

SZEXUÁLIS ETIKA

SOMFAI BÉLA S J

BEVEZETÉS

Közismert az a tréfás megjegyzés, hogy szexuális kérdésekkel kapcsolatban az orvos vagy a biológus rendszerint azt magyarázza meg, hogy mit, mikor és hogyan kell tenni, a pszichológus arról beszél, hogy ki és miért teszi azt, amit cselekszik, a lelkipásztor pedig arról igyekszik meggyőzni hallgatóságát, hogy miért nem szabad azt megtenni. Akár tréfás ez a megjegyzés, akár nem, hosszú történelmi tapasztalat áll mögötte. A szexuális magatartás erkölcsi kérdéseit még a házasságon belül is negatív kiindulópontból vizsgálta a keresztény teológia Szent Ágoston kora óta. Ezt a szemléletmódot átvette a reformáció is. A vallásos nyelvhasználatban napjainkig megtaláljuk ennek nyomait. Például a „bűnben élés” kifejezés többnyire szexuális kapcsolatokban talált rendellenességre és nem gögre, kapzsiságra vagy alapvető igazságtalan beállítottságra utal ma is. A gondolkodásmód megváltozásának kezdete csupán mintegy száz évre megy vissza, gyökeres fordulatot pedig csak a II. Vatikáni Zsinat teológiája hozott. Ez a teológus és a lelkipásztor számára is megváltoztatta a kérdést: a hangsúly már nem a tilalmakon van, hanem azon, hogy *hogyan lehet az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember szexualitását a Teremtő szándéka szerinti szépségében és jóságában kibontakoztatni; hogyan valósulhat meg ma is az az isteni áldás, amit a férfi-női polarításban teremtett ember kapott. Erre keressük a választ ebben vizsgálódásban is.*

A zsinati fordulatot megelőzte a második világháború utáni időszakkal azonosított „szexuális forradalom”,

amely gyökeresen megváltoztatta a nyugati világ fölfogását a szexuális magatartásról. Ennek a megváltozott szemléletmódnak néhány jellegzetes sajátosságát és következményét szem előtt kell tartanunk ahhoz, hogy az idevonatkozó biblikus hagyomány gazdagságát, a zsinati teológia szexuál-etikai vonatkozásait és még inkább a pápai tanítóhivatal idevonatkozó modern megállapításait megfelelő összefüggésbe helyezhessük.

A mai ember-tudományok egybehangzó tanúsága szerint a személyiséget lényegében meghatározó sajátosságok közé tartozik a szexualitás, melynek a termékenység biztosításán kívül sok más szerepe is van az ember életében.¹ A fogamzásgátló szerek elterjedt használata kialakította azt a közmeggyőződést, hogy a szexuális aktivitás és a termékenység között éppen úgy nincsen szükségszerű kapcsolat, mint a szexuális gyönyör és a bensőséges férfi-női kapcsolat között.² Ezért manapság a homo- és heteroszexuális magatartás közötti különbségek is elmosódnak. *A feminista mozgalom* törekvései is hatással vannak a szemléletmód átalakulására. A fogamzásgátlás lehetővé tette azt, hogy a nők megszabaduljanak a termékenységgel járó megkötöttség terheitől, és szexuális magatartásukban a „férfiakhoz hasonló szabadságot” élvezve a társadalom minden szempontból egyenlő tagjaivá váljanak. Ez a meggyőződés áll jelentős mértékben a nyugati társadalmakban megfigyelhető és a Magyarországon egyre aggasztóbbá váló népességcsökkenés jelensége mögött is.

A liberális individualista társadalomszemlélet a szexuális aktivitás minden formáját a magánszféra területé-

¹ Vö. Herbert MARCUSE, *Erősz és Civilizáció*

² J. J. FLETCHER: „a gyerekcsinálás és a szerelem kifejezése többé nem tartozik össze”.

re helyezte. Nincsen bűntény áldozat nélkül, ezért döntéshozatalra képes felnőttek esetében a magánjellegű és az életadás lehetőségétől elválasztott szexuális aktivitás minden formáját fel kell „szabadítani” a társadalmi szankciók alól, feltéve, hogy a résztvevők szabad beleegyezésüket megadták. Ezek a szankciók ugyanis legtöbbször csak a patriarkális társadalmi rendet, és azon belül a férfiak domináns szerepét védték. Kivételt csupán a szexuális erőszak, a pszichológiai zsarolás vagy az anyagi kizsákmányolás esetei képeznek. Ebből a szemléletmódból származik a pornográfia és a prostitúcióval kapcsolatban kialakult törvényes gyakorlat is, amely a szabályozás és ellenőrzés lehetőségeit jelentősen leszűkítette. A liberális individualista társadalomszemlélet ugyanis megnehezíti a szólásszabadság és a pornográfia, a szabad beleegyezés és a gazdasági vagy fizikai erőszak közötti határvonal következetes meghúzását. A posztmodern világ ellentmondásos gondolkodásmódjára jellemző, hogy amíg a házasság és életvállalás kérdése is a magánszféra területére szorult, a terhességvállalás vagy visszautasítás különböző lehetőségei törvényes szabályozás valamint szociális támogatás tárgyává váltak, az emberi szexualitás megnyilvánulási módjai pedig az „információs piacra” kerültek. Az emberi test vagy annak részei hirdetések eszközévé váltak a pornográfia és a prostitúció a hétköznapi élet megszokott üzleti jelensége lett. A magánélet szexuális eseményei és botrányai is, különösen hírneves személyek esetében, a hírszolgálat érdeklődésének középpontjába kerültek. Az életre szóló lekötöttséggel járó szerelem és a „szórakoztató szeretkezés” szétválasztásával az ember szexuális kapcsolatainak szépsége, romantikája, bensőséges és személyes jellege elhomályosodott. Csökke-

nőben van a kölcsönös lekötöttség alapján alapuló házasságok száma, a válás és az elkötelezettség nélküli együttélés gyakorisága pedig növekszik.

A szexuális magatartás „felszabadulása” következtében világszerte rohamosan terjed az *AIDS és több más, a szexuális aktivitással kapcsolatos fertőző betegség*. Hasonlóan növekszik a serdülőkorú és házasságon kívüli terhességek és a magzatelhajtások gyakorisága. Megnövekedett az egyedül álló fiatalok száma is. A betegségek fékező, elrettentő hatását a „biztonságos szex” tévhite ellensúlyozza. Ezért, a „nem-tervezett terhességhez” hasonlóan a fertőzést sem a felelőtlen magatartásnak, hanem tudatlanságnak vagy gondatlanságnak, az eszközök hibás használatának tulajdonítja a közfelfogás, a „biztonságos” óvszerek megfelelő használatával mindez elkerülhető. A fertőzés terjedésének fenyegető statisztikája sem képes ezt a tévhitet elegendő mértékben ellensúlyozni. Más országokhoz hasonlóan a magyarországi iskolai szexuális nevelés is azt bizonyítja, hogy az elmúlt évtizedek valláserkölcsei értékszemlélettől független, pusztán technikai ismereteket közlő elemi és középiskolai programja eredménytelennek bizonyult. *A házassági kötelek meglazulásában* nagy szerepe van a munkalehetőségek biztosításához szükséges társadalmi mobilitásnak is. Ez megnehezíti a közvetlen hozzátartozókkal és a bensőséges barátokkal való kapcsolatok életben tartását, akiktől a házasságban fölmerülő problémák és krízishelyzetek megoldásához a legmegbízhatóbb segítséget kaphatnák az élettársak; ennek híján nagyon sok esetben segítség nélkül maradnak legnehezebb problémáik megoldásában. A nyugati társadalmakban majdnem minden második gyermek felbomlott házasságban nő fel. Újabb felméré-

sek azt bizonyítják, hogy ennek káros hatásait eddig lebecsülték. Noha több-kevesebb sikerrel ellensúlyozni lehet ezeket, ma már nem állítható feltétel nélkül, hogy a rossz házasság felbontása a gyermekek szempontjából előnyösebb, mint az ellentétekkel és feszültséggel telt kapcsolat fenntartása³. A felbomlott házasságban felnőttek óvatosabbak és bizonytalanabbak kapcsolataik kialakításában, később lépnek házasságra, és nagyobb hajlamot mutatnak próbaházasságok kialakítására. Arra is van bizonyíték, hogy ezek felbomlása gyakoribb a hagyományos házasságok felbomlásánál. Tehát egy láncreakciós jelenséggel állunk szemben: a szülők által okozott kár következményeit gyermekeik öröklik.

Mindezek ugyanarra a tipikus jelenségre mutatnak: a posztmodern világban a *szexualitás és a szexuális magatartás triviálissá vált*. Ez a változás kikerülhetetlen és szükségszerű konfliktust teremtett a hagyományos keresztény erkölcsi meggyőződés és a modern kulturális normák között. Ezért tartja a modern egyházi tanítóhivatal olyan fontosnak a hagyományos álláspont „csorbíthatatlan” megvallását, a házastársi szerelem szexuális megünneplése és az életadás közötti szétválaszthatatlan kapcsolat következetes és minden idekapcsolható kérdésterületre kiterjedő védelmét.

A szexuális forradalomról kialakult közfelfogást azonban *kritikusan kell értelmezni*. Újabb felmérések arra utalnak, különösen Észak-Amerikában, hogy a nyugati társadalom szexuális magatartásában sokkal konzervatívabb, mint ami a korábbi felmérésekből vagy a tömegtájékoztatás által adott képből kitűnik. A homoszexuális beállítottságra vonatkozó általánosan elfogadott statisztikai adatokat nap-

³ J. Riga, „Children as Victims of Divorce”, *Linacre Quarterly*, Február, 1994, 32-43. old.

jainkban végzett felmérések megváltoztatták. Amíg a Kinsey riport után ezt a férfiak esetében 7-9%-ra becsülték, manapság a jelenség gyakoriságát 3-4%-ra, a nők esetében ennek felére teszik. Ennek a változásnak az egyik magyarázata abban a tényben rejlik, hogy ma különbséget tesznek a homoszexuális és az úgynevezett „bi-szexuális” magatartás, valamint az állandó jellegű beállítottság és a körülmények által kiváltott ideiglenes jellegű homoszexuális magatartás között. Az utóbbi különbséget lényegében a homoszexuális aktivitás gyakoriságával mérik. Ezért a kettő közötti határvonalat már nem lehet olyan élesen meghúzni, mint korábban. Hasonlóan konzervatívabb képet adnak a mai felmérések a házasságon kívüli és a házasságot megelőző szexuális aktivitás gyakoriságáról is. A forradalom értelmezésében is van tehát változás, ami lényegében a mai felmérések nagyobb pontosságával magyarázható.

A modern genetika, neuro-fiziológia és magatartástudomány egyaránt bizonyítják, hogy a szexuális polaritás meghatározó szerepet játszik a személyiség kialakulásában és az ember életében. A nemi különbözőség genetikus meghatározója minden sejtünk magjában megtalálható. Ez rányomja bélyegét a személy fiziológiai sajátosságaira, magatartására, nyelvhasználatára és gondolkodásmódjára is. A szexuális differenciálódás nem ellentétes, hanem egymást kiegészítő különbség. Ebből a vázlatos helyzetképből is kitűnik, hogy a szexualitás nagyon is összetett szerepet játszik életünkben. A szexuális forradalom sajátosságai is bizonyítják, hogy *a szexuális magatartást nem lehet szétválasztani a személy legmélyebb sajátosságaitól, erkölcsi és vallásos értékrendszerétől.* A szexuális felelőtlenség nem határolható el élesen magatartásunk más területétől. Más szóval, aki

nem megbízható szexuális magatartásában, az feltehetően más emberi kapcsolatában sem az. A felnőtt személy értékrendszere, érzelmi világa, gondolkodás- és cselekvésmódja harmonikus és következetes egységet alkot, szexuális magatartása mindennek csupán egyik megnyilvánulása. Ebből az összefüggésből kiszakítva nem lehet erkölcsileg megbízható ítéletet sem alkotni arról. Ezt a tényt húzza alá az a családi és társadalmi kapcsolatokba be nem illeszthető és nem ritkán tragikus érzelmi megrázkódtatást, személyes kiábrándulást és önbizalomvesztést okozó konfúzió is, amit egy át nem gondolt és felelőtlen szexuális kaland okozhat az ember életében. Szexualitásunk integrálása, személyes birtokbavétele nagy mértékben függ az egészséges családi légkörtől. A szülők és a többi családtag szerepét és példáját más behatás nem képes teljes mértékben helyettesíteni vagy éppen ellensúlyozni. A családi légkör átöröklődik ezen a területen is. Akik úgy gondolják, hogy a szociális igazságosság úgynevezett makro-etikai kérdései mellett eltörpülnek a szexuális magatartás személyes, mikro-etikai problémái, jól tennék, ha több figyelmet fordítanának a nyugati világ utcán fölnövekvő fiatal nemzedékére, akiket nem ritkán a családi kapcsolatok elsorvadásának következményei fosztottak meg emberi méltóságuktól és jövőjük megteremtésének lehetőségétől. A sivárrá vált szexuális kapcsolatokból fakadó érzelmi éhség nem kisebb probléma fizikai éhségnél.

A jegyzet bevezetése módszertani kérdésekkel foglalkozik. A további fejezetek megvizsgálják a keresztény szexuális etika biblikus alapjait, annak történelmi fejlődését, valamint a modern egyházi tanítást és annak teológiai

alapfeltevéseit. A tanulmányt néhány gyakorlati kérdés vizsgálatával zárjuk.

I.

ALAPFELTEVÉSEK

Minden szexuáletikai elmélet *négy alaptényező* vizsgálatából indul ki. Az első a szexuális antropológia területére tartozik: milyen az erényes „szexuális én” struktúrája? A második a szexuális aktivitás kérdése: milyen az erényes szexuális magatartás struktúrája? A harmadik tényező az erkölcsi hatékonyság: hogyan jön létre az erényes szexuális cselekedet? A negyedik a szexuális történelmiség szerepe: hogyan tapasztalják meg az erényes szexuális cselekedetet az emberi társadalom tagjai? Más szóval minden szexuáletikai elméletnek össze kell állítania *a szexuálisan sikeres egyéniség profilját*: milyen szexuális aktivitás vezet a sikerhez, milyen erkölcsi energiára van szükség az eredmények létrehozásához, és a felelősség milyen mértéke kell ahhoz, hogy ezek az eredmények véglegesnek bizonyuljanak. Az első két kérdés ontológiai problémával foglalkozik, a szexuális mibenlét, az egyéniség és a cselekmény struktúráit vizsgálja. A harmadik kérdés az erkölcsi szabályozás feltételeit, a negyedik pedig a közösségi valamint a tér és időbeli összefüggéseket, tehát a szexuáletikai felelősség feltételeit elemzi.

Ez a vizsgálat nem más, mint a katolikus hagyományban őrzött természettörvény összetevőinek az elemzése. Mindegyik alaptényező a szexuális realitás vizsgálatára irányul, amennyiben emberi értelemmel az megragadható.

A négy kérdésre adott válasz és a kérdező keresztény alapbeállítottsága kölcsönösen befolyásolják egymást. Az így kialakuló elmélet tehát az erkölcssteológia részét képezi, és egy keresztény életprogramot állít össze, noha a nem-keresztény is magáévá teheti azt az elmélet meggyőző erejére hivatkozva, hitbeli meggyőződésére való tekintet nélkül. Az alaptényezők elemzése olyan összefüggések vizsgálatához is elvezet, melyeket a hívő szexuális tapasztalatai hozhatnak létre. Végül az így kialakított elmélet a négy kérdésre adott válasz segítségével szexuális dilemmák eldöntéséhez és szexuális magatartásunk erkölcsi értékeléséhez is teremt kritériumokat.

1. Érzékiesség és Gyöngédség Integrációja

Mielőtt bármilyen megállapítást is tennénk az emberi szexualitásról, fogalmat kell alkotnunk a szexuálisan sikeres egyén profiljáról, lényeges sajátosságairól. A profilra való hivatkozás nélkül ugyanis nem lehet eldönteni, hogy hosszú távon a szexuális magatartás milyen formája bizonyul emberiségünket formáló tényezőnek. Ennek összeállításában az első és legfontosabb lépés az emberi lét struktúrájával áll kapcsolatban. A szexuális etika történelméből kiviláglik, hogy lényegében a szexuális egyéniség *dualista* (két összetevőre lebontott) vagy *holisztikus* (egységfelfogású) szemlélete között választhatunk. Bármilyen nyelvezetet vagy filozófiai rendszert használunk is, az ember lényegét csak összetettségével tudjuk megjelölni. Az ember fogalmát alkotóelemeinek összetételével alakítjuk ki; anyag és forma, test és lélek, fizikai és szellemi, organikus és szimbolikus sajátosságok egységéből formálódik az. Ebben a vizsgálat-

ban a „test és lélek” egységével határozzuk meg az emberi mibenlétet.

Az *emberi természet kettősségével* kapcsolatos probléma nem annyira a tény megállapításában, mint inkább a létmód lehetőségének a magyarázatában rejlik; abban a nehéz feladatban, hogy a két összetevő szerepét valahogyan egyensúlyban tartsuk. Élettapasztalattól és beállítottságtól függően megvan bennünk ugyanis az a hajlam, hogy vagy az egyik vagy a másik összetevő szerepét, kibontakozásának lehetőségét a másik kárára fontosabbá tesszük. Merleau-Ponty⁴ és több más mai francia filozófus munkája éppen a descartesi dualista emberszemléletre visszamenő felfogás a kritikájában ért el nagy eredményeket, amikor az önálló részekből összetett emberképet elvetette.

A *holisztikus*, egység szemléleten alapuló felfogás viszont abból indul ki, hogy az ember testisége és lelkisége emberi mivoltunk egymást kölcsönösen *kiegészítő összetevői csupán*; ezek önmagukban, egymás nélkül soha nem képesek emberi létezésre. Egymást kölcsönösen áthatják, és így alkotják az egyetlen és megoszthatatlan emberi személyt. Ameddig létezőnk, a test és lélek egységében létezőnk. Pascal helyesen állapította meg, hogy az ember angyalinak vélt magatartása se nem jobb se nem rosszabb feltételezett állatias viselkedésénél. A lélek nélküli emberi test ugyanis csupán holttest lehet, a test nélküli lélek viszont megismerésre és cselekvésre képtelen lenne ebben a világrendben. Kevés következetes képviselője van a két ellentétes felfogásnak. Legtöbbször a kettő között foglalunk állást; és az sem ritkaság, hogy különböző kérdésekben egyszer a dualista, máskor a holisztikus felfogásnak tulajdonítunk na-

⁴ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, London, Routledge and Keagan, 1962.

gyobb fontosságot. Így érthető, hogy a holisztikus felfogás elvi képviselői között nem ritkán akadnak olyanok, akik az emberi szexualitás területén a dualista felfogásnak és nyelvhasználatnak adnak helyet. Mivel napjainkig az az erkölcs-felfogás uralkodott, mely az emberi szexualitást a nemi szervekkel és azok funkcióival azonosította, érthető, hogy a többség ezt ma is pusztán testi adottságnak tekinti, mely csak többé-kevésbé van alárendelve „lelki képességeinknek”.

