



# A bűn és büntetés etikája

## Ethics of Sin and Punishment

---

**Tihanyi Miklós**

Dr. PhD, egyetemi docens, rendőr őrnagy  
Nemzeti Közszolgálati Egyetem,  
Rendészettudományi Kar  
tihanyi.miklos@uni-nke.hu



---

### Absztrakt

**Cél:** A büntetőjog szoros erkölcsi gyökereire támaszkodva feltárni a bűn és büntetés etikai alapjait és különböző megközelítéseit.

**Módszertan:** A büntetőjog és az erkölcs viszonyrendszerének jogelméleti megismerése. A keresztény etika görög és zsidó alapjainak feltárása. Mindezek alapján a bűn és büntetés etikai fogalmi lehetőségeinek és a büntetőjog alapfogalmainak tartalmi összevetése.

**Megállapítások:** A bűn kifejezést a büntetőjog nem használja, azonban épít erre az alapvetően etikai tartalmú fogalomra. A büntetőjogi bűnösség – mint a felróhatóság alapjának indeterminista felfogása – Szent Ágoston etikájában is megjelenik, építkezve a görög és zsidó jogi és etikai megfontolásokra. A büntetés társadalmi szükségessége, valamint arányossága a keresztény társadalmi tanítás alapjaira épít. A modern büntetőjogi szemléletben megjelenő resztoráció némely eleme visszatükrözi a keresztény büntetés-etika értékeit.

**Érték:** A büntetőjog alapfogalmainak értéktartalmú megközelítése.

**Kulcsszavak:** büntetőjog etikai alapjai, bűn, büntetés, helyreállító igazságszolgáltatás

**Aim:** Relying on the close moral roots of criminal law, exploring the ethical foundations and approaches to crime and punishment.

**Methodology:** Legal theoretical knowledge of the relationship between criminal law and morality. Exploring the Greek and Jewish foundations of Christian ethics. Based on all this, the content comparison of the ethical conceptual possibilities of crime and punishment and the basic concepts of criminal law.

**Findings:** The term crime is not used in criminal law, but it builds on this fundamentally ethical concept. The indeterministic conception of criminal guilt as the basis of blameworthiness also appears in St. Augustine's ethics, based on Greek and Jewish legal and ethical considerations. The social necessity and proportionality of punishment is based on the foundations of Christian social teaching. Some elements of the restoration appearing in the modern criminal law approach reflect the values of the ethics of Christian punishment.

**Value:** Value-based approach to the basic concepts of criminal law.

**Keywords:** ethics basis of criminal law, sin, punishment, restorative justice

## Problémafelvetés

E tanulmány keretei között elsősorban a bűn és büntetés fogalmak etikai, kiváltképp keresztény társadalometikai tartalmi összetevőire kívánok fókuszálni. A jogi gondolkodásban a bűn és büntetés mindenekelőtt jogi fogalmi jellemzőkkel bírnak. Ugyanakkor e fogalompár immanens részét képezi a keresztény vallási tanításoknak is. A társadalmakat jellemző erkölcsi normarendszer fejlődésére egyik legnagyobb hatást a keresztény vallás normarendszere gyakorolta. Az eltérő dogmatikai rendszerek eltérő tartalommal töltik meg a fogalmakat. A jog és az erkölcs többé-kevésbé szoros kapcsolatban áll egymással. Bittar modellje szerint a jog erkölcsi gyökerét leginkább az emberi méltóság bizonyítja (Bittar, 2020). Mindaz, amit az emberről a jog elmond, az valójában joggá transzformált erkölcs. Ez az erkölcs azonban természeténél fogva nem semleges az adott társadalomban uralkodó ideológiáktól. Az emberi méltósághoz való jog tartalma lényegében ideológiák által is befolyásolt morális, azaz végső soron erkölcsi megfontolásokon nyugszik. Hiszen a magzat emberként való elismerése vagy el nem ismerése egyfajta leképeződése a társadalmi morál egy szeletének, annak, hogy a közvélekedés mit tart az emberi életről mint értékről.

## Büntetőjog és erkölcs viszonya

A jog és az erkölcs kapcsolata talán sehol nem olyan szoros, mint a büntetőjog területén. Ez még abban az esetben is igaz, ha a büntető jogalkalmazás a büntetőjogi parancs feltétlen érvényre juttatása érdekében időről-időre az erkölcsi normákkal ellentétes döntéseket mutat (Diamond, 1996). A büntetőjog nem használja a bűn fogalmát, hanem ebből az alapvetően morális, etikai fogalomból

vezeti le a saját alapfogalmait, mint a bűnösség, bűncselekmény, vagy a tudomány által használt bűnfelelősség. A büntetőjogi fogalmak alapja azonban mégiscsak a bűn. Ez pedig felveti azt a jogos igényt, hogy megvizsgáljuk az erkölcsi normarendszerre meghatározó befolyással bíró vallási normarendszer milyen tartalommal közvetíti a bűn és a büntetés fogalmakat. A 21. századra a vallási normák sokat veszítettek általános jellegükből, közvetlenül érvényesülő társadalmi normaként visszaszorultak az adott vallás követőire. Ugyanakkor közvetett módon megjelennek az erkölcsi szabályok tartalmában. Az erkölcs ellenben már a társadalmi viszonyokat szabályozza, amely egyaránt érinti az egyént, annak akaratát és cselekvéseit. Vagyis mindezeket értékelésének tárgykörébe vonja. Ez lényeges különbség a joghoz képest, ugyanis ez utóbbi az akaratot egészen addig nem érintheti, míg annak nincs a kívül világ számára érzékelhető megjelenési formája. Ugyanez a pont, amely az erkölcs és vallás értékeit egyaránt jellemzi.

