zsinat és a zsinat utáni időszakot napjainkig.
- [5] NYÍRI TAMÁS írja: „Az etika vagy erkölcs értelme először az, hogy a magát — egyénileg és társadalmilag — megalkotó ember felelős önmagáért. Másodszor azt jelenti, hogy a kezdetben spontán viselkedési formák intézményesülnek, s megszilárdult mintákká, erkölcsi szokásrendszerré válnak. Az etika — harmadik jelentése értelmében — a közvetlenül élt erkölcs fogalmi reflexiója.” NYÍRI TAMÁS: Etika és antropológia. Vigilia 1971/10. 701. o.
- [6] BODA LÁSZLÓ: Bevezetés a perszonális etika gondolatvilágába. Theológiai Jegyzet. Nyíregyháza 1975. 6. o.
- [7] NYÍRI TAMÁS: Etika és antropológia Vigilia 1971./10. 701. o.
- [8] BODA LÁSZLÓ ; Bevezetés a perszonális etika gondolatvilágába. Theológiai Jegyzet. Nyíregyháza 1975. 5. o.
- [9] U. o. 7. o.
- [10] ZEMPLÉN GYÖRGY: Erkölcs és vallásos élmény. Vigilia 1962./2. 66. o.
- [11] Ezt a problémát részletesebben érinti LUKÁCS GYÖRGY levele a marxizmus és a kereszténység viszonyáról. Világosság 1968/8—9.
- [12] BODA LÁSZLÓ: A megújuló erkölcsoteológia ismertetőjelei. Vigilia 1975/6. 364. o.

- [13] U. o. 365. o.
 [14] HÁRINGET idézi: ZEMPLÉN GYÖRGY: A megújulást kereső erkölcsstudomány. Vigilia 1971/10. 653. o.
 [15] MIHELICS VID: Eszmék és tények. (Feszültségek és konfliktusok az egyházban.) Vigilia 1968/3. 190. o.
 [16] Lásd: ZEMPLÉN GYÖRGY: Erkölcs és vallásos élmény. Vigilia 1962/2. 66.
 [17] BODA LÁSZLÓ: Bevezetés a perszonális etika gondolatvilágába. Teológiai Jegyzet. Nyiregyháza 1975. 29—30. o.
 [18] U. o. 31. o.
 [19] SZÁNTÓ KONRÁD: Változó és fejlődő erkölcsi törvények. Vigilia 1971/10. 675. o.
 [20] MAKAI MÁRIA: „A valláserkölc” néhány kérdése. Világosság 1961/3. 9. o.
 [21] Külön téma annak vizsgálata, hogy a valláserkölc területén lezajló módosítási törekvések során a mindennapi életben bizonyos morális kérdések megítélésében közelít-e a szociális erkölcshez. Különösen érdekes lehet ez a kérdés a politikai erkölcs területén.
 [22] ZEMPLÉN GYÖRGY: Erkölcs és vallásos élmény. Vigilia 1962/2. 72. o.
 [23] Arra a kérdésre, hogy ez a kapcsolat volt-e valaha kétoldalú, vagy csupán „kívánatos egyoldalú” ebben a dolgozatban nem térek ki. Annyi azonban bizonyos, hogy megválaszolása alapos elemző munkát igényel.)
 [24] E gondolat kifejtését lásd: HELLER ÁGNES: Chequevara és Camilo Torrez találkozása. Marxista etika, keresztény etika és társadalmi forradalom. Vigilia 1971/10.
 [25] ILLYÉS GYULA: Új Ember 1975. nov. 30.
 [26] GRAMSCHIT idézi LUDASSY MÁRIA: Világosság 1968/3.

О НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ВОПРОСАХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ

Г. Каллош

Тема работы имеет чрезвычайную актуальность с точки зрения формирования социалистического общественного сознания и ставит важные вопросы.

Автор в введении даёт краткий исторический обзор взаимосвязи религии и морали.

После этого он переходит к широкой характеристике обучения католической морали-теологии и этики в XX веке. В связи с этим он выделяет: вопрос взаимоотношения моральной-теологии с этикой, проблему имманента и трансцендента прежде всего в католической этике, роль христоцентричности и суть т. н. «динамизма поиска пути».

На основе этого он делает несколько таких выводов, которые могут быть полезными как в дальнейшей теоретической, так и в практической работе.

ÜBER EINIGE AKTUELLE FRAGEN ZUM VERHÄLTNIS VON RELIGION UND MORAL

Gábor Kallós

Das Thema wirft überaus aktuelle, vom Gesichtspunkt des sozialistischen Gesellschafts-
 bewusstseins wesentliche Fragen auf.

Eingangs vermittelt der Verfasser einen kurzen historischen Überblick über die Beziehungen
 von Religion und Moral.

Anschließend geht er zur umfassenden Charakterisierung der Lehre der katholischen Moral-
 theologie und Ethik des 20. Jahrhunderts über. In Verbindung damit hebt er hervor: die Frage des
 Verhältnisses von Moralthologie und Ethik, das Problem des Immanenten und des Transzendenten
 vor allem in der katholischen Ethik, die Rolle der Christozentrik und das Wesen des sogenannten
 „wegsuchenden Dynamismus“.

Aus alledem leitet er einige Folgerungen ab, die sich in der weiteren theoretischen und prak-
 tischen Arbeit gleichermaßen als nützlich erweisen können.