Ma már minden kétséget kizáróan felismertük azonban, hogy az emberi egyén szükségszerűen férfiként vagy nőként létezik. Ez a különbség bele van iktatva genetikus tervrajzunkba, annak hormonális, fiziológiai, funkcionális és pszichológiai megnyilvánulásaiba. Pszicho-szexuális fejlődésünk eredményeképpen hatással van egyéniségünk és öntudatunk minden sajátosságára, és szerepet játszik minden kozmikus, társadalmi és természetfölötti kapcsolatunkban is.⁵ Minden kétséget kizár tehát az a megállapítás, hogy nemcsak a testet, hanem *az egész személyt áthatja szexualitása*. Ez a holisztikus álláspont nem csupán a „freudi pánszexuális felfogás” eredménye. Philippe Aries⁶ szerint megtalálható ez már szent Teréz misztikájában, valamint a reneszánsz és barokk művészetben is. Ezek soha sem választották szét a lelkiiséget és a szexualitást. A különbség pusztán abban rejlik, hogy mi már tudatában vagyunk ennek a ténynek.

Amint az emberi lény, éppen úgy a szexualitásáról kialakított holisztikus felfogás is szükségszerűen két elem összetételéből jön létre. Ezeket különböző kifejezésekkel

⁵ Ezt az álláspontot először Dietrich von Hildebrand képviselte a katolikus teológiában a házassággal foglalkozó munkáiban.

⁶ P. Aries, „Réflexions sur l’histoire de l’homosexualité,” in *Sexualités occidentales. Communications n.35*, (Paris: Seuil 1982), 61. old.

lehet jelölni: az érzelmi és érzéki tényezők, az érzelem és a vágy, a gyengédség és erotika, a gyengédség és a démoni vadság, a szerelem és a vágy. Ebben a tanulmányban a gyengédség és érzékiesség kifejezésekkel jelöljük meg ezt a kettősséget. Az én, az öntudat testi komponensével párosul, ez jut kifejezésre az érzékiességben. A test azonban nemcsak az organikus rendszert jelenti, a tárgyat, mely el van választva a személyiségtől, hanem megjelöli a testi létmódot is mint az érzelmi életet és az erotikus indulatok forrását, valamint az érzéki vágyak és a gyönyör alapját is. A gyöngédség viszont a szellemi összetevőhöz kapcsolódik, mely értelmet ad a jelképeknek, és kiindulópontja a szeretetnek, figyelemnek, törődésnek, a csodálatnak, elragadtatásnak és más átszellemült érzületnek.

A testhez és lélekhez hasonlóan az emberi lényben az érzékiességet és a gyöngédséget sem lehet szétválasztani; ezek is csak dinamikus és feszültséggel teli egységben létezhetnek. *Az erkölcsi feladat* az emberi létezésnek ezen a szintjén lényegében a gyengédség megtestesült lélekhez illő érzéki kifejezésében rejlik. Amint az Ige testté lett, úgy az emberi elhatározás, célra irányultság is a testbe oltva valósul meg. Ugyanígy az érzékiességnek is a lelkesült testhez illő módon gyöngédséggé kell válnia. A szexuális erény megvalósulásával az érzékiesség és a gyöngédség fokozatosan összeolvadnak. Életerőt, energiát adnak egymásnak és kialakítják az integrálódott szexuális egyéniséget; ez nem más, mint megtestesült lélek és átszellemült test emberhez méltó megnyilvánulási módja. Aki tökéletes harmóniában van nemiséggel megáldott testével, akinek teste átszellemült, az képes testével kifejezésre juttatni szexuális egyénisége teljes mivoltát; annak teste emberi szóvá vált. Ezt a

szexuális erényt nevezte a holisztikus szemléletmód nagy teológiai képviselője, szent Tamás „*tisztaságnak*”. A tisztaság tehát sajátos erkölcsi kategória, amely az integritás eszményére utal. A mai nyelvhasználatban ezt legpontosabban a „*szexuális integráció*” kifejezéssel lehet megjelölni.

A holisztikus szemléletmódban ennek az erénynek az ellentéte a *szexuális szétesettség*, az érzékiesség és gyengédség emberi egységének hiánya. A dualisztikus szemléletmód és gyakorlat történelmének tanúsága szerint ennek két megnyilvánulási módja van. Az egyik az *érzékiesség elhatalmasodása*. Ez a testközpontú gondolkodásmód következménye, amit hedonisztikus etikának vagy a szexualitás öncélú lealacsonyításának is neveznek. A másik véglet a gyengédséget túlozza el az érzékiesség kárára. Ez a „*spiritualizált*” gondolkodásmód a „*szégyen-etikában*”, a puritán vagy janzenista etikai felfogásban nyilvánul meg, mely akarat erővel vagy az ima erejével igyekszik a test vágyainak korlátokat emelni.⁷ Mindkét véglet megtalálható a keresztény közfelfogásban, de a második nagyobb hatású. „A szex piszkos, tartsd fönn annak a számára, akit szeretsz”, hangzik a gyakran ismételt enigmatikus tanács, amit fiatal keresztények rendszerint inhibíciókkal, szexuális gátlásokkal terhelt tanácsadóktól kapnak. Tudnunk kell azonban azt is, hogy történelme folyamán a keresztény közösség elhatárolta magát a dualisztikus gondolkozásmódnak ettől a megfogalmazásától, és szektásnak bélyegezte az ebből fakadó életfelfogást és magatartásmódot. Ennek az ösztönös reakciónak nem filozófiai meggyőződés volt a kiindulópontja - a keresztény hit ugyanis nem filozófia - hanem a Jézus Krisztusban tett hitvallás és lekötelezettség. A dualisztikus

⁷ Mindkét véglet kritikája megtalálható A. Plé, *Chastity and the Affective Life*, New York, Herder and Herder, 1966.

antropológiából fakadó szexuális etika visszautasításának oka az a Szentlélek által sugallt ösztönös meggyőződés, hogy ez az etikai beállítottság eltorzítja istentapasztalatunkat. A *sensus fidelium*-nak ez a történelem folyamán való állandó megnyilvánulása kétségtelenül helyes reakció. Az érzékiesség vagy a gyengédség lebecsülése, rosszá tétele, vagy az az etikai beállítottság, amely gyanakodva nézi bármelyiket is, ütközik a keresztény hittel, annak a jóságos Istennek az atyai mivoltával, akitől semmi megvetendő sem eredhet.

A zsidó-keresztény hit Istent szerető, gondviselő és irgalmas Atyának ismeri meg, aki az élet adója és őrzője. Ezt a tapasztalatot nem lehet összeegyeztetni azzal a merev formalisztikus istenképpel, melyben Isten és a Törvény fölcserélhetőek egymással, melyben az Isten kívánságai megvalósíthatatlanok. Jézus Istene elismeri a véges megtestesült emberi létezését. Nemde ezért teremtette meg a szexuálisan megkülönböztetett és így egymáshoz vonzó embert, és ezért állapította meg, hogy ez így nagyon jól van? (Ter 1,31) Hát nem igaz az, hogy az Isten barátságában élők Istenhez hasonló csodálatos meztelensége minden büntudattól mentes volt? (Ter 2,25). A paradicsomi mítosz a tökéletesen integrált emberség harmóniájáról tanúskodik, önmaga igazságának békés birtoklásáról, arról az igazságról, mely a Teremtő igazságát tükrözi. A szégyenteljes fügefalevéllel való álcázás (Ter 3,7-8; 20-21) ezzel ellentétben szerves része a bűnnel megrontott világnak, az önmagunkba való bezárkózás jelenségének. A teremtés valóságából tehát az következik, hogy az érzékies test nem a bűnösség, hanem a teremtettség jele. A bűnösség állapotára viszont a büntudattal terhelt és megcsonkított emberi szexualitás jellemző.

A bűnt soha nem ismerő Jézus, a még ártatlan Ádámhoz hasonlóan, az emberi szexualitás tényével és megnyilvánulásával szemben soha sem mutatott szégyent. Soha nem vett részt a szexuális kihágások bizonytalanságból, szégyenből és félelemből fakadó hibáztatásában. A feltámadásban megdicsőült testével az emberi test feltámadásának biztosítékává vált, mely többé nem fog halandóságot és romlandóságot látni (Rom 1,4; 6,4-5; I. Kor 15,54; Fil 3,21). Az örök élet ígéretének birtokában a mi testi mivoltunkat is át kell, hogy járja és alakítsa a Lélek, annak reménye, hogy a föltámadt Úrban mi is *soma pneumatikon*-ná, teljesen átszellemült testté válunk. (I. Kor 15,44-49). Ha ez nem történik meg, a test és a lélek is elpusztul. Nem marad más, mint a széttöredezett és összezilált egyéniség (Mt 10,28). Az integrálódásnak ez a folyamata már az evilági testben megkezdődik, amely a Lélek gyümölcseinek birtokában (Róm 8,23) már most a Szentlélek temploma (1Kor 6,19-20), az a hely, ahol az elsőszülött Fiú képmása fokozatosan formálódik (Rom 8,29). Isten gyermekei ezért hálatelt lélekkel élhetik testi életüket is (1Tim 4,1-5), mivel ők már az integráló megváltásrészesei (Róm 8,23), és Istennek valóban tetsző élő áldozatok (Róm 12,1). A keresztény hit visszautasítja a dualista gnosztikus istenkép ambivalenciáját, kétértelműségét is. A Jézus Krisztusban megismerhetővé vált Isten nem az a kegyetlen és perverz teremtő, aki a kárhozatra szánt szexuális test és a tiszta lélek egyesítésével hozta létre az embert. A test-tagadó szexuális etika szégyenteljessé teszi a Teremtő művét. Ez a gondolkodásmód tehát a teremtő Istennek, a mindenható Atyának, az ég és föld Teremtőjének egzisztenciális megismerését akadályoz-

za meg. James Joyce önéletrajzi novellájában (A Portrait of the Artist as a Young Man) az aggályokkal teli tizenhat éves ifjú kérdésében vázolja föl a „perverz istenkép” kialakulását. Egy iskolai lelkigyakorlat után, melyben minden beszéd a tisztátalanság bűnének beteges kitergetésével végződött, Dedalus, a regény hőse saját szexuális tapasztalatait mérlegeli:

Vajon megért-e valamit a testnek **az** a része, a kígyó, a legravaszabb teremtmény? Kell, hogy értsen, amikor egy pillanatban vágyat gerjeszt és utána azt újra meg újra fölgerjeszti, bűnösen. Milyen borzasztó dolog ez! Vajon ki tette azt képessé erre? Ez az állati része az emberi testnek, mely képes megérteni és vágyakozni az állatiasságra?

A szexuális tapasztalat eltorzult értelmezése valóban felveti az ilyen értelemben vett Isten-kérdést. Miért lenne egy egészséges ember olyan Istenben, aki őt állatias testrészrel teremtette meg?

2. Az Intimitás Nyelve

3. Teremtő Szeretet

II.

SZENTÍRÁSI ALAPOK

A nyugati világ szexuális etikája a zsidó keresztény erkölcszagományban gyökerezik. Ennek megértéséhez a Szentírás szexuális magatartásra vonatkozó, illetve azzal kapcsolatba hozható megállapításaiból kell kiindulnunk. Ezek több ezer év vallásos és erkölcsi meggyőződéséről adnak sokrétegű és sokszínű képet; de sok más erkölcsi kérdéshez hasonlóan, egységes szexuál-etikai tanítást nem tartalmaznak. A Biblia még a „szex” kifejezést sem ismeri. Már az Ószövetségben is van azonban nem egy olyan teológiai megállapítás és a mózesi törvényben lefektetett szabály, melyek segítségével „a férfinak és a nőnek” teremtett ember szexuális magatartására és kapcsolataira vonatkozó értékítélet keretei felvázolhatóak.

A **teremtéstörténetben** a zsidó-keresztény szexuál-etika alapköve van lefektetve. A patriarkális vallásos és társadalmi rendben azonban ennek szexuális magatartásra gyakorolt hatása háttérbe szorult a Torah szabályaival szemben. Ezek a **rituális tisztaság** vagy a **tulajdonjog** keretei között szabályozták a férfi női kapcsolatokat és a szexuális magatartást. Jézus korára azonban ezeknek a szabályoknak a szerepe is jelentősen megváltozott. Ennek ellenére a görög-római kultúra keretei között gondolkodó pogány-keresztény közösségek számára nem kis nehézséget jelentett azok megértése és életükbe való átültetése. A rituális tisztaság szent páli értelmezése magával hozta a szexuális

magatartás erkölcsi értékelésének valamint a férj és feleség kapcsolatának az átalakulását is, nem kevés problémát teremtve a zsidó hagyományokat őrző keresztények számára. Jézus tanítása fölelevenítette a teremtéstörténet házasságra vonatkozó értékszempléjét, életének példája pedig a szüzesség életideálját állította követői elé. A későbbi korok keresztény egyháza hűséges maradt a biblikus tanításhoz, de a házasságra és szexuális magatartásra vonatkozó szabályaira nagy hatással volt mindig a kor filozófiai természettudományos és társadalmi felfogása is

I. Ószövetség:

1. A Teremtéstörténet Szexuál-etikai Vonatkozásai:

A szexuális etika **alapköve a teremtéstörténetben** van lefektetve, mely két egymást kiegészítő szempont szerint rögzíti azt. A *jahwista hagyomány* (Kr.e. kb. 950) szerint a férfi és a nő *egyenrangú segítőtársak*. Ádám (a „föld porából alkotott teremtmény”) elhagyja apját, anyját és egy testté lesz feleségével. Környezetükkel és egymással harmonikus kapcsolatban éltek; amint a szöveg mondja, nem szégyellték meztelenségüket (Ter 2,4-24). A valamivel későbbi *papi hagyomány* (Kr. e. 550) már nem a személyes kapcsolatot, hanem bűnük következményeit és az ebből kialakult hierarchikus rendet hangsúlyozta. Az asszony alá lett vetve férjének és fájdalommal kellett gyermekeit megszülnie, a férfinek pedig verejtékes munkával kellett megélhetésükről gondoskodni. A harmónia nemcsak környezetükkel bomlott meg, hanem egymás között is; amint a szöveg mondja Isten ruhát készített nekik, és meg kellett halniuk. A

bűn terheit tehát szexuális polaritásában is viselnie kellett az embernek. Ez a hagyomány őrizte a szaporodás parancsát és azt is, hogy az embernek a teremtett világot uralma alá kell hajtania. (Ter 1,1- 2,3; 3,1). *A zsidó keresztény szexuális etika kiindulópontja tehát az a meggyőződés, hogy az Isten képére és hasonlatosságára teremtett ember a férfi és a nő kapcsolatában, a monogám heteroszexuális házasságban válik teljessé.* Ezt az ideális kapcsolatot azonban a bűn megcsorbította.

Az őstörténetből az is kitűnik, hogy a *teremtés nem szexuális aktivitás eredménye volt.* Ez a felfogás merő ellentétben áll a többi kánaáni nép vallásfelfogásával. Isten lélek, akinek se teste se neme nincsen. Hasonlóan, az **ősbűn nem szexuális cselekedet volt,** hanem kevélység, olyanok akartak lenni, mint az Isten. A teremtéstörténet az emberi szexualitást pusztán evilági képességnek tekintette; nem isteni erő, hanem az egyé válásnak és az élet továbbadásának eszköze az, amit Isten megáldott, amikor férfinek és nőnek teremtette az embert. *A férfinek és a nőnek teremtett ember tehát együtt alkotja az isteni képmást.* Ebből következett a *homo- és heteroszexuális kultikus prostitúció szigorú tilalma is.* Ennek megszegését a Törvény halállal büntette. (MTörv 23,18-19) Ez a kánaáni kultúrkörben egyedülálló tilalom volt. A Próféták korától a nem szakrális jellegű prostitúció is ítélet tárgyává vált, de a Törvényben megállapított szankció nélkül. Elletében állt ugyanis a házastársi hűséggel, mely Istennek népe iránti hűségét jelképezte, valamint az önző vágyakon felülemelkedő szeretettel, a „szív tisztaságával” (MTörv 6,4-6; Péld 5,15-20; 6,23-35; 7,1-27; 9,13-28; Tób 8,1-11; Sir 25,1; Mal 2,14). A Szeptuaginta fordításában a társadalmi és kultikus jellegű prostitúció

megkülönböztetése elhomályosodott. Ezért a hellenista kor zsidósága már nehezen tudta a két gyakorlatot megkülönböztetni. A Vulgata a „fornicatio” szóval fordította mindkettőt. Ez a szó azonban a szexuális aktivitás sok más formáját is megjelölte már. Így az ősi tilalom még tágabb értelmet kapott.

2. A Rituális Tisztaság Fogalma:

A szexuális értékszemplélet kialakításában napjainkban is szerepe van a „tisztaság” szó kulturális és kultikus jelentésének. A szexuális magatartásra vonatkozó „rituális”, társadalmi szabályok ugyanis ma is léteznek. A posztmodern világszemplélet is sokat megőrzött a hagyományos gondolkodásmódból, noha a szabályokat lényegesen megváltoztatta. A zsidó-keresztény hagyomány örökösei ma is rendszerint „szexuális tisztaságról” és „tisztátalanságról”, „mocsokról” vagy „piszokról” beszélnek. A testi higiénia elsajátítása a gyermeknevelés egyik legelső feladata. Ennek hatására a tiszta és piszkos közötti különbséget életünkben korán megtanuljuk. A testi higiénia szabályainak nyelvét azonban a szexuális magatartással kapcsolatban is használjuk, nemcsak átvitt, hanem közvetlen értelemben is. Ebből rendszerint az következik, hogy ennek elfogadható és elfogadhatatlan megnyilvánulása közötti különbséget is a higiéniahoz hasonlóan tisztának vagy mocskosnak piszkosnak értelmezzük már a gyermekkorban, és hajlandók vagyunk ezeket a különbségeket magától értetődőnek tekinteni később is. Ebben a korban azonban még nem értjük meg azt, hogy a nyelvi hasonlóság ellenére ezeket a kategóriákat

más irányelvek határozzák meg. Ezeknek az azonosítása a felnőttkorban is sok nehézséget okoz az átlagember számára. A szexuális erőszak, a nemi szervek, vagy az önkielégülés „piszkosságát” sokkal hamarabb regisztráljuk öntudatunkban, mint azt az erkölcsi elvet, mely ennek az ítéletnek a magyarázatát megadja. Tovább komplikálja a kérdést az a tény is, hogy az egyik cselekedet piszkosságát nem ugyanaz az erkölcsi elv magyarázza, mint a másikat.