Kant filozófiájának alapjain állva mondható, hogy az erkölcsi parancsok olyan normák, amelyek feltétel nélküli követésre tartanak számot. E parancsoló normák Kant szerint imperatívuszok, amelyek feltétel nélküli engedelmisséget követelnek. Az erkölcsi normák követése nem tűri a gyakorlati célok szerinti megfontolásokat (a hazugság minden esetben hazugság marad, még akkor is, ha jó célokat szolgál) (Kant, 1991). A vallási normák ehhez hasonlatosak. A „Ne ölj!”, „Ne lopj!” parancsolatok nem tűnnek kivételt. A büntetőjogi tilalmak pedig éppen ezekre a közérthetően megfogalmazott parancsolatokra épülnek (Finszter, 2012). Jelentős különbség mutatkozik a tudatosság oldaláról. Ha etikai szempontból elmarasztalunk valamely emberi magatartást, ennek alapja az a feltételezés, hogy a tettét végrehajtó személy tudta, mit cselekedett, és azt is tudhatta, hogy ezt nem lett volna szabad megtennie. Az erkölcsi felelősség a tudatosságot és a választás szabadságát is feltételezi. Ezen alapul a jogi felelősség is (Turay, 2000). A keresztény normákban a „törvény” nem ismerete alkalmasint felmentést ad. A jog legfeljebb a tévedés és a megtévesztés nagyon szűk esetköreibe fogadja el a törvény nem ismeretét. A különböző normarendszerek közötti különbségek hosszan sorolhatók lennének, e néhány gondolat azonban elégséges ahhoz, hogy igazat adjak Békés Imrének abban, hogy jogi és vallási értelemben felfogott bűn és bűnösség formális összehasonlítása kevés eredménnyel kecsegtet (Békés, 2001).

Formális helyett alkalmazott tartalmi összevetés alapja az a keresztény etikai felfogás, amely szerint az ember szabad akaratú rendelkező. Lelkiismerete révén pedig rendelkezik azzal a képességgel, hogy megkülönböztesse egymástól a jót és rosszat. E két képessége képezi az egyéni felelősség alapját. A kereszténységnek az európai kultúrára gyakorolt hatása révén ebben gyökerezik

az indeterminista moráletika emberképe, amely szerint az ember felelős a saját cselekedeteiért, nem pedig valamiféle kifürkészhetetlen isteni akarat tudat nélküli eszköze. Az egyén szabad akaratán, belátásán, felelősségén nyugvó etikai alap pedig már fellelhető a jogi felelősség világában. Hogy mennyire szoros az erkölcs és a büntetőjog közötti összefüggés, azt talán legszemléletesebben a háborús bűnösök nürnbergi pereit illusztrálják. Itt a kérdés úgy merül fel, hogy a törvények szerint eljáró és a törvények alapján parancsot teljesítő ember elítélhető-e azért, mert gonosz és embertelen törvénynek engedelmeskedett, nem pedig az emberiség követelményének, amely alapján meg kellett volna tagadnia a parancsot. Az igazság és jogosság még csak nem is rokon fogalmak, hacsak nem ennek megfelelően határozzuk meg az értelmezési keretet. E kutatás értelmezési kerete a keresztény vallás értékei. Ezért a büntetőjog és erkölcs közös gyökerezését is ebből a nézőpontból fogom vizsgálni.

Annak az értékrendszernek, amelyen a társadalmi értékítélet nyugszik, elméletileg vissza kell tükröződnie az adott ország büntetőjogában. Némiképp leegyszerűsítve a kérdést azt mondhatjuk, hogy az a „jó büntetőjog”, amely a társadalom részéről morális, erkölcsi elfogadásra és követésre talál. Ennek az elfogadásnak az alapja az adott társadalom által többnyire követett értékek és a büntetőjogi szabályrendszer által védett értékek közötti nagyfokú egyezőség lehet. Vagyis a „jó büntetőjog” azt az értékrendszert részesíti védelemben, amelyet a társadalom többnyire elfogad, követ, és mint ilyen büntetőjogi védelemre méltónak és a büntetőjog által védhetőnek tart.

Természetesen léteznek olyan cselekmények, amelyek tértől és időtől függetlenül szinte azonos módon kerülnek szabályozásra a különböző társadalmi rendszerekben. A „Ne ölj!” „Ne lopj!” parancsolatok általában politikai és társadalmi berendezkedéstől függetlenül büntetik az élet és a vagyon elleni bűncselekmények elkövetőit. Ugyanakkor léteznek olyan cselekmények, amelyeket adott állam politikai és társadalmi változásai erősen befolyásolnak. Ilyenek tipikusan az állam elleni bűncselekmények (Barna, 2015). De jól megfigyelhető módon ilyenek a köznyugalom elleni bűncselekmények egy része és a kábítószersz-bűncselekmények is. A büntető jogalkotó gondolkodásában ugyanis elkerülhetetlenül nyomot hagynak a történelmi és társadalmi események, változások, illetve a bűnözés tendenciái. Mindezek hatására a 21. századra igen sokat lazult a büntetőjog és az erkölcs viszonya (Domokos, 2019).

A büntetőjog alapfogalmai között tartjuk számon a bűnösséget és a bűncselekményt. Ugyanakkor a bűn fogalmát egyáltalán nem használja a büntetőjog. A bűn ugyanis elsősorban erkölcsi kérdés, a bűncselekmény pedig ezzel szemben ember alkotta jogi jelenség. Ugyanakkor kevésbé tagadható, hogy kiváltkép erős erkölcsi gyökerekkel rendelkezik. Az, hogy mely cselekményeket

minősíti a jogalkotó bűncselekménynek, nem csupán büntetőpolitikai, hanem erkölcsi kérdés is.

## A bűn etikája

A büntetőjogi védelem egyik eszköze – természetéből eredően – a büntetéssel való fenyegetés, amely önmagában is alkalmas lehet a büntetendő magatartástól való tartózkodás elérésére. Azzal, hogy valamely cselekmény büntetőjogi tényállási elemként megfogalmazásra kerül, az állam már bizonyos fokú védelmet biztosít a védett jogi tárgy számára. Másfelől pedig a büntetőjogi védelem eszközei közé tartozik a büntetés kiszabása és annak alkalmazása. A bűn és büntetés ekként központi fogalmat jelentenek a büntetőjog számára. De ugyanez a megállapítás igaz teológiai szempontból is. Ezért szükséges vizsgálni a bűn és a büntetés témaköreit a keresztény teológia nézőpontjából. Alapvetően nem teológiai tárgyú e tanulmány, ezért e kérdésnek csak azokra a legfontosabb szempontjaira mutatok rá, melyek értelmezésében többé-kevésbé közmegegyezés mutatkozik a kereszténység legfőbb irányzatai között.

Mivel a kereszténység egyrészt az Ószövetségben gyökerezik, másrészt történetileg jelentős hatást gyakorolt rá a görög kultúra, ezért érdemes rövid körképet nyújtani és megvizsgálni ezek egymás közötti összefüggéseit.

Az ószövetségi kutatások alapján megállapítható, hogy igen csekély számúak a bűnről szóló elméleti-teológiai állítások. Ennek legfőbb oka és magyarázata, hogy bár a zsoltárok könyvében érzékelhető egyfajta egyetemesség kifejezése, de ezek kivétel nélkül inkább személyes történet elmesélésből indulnak ki, melyben a beszélő panasznak ad hangot, melyből következik az a megállapítás, hogy az Ószövetség inkább olyan beszédformát alkalmaz, amely leginkább illik a bűn jelenségéhez, ami így nem más, mint a vallomás (Rad, 2000). Az Ószövetségben a nem bűnös emberre a caddíg szó a használatos, ami eredetileg jogi szakkifejezésre vezethető vissza, mert kezdetben a zsidó jog ezzel a szóval azt az embert jelölte, akit valamilyen váddal megvádoltak, de az eljárás során ez a vád alaptalannak bizonyult. Ezért ez a kifejezés azzal a személlyel azonosítható, akit a bíróság ártatlannak nyilvánított. Ézsaiás próféta könyvében az erőtleneknek, gyengéknek nyújtott segítséget is magában foglalja (Koskai, 1996). Az 1 Kir 8,32-ben az eredeti szövegben a caddíg szó mellett olvashatjuk még a rását is. Ennek a szónak az alapjelentése: gonosz, istentelen. Ez a kifejezés, az előbb tárgyalt caddíg ellentétéként, arra a személyre használatos, akinél a vád bűnössége bizonyosságot nyert, tehát vétkeisége megállapításra került az eljárás során. Később ezek a jogi kifejezések átmentek a vallási nyelvhasználatba

is. Mózes első könyvének 3. fejezetében az első bűneset történetében az elbeszélés rámutat a bűn valódi lényegére, ami nem mást, mint az Isten akaratával való szembehelyezkedés, az ő parancsainak megszegése, az emberi akarat az isteni akarat fölé helyezésével. Az átmenet a caddíg és a rásá teológiai használata között itt jelenik meg. Rásá az, akit megvádoltak, hogy a maga akaratát, elképzelését teszi az első helyre, az isteni akaratával szemben, hogy Isten törvényét megszegi, és ezek a vádak az emberre nézve alaposnak találhatók. Az Ószövetségben ezen kívül még több kifejezés is található a bűn megnevezésére, melyet legmélyebben a pesa szó fejezi ki. Ennek a főnévnek a jelentése: valaki ellen felkelni, fellázadni. A lázadás mint bűn a Szentírásban többször is megjelenik. Ezen túl használatos még a hátá és az áwón kifejezések. A hátá jelentése: vétetni, célt téveszteni, és ebből alakult ki az Isten által az ember elé tűzött cél elvételének és az ekként vétkezésnek a fogalma, mely azonos a görög hamartiával. Az áwón gyök jelentése: elcsavarni, görbe utakon járni, eltévedni. Látszólag hasonló jelentéstartalommal bír, mint a hátá, de az utóbbi olyan bűnt jelent, aminek elkövetője nem érzelmi alapon vétetett, addig ezzel szemben az áwón már negatív érzelmi hozzáállást feltételez. Összefoglalva: a hátá esetében csak a cselekedet ellenkezik Isten akaratával, az áwónál már maga a személy is (Pap, 2008). Ez utóbbi tehát az egyén és cselekedete közötti pszichés kapcsolatot is magában foglalja, mégpedig pozitív érzelmi töltettel, míg a hátá negatív érzelmi töltetet feltételez.

A zsidó jog és a zsidó vallási élet előírásai ugyanabból a forrásból táplálkoznak (Talmud és a Tóra). A bűn ezeknek a szabályoknak a megszegése. Mint-hogy a jogi előírások mindegyike Isten kijelentésére, parancsolatára vezethető vissza, ezért e szabályok megsértése Isten rendelkezéseinek és végső soron Istennek a megsértése. A bűnös büntetése a szándékosan megsértett törvény, vallási előírás megtorlása volt.

Az ógörög nyelv több kifejezést használt a bűn fogalmára. Ezek egyike a „hamartéma” (más megközelítésben hamartia), amellyel leginkább drámákban lehet találkozni. Lényegében egy tragikus vétség, amelyet a főhős követ el azzal, hogy nem megfelelően számítja ki tettei következményét. Ugyanakkor ennek a kifejezésnek több, legalább három elkülönült rétege mutatható ki. Az első lényegében a célok eltévesztésével azonosítható, a második a hibák vétése vagy hibás cselekvés, a harmadik pedig a törvények elvételése, még inkább a bűnös cselekvés. Ez utóbbi jelentéstartalomban a bűnös cselekvés morális bűnt jelent. E három jelentéstartalom időben egymást követően fejlődött ki. Ezért a korai kereszténység idején már ez utóbbi jelentéstartalommal bírt a fogalom (Bremer, 1969). A másik fogalom az „adikia”. Ezzel a kifejezéssel leginkább a jogtalanság jelölhető. Ez lényegében megfeleltethető a latin „iniuria” fogalomnak, amely

a ius megszegése. A bűn ebben az értelemben az írott emberi joggal ellentétes magatartás. Kissé pontosítva, mélyebb rétegeit feltárva e kifejezés jelentésének egyes esetekben abszolút értelemben használatos a hamisság, gonoszság jelölésére. Ezekben az esetekben az erkölcsi normáknak nem megfelelő cselekvésről és magatartásról van szó. Határozottabb teológiai súlyt kapnak azok az alkalomok, amelyek esetében közvetlenül felismerhetően az igaz, jogos, igazságos ellentétként jelenik meg e kifejezés. Ebben az esetben az igazságtalanság mértéke Isten igazsága (Bartha, 1993). A harmadik fogalom az „asaberia”, amely vallásos tartalommal bír, mert jelentését tekintve annyit tesz, hogy valaki nem tanúsít kellő tiszteletet az istenek iránt. A negyedik használatos fogalom a „kakia”. Ez lényegében az erény ellentétéként meghatározható rosszaság, amely leginkább a hitványsággal azonosítható. Végül pedig találni egy nagyon sajátos bűnfogalmat. Ez pedig a „hübrisz”. A hübrisz bűne annyit jelent, hogy az illető átlépi az ember és az istenek közötti határt és áttéved az istenek territóriumára. Egyfajta érzésben jelenik meg, amely azt sugallja, hogy amit az ember tesz vagy ami történik vele, az már túl sok az ember lényének, az már tovább nem folytatható (Maróth, 1996). Lényegében egyfajta önhittség, amelyben az ember sokkal többre tartja magát, mint az emberi természeténél fogva indokolt lenne. A többre vágyás, a versengés természetes emberi viselkedés, mi több görög erény, azonban egy ponton túl valaki már nem a többi emberrel kíván versenyre kelni, hanem az istennel. Ez a hübrisz. Példaként lehet említeni Daidalosz és Ikarosz történetét. Lehet azon vitatkozni, hogy Ikarosz tragédiája kinek a hübrisze miatt következett be. Daidalosz, az építőmester gondolt magáról túl sokat, mikor repülni vágyott, vagy Ikarosz, aki apja intelme ellenére egyre magasabbra szállt, mintha nem lenne előtte határ? Mégis inkább Daidalosz hübrisze Ikarosz büntetésének kiváltó oka, hiszen építőmesterként alkotni, teremteni vágyott, az isteneket utánozva. A görög bűnfogalmak áttekintése arra enged következtetni, hogy mindaz, amit ma büntetőjogi bűnösségről gondolunk az a hamartia és az adikia sajátos elegye. A büntetőjog szoros kapcsolata az erkölccsel a hamartiával mutat rokon vonásokat, a büntetőjogi normák megsértése írott jog lévén az adikia területére vezet.