A mi társadalmunkban is vannak rituális, vagy szociális illendőség területére tartozó tisztasági szabályok, még ha nem is olyan világosan megkülönböztethető formában, mint az Ószövetség népe számára. Tiszta az, ami társadalmilag elfogadható, piszkos, ami visszataszító: a levest kanállal, a többi ételt rendszerint késsel és villával kell enni, a kést nem szabad a szájhoz vinni stb. A csiga- vagy sáskaevés éppúgy visszataszító lehet a nyugati világ emberének, mint a sertéshús a mohamedánok számára, különösen akkor, ha nem az ismert (azaz sokak számára elfogadható tehát „tisztá”) hanem ismeretlen csigafajták kerülnek az asztalra. A piócát ebben az összefüggésben persze meg sem említhetjük „civilizált” asztaltársaságban. A 60-as évekig a szexuális élet cselekményeinek legtöbbszörét is ilyen kategóriába lehetett sorolni. A szexuális forradalomnak a sajátossága nem az volt, hogy eltörölte a „tisztasági” szabályokat, hanem az, hogy a személyek közötti megegyezésen nyugvó határvonalakat húzott a tiszt és tisztátalan szexuális magatartás számára. A szexuális tisztaság nagyrészt magánügyévé vált, feltéve, hogy kölcsönösen szabad beleegyezés alapján határozzák meg a partnerek a tiszta és piszkos, az elfogadható és elfogadhatatlan viselkedésmódot. A tisztasági kódex tehát ma is létezik és nem egyszer éles vita tárgya; például a

homoszexuális cselekmények, vagy a pornográfia kérdéseiben.

A „tisztá” vagy „tisztátalan, a piszkos” megkülönböztetése valójában mindig egy adott értékfelfogáson belül érthető csak meg. Ezen belül rendszerint felismerjük a különbséget, de annak megmagyarázása többnyire nem egyszerű feladat. A „piszkos” valamilyen rendellenességet jelent; valamit, ami „helytelen” a szó szoros értelmében. Például azt, ami nem ott van, ahol lennie kellene a megszokott rend szerint. Korábbi társadalmakban ez a rend kifejezett szabályokra épült, mint például a zsidó társadalom étkezési szabályai. Manapság a vallásos élet követelményei helyett inkább a higiénia, az egészséges élet vagy a társadalmi illendőség keretei között találkozunk ezekkel a szabályokkal, például az ételmaradék a tányéron elfogadható a nyakkendőn „piszkos”, a szemét a szemétkosárban nem okoz megörökönyt a nappali szoba közepén annál inkább, a nudizmus meghatározott helyeken elfogadható, de a sétányon „erkölcsi mocskok” jele, stb.. A „tisztá” és „piszkos” ilyen értelmezése mögött komplikált értékrendszer rejlik, amely közel sem olyan szembeötlő, mit az azt megsértő cselekedetek.

A szexuális illemkódex valójában soha sem volt egyértelmű. Művészek, katonák, üzletemberek, politikusok vagy sportolók, vagy más kultúrközösségekben férfiak és nők, fiatalok vagy öregek soha sem követhették ugyanazokat a szabályokat szexuális magatartásukban. A szexuális tisztaság szabályait tehát nem lehet egyértelműen meghatározni még egy adott kultúrkör határain belül sem. Ezt a tényt nem szabad figyelmen kívül hagyni a bibliai szexuális kódex értelmezésében sem. Azt sem lehet egyértelműen át-

ültetni egy másik kultúrfelfogásba. Ezért nem szabad szétválasztani a Szentírásban található szexuális szabályokat az Egyház élő hagyományától és tanításától sem. A mai konfúzió egyik oka éppen a kulturális határvonalak elmosódásában rejlik, abban az igyekezetben, hogy a Szentírás szexuális tanítását annak irodalmi formáitól és történelmi összefüggésétől függetlenül értelmezzük.

Egy közös vonás azonban felismerhető minden szexuális tisztaságra vonatkozó szabály-rendszerben. Éppen úgy, mint az asztalon felszolgált élő csiga vagy rántott békaláb önmagában támaszt ellenszenvet, ugyanúgy a szexuális magatartás rituális szabályai is önmagukban vett cselekedetekre vonatkozó ítéletet fejeznek ki, szinte teljesen elvonakoztatva a személy lelkiismeretbeli meggyőződésétől. Amit nehéz felismerni az nem maga a szabályrendszer, hanem a mögötte rejlő értékszemlélet, mely magától értetődővé teszi azt, amit a kultúrkörön kívülálló személy nem könnyen tud felfogni. Hasonlóan nehéz elfogadni azt a tényt is, hogy a szexuális tisztaság szabályai változnak, még a zsidó-keresztény erkölcszagomány határain belül is.

Az Ószövetség étkezési és szexuális szabályai is hasonló gyökerekre mennek vissza, azzal a nagyon fontos különbséggel, hogy az Ószövetség népe olyan társadalmi rendben élt, mely lényegében nem választotta szét a szociális illendőséget a vallásos élet szabályaitól. Ez minden teokratikus társadalmi rend jellemző sajátossága. Ezért, amint látni fogjuk, a Torah tisztasági szabályai a vallásos élet tisztaságát, a testi higiénia bizonyos követelményeit, a szexuális érintkezés elfogadható és elfogadhatatlan formáit, valamint a férj jogait és a feleség kötelességeit egyaránt szabályozták, minden összefüggő rendszer nélkül. Arra sem for-

dítottak különös gondot, hogy a vallásos megokolást, a magántulajdon védelmét, vagy a társadalmi illendőséget megkülönböztessék.

3. Rituális Tisztaság Mózes Törvényében:

Izrael sajátos küldetése volt a vallás tisztaságának megőrzése. Ezt a zsidóság megőrizte a hellenizmus korában is, annak gazdasági, politikai és kulturális befolyása ellenére is. Ehhez nemcsak vallásos és társadalmi elkülönülés volt szükséges, hanem egy sajátos életstílus is, amit lényegében a Törvényben lefektetett rituális tisztasági szabályok fogalmaztak meg. Zsidónak lenni elsősorban nem hitvallás, hanem leszármazás és társadalmi hovatartozás kérdése volt (lényegében ma is ugyanez a helyzet). Ez magába foglalta a közösségi istentiszteleten való részvételt is, de meghatározta az életstílust, a társadalmi kötelek határvonalait valamint a gazdasági és politikai érdekkapcsolódást is. Mindehhez Mózes Törvénykönyve adta meg a keretet.

Noha tisztasági szabályok mind az öt könyvben találhatóak, azok legfontosabb gyűjteménye a Leviták könyvének két tisztasági kódexében van, a 11-16. és 17-26. fejezetekben. Valószínű röviddel a fogság előtt foglalták azokat írásba, de sok előírás jóval régebbi. Kétségtelen, hogy az írásos gyűjtemény egyik fontos célja az volt, hogy megőrizzenek egy sajátos életstílust, amelyet az idegen kulturális környezet veszélyeztetett. A két gyűjtemény célja eltérő. Az *első a személyes tisztátalanság eseteivel foglalkozik*, melyek tisztulási szertartásokat követlenek és a (Jóm Kippúr) a Tisztulás Napjának rituális előírásait fekteti le, amikor is a

főpap az egész nép tisztátalanságáért mutat be engesztelő áldozatot. (Le 16,16). A második az úgynevezett „szentségi kódex” a tisztátalanságnak az egész népre gyakorolt hatásával tárgyalja, és ismételten hangsúlyozza, hogy az egész nép Isten kiválasztott tulajdona. Ez a gyűjtemény kevés figyelmet fordít a személyes rituális tisztaságra, inkább az egész nép szentségét, tisztaságát védi azzal, hogy előírja a tisztátalan személynek a közösségből való eltávolítását. Ennek híján az egész nép tisztátalanná válik, és Isten haragját és büntetését vonja magára, amit csak bűnbánattal lehet kiengesztelni (26,40-45) Az első gyűjtemény például különbséget tesz a tiszta és tisztátalan állatok között, és tisztulási szertartásokat ír elő azokra az esetekre, amikor valaki vagy valami érintkezésbe kerül az utóbbiakkal. A második gyűjtemény az érintkezés tilalmát hangsúlyozza (20, 25-26). Amíg az első gyűjtemény a tisztátalanság tényét a mindennapi élet részének tekinti, és tisztulási szertartások használatában látja a helyzet orvoslását, addig a Szentségi Kódex Izrael népe számára a teljes elhatároltságot állítja ideálként, és nem egyszer arra is buzdít, hogy tisztaság megőrzésére a tisztátalant távolítsák el a népből.

A szexuális magatartás legtöbb követelménye a *rituális tisztaság* szabályaiban volt összefoglalva. Ezek a szabályok valójában az illendőség, a higiénia, valamint a társadalmi szokások és a vallásgyakorlat rituális együttes követelményei voltak. Az Ószövetség nem ismerte a természet-törvény fogalmát, ezért nem beszélt előre megállapított, feltétel nélküli és általánosan érvényes erkölcsi követelményekről sem. Izraelitának lenni nem hitvallás kérdése volt, hanem leszármazást, a nemzetséghez és vallásos közösség-

hez való tartozást, valamint a társadalmi életben és a vallás-
gyakorlatban való részvétel jogát jelentette. A társadalom
politikai, gazdasági és vallásos elemei összetartoztak. Ezért
a közösség (vallásos) életébe való bekapcsolódás lehetősé-
ge létfontosságú követelmény volt. Nem lehetett más hitfe-
lekezethez csatlakozni, vagy vallástalannak lenni a társadal-
mi pozíció és gazdasági egzisztencia elveszésének veszélye
nélkül. Ez a lépés teljes kisemmizést és száműzetést jelen-
tett volna, mivel a személy léte és a (vallásos) közösségben
elfoglalt helye szétválaszthatatlanul összekapcsolódott a
törzsi vagy nemzeti közösséggel. A rituális tisztátalansággal
együtt járó kisebb nagyobb megkötöttség éppen erre figyel-
meztetett. A tisztasági előírások megtartása tehát a társadal-
mi pozíció biztosítója is volt.⁸

A szexualitással kapcsolatos rituális szabályok között megemlítjük a legfontosabbakat.

Izrael népében is élt a születést és a halált övező
ősi, ösztönös tisztelet a vér (Le 15,19-24) és a nemi szervek
váladéka iránt. A menstruáció és a gyermekszülés tisztáta-
lanná tette a nőt, ilyen esetben a szexuális kapcsolat tisztu-
lási szertatások előtt tilos volt. (Le 15,1-30; 18,19; 20,18)
Hasonló volt a szabály a férfira is a szexuális aktus vagy éj-
jeli magömlés esetén. A szexuális aktustusban, a szülésben
és váladékvesztésben az életerő megfogyatkozását is vélték.
Ezért a tisztulás rítusát megelőzően méltatlanná váltak a
vallásos és a társadalmi életben való részvételre. Nem er-
kölcsei hibáért végzendő elégtétel volt ez. Az elkülönítés a

⁸ Ennek a gondolkodásmódnak a következményeit ma is látjuk olyan társadalmakban, amelyekben a nemzeti és vallásos öntudat
nem vált szét teljesen; v.ö. Közel- és Közép-Kelet, vagy a balkáni háború.

tisztátalanság terjedésének megakadályozását és bizonyos esetekben higiénikus célokat szolgált.

A spermium tisztelete lehetett az egyik magyarázata a *férfiak közötti homoszexuális kapcsolódás tilalmának* is, hasonló tilalom ugyanis nem vonatkozott a nőkre. (Le 18,22; 20,1-21) Ezt a tilalmat egy másik szempont is alátámasztotta. Kizárólagos sajátosságokat nem szabad összekeverni, mert ebből nem perverzió, hanem zavar („konfúzió”) származik. (Le 18,23, a magyar fordítás az „undokság” kifejezést használja). Ezért az állatokkal való nemi kapcsolódás, valamint a különböző fajhoz tartozó háziállatok párosítása is tilos volt. Az előbbi vétségért az állatnak és a férfinak egyaránt meg kellett halnia a levita szentség-törvény szabályai szerint. (Le 20,15) Hasonlóan tilos volt két különböző növény termesztése is ugyanazon a területen, a szőttes sem készülhetett két különböző fonálból (Lev 19, 19). Ugyanígy tilos volt a férfi/női szexuális magatartás felcserélése is: „Ne hálj férfival úgy, ahogy asszonnyal szokás hálni; ez gyalázatos dolog.” (Lev 18,22; 20,13) Hasonló tilalom vonatkozott a férfi és női öltözék felcserélésére is. Ez „utálat tárgya az Úr, a te Istened szemében” (MTörv 22,5).

A nemi szervek felfedése is tilos volt. Kivételes helyzetektől eltekintve nagy szégyen, súlyos illetlenség, de ugyanakkor a hadifoglyok megalázásának eszköze és az ellenség nevetségessé tételének eszköze is volt (Ter 9,21-23; 2Sám 6,20; 10,4; Iz 20.2-4; 47,3). Hasonlóan visszatetsző volt az abnormális nemi szerv is, a megcsonkított levita nem végezhetett kultikus cselekményt (MTörv 23,2; Lev 21,20). Férfiak és nők nem viselhették egymás ruházatát (MTörv 22,5-11). A vérfertőzés tilalma (Lev 18,6-16; MTörv 27,23) az így született gyermekeket is tisztátalanná és a

közösségből kitzasztottá tette (MTörv 23,3). A nemi tisztátalanság nemcsak a vétkeket, hanem magát a földet is tisztátalanná tette (Lev 18,25,28; 19,29; Szám 5,3; MTörv 24,4; Jer 3,2,9).

A Leviták könyvében található „szentség törvény” (Lev 17,1-26,46) sajátos irodalmi formájából arra következtetnek a szentírás-magyarázók, hogy ez a szabálygyűjtemény nemcsak a rituális tisztaság sajátos foglalata volt, hanem erkölcsi követelményeket is támasztott, amennyiben Isten szentségét tekintette követendő példaként (Lev 19,2; 20;26). A szabálysértésekre kirótt büntetések szigora is ebben az összefüggésben értendő: azok nem egy esetben az Istennel szembeni méltatlanságot hangsúlyozták inkább, mint a büntetés valóságos mértékét.

4. Házasság és Férfi-Női Kapcsolatok a Törvényben:

Noha a teremtéstörténet Jahwista hagyománya a férfi-női egyenrangúságot hangsúlyozta a pátriárkák korában kialakult társadalmi rendben a nők alárendelt szerepet kaptak. A feleség a férj tulajdonában volt (Kiv 20,17). A férj szó (*baal*) tulajdonost, a *házasodás* birtoklást jelent a héberben. A leányt apja, vagy halála után a legidősebb fiútestvére, a leendő férj apjával megállapodott hozományért házasságra (el)adta (Ter 4,19; 6,2; 11,19; 29,28; 34,8; Józs 15,16-17). A magyar „feleségül venni” és „feleségül adni” kifejezések is hasonló régi gyakorlatra utalnak. Ugyanakkor kiemelkedő női személyiségeket is ismer a Szentírás: Mirjam próféta asszony (Kiv 15,21), Debóra bíró (Bír 5), ezen kívül a Bölcsesség könyve nagyra értékeli és dicséri az oko-

san gazdálkodó háziasszonyt, aki férje gyermekeit gondosan neveli és házát rendben tartja (Péld 18,22; 19,14). Sirák fia könyve azonban a nők iránti ellenszenvről tanúskodik: „Asszonytól indult el útjára a véték, az ő bűne miatt halunk meg mindnyájan” (Sir 25,24). Ezt a gondolat egyébként Szent Pálnál is megtalálható (Róm 5,12; 1Kor 15,22; 1Tim 2,14).

A *Második Törvénykönyv* azonban már kedvezőbb képet adott a nők helyzetéről. A tízedik parancs szövegének megváltoztatásával a feleséget kiemelte a férj tulajdonában lévő birtoktárgyak közül. (MTörv 5,21). Noha a hangsúly az apa és a férj jogain volt, ez a törvénygyűjtemény már védte a nő érdekeit is, legalább is bizonyos esetekben (MTörv 21,15-17; 22,13-19; 24,5). A fogságba esett nőt feleségül vehette az izraelita férfi, és nem adhatta el később pénzért, mivel felesége volt (MTörv 21,10-14). Ez *egyedülálló szabály* volt a szemita kultúrában. A könyv nő becsületét is védte (MTörv 22,22-29). Noha nem élvezték az egyiptomi vagy mezopotámiai nők jogi helyzetét, ők is jogokkal rendelkező tagjai voltak a Szövetségnek, és részt vehettek a vallásos szertartásokon is, és ami több, prófétálhattak is. Ez a törvénygyűjtemény kiemelte őket olyan esetekben, amikor a bibliai hagyomány párhuzamos szövegei nem tettek róluk említést (MTörv 12,12-18; 16,11-14; 29,10,17; 31,12).

A házasság célja nem a szexuális aktivitás törvényessé tétele, hanem a gyermeknemzés volt. Gyermekeikben látták életük folytatását, ezért ha nem szült fiút, a feleségnek az is feladata volt, hogy találjon férjének egy második feleséget, akinek fiúgyermekét ő örökbe fogadta (Ter 30,1-13). A nagy család az anyagi jólét és a társadalmi

megbecsülés biztosítéka volt. Fiú utód hiányában a legközelebbi férfirokon örökölte a vagyont, és gondoskodott az özvegyről. Ennek elkerülését célozta a *levirátus törvénye*. A legközelebbi férfi hozzátartozónak kötelessége volt utódot nemzeni az elhunyt számára. *Onan bűne* nem szexuális kihágás volt, hanem ennek a törvénynek a megszegése (Ter 38,9). A rokonok közötti szexuális kapcsolódás szabályait tehát nem csak a leszármazás közelsége (a vérfertőzés tilalma), hanem a rokonok közötti társadalmi kötelezettség is befolyásolta. A levirátus törvényétől eltekintve a zsidó férfiak egymás iránti tisztelete megkövetelte, hogy a család férfitagjai ne közelítsék meg egymás feleségét vagy ágyasa-
it.

E mellett a romantikus szerelem és a családi élet bensősége is kifejezésre jutott az Ószövetségi Szentírásban. A feleséget férje szerelmeként írták le, akinek fontos szerepe volt, akit tisztelni kellett, akinek szavát meg kellett hallgatni.⁹ A profetikus írásokban találunk olyan szövegeket is, melyek a házasságot a Szövetség jelképekeként állították elénk (Oz 2,4); Izrael Szövetséghez való hűtlenségét a házasságtöréshez, vagy a prostitúcióhoz hasonlították. (Iz 1,21 k; Jer 3,7k). Az egynejűség Dávid korára már általános gyakorlattá vált, noha a királyok között nem volt ritka a többnejűség. Diplomáciai megfontolásokból a környező népek uralkodóinak családjával házasodtak össze. A Második Törvénykönyv elítélte ezt, nem erkölcstelenség, hanem a bálványimádás veszélye miatt (MTörv 17,17). A szétszóródott zsidóság átvette környezetének gyakorlatát. Amíg a nyugat felé vándorló zsidók kizárólagosan egynejű házasságban él-

⁹ Énekek Éneke, Ruth, Eszter, Judit könyvei, Tóbiás könyve, 2Kir.4.

tek, az Afrikában vagy Délkelet-Ázsiában élők között napjainkig megtalálható a többnejűség is.

A férfi és a nő szexuális magatartásának szabályai azonban jelentősen eltértek. Feltéve, hogy izraelita honfitársának tulajdon- és örökösödési jogát nem sértette meg, a férfinak sok minden meg volt engedve, ami a nőnek tilos volt. Ezért a házasságtörés csak izraelita házas vagy eljegyzett nővel volt lehetséges, az ugyanis férjének tulajdonjogát megsértette (Kiv 20,14-17; MTörv 5,18-21). Halálbüntetés járt érte mindkét fél számára (Lev 20,10; MTörv 22,22). János evangéliumában azonban az írástudók csak a házasságtörő nőt vádolták meg Jézus előtt (Jn 8,1-11). A házasság előtti szüzesség a nő számára követelmény volt, ami megszabta a hozomány mértékét. A nemi erőszak áldozatának is kisebb volt a hozománya (piaci értéke). A férfi számára ilyen követelmény nem létezett sem a házasságban, sem házasságkötés előtt. Ha izraelita hajadonnal lépett szexuális kapcsolatra, a nőt apjának engedélyével feleségül kellett vennie, ha az apa tiltakozott bírságot kellett számára fizetnie (Kiv 22,15-16). A Második törvénykönyv ebben is eltért. Ezt a nő elleni sérelemnek tekintette, és azt írta elő, hogy a sértő vegye őt feleségül (MTörv 22,28-29). A férj nem sérthette meg saját házasságát szolgákkal, rabszolgákkal, pogányokkal létrehozott nemi kapcsolattal. Azt nem is büntették. A szexuális magatartást tehát lényegében társadalmi és gazdasági jogok szabályozták. A házastársi hűség nagyra értékelése nem volt egyértelmű a napjainkban megkövetelt magatartásmóddal. Amint látni fogjuk, ezt változtatta meg Jézus a házasság felbonthatatlanságára vonatkozó tanításával.

A törzsi vagy nemzeti hovatartozást az anya zsidó származása határozta meg, de a családfát apai ágon tartották számon, az anya férjén keresztül. Ennek ellenére Máté evangéliuma Jézus genealógiájában négy nőt is felsorol. Mindegyik pogány volt és valamilyen módon megsértette a szexuális tisztaságra vonatkozó szabályokat. Támár kánaáni származású volt, aki apósát prostituálnak öltözve szedte rá arra, hogy elhunyt férje számára gyermeket biztosítson. Ezzel a vérfertőzés szabályát megsértette. Júda mégis elismerte: „Igaza van velem szemben: miért nem adtam fiamnak Selának feleségül?” (Ter 38,26) Ráchab jerikói prostituált kánaáni asszony volt, aki megmentette az izraeli kémeket (Józs 2), ezért őt és családját nem mészárolták le a város elfoglalása után. Ruth moabita volt, akiket a Tóra örökre kizárt a népközösségből (MTörv 23,3). Ő Boázzal keresett törvénytelen szexuális kapcsolatot (Rút 3). Batseba, a hittita Urias felesége is szerepel a szövegben, aki Dáviddal követett el házasságtörést (2Sám 11). Máté mindezzel nemcsak Jézus zsidó leszármazásának sajátos voltát, hanem a környező népekkel való kapcsolatát is bizonyította. A női elődök tisztátalansága, valamint József gyanúja és a pogány bölcsek látogatása arra is utalnak, hogy az evangélium szerzője számára a tisztasági szabályok megszegése nem volt ellentétben a törvénytiszteletnek azzal a formájával, melyet ez az evangélium annyira kiemelt Jézus életében.

II. Az Újszövetség Szexuális Erkölcsfelfogása:

Az Ószövetség lelkeségéből és erkölcsfelfogásából fejlődött ki ez, de ebben sem találunk összefüggő erkölcsi

szabályrendszert, csak alkalmoszerű, körülményekhez szabott megállapításokat. Közelebb áll ez a tanítás a kazuisztikához mint egy erkölcszociológiai rendszerhez. Ezért az erkölcsi szempontból jelentős megállapítások pontos értelmezéséhez szükséges azoknak a körülményeknek a megértése is melyekkel az apostoli egyháznak szembe kellett néznie. Nem csak a sajátos evangéliumi erkölcsfelfogást kell tehát szem előtt tartanunk, hanem annak az első század második felében kialakult alkalmazását is olyan konkrét kérdésekben, melyeket manapság már nem minden esetben lehet rekonstruálni. Már Szent Pálnál is észrevehető a görög-római kultúra, valamint a sztoikus erkölcsfelfogás hatása. Ugyanez mondható a katolikuslevelekre is. Már az apostoli egyház életében is megfigyelhető tehát egy fejlődés mely fokozatosan eltért a zsidóságtól örökölt hagyománytól. Egyelőre elég utalnunk az első jeruzsálemi zsinatot megelőző ellentétekre, melyek lényegében a zsidó- és pogány-keresztény közösségek eltérő erkölcsszemléletében gyökereztek.

Alapfeltevések

*₀ **Jézus életének és tanításának hatása:** csak töredékes gyűjtemény maradt ránk, mely a feltámadás tapasztalatának fényében állítja eléink Jézust földi életét és tanítását. Ebben az összefüggésben látta az Apostoli Egyház is a Megváltót. Ez a szemléletmód adja meg számunkra az újszövetség erkölcsfelfogásának értelmezéséhez az *első* szempontot.

*₁ **A feltámadás élménye:** a megdicsőült Krisztus hamarosan bekövetkező visszatérésének reményében az evilági élet problémái csak másodlagos szerepet játszottak az Apostoli Egyház számára. Ez a *beállítottság* adja meg szá-

munkra az Újszövetség erkölcsfelfogásának értelmezéséhez a *második* szempontot. Jézus maga is ebben az összefüggésben értelmezte a mózesi törvényt, például a válás vagy kultikus tisztaság kérdését. „Beteljesedett az idő, és már közel van az Isten Országá. Tartsatok bűnbánatot.” (Mk 1,15); „Azt mondom tehát testvérek, az idő rövid, ez a világ elmúlik” (1Kor 7,29-31).

Jézus Magatartása és Tanítása az Evangéliumokban:

*2 **A törvény és a rituális tisztaság szabályainak új értelme:** „A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért” (Mk 2,27), „Kívülről semmi sem kerülhet be az emberbe, ami beszennyezhetné. Hanem, ami belőle származik, az teszi az embert tisztátalanná. Nem tudjátok, hogy ami kívülről kerül be az emberbe, nem szennyezheti be, mert nem hatol be a szívébe, hanem csak a gyomrába: azután a félreeső helyre kerül?” (Mk 7,14-19) Az evangéliumok eltérő képet adnak arról, hogy Jézus milyen mértékben tartotta be a rituális tisztaság szabályait. Ezt lényegében azok a szempontok határozták meg, melyeket az elbeszélések szem előtt tartottak. Egy megállapításban azonban egyetértettek: noha megtartották a tiszta/tisztátalan kategóriákat, ***Jézus tanítása szerint a fizikai értelemben vett tisztasági szabályoknak nincsen többé meghatározó szerepe az Istennel kialakított kapcsolatban.*** Ezért nem riadtak vissza a szent írók tisztátalan cselekedetek átvitt értelmű használatának a feljegyzésétől sem. „Bizony, bizony mondom nektek, ha nem eszitek (rágjátok) az Emberfia testét (húsát) és nem isszátok vérét, nem lesz élet bennetek” (Jn 6,53). Lukács szerint a holttestet is megérintette Jézus (7,11-17; 8,40-56). Ugyanakkor

Lukács (Máté, valamint Pál is) feltételezte, hogy a szív tisztaságával a zsidó keresztények számára a mózesi törvény nincsen ellentétben, ők azt továbbra is meg fogják tartani nemzeti és kulturális azonosságuk megőrzéséért.

*₃ **Jézus előszeretettel fordult a betegek és gyengék felé. A nőkkel szembeni társadalmi megkülönböztetés szokásainak semmi jelét sem mutatta.** Megérintette őt a vérfolyásos asszony, anélkül, hogy Ő tiltakozott volna, noha ez tisztátalanná tette őt is a törvény szerint. Beteg nőket is megérintett. Beszélt a szamariai asszonnyal apostolainak megrökönyödése ellenére is. Nem ítélte el a házasságtörő asszonyt. Követői és barátai között voltak nők is (Mária és Márta): Lk 8,2k; Mk 1,29-31; Mk 2,15; 3,10-11; 8,2; 10,13-16; Mk 5,21-43; 7,24-30; Lk 7,11-17; 13,10-17; Mt 13,33; Lk 18,38-42.

*₄ **Nem élt házasságban,** noha ez társadalmi követelmény volt. Az Isten Országá fontosabb a családi kötelek-nél is tanítása szerint. „Aki apját vagy anyját jobban szereti, mint engem, nem méltó hozzám” (Mt 10,37; Mt 8,22, Lk 9,60). Lukácsnál, valószínűleg Szent Pál tanításának hatására, a feleség is meg van említve: „Ha valaki követni akar, de nem gyűlöli apját, anyját, feleségét, gyermekeit, fivérét és nővéreit, sőt még saját magát is, nem lehet a tanítványom” (Lk 14,26). Saját életpéldája is ezt igazolta, küldetésének teljesítése miatt szembekerült saját családjának a tagjaival is (Mt 8,19-20; 12,46-50). Máté azt is hangsúlyozta, hogy noha József családfáján keresztül Dávid házából való, de csak Máriától születvén József valójában nem volt apja, ezért lehetett Ő Dávidnak ura is (Mt 1,16-18; 22,41-46). Ez az életpélda lett a **keresztény szüzességi életforma** egyik alapja.

*⁵ **A házasság felbonthatatlansága (Mt 19,3-12; 5,27-28):** A farizeusok kérdése a törvény vitatott pontjára utalt (19,3). A Tóra csak mellékesen utalt arra, hogy mit tehet a férj akkor, ha „valami rendellenességet” talál feleségében (MTörv 24,1) Mivel a szöveg egyik kifejezése női nemi szervekre utalt, Shammai rabbi iskolája ezt a szexuális magatartás rendellenességének vélte. Hillel rabbi iskolája tágabb értelemben magyarázta ugyanezt a szöveget a Szeptuaginta fordítása alapján. Szerintük az elbocsátás oka lehetett bármilyen „visszataszító dolog”. Jézus elkerülte ezt a vitát és a kérdést a Teremtő szándéka alapján magyarázta (Ter 1,27). A mózesi törvény nem változtathatja meg a teremtésben tett kinyilatkoztatást. Az első teremtés történet szerint ugyanis a nő éppen olyan ember, mint a férfi: „a Teremtő kezdetben férfinek és nőnek teremtette az embert” (Mt 19,5). Mindketten Isten képmását viselik magukon, „és egy test lesz a kettő. Amit tehát Isten egybekötött, azt ember ne válassza szét”, mondta, utalva a második teremtés történetre (Ter 2,24). Amint már láttuk, a kialakult gyakorlat éppen az ellenkező meggyőződést tükrözte. Ezért a férj bármilyen kifogás alapján elbocsáthatta feleségét, éppúgy, mint egy szolgát. Jézus tehát érvénytelenítette a Szentírás egyik Mózes tekintélyére alapozott törvényét egy másik szentírási megállapítással, amely a Teremtő Isten szándékára hivatkozott.

*⁶ **A házasságtörés új értelme:** „Mondom nektek: aki elbocsátja feleségét - hacsak nem paráznasága miatt - és más vesz el, házasságot tör. Aki elbocsátott nőt vesz el, szintén házasságot tör” (Mt 19,9). A kivétel (*porneia*) minden bizonnyal a szüzesség bizonyítékának hiányára utal itt. A férfi visszautasíthatta azt a nőt, aki „apja házában erkölcstelen-

séget űzve gyalázatos dolgot művelt” (MTörv 22,13-20). Mivel a jegyes nem volt szűz, a házasság nem jött létre a Tóra szerint; ezért ebben az esetben Jézus is megengedte a nő elbocsátását. Ha azonban a válás bármilyen más okból történt, a második házasság megkötése Jézus tanítása szerint házasságtörésnek számított. Ez a házasságtörés radikálisan új meghatározását jelentette. Amint már láttuk, a Tóra szerint ugyanis a zsidó nővel ellentétben a férfi házasságtörést csak férjes zsidó nővel követhetett el. Az, hogy a férfi házas ember-e, vagy sem, nem volt lényeges szempont a törvény számára. Ő ugyanis nem sérthette meg ezzel a saját házasságát. Esetleg második feleségként be kellett fogadnia a nőt, ha zsidó hajadon volt, vagy apjának bírságot kellett fizetnie, ha ő nem egyezett bele a házasságba.

Éppen ezt változtatta meg Jézus egyetlen mondat-tal. A házastársi hűség a férfit éppen olyan értelemben kötelezte, mint a nőt. Ezzel a **nőt és a férfit teljesen egyenlővé tette a házassági lekötelezettség szempontjából**. Ezentúl a férj éppen úgy a feleséghez tartozott, mint a feleség a férjéhez, mindketten egymás tulajdonát képezték a házasságban. Ez a megállapítás a Hegyi beszédben is megtalálható: „aki elbocsátja feleségét - hacsak nem paráznasága (porneia) miatt -, okot ad neki a házasságtörésre. S aki elbocsátottat vesz feleségül, házasságot tör” (Mt 5,32). Ennek értelmében a válás gyakorlatilag kikerülhetetlenné tette a házasságtörést, mivel az elbocsátott asszony rendszerint megint megházasodott létrehozva egy házasságtörésre alapított újabb kapcsolatot. Ez magyarázza a tanítványok megrökönyödését is (Mt 19,10). Ez a tilalom és a házasságtörés új értelmezése a patriarchális családi intézmény végét, és a modern családeshmény kezdetét jelentette.

*7 **A szándék jelentősége:** „aki bűnös vágyal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követ el vele. Ezért, ha jobb szemed megbotránkoztat, vágd ki és dobd el. Ha jobb kezéd visz bűnbe, vágd le” (Mt 5,27-30). A szöveg nem ad világos utalást a „bűnös vágy” természetére. Amennyiben ez a tudatos beleegyezést megelőző vágyat jelenti, Jézus azt mondta, hogy minden szexuális vágnak házasságtörő jellege van, ez a bűn tehát kikerülhetetlen. Ez nem lehetetlen feltevés a Hegyi beszédben lefektetett alapkövetelmény fényében: „Legyetek hát tökéletesek, amint Mennyei Atyátok tökéletes” (Mt 5,48). A kijelentés azonban az utána következő két másik hiperbolához is kapcsolható (Mt 6,1-6). Ebben az esetben ez a mások iránti tiszteletteljes magatartás fontosságának kihangsúlyozását szolgálja. Egy másik értelmezés szerint ez a megjegyzés a kapzsiságot, mások tulajdona iránti vágyat teszi a házasságtörés lényegévé. A görög szó ugyanis azonos a Szeptuaginta Tízparancsban használt kifejezésével: „más feleségét ne kívánd”. Így értelmezve Jézus azt tanítja, hogy a **házasságtörés fogalma nem merül ki a szexuális kapcsolatban, hanem abban a szándékban, hogy elvegyük azt, ami másé.** Máté szövegszerinti értelmezése nem dönti el ezt a kérdést. A lényeg az összefüggésből adódik, mely szerint: **egy ember sem teljesen szabad a bűntől, melynek lényege a szív tisztátlanságában gyökerezik, és nem a fizikai cselekedetben, amit a szándék rendszerint megelőz.**

III. Szent Pál Szexuális Etikája:

Alapfeltevések:

A pogányságból megtért keresztényeknek nem kell megtartani Mózes törvényét, a zsidó-keresztények azonban tartásuk meg továbbra is, kifejezve ezzel kulturális és vallásos hagyományuk iránti tiszteletüket. Ezt tette ő maga is, noha tudta, hogy nem ez nem lényege az Istennel kialakult új kapcsolatnak. A törvénytől való felszabadulás ellenére is ügyelni kell azonban arra, hogy a pogányságból megtértek **ne sértsék meg a zsidó-keresztények lelkiismeretét** a tisztasági szabályok iránti tiszteletükben; azaz, az Úr asztalánál ne botránkoztassák meg őket „tisztátalan” magatartással.¹⁰ Különösen kényes volt az áldozati ételek fogyasztásának kérdése. Az „erősek”, akik tudták, hogy a bálványimádásnak nincsen semmi alapja, nem láttak ebben semmi nehézséget, amíg a legtöbb zsidó-keresztény számára ez súlyos botránynak számított. Ezért intette Pál az erőseket arra, hogy noha minden szabad, nem minden használ, keressék mások javát, és ne botránkoztassák meg a „gyengéket” (1Kor 10,23-25). Ennek a két szempontnak az egyensúlyban tartása adott Pál számára alkalmat a lelkiismeret szabadságának megfogalmazására is. A rituális tisztaság szexuális magatartásra vonatkozó szabályainak problémája is ebben az ellentétben gyökerezett.

A férfi-női kapcsolatokra vonatkozóan azonban Pál a korabeli zsidóság álláspontját vallotta, melyhez hozzákapcsolódott Krisztus hamarosan bekövetkező visszatérésének várása. Ennek a várakozásnak a kifejezésére irányult

¹⁰ v.ö. a Jeruzsálemi zsinat döntései.

a szüzesség. Pál maga is így élt. Tanítása szerint ez a házassággal párhuzamos új keresztény életformává vált mindazok számára, akik ezt a Lélek adományaként megkapták. Noha a házasság Isten terveinek megfelelő jó, nem érdemes azzal sokat foglalkozni, mivel az Úr hamarosan visszatér (1Kor 7,26-27). Jobb, ha úgy élnek a keresztények, mint ő maga, de nyugodt lelkiismerettel választhatják a házasságot is, hangoztatja az „aszketikusok” házasságot visszautasító szélsőséges álláspontjával szemben. A keresztény Krisztushoz tartozik. Ezért Pál határozottan visszautasította a hellenista kultúra érzékiességét; a szexuális gyönyör és kielégülés önmagáért való keresését is, ami a pogányságból megtért férfiak számára továbbra is kísértést jelenthetett (vö. a korinthusi levelek ide vonatkozó intelmeit). Amint a görögök mondták, a prostituáltak gyönyörünket szolgálják, a feleség törvényes gyermekeinket neveli, és a ház megbízható öre. Ezzel a felfogással szállt szembe Pál gyakran megismélt intelmeivel (Róm 1,24; Gal 5,19 k; Ef 5,3; Kol 3,5; 1Tessz 4,3k; 1Kor 5,9-12; 6,7; 6,15-20; 2Kor 12,21,). Érveiben nem egyszer merített a sztoikus filozófia tanításából is.