Keresztény teológiai értelemben a bűn az Istentől való elszakadás. Az ember teremtett lény, mégpedig Isten a saját képmására teremtette. Ebből a teremtettség állapotából fakad az ember felelőssége Istennel szemben. Az ember kötelessége a teremtő akaratának teljesítése. A bűn lényegében ennek az erkölcsi elkötelezettségnek a megtagadása (Békés, 1996). Ennek következménye az embert körülvevő zavarok, maga a halál, végső soron pedig a kárhozat. Az ember bűne az, hogy megszakította kapcsolatát az Istennel. Nem volt hajlandó többé engedelmeskedni neki. Az ember bűnei pedig azok, amiket ebben az állapotában

mond, gondol, mulaszt vagy cselekszik. A bűn állapotában csak vétkezni tud az ember. Az azonban nagyon fontos igazság a Szentírásban, hogy mi nem azért vagyunk bűnösök, mert vétkezünk, hanem azért vétkezünk, mert bűnössé lettünk (Csuka, 2000). Vagyis maga a bűn az ember sajátossága, egyfajta kényszerítő ok, amely miatt nem tud másként, csak bűnösen cselekedni. A bűnös cselekedet (vétek) már ennek a sajátosságnak, a bűnnek a következménye. Minden, amit ebben az állapotban az ember csinál, az bűn, mert mindent Isten nélkül csinál. Ami pedig nem hitből van, az bűn. Tehát amit Istentől elszakadva, önállóan, tőle függetlenül csinál az ember, nem hitből, az bűn. A bűn tehát nem jogilag értelmezett valóság a Bibliában. A bűn nem is moralitás kérdése a Bibliában, hanem hitbeli engedetlenség (Csuka, 2000). A bűn eredete valójában nem az embernél keresendő. A Biblia szerint az első bűn a mennyben történt, a lelki, a szellemi világban, amikor Lucifer, az angyalfejedelem Isten helyére tört, felázadt Isten ellen. Ehhez megnyerte magának az embert, hiszen, ha az ember olyanná válik, mint Isten, akkor nincs többé közöttük függés, nincs teremtő és teremtett közötti kapcsolat (Csuka, 2000). A keresztény teológia szerint innen származik a bűn. Modern jogállami jogászok számára nehezen érthető, hogy minden ember bűnös és minden vétek ebből a bűnös természetből fakad, amely miatt az ember nem tud „nem vétkezni”.

A bűn eredetének megjelenésével leginkább Augustinus foglalkozott az eredendő bűn tanában. Augustinus szerint Isten nem bűnnel együtt teremtette az embert, már a gyermekek lelkén is születésüktől kezdve a bűn árnyéka van (Szent Ágoston, 2002). De akkor honnan van a rossz? – teszi fel a kérdést Augustinus, amire a feleletet ő maga meg is adja, miszerint a bűn gyökere a szabad akaratunkra vezethető vissza, és ehhez teszi hozzá, hogy a bűnből fakadó szenvedésünk Isten igazságának a jele. Ő maga így ír erről vallomásaiban: *„Mert amikor valamit akartam, vagy nem akartam, teljes biztossággal tudtam, hogy nem másvalaki, hanem én magam voltam az akaró, vagy nem akaró, s már-már rábukkantam, hogy itt van az én bűneimnek az oka. Azt is láttam, hogy amit akaratom ellenére cselekszem, az nem(szabad) cselekvés, hanem (kényszerűség, vagyis) szenvedés, tehát nem lehet bűnöm, hanem büntetésem; s hogy ezt nem méred rám igazságtalanul, könnyen elhittem, amint rád gondoltam igazságos voltodra.”* (Szent Ágoston, 2002). Ebből következik, hogy az ember maga oka a bűneinek, ő a bűneinek kovácsa, amiért Isten felelőségre nem vonható. Szent Ágoston ezt ekként fogalmazza meg: *„Mert minden jó Istentől származik, ebből következően minden is Istentől származik, ebből következően, minden természet is Istentől származik. Minthogy ez az elfordulás is, amelyet a bűnösnek mondunk, lefelé tartó mozgás, s minden, ami lefelé tart, a semmiből ered, akkor figyelj csak meg, hová tart, s biztos lehetsz benne,*



*hogy nem Isten felé. Minthogy ez a lefelé tartás akaratlagos, a mi hatalmunkban van. Ha félsz tőle, akkor ne akard, s ha nem akard, nem következik be”* (Szent Ágoston, 1989). Szent Ágostonnak ez a tanítása jelenti az indeterminista büntető felfogás gyökereit. Nem valamiféle külső hatalom játékszerének tartja az embert, hanem önálló akaratú és értelemmel bíró lénynek, aki éppen ezért felelősséggel tartozik tetteiért.

Az ember szabad akaratában elfordult Istentől, a változhatatlan jótól a változó rossz felé, ezért ez az elfordulás és odafordulás nem kényszerű, hanem akaratlagos, méltó és igazságos büntetés követi: a szerencsétlenség. Itt fontos megjegyezni, hogy a szerencsétlenség alatt nem a sorsszerűséget kell érteni, hanem az emberi szerencsétlenséget, bünt, hogy a biztos jót elhagyta az első emberpár a biztos rosszért. Legigazságosabb büntetés e szerint, ha az ember elveszíti azt, amit nem akart jól használni (lásd bűneset), de ha akarta volna, minden nehézség ellenére meg tudta volna tenni.