1. Gyakrabban használt kifejezések jelentése Szent Pálnál:

*8 **porneia**, prostitúció; eredetileg szolgák eladását jelentette, a görög prostituáltak rendszerint vásárolt szolgák voltak. A szó jelentése fokozatosan kibővült, házasságon kívüli szexuális kapcsolódást, házasságtörést, törvénytelen házasságot, szodómiát és általában szexuális kapcsolódást is jelentett. Az Újszövetségben a vérrokonok közötti tiltott szexuális kapcsolatot is jelenti néha (Csel 15, 20.29; 21,25;

1Kor 5,1 k). Másutt a prostituáltakkal való kapcsolatot jelöli (1Kor 6,9; Gal 5,19; Ef 5,5; Kol 2,5; Zsid 13,4; Jel 2,14). A Vulgáta a „fornicatio” kifejezéssel fordította, melynek első jelentése a házasságot megelőző szexuális kapcsolódás. Ennek a fordításnak az alapján alakult ki az a vélemény, hogy az Újszövetség prostitúcióra vonatkozó tilalma a házasságot megelőző szexuális kapcsolódás minden esetére kiterjed. Az Újszövetség, Szent Pálnál két alkalommal, de csak kétszer, megkülönbözteti a kifejezést a házasságtöréstől (1Kor 6,9; Zsid 13,4). Ez a megkülönböztetés Mt 5,28 szerint értendő. Magyarban a köznyelv „*mindenféle disznóság*” kifejezésével lehetne legpontosabban visszaadni a szó bonyolult jelentését.

*9 **epithümia**: eredetileg éhséget, szexuális kielégülést, vagy általában vágyat jelentett. Így használja az Újszövetség az éhség, vagy az Isten szava, a kinyilatkoztatás utáni vágy megjelölésére is (Lk 5,16; Mt 13,17). Sztoikus hatásra azonban rossz, pejoratív értelmet kapott a szó: *szenvedélyt, kéjt bűnös vágyat jelentett*. Ezzel áll szemben a sztoikus **apatheia** kifejezéssel megjelölt magatartás, a *kiegyensúlyozottság*, a szenvedélyek fölötti uralom, az igazi filozófus erénye. A Vulgáta az epithümia-t **concupiscentia** szóval fordította többször is, úgy értelmezve a kifejezést, hogy az a bűn következménye, vagy bűnre vezet (Róm 1,24; 7,7k).

*10 Az Ószövetség az **érzések megfékezésének szükségét nem ismerte**. Hellenista befolyásra a *testi fegyelem* eszményét azonban a zsidók is elfogadták a fogság utáni korban. Ennek sztoikus értelmezését találjuk Szent Pálnál, aki óv a „**szenvedélyes vágytól**” (1Tessz 4,4-5). A tízedik parancs tilalmát is ezzel a kifejezéssel, „*a bűnös vágy*”, a más felesége iránti vágy tilalmával foglalja össze (Róm 7,7). Pál

számára azonban nem az értelem, hanem Isten akaratának való *engedelmesség* teremti meg az *epithümia ellentétét*. Sztoikus felfogás hatására Szent Pál szerint a szenvedélyes vágy gyönyörben nyeri el kielégülését, ezért mindkettőt távol kell tartanunk magunktól (Ef 2,3; Tit 3,3). Ez a felfogás nagy hatást gyakorolt az erkölcsi tanításra és a keresztény lelkiségre napjainkig.

*¹¹ **aslegia (kicsapongás), akatharsia (tisztátalanság, fajtalanság)** szavak a prostitúcióval és a bűnös vágygal állnak kapcsolatban (Gal 5,19; 2Kor 12,21; 1Tessz 4,5-7), a keresztény életszentség ellentétét jelentik és megakadályozzák az Isten Országába való bejutást (Róm 6,19; 2Kor 12,21; Gal 5,19-21). A tisztátalanság a szexuális magatartáson kívül kiterjedhet a szándéokra is (1Tessz 2,3). A profetikus irodalom tanítása szellemében Szent Pál is fontosabbnak tartotta azonban a belső tisztaságot, a szív tisztaságát. Ezzel áll ellentétben a meg nem váltott ember bűnös kívánsága, önző vágya (Róm 1,24; Ef 4,19).

*¹² **A test kívánsága** elleni intelem is félremagyarázható: Szent Pálnál: **sarx (test, hús)** az ószövetségi értelemben az egész embert jelöli meg mulandóságában, romolhatóságában, *gyengeségében és halandóságában*. Ezért a test bűnei között van nemcsak a porneia, akatharsia, aslegia, hanem az irigység, a harag és még a mózesi törvény megtartására irányuló túlzott igyekezet is (Gal 5,19; 3,3). Hasonlóan az Isten Országából kitiltottak között vannak nemcsak a prostituáltak, a házasságtörők és a homoszexuálisok, hanem a mértéktelenek és a kapzsik is (1Kor 6,9-10). Számára tehát a tisztátalanság és a közösség elleni hibák egyenlő súllyal esnek a latba. *Ő nem állította szembe a testet a lélekkel, és nem értékelte le a testet, nem ítélte el önmagában a fizikai*

gyönyört és a szexuális kielégülést sem. Szent Pál szóhasználatának ilyen irányú platonikus, dualisztikus értelmezése nem egyszer vezetett téves lelkesítésre és erkölcsi ítéletre az Egyház történelme folyamán.

2. A rituális és a szexuális tisztaság kapcsolata:

A „népek apostola” határozottan szembeszállt azokkal a zsidó származású keresztényekkel, akik úgy gondolták, hogy a pogányságból megtérőknek is meg kell tartani Mózes törvényét a maga teljességében, ideértve a körülmetélést is. A Krisztusban szerzett megigazulásban a Törvényt a Krisztusban nyert szabadság váltja föl. A Törvénynek külső jelentősége maradt csupán. Péter és mások antióchiai habozásán és következetlenségén okulva (Gal 2,11-14) ő maga a Törvény megtartása mellett döntött ugyan (Fil 3,7-9), de annak fontosságát apostoli küldetésének rendelte alá, megtartása stratégiai kérdéssé vált tehát (1Kor 9,19-23; 2Kor 11,22; Róm 2,25-3,2; 11,1-2). Számára az Evangélium hirdetése volt a legfontosabb. Ezért intette olyan szigorúan azokat a galáciai keresztényeket, akik úgy vélték, hogy a körülmetélés mindenkire kötelező (Gal 5,2-3). A pogánykeresztények számára ez a krisztusi megigazulásba vetett hit gyengeségét jelentheti – állította. Ha ugyanis felveszik a körülmetélést, akkor a Törvény teljes megtartására kötelezik magukat. Az első korinthusi és a római levelében nagy figyelmet szentelt annak a kérdésnek, hogy a mózesi törvénytől való felszabadulást hogyan lehet a közösségben, pontosabban az Úr asztalánál összeegyeztetni a zsidó-keresztények étkezési (rituális tisztasági) szabályaival, amiknek ők lelkiismeretükben nagy fontosságot tulajdonítottak.

A korinthusi levél érvelése komplikáltabb (1Kor 8– 10). A lelkiismeret szabadsága iránti tisztelet Szent Pál-i tanítása is itt található. Ezzel nem foglalkozhatunk a maga teljességében, következményei azonban fontosak Szent Pál szexuális tisztaság kérdésben elfoglalt álláspontja megértéséhez is. „Minden tiszta ugyan, de ártalmára lesz annak az embernek, aki botrányt okozva eszik” (Róm 14,20.23 – 15,1). Noha nincsen különbség tiszta és tisztátalan étel között, tisztelni kell a „gyengék” lelkiismeretének érzékenységét, noha minden szabad, nem minden használ: „Senki se keresse a maga javát, csak a másét” (1Kor 10,23-25).

*¹³ **A szexuális tisztaság** kérdésében azonban *véleménye nem volt teljesen azonos* az étel tisztaságára vonatkozó álláspontjával. Minden szabad, de nem minden hasznos, az étel a gyomorért van, „A test azonban nem a kicsapongásért (porneia) van, hanem az Úrért, az Úr pedig a testért” (1Kor 6,12-20). A szakasz összefüggéséből az tűnik ki, hogy itt a „porneia” szó korinthusi keresztény férfiak prostituáltakkal való kapcsolatát jelenti. Erre vonatkozik az egész szakasz. Ez nem azonosítható az étel tisztaságának kérdésével. Bizonyos szexuális cselekedetektől ugyanis a kereszténynek távol kell tartania magát. A „szív tisztasága” nem elegendő. Amint az első tesszalonikai levélben (4,3-8) ezt kifejtette, az Istent nem ismerő pogányokkal ellentétben a keresztény szent életre van meghívva. Ezért kell magát a tisztátalanságtól távol tartania, szentül és tisztességesen élnie feleségével, és nem szenvedélyes érzékiségben, mint a pogányok, akik nem ismerik Istent; ebben az ügyben senki se csalja meg testvérét, mert az Úr megtorol minden ilyesmit. Az Isten ugyanis nem tisztátalanságra, hanem szentségre hívott meg minket. Aki ezt figyelmen kívül hagyja, nem embert,

hanem Istent veti meg, aki Szent Lelkét adja nekünk. Az UKB fordítása pontot tesz az 5. és 6. vers közé és a hatodik verset összefüggése ellenére üzleti ügyre értelmezi, helytelenül. Valóságban itt ugyanarról a tisztátalan vágyról van szó, ami a Tizedik Parancs tilalmának is tárgya. Ez ugyanis igazságtalan a megkívánt nő férjével szemben.

Ezt az értelmezést támogatják a **hibák listái** is Szent Pálnál. Ezekben a szexuális tisztátalanság megnyilvánulásai rendszerint a közösségi kapcsolatokat gyöngítő hibákkal együtt és ugyanazon a fontossági szinten vannak felsorolva. Pál számára ezek is a közösség harmonikus egységét veszélyeztetik elsősorban. Amennyire ezek a listák következtetésre adnak alapot, azt lehet mondani, hogy számára a közösségi harmónia volt a fő szempont. A Galata levél listája is erre enged következtetni, a római levél pedig megerősíti ezt (Gal 5,19-21 „a test cselekedetei”; Róm 13,8-14; 1Kor 5,1; 2Kor 12,20-21; Ef 4,19; 5,3.5; Kol 3,5-6; 1Tessz 3,8-9; 3,12-15). A tisztátalanság az itt megjelölt helyeken *kapzsisággal* (pleonexia) van kapcsolatba állítva. Magyar jelentéséhez hasonlóan ez nem benső beállítottságot, hanem más jogos tulajdonának megszerzésére irányuló törekvést jelenti. Az első tesszalonikai levélben a *pleonexia* kifejezetten a szexuális tulajdonjog házasságtörő vágyára utal. A *szív tisztasága* tehát ebben az értelemben ellentéte a pleonexianak. Az evangéliumokban kifejtett jelentéséhez Szent Pál a *szexuális tisztaság fizikai jelentését* is hozzáfűzte (Róm 14,14).

3. Homoszexuális cselekedetek: (Róm 1,18-32; 1Kor 6,9-10.)

A hellenisztikus világ gondolkodásmódjának megfelelően szent Pál nem ismerte az állandó homoszexuális beállítottság lehetőségét; a magatartásmóddal azonban sokszor találkozhatott a Birodalom nagy városaiban.

*¹⁴ **A Róm 1,18-32 szakasz általánosan ismert értelmezése szerint** Pál meg volt győződve arról, hogy Isten valósága természetes ésszel felismerhető a teremtésből. A pogányoknak tehát nincsen mentségük a bálványimádás bűnéért. Noha felismerték őt, nem dicsőítették Istenként, hanem saját kezük művét imádták. A bálványimádás hazugságának büntetéseként Isten kiszolgáltatta őket szívük vágya tisztátalanságának, hadd gyalázzák meg testüket homoszexuális cselekedetekkel. A férfiak ezért a tévedésért külön megtorlást is kaptak, (1,18-27) ezt azonban a szöveg már nem említi. E szerint az értelmezés szerint a homoszexuális cselekedetek a pogányságra jellemző bűnök tágabb csoportjába tartoznak, melyek mind halált érdemelnek (1,28-32). Ez az értelmezés azonban eltér Pál szexuális tisztaságról más helyeken található felfogásától. Ennek fényében tanítása komplikáltabb.

A **bűn** Szent Pálnál használatos kifejezései ebben a szakaszban csak kétszer fordulnak elő. (bűn: *hamartia*, *hamartema*; törvénytelenység, kihágás, vétség: *anomia*; megigazulatlanosság: *adikia*; istentelenség: *asebia*). A szöveg első részében (18-23) a bálványimádást jelölik meg, a másodikban pedig (29-31) a *pleonexiával* kapcsolatos olyan hibákra utalnak, melyek megbontják a közösség békéjét. A homoszexuális cselekedetek bűnösségét tehát a szövegben más, szintén bünt jelentő szavakból kell bizonyítani. *Ennek lehetősége azonban kérdéses.*

*15 Van azonban egy másik értelmezés is, melynek nagyobb valószínűsége van a szövegösszefüggés és Pál szóhasználata alapján. Pál számára a **pogány világ alapvető bűne** a bálványimádás. Noha szerinte Isten valósága felismerhető a teremtésből, valamikor a pogányok szívük ostobaságából tudatos szándékkal fordultak a bálványimádás felé (1,23). Ezért Isten leszármazottaikat is kiszolgáltatta szívük tisztátalanságának (24). Ennek következtében a tisztátalanság bizonyos formái (*homoszexuális cselekedetek*) pogányságra jellegzetessé váltak, éppen úgy, mint Izrael megátalkodottsága is a nép engedetlenségének sajátos következménye volt, mondja Pál ugyanebben a levélben (Róm 11,11-36). Pál gondolatvilágával nem áll ellentétben az a feltevés, hogy Isten a bűnöst bűnéért egy másik bűn elkövetése útján bünteti. A homoszexuális cselekedeteket leíró kifejezések azonban nem szükségszerűen utalnak bűnre. A 24-25. verseket így lehet olvasni:

ezért, (a bálványimádás miatt) Isten kiszolgáltatta őket szívük vágyaiban (epithümiai) a tisztátalanságnak, hogy meggyalázzák (atimazo) testüket egymás között - ezek, akik felcserélték Isten igazságát hazugsággal és teremtményeket imádtak a Teremtő helyett, aki mindörökké áldott.

Pál az *epithümia* kifejezést általában bűnös vágy megjelölésére használja, de nem mindig, például 1Tessz 2,17-ben a viszontlátás vágyát jelenti, Róm 7,7-ben semleges értelemben szerepel. A magyar fordítás is semleges értelemben használja itt a kifejezést. A szöveget tehát úgy is lehet értelmezni, hogy a pogány világnak a homoszexuális viselkedés iránti közömbössége a beállítottságukban rejlő

különbséggel (szívük vágyaival) magyarázható; Isten a tisztátalanságnak ezt az állapotát a bálványimádás megbélyegzésére rendelte. Ez szégyenletes állapot, közbotrány tárgya, éppen úgy, mint a tisztátalanság más esetei az Ószövetségben; például házasság nem körülmetélt férfivel (Ter 34,14), vagy szexuális kapcsolat vérfolyásos nővel (Ter 22,10). Ennek a megállapításnak teljes súlyához figyelembe kell venni a rituális tisztátalanság társadalmi és vallásos következményeit az ószövetségi társadalmi rendben. Amint már tudjuk, ez az útszélre sodort mindenkit, aki magatartásával, vagy például betegségével (leprások) a tisztátalanság állandó helyzetébe került.¹¹

A szakasz folytatásában. Pál részletesebben kifejti megállapítását. (Róm 1,26-27). Ez is beleillik ugyanebbe az értelmezésbe:

Ezért (a bálványimádás miatt) Isten kiszolgáltatta őket szégyenteljes (atimia) szenvedélyeiknek (pathos), asszonyaik a természetes szokást természetelenséggel (para phüsin) váltották fel, és a férfiak is ugyanígy elhagyták a természetes kapcsolatot a nővel és egymás iránti vágyra (orexis) gerjedve ocsmányságot (aschemosüné) űztek egymással, megkapván tévedésük (plane) megérdemelt bérét (antimisthia).

A **vágy** (pathos, orexis) Pál számára, éppen úgy, mint a sztoikus bölcsek számára, legjobb esetben is gyanús magatartást jelentett, melyet féken kell tartani. Az **ocsmányság** (aschemosüné) itt férfiak közötti homoszexuális cselekedetet jelöl meg a maga becstelenségében. A kifejezés az Ószövetség tisztasági szabályaiban gyökerező *társas-*

¹¹ v.ö. 4.old.

dalmi elfogadhatatlanságra, és nem a cselekedet bűnösségére utal. Szent Pál szóhasználatában a „*természet(es)*” kifejezés rendszerint a múlttal való folyamatosságot jelenti; például a faág természete szerint (*kata phüsin*) a törzshöz tartozik, de ennek ellenére (*para phüsin*) beoltható egy másik fába is (Róm 2,14; 2,27;11,24; Gal 2,15). Ebben az értelemben a kifejezés itt azt jelenti, hogy a múltban kialakult (természetes) magatartást megváltoztatva ezzel ellentétes (tisztátalan, azaz elfogadhatatlan) módon viselkednek. Az 1Kor 11,13-15-ben Szent Pál a „*társadalmi illendőség*”-et jelöli meg ugyanezzel a kifejezéssel (*para phüsin*). A nők fedett fővel vegyenek részt az istentiszteleten, mivel a „természet” (*phüsis*) tanítja, hogy a férfi számára „csúfság” (*atimia*, szégyen, gyalázat) a hosszú haj, a nőnek pedig díszére válik. Mivel a görög világban a homoszexuális magatartás kulturálisan elfogadott volt, a „*természetellenes*” kifejezés „*illetlenség*” értelmű használata a Róm 1,24-ben elvette volna Pál érvének az életét. Ezért választja Pál az *ocsmányság* kifejezést. Hasonlóan valószínűtlen egy másik értelmezés is. A hellenista zsidó irodalomban a *para phüsin* kifejezés a szexuális aktus életadó erejének hiányára utal. Noha a Római levél első fejezetében van utalás a teremtéstörténetre, de nem a férfi-női polaritásra vagy a házasságra vonatkozóan. Ezért nem valószínű, hogy Pál a homoszexuális kapcsolódás sterilitására alapozta volna ítéletét.

*¹⁶ A szakasz befejező része (1,27-32) a **tévely következményéről** szól. A *tévely* (plane) kifejezés Szent Pálnál nem cselekedetet vagy vágyat, hanem *téves hitet* jelent minden esetben (vö. 1Tessz 2,3-6). A következetes szóhasználatra épített értelmezés szerint tehát itt a bálványimádás tévelyéről van szó, amiből a pogány kultúra tisztátalansága fakad.

Pál tehát megismétli megállapítását: mivel bálványimádásba estek, Isten az egyneműek iránti vágy tisztátalanságának vetette alá őket:

És ahogy ők nem méltatták Istent arra, hogy fölismerjék, Isten is romlott meglátásukra hagyta őket, hogy illetlen (kathékonta) dolgokat műveljenek, mivel már el voltak telve (peplerómenous) mindenféle gonoszsággal, kapzsisággal (pleonexia), hitványsággal, ravaszsággal, tele irigységgel, gyilkossággal, vetélkedéssel, ármánykodással, rosszindulattal.

Ez a pogány állapotra jellemző bűnlista azonban nem foglal magában szexuális eltévelyedést. Mint más helyeken, Pál itt is a közösségi élet elleni vétkeket hangsúlyozza. Miután a gonoszságnak ezekkel a halált érdemlő vétkeivel elteltek, Isten a homoszexuális magatartás illetlenségének is kiszolgáltatta őket. Noha a tisztátalanság „természetellenes”, becsstelen és illetlen megnyilvánulása ez, **Pál mégsem nevezi bűnnek**, hanem a pogány világ, kultúra visszatetsző vagy **utálatos, de jellemző** sajátosságát, a bálványimádás és a társadalmi bomlás jellemző következményét látja benne. Ez az értelmezés összhangban van Pál tisztaságra és tisztátalanságra vonatkozó álláspontjával.

*17 Nem szabad azonban elfelejteni azt sem, hogy Pál a zsidó szemléletmód alapján alkotott ítéletet a görög kultúrának erről a tipikus jelenségéről. A „tisztátalan”, társadalmilag elfogadhatatlan magatartásnak következményei voltak a hívő vallásos közösségben elfoglalt helyzetére is. Az ilyen személy mai kifejezést használva „ki volt közösítve” a zsi-

dó társadalomból hosszabb vagy rövidebb ideig. Ezt azonban Ő Korinthusban már nem követelte meg. A keresztény közösség kulturális összetétele ugyanis ezt nem tette lehetővé. Pálnak meg kellett elégednie azzal, hogy a kettős kulturális hagyománnyal rendelkező közösség tagjait felhívja az ebből fakadó ellentétekre. Szexuális tisztaságra vonatkozó általános véleménye azonban a homoszexuális magatartásra is vonatkozott. Amint kifejtettük,¹² véleménye szerint a szív tisztaságához a szexuális tisztaság is hozzátartozik. A pogány kultúrában ennek hiánya a hitetlenség bűnének egyik megbélyegző jele. A pogányságból megtértek számára sem maradhat közömbös tehát a kérdés. Amíg a bűntől Isten kegyelme, a tisztátalanságtól az *életmód megváltoztatása* és a *szív tisztasága* szabadít meg. A prostitúció és homoszexuális magatartás kérdésében Pál számukra is a hagyományos zsidó szemléletmódra építi tanítását.

Ebben az összefüggésben kell olvasni az 1Kor 6.9-10 megállapítását is. „Sem tisztátalanok, sem bálványimádók, sem házasságtörők, sem **kéjencek** (*malakoi*), sem **ki-csapongók** (*arsenokitai*), sem tolvajok, sem kapzsiak (*pleonektai*) - sem részegesek, sem átkozódók, sem rablók nem részesülnek Isten Országában”. Az első két kifejezés pontos fordítása hosszú ideje vitatott kérdés. A *malakoi* szó alapjelentése *puha*. Az *arsenokoitai* pontos értelme nem biztos. Jelentése kapcsolatba állítható a férfivel és a szexuális kapcsolódással, ezért *szexuális perverzításként* is fordítják. *Etimológiailag* egy homoszexuális módon kapcsolódó férfit jelent. A nehézség abból adódik, hogy Pál szövegeiben a kifejezés soha sem található olyan összefüggésben, amelyből a számára, vagy a hallgatóság számára kialakított jelentésé-

¹² 11-12.old

re egyértelműen lehetne következtetni. Ennek hiányában az etimológiai jelentés alkalmazását kétségbe lehet vonni. Az Újszövetségben csak egy másik helyen szerepel a szó egy listában, de a *malakoi* kifejezés nélkül (1Tim 6,10), ott *faj-talanokat* (szodomitákat) jelent. A klasszikus **görög** világban a fiúszerelem képezte a hasonneműek szexuális kapcsolódásának általánosan elfogadott formáját, a házassághoz hasonlóan, amelyben általában a feleség sokkal fiatalabb volt férjénél. A **római korszakban** a szeretett személy rendszerint az urának teljesen kiszolgáltatott rabszolga volt. Szabad rómaiak nem szolgáltatották ki fiaikat ilyen kapcsolatok céljára. A felnőtt férfi számára megalázásnak számított a passzív szexuális szerep, ezt az igényt a prostituáltak elégítették ki. A görög-római felfogás szerint a homo- és heteroszexuális vonzalom egyaránt lehetséges volt; és úgy látszik, hogy nem ismerték a kizárólag saját nemű szexuális vonzalom kategóriáját.

Mindezek alapján feltehető, hogy Pál itt is a zsidó kultikus tisztaság-felfogás görög-római világra való alkalmazhatóságával foglalkozik, és a *malakoi/arsenokiotai* szó-pár az első korinthusi levélben a rabbinikus zsidó nyelv idevonatkozó szakkifejezéseivel áll párhuzamban; az *aktív és passzív homoszexuális társakat* jelöli meg. E szerint az értelmezés szerint tehát Pál a Leviták könyvében található tisztasági szabályok rabbinikus magyarázatát ültette át a keresztény közösség életébe. Ennek az értelmezésnek a valószínűségét gyengíti azonban az a tény, hogy a szó-pár csak egyszer fordul elő és összefüggésbeli jelentése tisztázatlan. A későbbi szóhasználatban *arsenokoites* a homoszexuálisokat és a férfi prostituáltakat egyaránt megjelölte.

*18 **Befejezésül** azt mondhatjuk, hogy a homoszexuális cselekedetek kérdését az ősegyház mózesi törvényre vonatkozó vitája keretében kell értelmezni. A Római levél elején Pál kijelenti, hogy az Evangélium a zsidóknak szólt először, de a görögöknek is. A közösségi feszültségek levezetésére a levél első része (1,18– 8,39) arra int, hogy a zsidók nem helyezhetik magukat a görögök elé (2,1.17); a második rész (9.1– 15,13) az ellenkezőjét hangsúlyozza, a görögök nem nézhetik le a zsidókat. A zsidók jóindulatának megnyerésére az első részt a pogány kultúrára jellemző homoszexuális magatartás vizsgálatával kezdi, a másodikban a zsidó hagyományokból fakadó problémákkal foglalkozik, különös figyelmet fordítva az étkezési szabályokra. Pál lényegében azzal érvel, hogy az ellentétek mindkét részről kulturális természetűek.

A pogány-keresztényeknek nem szükséges a mózesi törvény, a körülmetélkedés, étkezési szabályok vagy a szombat megtartása. A Törvény elvesztette üdvösségszerző szerepét. Az áldozati étel fogyasztása csak azért nem ajánlatos az „**erősek**” számára, mivel azzal megbotránkoztatnák a „**gyengéket**”. A szexuális tisztaság kérdése is idetartozik, noha ennek hiánya nagyobb súllyal esik latba. A szív tisztaságát szent étellel, a szexuális tisztátalanságtól való tartózkodással kell kifejezni. A pogány kultúr világ szexuális felfogását visszataszítónak tartotta és elítélte, nem mint bűnt, hanem mint a hitetlenség megbélyegző következményét. Ebben a kérdésben tehát ugyanazzal a körültekintéssel járt el, mint az áldozati étel fogyasztásnak esetében. Itt azonban a pogány-keresztény lelkiismeret meggyőződését kellett tiszteletben tartani, még akkor is, ha az a bálványimádás bűnös terhe miatt el volt torzulva ebben a kérdésben.

4. A szexuális magatartás kérdései:

Alapfeltevések

Kapcsolat Krisztussal: Jézus kettős perspektívájához hasonlóan Szent Pál Isten Országát *már megvalósult és még eljövendő valóságnak tekinti*. Ennek megfelelően a hívő már Krisztushoz tartozik, de kapcsolata csak az Ő visszatérése után válik teljessé vele. Erre azonban még várni kell. A „*Krisztushoz tartozás*” fogalmát Szent Pálnál a rabszolgotartó kultúra feltevései alapján kell érteni. Manapság a kifejezés például azt jelentheti, hogy érzelmileg erős szálakkal kapcsolódom Krisztushoz, hogy bízom az ő segítségében stb. Amikor Pál magát Krisztushoz tartozónak, szolgájának, rabszolgájának, vagy meghívott apostolának, nevezi *örökös lekötelezettségre és tulajdonjogban gyökerező kapcsolatra* gondolt (Róm 1,1-6; 1Kor 15,23-24). Hasonló értelemben mondták a korinthusi keresztények is, hogy én Pálhoz vagy Kéfáshoz, Apollóhoz, vagy Krisztushoz tartozom. Pál szerint azonban nem lehetett külön Krisztus párt Korinthusban, mivel mindannyian Krisztushoz tartoztak (2Kor 10,7).

Krisztus hívők fölötti tulajdonjogát a Galata levélben a rabszolga felszabadításával létrejött kapcsolathoz hasonlítja. Krisztus előtt a zsidó nép úgymond a Törvény tulajdonában, rabságában volt, mely átokkal sújtott mindenkit, aki nem tartotta azt meg a maga teljességében. Krisztus magát helyezte a törvény átka alá, és így saját vére árán felszabadította a zsidó hívőket, Isten ígéreteit elérhetővé tette a Törvény megtartása nélkül is. Ezzel a pogányok számára is új lehetőség nyílt az Isten megtalálásához. A (rab)szolgaságból pénzzel vagy más személy szolgálásával felsza-

badított ember örökösen lekötöztette magát annak, akihez ilyen módon tartozott azelőtt, és nem cselekedhetett jótévedése szándékainak figyelembevétele nélkül. Ezért mondja Pál „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian eggyé lettetek Krisztus Jézusban. Ha azonban Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai is, s az ígértet szerint örökösök” (Gal 3,28-29); hasonlóan: „(A)kik Krisztus Jézushoz tartoznak, keresztre feszítették testüket szenvedélyeikkel és kívánságaikkal együtt” (Gal 5,24). A krisztusi szolgaság hasonlata Pál számára azt is lehetővé tette, hogy az általa megalapított keresztény közösségekkel létrejött kapcsolatát meghatározza: „Az evangélium által én adtam nektek életet Krisztusban” (1Kor 4,14-15). Az így létrejött kapcsolatot *a férj féltékenységéhez* hasonlította, „Én Isten féltékenységével féltelek titeket. Mert eljegyeztelek benneteket egy férfival, hogy tiszta szűzként vezesselek el titeket Krisztushoz” (2Kor 11,2). Mint egyházának atyja gondosan ügyelt arra, hogy leányát ne csábítsák el jegyesétől.

A szolgaság és a család hasonlata mellett **Isten templomának** is nevezte a hívők közösségét, melybe a keresztségen keresztül lehet bejutni, kívül hagyva a hitetlenséget. Akik átléptek ezen a küszöbön Isten hűséges oltalmát élvezik (1Kor 3,10-15). Egy másik gyakran használt hasonlata a *test tagjaival* jelöli meg azokat, akik Krisztusba kapcsolódtak. Ez a hasonlat lehetővé tette a hierarchikus különbségek megjelölését is, a hellenista felfogás szerint ugyanis a fejtől a lábig a testrészeknek csökken a fontossága (1Kor 12,12-27; Kol 1,15-20; 2,8-10.16-19). A „Krisztusban” kifejezés is gyakran előfordul a „Krisztushoz tartozás” megjelölésére. Valójában a két kifejezés minden eset-

ben egyértelmű; gazdag jelentésük kimerítő értelmezése azonban itt nem lehetséges (Róm 8,1; 1Kor 15,17-22; 2Kor 5,17; Gal 3,28). Ez biztos kapcsolat ugyan már most is, de csak Krisztus visszatéréssel válik teljessé. Apostoli működésének kezdeti időszakában Pál meg volt győződve arról, hogy ez még halála előtt be fog következni (4,17; 1Kor 15,51-52). Ezért buzdította a tesszalónikai híveket arra, hogy éljenek méltóan ahhoz az Istenhez, aki „*hívja*” őket (1Tessz 2,12).

Az első korinthusi levél szexuális etikája (1Kor 5– 7):

A kérdéssel azért foglalkozott ebben a levélben, mivel korinthusi hívei között a teljes szexuális szabadosságot valló *libertinusok*, és a házasságot is visszautasító *aszketikusok* ellentmondó tanítása és magatartása zavart okozott. Egyesek az evangéliumban nyert szabadságot erkölcsi szabadosságnak tekintették, mások Pál életpéldájára és a test kívánságainak visszautasítására szóló intelmeire hivatkozva úgy vélték, hogy az evangéliumi élet a szexuális élet teljes visszautasításával jár. A libertinusok magatartásáról magánvélemények alapján értesült, az aszketikus magatartás helyességéről pedig a közösség vezetői kérték ki véleményét, mivel feltehetőleg ez nagyobb megrökönyödést keltett a közösségben, mint a libertinusok álláspontja. Pál tanításából ugyanis jogosan leszűrhatték azt a következtetést, hogy a szexuális magatartás erkölcsi kérdései nem tartoznak a legfontosabb közösségi problémák közé. Korinthusban ugyan egy évet töltött, de úgy látszik, hogy ezekkel a kérdésekkel nem foglalkozott. Ebben a levelében, melyet Efezusban írt meg, emlékeztette ugyan korinthusi híveit

arra a tanításra, amit már átadott nekik (1Kor 11,23-25), és a válásra vonatkozó hagyományt is megemlítette (1Kor 7,10-11), de anélkül, hogy hivatkozott volna ide vonatkozó megelőző tanítására. A szexuális etika kérdéseiről a korinthusiak előzőleg nem hallották Szent Pált.

*19 **A vérfertőzés:** „erkölcstelenség fordul elő közöttetek, mégpedig olyan, amilyen még a pogányok között sincs, hogy tudniillik valaki apja feleségével él” (5,1). Állandó jellegű kapcsolat jöhetett létre, minden bizonnyal nem a férfi saját anyjával, mert ezt Pál megkülönböztette volna, hanem apjának második feleségével, aki vagy özvegy volt már, vagy elvált tőle. Éppen olyan sérelemnek számított ez, mintha az illető saját anyjával hált volna. A Leviták könyve és a görög-római jogszokás egyaránt tiltotta, mint a családfő méltóságának súlyos meggyalázását. Ezért mondta Pál, hogy ezt még a pogányok között sem lehet találni. Tehát a helyzetet nem lehetett mentegetni a zsidó és pogány jogszokás eltéréseivel sem. Más szóval, nem volt semmi ok arra, hogy Pál megváltoztasson egy olyan „*tisztasági szabályt*”, mely nem osztotta meg a keresztény közösséget, mivel a zsidó és pogány társadalom egyaránt tiszteletben tartotta azt. Pál szóhasználata arra utal azonban, hogy még ebben az esetben sem a tisztaság, hanem a családi hierarchián esett sérelem az ítélet oka. Nem használja ugyanis a Leviták könyvében található tisztátalanságot megjelölő kifejezéseket, mint például az apa „*meztelenségének felfedése*”, vagy „*az anyjával való hálás*” kifejezését, hanem azt mondja, hogy apja feleségét tette magáénak. Ez annyit jelentett, hogy apja feleségét eltulajdonítva, magát apjával egyenrangúvá tette, és így súlyosan megsértette a családi hierarchiá-

ra épülő társadalmi rendet, még akkor is, ha apja már halott volt.

A fejezet 6-8. versei arra engednek következtetni, hogy a közösség egy része (vagy többsége) nem tekintette ezt annyira súlyos kihágásnak, mint Pál, mivel az nem zavarta meg a közös asztal étkezési rendjét; a Tóra szerint ugyanis a vérfertőzés tisztátalansága nem érintette az étel tisztaságát. Az ige (*ekkathairó*: kitisztítani, kivetni) nem található a tisztasággal kapcsolatos kifejezések között; az inkább egy terület megtisztítását jelenti. Ebben a szakaszban (5,6-8) tehát Pál nem tisztaságra buzdított, hanem a húsvéti kovászra való utalással az idők teljességével érvelt. *Ezt a kovászt nem azért kellett kivetni, mivel tisztátalan volt, hanem azért mert ezt a magatartást nem lehet összeegyeztetni a messiási idők szentségével, azzal az új kapcsolattal, mely Krisztusban már létrejött.* Pál tehát súlyos sérelemnek tekintette a „vérfertőzés” e formáját, mert a családi hierarchiát felrúgva *ellentmondott a végső időkben megkívánt magatartásnak.* Véleménye szerint ugyanis ebben az időszakban minden erkölcsi kérdésnek döntő fontossága van. Ezért kellett a rendbontót a közösségből eltávolítva átadni a Sátánnak „testének romlására, hogy lelke üdvözüljön az Úr napján”. A közösségből való kirekesztés azonban nem lelkének pusztulását célozta, hanem, annak a *testnek (sarx)*, minden romlandónak az illetőben, amely őt Istennel és az üdvösséggel szembehelyezte. *A kiközösítést megkövetelő vétségek tulajdonjog elleni sérelmek,* melyek a kapzsiság (pleonexia) már említett kategóriájába tartoznak: „Ne érintkezzetek azokkal, akit testvérnek hívnak, de kicsapongó, kapzsi, bálványimádó, átkozódó, részeges, vagy rabló” (5,9-11).

*20 A következő szakaszt, mely **a világi bíróság szerepét vizsgálja** a keresztény közösség életében, a hagyományos szövegmagyarázat kitérésnek tekintette (5,12-6,11). A fenti összefüggésben azonban *Pál gondolatának logikus folytatása* az. A szentek Istennel ítélni fognak az egész világ fölött. Ezért egymás közötti vitáikat és fegyelmi ügyeiket is, mint például a „vérfertőzés” esetét vagy más tulajdonjogra vonatkozó polgári jellegű vitát, maguk között rendeznek el, és ne forduljanak a világi hatósághoz, még akkor sem, ha emiatt valamilyen igazságtalanságot kellene elszenvedniük (6,7-8). A bíraskodás módjának megállapítása után Pál visszatért a szexuális magatartás problémaköréhez, és a „vérfertőzéshez” hasonló más kihágásokat is felsorolt, melyeket éppen úgy nem lehet összeegyeztetni a korinthusiak Isten Országába szóló meghívásával (6,9-11). A világi bíróság mellőzésével ezeknek elkövetőit is ki kell zárni a közösségből, megtérésük reményében. A felsorolt vétségek a tulajdonjog megsértésének különböző esetei voltak, és azért érdemelték ugyanazt a büntetést, mert Pál számára az igazságtalanságnak ugyanabba a tágabb kategóriájába tartoztak a „vérfertőzéssel” együtt. Ebben a listában szerepel a vitatott jelentésű *malakoi/arsenokoítés* szópár is, melyet a homoszexuális magatartással kapcsolatban már megvizsgáltunk. Ha az itt kifejtett értelmezés helyes, akkor ezek a vétségek is a személyek közötti igazságos kapcsolat valamilyen eltorzulására utaltak. **Pál számára tehát az önző szexuális magatartás volt hibáztatható. Az a magatartás, mely figyelmen kívül hagyta mások jogos szexuális igényét, tulajdonjogát, amely olyan társadalmi jogok elővételezésére épült, melyek nem illették meg az elkövetőt. Az önmagunk felé fordulásnak ezek a módjai, modern**

kifejezést használva, a szexuális perverzió esetei voltak, mivel felforgatták a közösségben kialakult társadalmi rendet.