## **A büntetés etikája**

A zsidó törvénygyűjtemények formailag két nagy csoportba rendezhetők: az egyik a kazuisztikus törvények, a másik az apodiktikus törvények. Az utóbb említett törvények fő ismérve, hogy parancsot vagy tiltást fejeznek ki, és ezek a törvények nem vettek figyelembe enyhítő körülményeket, ezért legtöbbször a büntett árát halálbüntetéssel szabták ki. Ma ezt a büntetési rendszert könyörtelennek mondanánk, hiszen a kor emberei nem vették figyelembe a büntett okát, súlyosságát, illetve a bűnösség mértékét. Mivel a zsidó törvények főleg vallási és etikai kérdésekkel foglalkoztak, így minden kiontott ember vére Istenhez kiáltott, ezért a gyilkosság az életet adó Isten elleni véték, tehát csak a vétkes halálával tehető jóvá, függetlenül attól, hogy milyen a bűnösség foka (Soggin, 1998). Ezzel szemben a kazuisztikus törvények enyhébb elbírálást mutatnak. Leginkább az jellemző rájuk, hogy próbálják előre megállapítani az összes lehetséges helyzettípust, amelyek egy cselekedet vagy egy mulasztás nyomán megtörténhetnek, hogy ezek által tudják megítélni és elbírálni az adott bűncselekményt. Az elnevezését is erre lehet visszavezetni, hiszen ezt a törvényt konkrét esetekből kiindulva alkották meg. A Szövetség könyvében körülbelül a törvények felét lehetne ebbe a kategóriába besorolni. Legrégebb idők óta ismert szempontokat vesz figyelembe. A kazuisztikus eljárást soha nem alkalmazzák a kultusszal vagy etikával kapcsolatos törvényeknél. Talán itt kezdődik a különbségtétel a szakrális és a világi jog között (Soggin, 1998). A két törvény közötti eltérést az mutatja, hogy az apodiktikus törvényeket tartalmilag vallásos

és etikus kérdések jellemzik, még ezzel párhuzamosan a kazuisztikusak viszont inkább világiak. A továbbiakban ez utóbbira térek ki részletesebben.

A zsidó joggal kapcsolatban gyakran felhozott kritika a talio-elv kegyetlensége. A zsidó jog fejlődése roppant hosszú időszakot ölel fel. Ebben a hosszú időintervallumban az államiság alapvető jellemzői is változtak. A jogi alapok ugyan kevésbé voltak kitéve változásoknak, azonban a különböző jogintézmények alkalmazása koronként változott. Elegendő utalni Jézus perére, ahol a zsidó nagytanács már nem alkalmazhatott halálbüntetést. Ítélezhetek istenkáromlás ügyében, de vallási törvényeik szerint az ezért alkalmazható halálbüntetés kiszabására már nem volt jogi lehetőség (Sáry, 2004). A nomád népek világában működött jogi elv később sokat veszített gyakorlati jelentőségéből (Bernard é.n.). Ezért a talio-elv kegyetlenségének azonosítása a zsidó büntetőjog elveivel csupán látszólagos, egyáltalán nem arról van szó, hogy a zsidó törvényi előírások szerint a bűnös embernek szeme világát kéne venni.

Mózes második könyvében olvassuk: „*Szemet szemért, fogat fogért, kezét kézért, lábat lábért, égetést égetésért, kék foltot kék foltért.*” (Móz, 21.20). Ugyanakkor az ezt megelőző és ezt követő ígeryelvényeken meglehetősen részletes büntetőjogi rendelkezéseket találunk, ahol a különböző bűncselekményeket elsősorban kártérítéssel, az élet elleni szándékos cselekmény elkövetőit pedig halállal rendelik büntetni a mózesi törvények. A gondatlan emberölés elkövetőjének lehetősége volt menedékvárost keresni. A szándékos emberölés elkövetőjét pedig akár az oltártól is el lehetett hurcolni, hogy rajta a halálos ítélet végrehajtsák. Érdekes módon a rabszolgákon elkövetett emberölés más megítélés alá esett: „*Ha valaki rabszolgáját vagy rabnőjét úgy üti meg bottal, hogy az meghal keze között, annak bűnhődnie kell. De ha egy-két napig még életben marad, ne bűnhődjék az ura, hiszen a saját pénzéről van szó.*” (Móz, 21.20). Tehát a rabszolgákon elkövetett nem szándékos emberölés (akaratlagos módon kerültem a gondatlan kifejezést, mert a szándékon túli eredményként, azaz mai szóhasználattal élve a halált okozó testi sértés eredményeként bekövetkező halálesetet is ide tartozónak kell érteni; megjegyzés: tőlem TM) nem maradt büntetlen, azonban a pontos büntetés felől a mózesi törvények nem rendelkeznek (Móz, 21.20). Ha pedig a rabszolga csak később hal meg a verés következtében, abban az esetben a gazdájának már nem is kell felelnie, mert nem lehet ölési szándékra következtetni (URL1). Ellenben, ha férfiak összevesznek és ölési szándék nélkül verekednek, melynek következtében egyikük megsérül, akkor a büntetés a sérülés mértéke szerint változik: ha a sértett fekvőbeteggé vált, akkor kártérítést kell számára fizetni, ha pedig akár csak mankón is, de járásképes maradt, abban az esetben az elkövető mentesült a büntetés alól (Móz, 21.19). A hivatkozott törvények nem szólnak arról az esetről, ha ilyenkor a sértett

később a bántalmazás következtében meghal. A rabbinikus magyarázat szerint ebben az esetben a főszabály, azaz a talio-elv érvényesül, melynek alapján az elkövető halált érdemel ([URL1](#)). A zsidó jog ez esetben nem gondatlan emberlenségként, hanem halált okozó testi sértésként fogta fel a cselekményt, amely esetben az elkövető szándéka legfeljebb (de arra mindenképp) a sérülés okozására terjedt ki. Tehát rabszolgák esetében csak a szándékos ölési cselekmény volt – meg nem határozott módon – büntetendő, a szabad zsidó polgárok sérelmére elkövetett személy elleni cselekmények esetében pedig a veszekedésből fakadó verekedés eredményeként keletkező sérülések kivételt jelentettek a talio-elv alól, a halált okozó testi sértést pedig úgy rendelték büntetni, mint az emberölést. Ebből a szabályozásból két következtetés levonható. Az egyik, hogy a zsidó jog a „Ne ölj!” parancsolatot minden emberre érvényesnek tartotta. E parancsolat védte a rabszolgákat is. Ugyanakkor adódik a második következtetés, amely szerint a pogány rabszolgák és az izraeliták emberi méltósága között hatalmas különbségek mutatkoznak.