*21 **A prostitúció:** a Példabeszédek könyve a családi vagyon pazarlásaként ítélte el, de Pál számára ez komplikáltabb kérdés volt. A libertinusok minden bizonnyal a Cini-kus erkölcsi iskola jelszavait hangoztatták, melyek látszólag hasonlóak voltak Pál tanításához: „az étel a gyomorért van, a gyomor az ételért”; ha nincsen semmi rossz az áldozati étel fogyasztásában, mi kifogás lehet a prostitúció ellen? Pál válaszában új összefüggésbe helyezi a gyakorlatról alkotott ítéletet (6,12-17). Az igaz, hogy az étel a testért van és a test az ételért, de Isten mindkettőt elpusztítja, mert a test nem a kicsapongásért van (porneia), hanem az Úrért és az Úr a testért, Isten ugyanis föltámasztotta Őt, és minket is föl fog támasztani, olyan testben, ami lényegesen különbözik majd attól, a testtől, ami a sírba került (15,33-44), ugyanis nemcsak a test hanem az egész személy föltámad.

Nem tudjátok, hogy testetek Krisztus tagja? Leválasszam tehát Krisztus tagját, és a feslett nő (porné) tagjává tegyem? Isten mentsen! Nem tudjátok, hogy aki tisztátalannal egyesül, az egy testté lesz vele? Az Írásban ugyanis ez áll: Ketten egy testté lesznek. Aki azonban az Úrral egyesül, egy lélek vele (6,15-17).

A keresztény teste már Krisztushoz tartozik ezért minden szexuális kapcsolódásban figyelembe kell vennie Krisztus tulajdonjogát is. A Teremtés könyvét értelmezve Pál azt állítja, hogy minden szexuális kapcsolódás a házassághoz hasonló testi egységet hoz létre a férfi és a nő kö-

zött. Ezért a prostitúció is összekapcsolja őket ideiglenesen. A zsidó felfogással ellentétben *Jézus megállapításának fényében ezt is kétoldalú kapcsolatként értelmezi. Azt állítja tehát, hogy nemcsak a nő válik a férfi ideiglenes tulajdonává (a fizetség révén), hanem a férfi is a nőé lesz, és testét az ő saját testének részévé teszi:* a Teremtés könyvének szavai szerint egy testté lesznek (2,24). Pál számára a „test” (*sarx*) a romlandót, az ideiglenest jelöli meg az emberben, azt, ami ellenáll Istennek, ezért az így létrejött kölcsönös „testi egység” ellentétbe helyezi a férfit más hasonló kapcsolatával. A Krisztusban már létrejött testi egység alapján, a Krisztusban történt újjászületés révén, azonban nem csak egy testté, hanem egy lélekké is váltunk vele. Ezért a prostituálttal való szexuális kapcsolódás a Krisztussal és Istennel kialakult kapcsolatot sérti:

Kerüljétek az erkölcstelenséget (tén porneian)! Minden bűn (hamartéma), amit az ember elkövet, testén kívül van, de a kicsapongó (porneuón) a tulajdon teste ellen vét. Nem tudjátok, hogy testetek a bennetek lakó Szentlélek temploma, akit Istentől bírtok? Nem vagytok a magatokéi, nagy volt a (váltság)díjatok. Dicsőítsétek meg Istent testetekben! (6,18-20)

Amíg a Példabeszédek könyve a családi lekötelezettség alapján érvelt a prostitúció ellen, Pál a *Krisztusban megvalósult új kapcsolat alapján ítéli azt el. A keresztény a Szentlélek temploma, amelybe idegen kultuszt nem szabad bevezetni.* Itt a porneia a saját testet megrontó bűnként van beállítva. Felvetődik tehát a kérdés a korinthusi aszketikusok magatartásának helyességéről. Nem kell-e elítélni a

szexuális élet minden megnyilvánulását? Ez az álláspont azonban nagyon leegyszerűsítette volna a szexualitás problémáját Pál véleménye szerint.

2. A házasság és szüzesség kérdése az első korinthusi levélben:

Pál elvben elfogadta az önmegtartóztatást, de óvta a hívek többségét annak gyakorlásától:

Jó, ha az ember asszonnyal nem érintkezik. A kicsapongás (porneia) veszélye miatt azonban legyen csak minden férfinak felesége és minden asszonynak férje. A férj adja meg feleségének, amivel tartozik neki, hasonlóképpen az asszony is férjének. Az asszony testével nem maga rendelkezik, hanem a férje, éppígy a férfi testével sem ő rendelkezik, hanem a felesége. Ne tartózkodjatok egymástól, legföljebb közös megegyezéssel egy időre, hogy az imádságnak éljete - utána azonban térjete vissza egymáshoz, hogy a Sátán meg ne kísértsen benneteket önuralmatok hiánya miatt. Ezt engedményként mondom, nem parancsként. Szeretném, ha mindnyájan úgy lennétek, mint jómagam, de mindenki saját ajándékát (charisma) kapta Istentől, az egyik ilyent, a másik olyant (7,1-7).

Nincsen tehát *semmi rossz a házások szexuális kapcsolódásában és a kielégülésben. A szüzesség (celibátus) ajándék*, amit egyesek nem erkölcsi kiváltsággként, hanem **az egész közösség érdekében** kaptak meg (1Kor 12). Ha valakinek az életét nagyon erős szexuális vágy uralja,

nem rendelkezik a celibátus (szüzesség) adományával. A keresztény házasságon belül a szexuális kapcsolódás nincsen ellentétben Krisztus tulajdonjogával.¹³ A szexuális vágy az emberi élet normális tényezője, amit sem megvetni sem figyelmen kívül hagyni nem szabad. A házasságnak célja a kielégülés. A házastársak, Jézus tanítása értelmében, ennek keresésében egyenlő jogokkal és kötelességekkel rendelkeznek. Egymás birtokában vannak, amit a celibátus egyoldalú gyakorlata éppen úgy megsértene, mint a prostitúció.

*22 A közösség tagjait **három csoportba** osztva tárgyalta Pál az itt kifejtett alapelv alkalmazását.

1. Az első csoportban voltak azok, ***akik még nem házasodtak meg, vagy özvegyek voltak.*** Számukra azt javallta, hogy „*az idő rövidsége miatt*” maradjanak meg ebben az állapotban, ha képesek rá. Az ehhez szükséges önuralom hiányában, azonban házasodjanak meg, mert az jobb, mint „*vágytól égni*” (7,9). Mai szemmel nézve ez nem tartozik a házasság legtisztább motívumai közé, Pál számára azonban a szexuális vágy kielégítése a házasság elfogadott célja volt, ezért véleményét nem lehet a házasság lebecsülésével vádolni. (Pál, éppen úgy, mint az egész Újszövetség, sehol sem beszél a házassági aktus életadó erejének szerepéről, vagy a termékenység fontosságáról.)
2. A második csoportban voltak azok, ***akik már megházasodtak.*** Pál szerint ők is maradjanak úgy, ahogyan vannak (7,17-24). Mindenki maradjon abban az állapotban

¹³ Ezt a házasság szimbolikus szerepe magyarázza meg. A férj és a feleség kapcsolata ugyanis Krisztus és Egyháza között létrejött kapcsolat jelképe az efézusi levél tanítása szerint (5,32), amit minden bizonnyal Pál egyik tanítványa írt meg.

melyben meghívását kapta, a körülmetélt és a körülmetéletlen is, éppen úgy, mint a szolga még akkor is, ha szabaddá válhatna. A keresztségben a szolga szabaddá válik az Úrban, a szabad ember pedig az Úr rabszolgájává. A hátra lévő rövid idő feleslegessé tesz minden változásra irányuló igyekezetet – állítja Szent Pál. „Mindenkiben abban maradjon meg Isten előtt, testvéreim, amiben meghívatott” (7,24). *Ezzel a megokolással utasította vissza az aszketikusok érvét, mely szerint a házasok lelki vagy szociális érdekeit szolgálná, ha szétválnak egymástól.* A Hegyi Beszéd tanítására hivatkozva mondta: „A házasoknak meg nem én parancsolom, hanem az Úr: a feleség ne hagyja el a férjét. Ha mégis elhagyná, maradjon férj nélkül, vagy béküljön ki férjével. A férj se bocsássa el feleségét” (7,10-11).¹⁴ Kivételt csak akkor tett, ha az az evangélium hirdetésében előnyt jelentett. Ezért metéltette körül Timóteust, akinek anyja zsidó volt, és javasolta Filemonnak, hogy bocsásson meg a megtért Onezimusznak és engedje visszatérni, hogy segítse őt az evangélium hirdetésében. Egyéb esetben a változás keresése arra a félreértésre adhatna alapot, hogy a kegyelemben nyert megigazuláshoz a társadalmi változás hozzáadhat valamit, Isten előtt elfogadottabbá tehet, legyen az körülmetélés vagy szexuális önmegtartóztatás. Egyébként a Krisztus visszatérése előtti idő rövidsége önmagában is jelentéktelennél tenne minden ilyen igyekezetet.

A korinthusi közösségben is akadtak azonban olyanok, akik az Isten templomába nem tartozó pogá-

¹⁴ Mivel itt nem a házasság felbonthatatlansága a kérdés Pál nem hivatkozott az evangéliumi hagyomány teljességére, arra tényre, hogy Jézus szavai szerint az elvált férfi sem házasodhat újra.

nyokkal éltek házasságban. Számukra is *ugyanazt a tanácsot adta*, ne váljanak el egymástól, feltéve hogy képesek békés együttélésre ezután is, a hitetlent és gyermekeit ugyanis „megszenteli” a hívő házastárs,

„Különb en gyermekeik tisztátalanok lennének, pedig szentek. De ha a nem hívő fél elválik, hadd válják el. Ilyen esetben a testvér vagy nővér nincs lekötve, hiszen Isten békeségre hívott minket. Honnan tudod te asszony, hogy a férfit üdvösségre vezetheted? Vagy honnan tudod te férfi, hogy feleségedet mentheted?” (7,12-16)

Pál kívánsága tehát az volt, hogy a **keresztény fél ne kezdeményezzen változást** ilyen esetben sem. Jézus tanítását ugyan nem lehet az ilyen egyenlőtlen helyzetre alkalmazni, *de ennek a házasságnak is van haszna a gyermekek és a hitetlen fél számára*. A gyermekek számára biztosított előny természete nem világlik ki a szövegből. A Levita szentségtörvény nem alkalmazható egyértelműen a pogány-keresztény házasságokra. Lehet, hogy a keresztény fél is pogány volt eredetileg; esetleg gyermekei pogányok maradtak és a hitetlen féllal élnek a házasság felbomlása után is, így a szentség-törvény értelmében tisztátalannak számítottak még a házasság felbomlása előtt is. Valószínűbb az, hogy Pál a megtérést megelőzően létrejött házasságokra gondolt. Ebben az esetben a pogány fél hivatkozhatott a szerződés létrejötte óta bekövetkezett lényeges változásra.

A megoldatlan kérdés ebben az esetben a *gyermekek számára biztosítható előny forrása*. Szent Pál **prostitúci-**

óval kapcsolatos véleménye fényt deríthet erre a kérdésre is. Az Úrhoz tartozó test nem egyesülhet a prostituált testével. Látszólag hasonló ellentmondásos helyzet jön létre akkor, ha az egyik házaspár megkeresztelkedik, vagy ha egy keresztény pogánnyal köt házasságot. Ilyen esetben testében házastársának és az Úr testének is részese lesz.¹⁵ Ezt az ellentmondást elkerülendő Pál azt állította, hogy a keresztény félen keresztül a család nem-keresztény gyermekeire is kiterjed Krisztus „tulajdonjoga.” Hasonló, de nem ennyire biztos a helyzet a nem-keresztény házastárssal is (7,16). Ha azonban a keresztény fél Krisztusban vállalt lekötöttsége nem elfogadható a hitetlen házastárs számára, a keresztény fél elfogadhatja válásra tett javaslatát, de azt ő maga ne kezdeményezze. Ebben az esetben feltételezhetően szabaddá válik egy másik házasság megkötésére, noha Pál ezt nem említi. Erre enged következtetni megjegyzése: „nincs ugyanis szolgaságnak alávetve a hívő férj vagy a hívő feleség az ilyen esetekben.” (7,15)

3. A harmadik csoportba azok tartoztak, *akik már eljegyezték magukat*, és eljutottak a szüleik által megkötött, és számukra valamint családjaik számára kötelezőnek tekintett, házasság megkezdéséhez, az elháláshoz. Pál számára ez a helyzet dilemmát jelentett. Megoldásában egyrészt sürgette az eljegyzés társadalmi szokásának megszüntetését, másrészt pedig a jegyességben élők számára azt javallta, hogy vagy házasodjanak meg, vagy maradjanak jegyesek Krisztus visszatéréséig:

¹⁵ Ennek a lehetőségnek az elkerülésére mondja Pál, hogy az özvegy férjhez mehet ugyan, „de csak az Úrban” (7,39). Ennek a megszorításnak logikus következménye lenne a vegyes, pogány-keresztény házasságok tilalma a meg nem házasodottak számára is. Erről a kérdésről azonban Pál sehol sem írt.

A hajadonokról ugyan nincs rendelkezésem az Úrtól, de tanácsot adok. Azt tartom tehát jónak a küszöbön álló megpróbáltatások miatt, hogy jó az embernek úgy maradnia amint van. Feleséghez vagy kötve? Ne keress válást. Feleség nélkül vagy? Ne keress feleséget. De ha megnősülsz, nem vétkezel, és ha férjhez megy a hajadon, nem vétkezik. Az ilyeneknek azonban gyötrelmük lesz a testben, én pedig szeretnék megkímélni titeket. Ezt pedig azért mondom, mert a hátralévő idő rövidre szabott. Ha pedig valaki azt gondolja, hogy tisztességtelenül bánik hajadon leányával, ha eljár felette az idő és mégis hajadon marad, tegye meg, amit akar, nem vétkezik: adja férjhez. Aki azonban szilárd elhatározásra jutott, és a szükség nem kényszeríti, mert hatalma van saját kívánsága felett, és úgy dönt szívében, hogy jegyesét megőrzi: jól teszi. Azért, aki feleségül veszi jegyesét az is jól teszi, de aki nem veszi feleségül, még jobban teszi (7,25-28; 36-38).

A 36. vers jelentése nem világos, értelmezése vitatott. Az nem csak a hajadon leányra és apjára vonatkozhat, noha ez a legrégebb, de a legkevésbé valószínű olvasása a mondatnak. Ezt követi a magyar szöveg is. Ez a *gami-zein* ige „*megházasítani*”, „*férjhez adni*” kifejezéssel való fordításán alapszik. Az ige azonban nem feltétlenül jelent megházasítást. Nem valószínű az az értelmezés sem, *mely szerint a vőlegénynek joga van feleségül vennie jegyesét*. Ebben az esetben ugyanis nincsen szükség a mondat záradékára, hogy ezzel „nem vétkezik”; ezt

ugyanis senki sem tartotta volna bűnnek a korinthusi hívek között. A legvalószínűbb értelmezés szerint a „*gameitósan*” azt jelenti, hogy **„házasodjanak meg”**. *Ebben az értelemben a mondat a jegyesek lelki házasságára utal. Ha ennek folytatását túl nehéznek találják, mert a vőlegény ég a vágytól, amiben semmi bűn sincs, akkor házasodjanak meg.* Tehát a vőlegény szexuális igényének megfelelően választhatja a jegyesség lelki házasságként való folytatását, vagy a megházasodást. Ez azt is jelentette, hogy magára kellett vállalnia a férj társadalmi és gazdasági kötelességeit akkor is, ha jegyesség folytatása mellett döntött. Így olvasva jobban érthető a kapcsolat a következő mondattal is. **„Aki azonban szilárd elhatározásra jutott, és a szükség nem kényszeríti, mert hatalma van saját kívánsága felett”, választhatta a celibátust is, amit Pál jobbnak tartott; de ha nem ezt választotta, akkor sem vétkezett.**

Mivel a jegyesség lelki házasságként való folytatása egy létrejött megegyezés megváltoztatását jelentette, Pálnak világosan meg kellett magyaráznia, miért vélte a celibátust jobbnak. **Nem a szexuális vágy, kapcsolódás és kiélégülés leértékelése, hanem az idő rövidsége, az Isten Országának közeledése miatt volt az előnyösebb állapot.** Véleménye szerint megérkezését nehéz idők fogják megelőzni, amit a celibátusban élők könnyebben vészelnek majd át. Amíg a házasok egymásért aggódnak a celibátusban élők kizárólag *az Úr kedvében járhatnak*: „Ezt pedig éppen a ti javatokra mondom, nem azért, hogy törbe csaljalak, hanem hogy feddhetetlenül élhes-

setek, és osztatlan szívvel ragaszkodjatok az Úrhoz” (7,28-35).

*23 **Összefoglalás: az első korinthusi levél 5-7. fejezeteinek tanítása a szexuális tulajdonjogra vonatkozó ősi zsidó alapelvekre épült.** A „vérfertőzés” meghatározásában követte korának zsidó és pogány felfogását. A férj és feleség kapcsolatát is a kölcsönös tulajdonjog alapján értelmezte. A házasságtörés és a prostituáltakal való kapcsolat ennek a jognak a megsértését jelentette. Mindez összhangban volt a zsidó hagyománnyal, *de ennek Ő már nem tulajdonított döntő fontosságot. A Krisztussal kialakított kapcsolat új tulajdonjogot teremtett. A keresztények Krisztushoz tartoznak*, vallotta Szent Pál. A szexuális tulajdonjog kölcsönösségét és „az Úr kedvében való járás” fontosságát a szinoptikus evangéliumok tanításból merítette. Mindezt beleillesztette azonban abba a sajátos feltevésébe, ami szerint **a hívő Krisztus tulajdonában van, és ezt szexuális életében is kifejezésre kell juttatnia.** *A prostituálttal való testi egyesülés ellentmond ennek, a házastársi kapcsolódás viszont egybefonódik Krisztus tulajdonjogával, még akkor is, ha a házastárs nem válik kereszténnyé.* Új házasságot azonban csak kereszténnyel szabad megkötni, mert ez jelenti a Krisztus testébe való tökéletes bekapcsolódást. Az idő rövidsége miatt fontosabb az Úr kedvének keresése, mint a szexuális vágy kielégítése, noha abban semmi bűn nincsen. A házasság a mulandó világhoz tartozik, éppen úgy, mint a társadalmi státusz, a körülmetéltség vagy az üzleti élet; ezek mind elvonják a figyelmet Isten Országától. Ezért a celibátusban élők könnyebben fogják átvészelní az utolsó időket bevezető megpróbáltatásokat; előnyösebb életforma

ez tehát mindazoknak, akik megkapták ezt az adományt a Szentlélekben.