A zsidó jog szabályaiból az rajzolódik ki, hogy a talio-elv a fentebb tárgyalt kivételektől eltekintve sokkal inkább az ókori bíróság elméleti eszköze volt a kártérítés behajtására. Az összeg azt a kársérelmet fejezte ki, amit a gonosztevő szándékosan okozott felebarátjának ([URL2](#)). Ugyanakkor Mózes harmadik könyvében ismét előkerül a talio-elv kifejezetten a testi sértés büntetéseként: „*Ha valaki testi sértést követ el honfitársán, azzal úgy bánjanak, ahogyan ő cselekedett: törést törésért, szemet szemért, fogat fogért. Amilyen testi sértést követett el, olyat kövessenek el rajta is.*” (Móz, 24.20). Lényegében a zsidó jog a talio-elvet a szándékos emberölésre és a testi sértésre rendeli alkalmazni, amennyiben ezek sértetteje szabad zsidó polgár. A zsidó büntetőjog a büntetésnek hármas célt tulajdonít. A büntetés mint megtorlás nem bosszú, azt a törvény kifejezetten megtiltja. Elsődleges célja a bűnös megjavítása, visszatartása attól, hogy újabb bűncselekményt kövessen el. Ha pedig a javítás nem lehetséges, mert az elkövetett bűncselekmény olyan súlyos, hogy mással ki nem váltható büntetést, a halálbüntetést írja elő, akkor viszont csak a fizikai megsemmisítés marad. Másodlagos cél a társadalom többi tagjának visszatartása a bűnelkövetéstől. A törvény a büntetések szigorával kívánja visszarettenteni az embereket attól, hogy bűncselekményeket kövessenek el. A harmadik cél a gonosztevő számára kiengesztelés megszerzése. A bűnelkövető ugyanis Isten ellen is vétkezik. A Talmud szerint a földi szenvedések megtisztítanak a bűntől és enyhítik a lelki fájdalmat a túlvilágban (Szathmáry, 2003).

Mózes öt könyvében, összefoglaló néven a Pentateuchosban már érzékelhető a jogi anyagok és a liturgikus elemek egymással való keveredése. Az ókori keleten nem tettek különbséget, nem választották el egymástól élesen a kultuszt

és a polgári mindennapokat (Soggen, 1998). A Közel-Keleten a jog kezdettől fogva szentnek és sérthetetlennek számított, mivel ezt közvetlenül vagy közvetve, de az istenségtől eredeztették (Soggen, 1998). Az „egyház” és az állam elválasztása elképzelhetetlen, mivel a vallás a fennálló rend legfontosabb alapját képezte. A jog attól válik szakrálissá, hogy mindig az istenek közvetítik az emberek felé. A jog isteni eredetének következménye, hogy megsértése automatikusan szentségtörésnek fog minősülni. Ez ad magyarázatot az oly gyakori halálbüntetésekre, mert ekkor ez volt a legfőbb, ember által elkövetett bűn.

A klasszikus görög filozófusok közül Plutarkhosz az első században egy modellt vázol fel, melyben azokat a motivációkat keresi, melyek a bűnök elszaporodásáért felelősek. Az okokat a büntetéssel kapcsolatos hibákban látja: a büntetés késedelmeskedésében és/vagy aránytalanságában. A büntetés aránytalansága esetén a büntetés túl nagy vagy túl kicsi a bűnhöz képest. Az aránytalanul nagy büntetés kisebb vétségért ugyanúgy elszaporítja a bűnöket, mint a kis büntetés nagyobb bűnért. Az előbbi igazságtalannak tartják az emberek és az „ügyis megbüntetnek” alapon gondolkodnak, míg az utóbbi kapcsán a kisebb bűnök nagyon elszaporodhatnak, hisz a nagyért is „semmisséggel fizettek”. Ha a bűnök büntetése elmarad, az újabb bűnökre ösztönzi az elkövetőket, azt gondolhatják, nem is bűn az, amit elkövettek, hiszen nem kaptak érte büntetést. Ha a büntetés túl későn érkezik, akkor már nem a bűnre való válaszként értelmezhető, hanem egy sorscsapásnak, mely nem hozható összefüggésbe az elkövetett bűnnel, vagy nem azzal a bűnelkövetéssel hozzák összefüggésbe, melyre eredetileg vonatkozott. Mikor ugyanazokat a káros tetteket rendszerint ugyanazon büntetések követik, ezek leszoktatják az embereket a bűn elkövetéséről (Gyenisné, 2003). A késedelmesen érkező büntetésnek sem nevelő, sem elrettentő hatása nincs, mivel ezt a „sorscsapást” senki nem a bűn következményeként tartja számon. Plutarkhosz ugyanakkor elismeri, hogy az isteni büntetés olykor késlekedik (Plutarkhosz, 1985).

Keresztény teológiában a büntetés mint a bűn szükségszerű következménye jelenik meg, azonban a kegyelem mint Istennek a bűnre adott válasza lehetőséget nyújt az ember számára a legsúlyosabb következmények elkerüléséhez. A bűnnek az egyénben való tudatosulása a büntudat, amely az ember erkölcsi lényéből fakad. A büntudat az etikai elkötelezettség megsértéséből jelentkező erkölcsi felelősség jelentkezése az ember lelkiismeretében. A büntudat egyben a bűn elutasítását is jelenti, vagyis azt az állapotot, amikor az egyén szembeáll bűneivel, és ő maga elítéli azokat. A büntudat már önmagában véve büntetés, minthogy annak beismerésének jele, hogy amit az ember tett, az ellentétes az Isten rendelésével (Békés, 1996). A bűn következtében jelenik meg az ember életében a szégyenérzet. Az első emberpár is emiatt akart elbújni Isten elől,

mert tudták, hogy a parancsa ellen vétettek. Éles különbség van bocsánatkérés és bűnvallás között. A bűnvallásban megjelenik az önbíráskodás, önitélet, amit az egyén sokszor szeretne elkerülni, pedig az ember akkor van igazán a maga helyén, mikor Isten színe előtt őszintén megítéli önmagát, és megvallja bűneit (Békés, 1996). Ez a teológiai gondolat jelenik meg a 32. zsoltárban: „*Megvallottam neked vétkeimet, bűnömet nem takargattam. Elhatároztam, hogy bevallo-lom hűtlenségemet az Úrnak, és te megbocsátottad bűnömet, amit vétettem.*” A bűn nem következmények nélkül való, még akkor sem, ha a bűnbocsánat kegyelmi ajándékában részesül az ember. Ezeket a cselekményeket nem lehet meg nem történné tenni, tehát következményeivel számolni kell. A külső büntetés olyan teher, amelyet a bűnös ember azért visel el, mert belső büntudatával átfogja tettei súlyát. A bűnhődés annak a rendellenes életérzésnek a tudatos, de ellenérzéssel és önmegvetéssel járó elviselése, amit a bűn és annak lelkiismereti felismerése a büntudat teremt (Békés, 1996). A bűn végső következménye a halál, az Istentől való elszakadás és annak végleges formája, a kárhozat. De nem a halálé az utolsó szó. Isten szereti a tőle elszakadó embert, ezért kínálja számára fiában, Jézusban a kegyelem lehetőségét. Jézus kereszthalálával magára vállalta az ember bűnét és büntetését. A kegyelem feloldozás a bűn terhe és legsúlyosabb következménye, a kárhozat alól. Ehhez azonban szükség van az ember aktív cselekvésére, a bűnvallásra is (Bonhoeffer, 1998). Isten bűnre adott válasza a kegyelem, melyet fia feláldozása árán nyert el az emberiség. Kegyelem, hogy Isten a bűne ellenére igent mondott (Bridges, 2019). A keresztény teológia számára az ember bűnös, és minthogy önmagától ebből a helyzetéből kiutat nem találhat, megváltásra, kegyelemre szorul. A megváltott ember azután már megszabadul a bűn terhe alól. A kegyelemben részesült ember megtapasztalja az Isten közelségét, azt az állapotot, ahonnan a bűn folytán kiesett. Erre az állapotra vágyva és törekedve igyekszik bűneivel leszámolni. Törekszik arra, hogy a kegyelmet el ne vesztesse. Nem azt jelenti, hogy többé nem vétkezik, de azt igen, hogy ha bűnét felismeri, akkor azt azután már elhagyja. „*A kegyelem nem úgy szemléli a bűnösöket, mint egyszerű érdemteleneket, hanem olyan személyeket, akik soha nemképesek kiérdemelni azt [...] Nem arról van szó, hogy nem érdemeljük meg a kegyelmet, hanem arról, hogy a poklot érdemeljük*” (Storms, 1984). A bűn az ember önhatalmóságában áll, az önhatalmóság pedig istentelenség. Isten válasza a bűnre az, hogy meg kell halnunk. A kegyelem tehát az evangélium tartalma, egyszerűen az, hogy Jézus születésében magára vett, halálában helytállt az ember vétkéért (Barth, 1996).

Ennélfogva a bűn–büntudat–bűnvallás–kegyelem folyamata az ember saját tetteivel szembeni erkölcsi felelősségvállalás erősödését eredményezi. Az egyházak ezt az utat hirdetik az elítélteknek, azt közvetítik feléjük, hogy ha

bűneikkel leszámolnak, akkor van más út is. Ezt a kegyelmet érdemeinkből nem szerezhethük meg, mert Krisztus érdeme által lehet a mi életünk része, érdemtelenséggel emiatt nem is tudjuk elveszíteni azt a kegyelmet, ami ingyen adatott meg; ha nem ingyen lenne, akkor nem kegyelem lenne.

Kálvin hangsúlyozza az ítélezés méltányos és arányos voltának szükségességét. Intése szerint a hatalom gyakorlóinak két véglettől kell tartózkodni: a túlzott szigorától, mert ezzel inkább sebez, semmint gyógyít, és a túlzott engedékenységtől, mert ezzel pedig az ártatlanok sokaságának pusztulását okozza (Kálvin, 1991). Ez igen előremutató etikai felfogás volt abban a korszakban, hiszen a középkor embere számára a bűn a hatalom és ezáltal Isten elleni lázadás volt, ami indokoltá tett bármilyen büntetést. A köznép számára pedig valószínűsíthető gyönyörűséget szereztek a legkegyetlenebb kivégzések. A Kálvin előtti időszakot a végletesség jellemezte: vagy súlyos büntetés vagy teljes felmentés, e kettő között az átmenet igen csekély volt (Huizinga, 1979).

## Összegzésként

A büntetőjog nem használja a bűn kifejezést, ugyanakkor nagyon is épít erre az alapvetően erkölcsi, etikai kifejezésre. Mindaz, amit a büntetőjog a bűnösség kifejezéssel ír le, erősen gyökerezik Szent Ágoston bűnről kifejtett tanaiban. A büntetés a keresztény etika és a büntetőjog szerint is társadalmi szükségszerűség, melynek kiszabásakor kellően körülírt arányossági szempontokat kell figyelembe venni. Az arányosság jogi mércéje adott társadalomban uralkodó ideológiáktól, etikai elvektől és a bűnözés mennyiségi, valamint minőségi jellemzőitől is függ. A keresztény etikai arányosság leginkább különböző vallási attitűdöktől függ (Unnever & Cullen, 2006).

Álláspontom szerint – a később megfogalmazásra kerülő pontosításokkal együtt – a resztoratív igazságszolgáltatás áll legközelebb a kereszténység büntetés tanához. Ez az igazságszolgáltatási eljárás – túl azon, hogy alkalmas a visszaesés csökkentésére – arra törekszik, hogy helyreállítsa a cselekménnyel okozott kárt, mégpedig olyan módon, hogy az elkövető felelősséget visel a tetteiért, nem pedig büntetést visel el miattuk (Braithwaite, 2002). A resztoratív igazságszolgáltatásban megjelenő megbánás, bűnbánat és jó esetben erre adott bűnbocsánat leképezi az emberek közötti kapcsolatokra mindazt, amit a teológia az ember és Isten kapcsolatában tanít a bűn kérdésköréről. Ahogyan bűnös ember számára egyetlen út a bűn legsúlyosabb következményeinek elkerüléséhez az, ha bűnbánattal Isten elé áll, ugyanúgy az elkövető bűnével való szembesülése, az áldozat jóvátétele és az ő megbocsátása ad lehetőséget a büntetés elkerülésére.

Az Isten-ember kapcsolatban elkövetett bűnök az Istent sértik, ezeket csak Jézus engesztelő áldozata volt képes jóvátenni. Ugyanígy az ember-ember viszonylatában elkövetett bűnök mindegyike igényli a jóvátételt, mert minden egyes bűn az egyént teljességében, saját individuumában sérti. Az ember és ember között nincs olyan közbenjáró, mint Isten és ember között Jézus, ezért e kapcsolatban az elkövetőnek kell jóvátenni bűneit a sértettel szemben.

A resztoratív igazságszolgáltatás egyik pillére a közösségek bevonása. Ismert olyan álláspont, amely szerint a közösségek idővel lemondtak az informális társadalmi kontroll gyakorlásáról, mert ezt a funkciót ellátta helyettük az állam. Ezért a resztoratív igazságszolgáltatás igényli a társadalom szerepének újrarendelését (Bezamore & Marune, 2009). Ez a társadalmi kontrollszerep ugyan csak illeszkedik a keresztény társadalomfelfogásba. Egészen pontosan a kálvini társadalom modell ismeri el a közösségi kontroll intézményét. A református presbitérium eredeti funkciói között megtalálni a bíraskodást is. A presbitérium tagjait a gyülekezetek választják, tehát ez esetben a közösség választott tisztségviselői útján látta el az igazságszolgáltatást. Ez merőben más, mint a büntetőjog előtti idők primitív közösségi szankciói. Ugyanakkor egészen más minőséget fejez ki, mint a társas bíraskodás ma ismert rendszerében az ülnökök szerepe. A presbitérium tényleges módon a közösség kontrollfunkcióját gyakorolta jogilag szabályozott keretek között.

Mindezek alapján az a megállapítás tehető, hogy keresztény etikai alapon helyeselhető minden olyan resztoratív megoldás, ahol megjelenik az elkövető bűnbánata, és erre válaszként az ítélet helyett adott bűnbocsánat.

## Felhasznált irodalom

---

- Barna A. (2015). *Az állam elleni bűncselekmények szabályozása a 19 századi Magyarországon, különös tekintettel a büntettekről és vétségekről szóló 1878. évi 5. törvénycikk előzményeire és megalkotására*. Universitas–Győr Nonprofit Kft. Győr.
- Barth K. (1996). *Evangélium és törvény*. Kálvin Kiadó.
- Bartha T. (Szerk.) (2000). *Keresztény bibliai lexikon*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója.
- Bazemore, G. & Marune, S. (2009). Restorative Justice in the Reentry Context: Building New Theory and Expanding the Evidence Base. *Victims and Offenders*, 4, 375–384.
- Békés G. (1996). Bűn és bűnhődés. In Sajgó Sz. (Főszerk.), *Az emberről a bűnről* (pp. 58–69). Faludi Ferenc Akadémia.
- Békés I. (2001). Gondolatok a bűnről és bűncselekményről. *Belügyi Szemle*, 49(6), 3–10.
- Bernard, J. (1973). *The Problem with Exodus XXI. Ius Talionis*. Edinburgh.

- Bittar, E. C. B. (2002). Semiotics of Law, Juridicity and Legal System: Some Observations and Clarifications of a Theoretical Concept. *Int J Semiot Law*, 35, 93–116. <https://doi.org/10.1007/s11196-020-09797-4>
- Bonhoeffer, D. (1999). *Etika*. Exit Kiadó.
- Braithwaite, J. (2002). *Restorative justice and responsive regulation*. Oxford University Press
- Bremer, J. (1969). *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*. Adolf M. Hakkert.
- Bridges, J. (2019). *Kegyelem-Isten szeretetéből élni*. Ébredés Alapítvány.
- Csuka T. (2003). Mi a bűn? In Gaál Gy. & Hautzinger Z. (Szerk.), *Pécsi Határőr Tudományos Közlemények, II. kötet* (pp. 11–16). Magyar Hadtudományi Társaság.
- Diamond, J. L. (1996). *The myth of morality and fault in criminal law doctrine*. *American Criminal Law Review*, 34(1), 130–131.
- Domokos A. (2019). Bűncselekmények, büntetőjogi felelősség, az erkölcs és a büntetőjog közös gyökerűsége. In Birher N. & Homicskó Á. O. (Szerk.), *Az egyházi intézmények működtetésének etikai alapjai* (pp. 199–210). Károli Gáspár Református, Egyetem Állam és Jogtudományi Kar.
- Finszter G. (2012). *A rendőrség joga*. Országos Rendőr-főkapitányság.
- Gyenisné Bertók R. (2003). A bűn, a büntetés és a bűnmegelőzés összefüggései az etika történetében. In Gaál Gy. & Hautzinger Z. (Szerk.), *Pécsi Határőr Tudományos Közlemények II. kötet* (pp. 17–30). Magyar Hadtudományi Társaság.
- Huizinga J. (1979). *A középkor alkonya*. Európa Kiadó.
- Kálvin J. (1991). *Institutio*. Budapest.
- Kant, I. (1991). *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése; A gyakorlati ész kritikája; Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat.
- Koskai E. (1996): „Nem adom másnak a dicsőségemet” (Deutereo Ézsaiás Isten-képe). *Lelkipásztor*, 71(12), 441–443.
- Maróth M. (1996). A bűn fogalma a görög és az iszlám kultúrában. In Sajgó Sz. (Főszerk.), *A emberről, a bűnről* (pp. 133–144). Faludi Ferenc Akadémia.
- Pap L. (2008). *Ószövetségi bibliai teológia*. Károli Egyetemi Kiadó.
- Plutarkhosz (1985). *Szókratész daimonja*. Helikon Kiadó.
- Sáry P. (2004). *Bűnvádi eljárások az újszövetségben*. Szent István Társulat.
- Soggin J. A. (1999). *Bevezetés az Ószövetségbe*. Kálvin Kiadó.
- Storms, C. S. (1984). *The Grandeur and God*. Baker House.
- Szathmáry B. (2003). *A zsidó jog alapjai*. Századvég- LUX.
- Szent Ágoston (1989). *A boldog életéről, a szabad akaratról*. Európa Könyvkiadó.
- Szent Ágoston vallomásai (2002). Szent István Társulat.
- Turay A. (2000). *Az ember és az erkölcs Alapvető etika Aquinói Tamás nyomán Katolikus teológiai kézikönyvek*. Agapé.
- Unniver, D. J. & Cullen, F. T. (2005). Christian Fundamentalism and support for Capital Punishment. *Justice Quarterly*, 22(5), 304–339.
- von Rad, G. (2000). *Az ószövetség teológiája I. kötet*. Osiris Kiadó.
- Zsoltárok könyve.



## A cikkben található online hivatkozások

---

URL1: *Mózes öt könyve és a Haftárák*. <http://enok.uw.hu/hertz/HRTZj.pdf/>

URL2: *Én Istenem*. <http://zsido.com/fejezetek/a-zsido-jog/>

## A cikk APA szabály szerinti hivatkozása

---

Tihanyi M. (2022). A bűn és büntetés etikája. *Belügyi Szemle*, 70(SI4), 103–119. <https://doi.org/10.38146/BSZ.SPEC.2022.4.6>