3. Nők és a családi élet:

Amint láttuk Pál védte a nők egyenjogúságát a házasságban és gondosan egyensúlyozta a férj és feleség egymás iránti jogait és kötelességeit. Ezt nem csak Jézus szava-ira alapozta, hanem arra az őskeresztény meggyőződésre is, hogy a nők egyaránt képesek a tanulásra és az imára is. A szexuális önmeztartóztatást is azért ajánlotta a házastársaknak, hogy mindketten biztosíthassanak időt maguknak az imára. A körülméletelés szükségtelenségének bizonyításában világosan megjelölte az egyenlőség alapját is:

Akik Krisztusban keresztelkedtetek meg, Krisztust öltöttétek magatokra. Krisztusban tehát nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad, nincs férfi, sem nő, mert ti mindnyájan egyek vagytok a Krisztus Jézusban. Ha pedig Krisztuséi vagytok, akkor Ábrahám utódai vagytok, és ígéret szerint örökösök (Gal 3,27-29).

*24 A Krisztusban kapott új életen kívül, azaz a keresztségben biztosított helyzeten kívül azonban nem látta a radikális egyenlőség lehetőségét. Minden más összefüggésben elhagyta a férfi-női egyenlőségre való utalást (1Kor 12,12-13; Kol 3,11). Valójában a házasságtól eltekintve a nők egyenlőségéről koránt sem volt kedvező a véleménye. Korinthusban például megtiltotta, hogy a nők megszólaljanak az összejöveteleken és azt kívánta, hogy maradjanak férjüknek alárendelve, amint azt a Törvény azt megköveteli (1Kor

14,34-35). A prófétálás volt az egyetlen megengedett tevékenységük.¹⁶ Ilyenkor is fátylat kellett viselniük alárendeltségük jeleként (1Kor 11,3-16). A Galata levél álláspontjától nagyon is eltérő hangon beszélt a korinthusiaknak a nők alárendeltségéről: „...a férfi feje Krisztus, az asszony feje a férfi, Krisztus feje pedig az Isten” (11,3). Ehhez hozzáadta: „Nem a férfi lett ugyanis az asszonyból, hanem az asszony a férfiből. S nem a férfit teremtette Isten az asszonyért, hanem az asszonyt a férfiért” (11,8-9). Tudva, hogy mindez ellentétben áll más alkalommal tett megállapításaival, véleményének élet a következő mondatokkal kissé letompította: „Igaz ugyan, hogy az Úrban sem férfi nincs asszony nélkül, sem asszony nincs férfi nélkül, mert bár az asszony a férfiből lett, a férfit az asszony szüli, így végül is minden az Istentől van” (11,11-12). Csak a szakasz befejező mondata vet fényt érvelése céljára, ő megütközött a korinthusi nők másutt példa nélkül álló szabadságán, és szerette volna magatartásukat összehangolni a többi közösség gyakorlatával: „Ha meg valaki tovább akarna vitatkozni, hát nekünk ez nem szokásunk, sem Isten Egyházának” (11,16).

*₂₅ Noha a Galata levél tanításával nagyon is összhangban állt a korinthusi nők társadalmi helyzete, szabadságukat nem helyeselte. A prófétálástól ennek ellenére sem tilthatta el őket, nemcsak azért mert ez a Lélekkel szembeni ellenállás egy módja lett volna, amit ő maga is elítélt (1Tessz 5,19-20), hanem a zsidó hagyomány miatt is, amely szerint a prófétálás adományát a nők is megkaphatják. Ezt ők a keresztény közösségekben gyakorolták is kezdettől fogva (Csel 2,1-21). Ugyancsak a zsidó hagyomány hatására Pál meg volt azonban győződve arról is, hogy a gyülekezetben

¹⁶ Az nem biztos azonban, hogy ezt az összejöveleken a teljes nyilvánosság előtt teheték.

a nők a férfiaktól függő helyzetben vannak, és a prófétálás adományát sem gyakorolhatják, hacsak öltözetükben ki nem fejezték alárendeltségüket. Ennek az ellentmondó álláspontnak a magyarázata abban rejlik, hogy az ***egyenlőség gyakorlása az ősegyházban szakrális, liturgikus jellegű volt***. Egyenlők voltak a férfiakkal a keresztség felvételében a Lélek befogadásában, az Úr asztalánál, és házastársi jogaik gyakorlásában, de más helyzetben nem élvezhették a Teremtés könyvében kijelentett egyenlőségüket. A Galata levél „Krisztusban nincs férfi, sem nő” megállapítása is a keresztség jelentőségét magyarázta, és Korinthusban is csak az Úr asztalánál kaptak egyenlő szerepet a nők. A prófétálásban a Lélek adományát gyakorolták ugyan, de Pál szerint ez az adomány az egész közösségé volt, ezért annak gyakorlásában a közösség szabályait kellett követniük.

Tehát Pál szerint a férfi-női egyenlőség nagyon is szűkre szabott lehetőség volt, amit csak a keresztény házastársak gyakorolhattak egymással szemben. A vegyes házasságban a *keresztény ugyan megszentelte az egész családot*, de csak addig, amíg a házasság nem bomlott fel. A jegyesek esetében már a vőlegény joga volt, hogy saját szexuális igénye szerint eldöntse a házasság megkezdését, vagy a jegyesség folytatását. A menyasszony nem rendelkezett hasonló jogokkal. Feltehetően Pál felfogásában az egyenlőség gondolata nem létezett a liturgikus szférán kívül. Ezen belül is csak azt fogadta el, amit Jézus válásra vonatkozó tanítása szükségessé tett. Ez azonban elegendő volt a férj felesége feletti kizárólagos jogainak megszüntetésére. A házastársi jogok egyenlőségének gondos meghatározásával megelégedett. Az „idő rövidsége”, vagy talán a celibátus vélt előnyei

miatt nem sok figyelmet fordított a családi élet struktúrájára.

*²⁶ A Pálnak tulajdonítható írások közül egyedül a **Kolosszei levél** foglalkozott ilyen kérdésekkel. A levél gondolatvilága meglehetősen távol áll többi írásától. Ezt azonban meghatározhatták azok a sajátos tévelyek, melyek ebben a közösségben terjedtek el. Ezeknek terjesztői aszketikusok lehettek, legalább is erre lehet következtetni a téves vélemények idézetéből: „‘Ne fogd meg, ne ízeled, ne érintsd!’ Hiszen ezek mind arra valók, hogy használat közben elpusztuljanak” (Kol 2,21-22). Pál szerint lehet, hogy a bölcsesség látszatát keltik, „az önkényes vallási gyakorlatokkal, az alázkodással, az önsanyargatással, de valójában nincs semmi értékük, csak a test kielégítésére szolgálnak” (Kol 2,23). A test (sarx) itt is utal mindarra, ami az emberben ellenáll Istennek, pontosabban, arra a téves igyekezetre, amely az önkényesen választott vallásgyakorlatokban kereste a megigazulást.

Az ilyen haszontalan igyekezet helyett a feltámadt Krisztusban való élet azt kívánja, hogy elfojtsuk „ami csak erre a földre irányul: a paráznaságot, a tisztátalanságot, a szenvedélyt, a gonosz kívánságot, és a kapzsiságot (pleonexia), ami bálványimádás.” (Kol 3,5) Ezt követően a közösség elleni hibákat sorolja fel: „hagyjátok el a haragot, a gyűlölködést, a rosszindulatot, az átkozódást, és az ocsmány beszédet. Ne hazudjatok egymásnak (Kol 3,8-9) A krisztusi életet könyörületes szív, a jóság, az alázat, a szelídség, türelem, a megbocsátás és mindenek előtt a szeretet jellemzi (Kol 3,12-14). Az aszketikusok a szexuális életnek mint bűnös gyakorlatnak a radikális visszautasítását tanították. Ennek visszautasítására tartotta fontosnak Pál, hogy a

kolosszeieknek a családi életről is írjon. Lényegében *a görög-római családi élet szabályait foglalta össze* (Kol 3,18–4,1). A szokásos rendtől csak annyiban tért el, hogy a szolgák számára kilátásba helyezte igazságtalan helyzetük megtorlását (3,25). A feleségek számára azonban, akik férjük tekintélye alatt álltak, hasonló ígéretet már nem tett.

Pál számára nemcsak az aszketikusok tévedése lehetett a hagyományos családi rend megvédésének a magyarázata. Híveit arra is buzdította, hogy *okosan álljanak a nyilvánosság elé*, feltehetően ezeknek a kérdéseknek a vitájában: „Bölcsen viselkedjete a kívülállók iránt, a kedvező alkalmakat jól használjátok fel. Beszédetek legyen mindenkor kedves, sóval fűszerezett, hogy mindenkinek helyesen tudjatok felelni” (Kol 4,5-6). A szexuális élet tilalma és annak a családi életre gyakorolt hatása minden bizonnyal nagy hatással volt a közösség életére. Pál azt remélte, hogy tanításának követői okos érveléssel és magatartásukkal megóvhatják a közösséget a tévely veszélyes következményeitől.

*27 **Az Efezusi levél írója**, aki Pál tanítványa volt a Kolosszei levél tanítását követte. Nincsen meghatározható címzettje, nem tárgyal specifikus nehézségeket, vagy problémákat. Lehet, hogy írója körlevélnek szánta ezért a házasság struktúrájára vonatkozó megállapításai a Kolosszei levél etikáját részletezik és megerősítik. A „férfi a feje az aszszonynak, ahogy Krisztus a feje az Egyháznak: testének ő a Megváltója” (Ef 5,23). *A megállapítás a Teremtés könyvének „egy testté válás” szimbolizmusát használja ugyan, de a felek egyenlőségének figyelembevétele nélkül.* Pál szerint az Egyház Krisztus jegyese. Ezt a hasonlatot is átveszi a

szerző a házások közötti kapcsolat természetének illusztrálására, és azt megint csak a Teremtés könyvének szavaival erősíti meg: „A férfi ezért elhagyja apját és anyját, és ragaszkodik feleségéhez, és lesznek ketten egy testté”. Ez a megállapítás azonban itt nem a házasság természetének kifejtésére szolgál, hanem egy „*nagy titok ez*” mondja a szerző, amit ő Krisztus és az egyház közötti kapcsolatra vonatkoztat (Ef 5,25-34), és ez a kapcsolat válik a házasság modelljévé. Jézus szavaival ellentétben itt az idézet nem a házasság felbonthatatlanságát, vagy a férj és feleség egyenlőségét, hanem egy hierarchikus viszony létrejöttét bizonyítja: amilyen viszony van Krisztus és Egyháza között, ugyanolyan van a férj és felesége között is. Itt tehát az egyenlőségnek Szent Pál által az első korinthusi levélben megengedett szűk lehetősége is megszűnt.

III. Összefoglalás

A szexualitás Pál számára természetes és alapvető emberi igény, melynek kielégítését a Krisztushoz való tartozás jegyében kellett biztosítani. Ehhez járult mások szexuális tulajdonjogának a figyelembevételére is. A házasságtörés mindkét követelménynek ellentmondott; ehhez hasonlóan a „vérfertőzés” is a családfővel szembeni tiszteletnek és tulajdonjogának súlyos sérelme volt. A prostitúciót is elítélte, noha ez már számára nem esett olyan súlyosan a latba. Az „arsenokoitai” elleni kritikája is valószínű a szexuális tulajdonjog valamilyen megsértésében gyökerezett.

Az „Úrban” megkötött házasság volt azoknak a természetes állapota, akik nem kapták meg a celibátus „karizmáját”. Az „idő rövidsége” miatt azonban az utóbbit a

szerencsésebb és jobb választásnak tartotta, de gondosan óvakodott attól, hogy emiatt a házasságot vagy a házastársi kapcsolatot leértékelje. Véleménye szerint a nők rituális egyenlőséget élveztek a férfiakkal a keresztség felvételében, a Lélek adományában, az Úr asztalánál és a házassági kapcsolat jogában. Egy testté lévén szerinte a férj és feleség egyenlő mértékben birtokolja egymást. A válást a keresztény hagyománnyal egyetértésben tiltotta, de a vegyes házasságok esetén a hit békés gyakorlását előnyben részesítette és megengedte a válást és az újránházasodást. A rituális kereteken kívül azonban a klasszikus és zsidó jogszokásokkal egyetértve megkövetelte a feleség alárendeltségét, még a prófétálás adományának a gyakorlásában is. Az Úr közeli visszatérésének reményében a földi ügyeket jelentéktelennek tartotta és mindenkit arra buzdított, hogy társadalmi helyzetén ne változtasson. Ezért csak a Kolosszei levélben foglalkozott a családi élet fegyelmének kérdésével, és a heretikusok okozta zavarok tisztázásával. Ez az igyekezet adta meg az alapot ahhoz, hogy a zsidó és görög-római kultúra családi fegyelmét a keresztény családi életben is érvényre juttassa.

A Szentírás szexuális etikája nagyon is távol áll a mai világ felfogásától. Noha a keresztény hagyomány lényegében megőrizte a szexuális magatartásra vonatkozó szentírási ítéletet, annak mércéjét sok esetben megváltoztatta. A rituális tisztaság és a szexuális vagy patriarkális tulajdonjog fogalmait nem tekintjük többé mérvadónak. A prostitúciót a homoszexuális magatartást is más szempontokra hivatkozva ítéljük el. Ehhez hasonlóan a férj és feleség egyenlőségét sem szorítjuk többé szakrális keretek közé. A családi élet belső fegyelmét sem a klasszikus, hanem a mo-

derm világ kulturális feltevései alapján határozzuk meg. Mindez nem jelenti azonban azt, hogy a Szentírás ide vonatkozó erkölcsi tanítása elvesztette jelentőségét. Az a tény, hogy egy elmúlt világ kulturális feltevéseinek segítségével értelmezi az ember szexualitására vonatkozó kérdéseket, lehetővé teszi az „Írás” kultúránk korlátaitól szabaddá tett olvasását. Az erkölcsi motiváció időtálló forrásává és az erkölcsi ítélet kultúránk elfogultságán felülálló mércéjévé válik, és változó világunk forгатagában biztos kiindulópontot jelent a lelki és testi tisztaság adott körülmények közötti megvalósításához. A mai felfogás számára talán különösen is jelentős néhány szentírási szempont. A biblikus felfogás szerint a szexualitás Isten adománya, a képmására teremtett ember lényeges tulajdonsága, a hétköznapi emberi élet egyik fontos, de nem a legfontosabb tényezője. A szexuális vágy kielégítése jogos igény. A magatartásról alkotott értékítélet azonban nem a cselekedet természetéből indul ki, mivel a természettörvény mércéje ismeretlen volt, hanem a cselekedetnek a cselekvőre és másokra gyakorolt hatásából. A szexualitás *kapcsolatteremtő szerepe* tehát a lényeges szempont, ezért hangsúlyozza az evangéliumi hagyomány a szándék fontosságát is. Az Ószövetség nagyra értékelte a házasság termékenységét, ***de az Újszövetségben nincsen utalás sem a házasság, sem a szexuális aktus életadó erejének fontosságára.*** Isten Országának közelsége ezt a kérdést már háttérbe szorította, éppen úgy, mint a házasság kizárólagos fontosságát is a szüzesség szerepével szemben.

III. A Katolikus Levelek Szexuális Etikája:

Források:

William L. COUNTRYMAN, *Dirt Greed and Sex, Sexual Ethics in the New Testament*, Fortress Press, Philadelphia, 1988, xi-280 oldal.

Norbert BAUMERT, Margareta GRUBER, *Nő és Férfi Szent Pál Leveleiben*, Lámpás Kiadó, Abaliget, 1995, 64 oldal.

Anthony KOSNIK, Agnes CUNNINGHAM, (szerkesztők) *Human Sexuality, New Directions*, I. fejezet, „The Bible and human Sexuality”, 7-32. oldal.

III.

SZEXUÁLIS ETIKA A KERESZTÉNY HAGYOMÁNYBAN

Amint láttuk, a Szentírásban nem található egységes és minden problémát átfogó etikai rendszer. Az Ószövetséghez hasonlóan az Újszövetség könyvei is a keresztény közösségek életében felmerülő erkölcsi problémákra irányították figyelmüket és lényegében a zsidó erkölcs hagyomány, a jézustapasztalat és a feltámadás élményének fényében alakították ki álláspontjukat. Mindennél fontosabb

volt számukra Krisztus visszatérésére, az Isten Országának végérvényes megvalósulására való előkészület. Minél világosabbá vált azonban, hogy ez nem a közeli jövő eseménye lesz, annál fontosabbakká váltak számukra az evilági élet problémái, így a szexuális etika kérdései is. Egységes és minden problémára kiterjedő gondolatrendszer azonban nem alakult ki ebben a korszakban sem.

I. Az Egyházatyák Kora:

A szentírási tanításra épülő szexuál-etikai felfogás későbbi fejlődésében három tényező játszott fontos szerepet. Az *elsőt* a pogány filozófiai és vallásfelfogásban gyökerező és a korai egyház által tévesnek ítélt erkölcsi vélemények képezték. A *második* a celibátus és szüzesség volt, aminek gyökereit Jézus élet-példájában és az Isten Országára vonatkozó evangéliumi tanításban találták meg. A házasság mellett így egy második keresztény életforma alakult ki. A *harmadik tényező* a házasság szentségéről kialakuló teológiai tanításból és szexuális életfegyelemre vonatkozó egyházi törvényhozásból fakadt..

A pogány világ dekadenciájával szembehelyezkedő keresztény gondolkodók különösen visszataszítónak tartották az emberképhez idomított istenfelfogást (az antropomorfikus istenképet), a bálványimádással és a női istenek tiszteletével kapcsolódó homo- vagy heteroszexuális kultikus prostitúció gyakorlatát, valamint a neoplatonikus görög kultúra néhány általánosan elfogadott feltevését. Már szent Pálnál is láttunk példát a korra jellemző *dualista ember-felfogásban* gyökerező aszketikus és libertinus szexuális ma-

gatartásmód elítélésére. A következő századokban ezek a szélsőségek kiéleződve és nagyobb körben elterjedve jelentettek új kihívást a keresztény élet- és erkölcsfelfogás számára. A *gnosztikus felfogás* szerint az anyag a gonoszságnak és a lélek tisztátalanságának a forrása. Ennek a véleménynek Marcion volt a legismertebb képviselője. Az ő tevékenysége és tanítása jelentette a legnagyobb veszélyt az ortodox álláspont számára a második évszázad későbbi évtizedeiben. Az enkratiták, a montanisták, novaciánusok és a priscillianisták szélsőséges aszketikus magatartást kívántak követőiktől; a házasságot bűnös állapotnak tartották, szexuális önmegtartóztatást parancsoltak a házasoknak is és tiltották a második házasságot. A libertinus végletet valló gnosztikusok viszont a házasság és a szüzesség közötti különbséget hagyták figyelmen kívül és a celibátusban élő férfiak és nők kohabitációjával a szexuális szabadosság új formáját gyakorolták a keresztény közösségekben. Ezek kritikája a harmadik század közepén jelent meg először az ókeresztény irodalomban.

Az orthodox tanítás védői a szexuális szabadosság és a végletekbe menő aszketikus szigorúság ellenérveit egyaránt a *sztóikus erkölcsfelfogásban* keresték. Nekik sem sikerült azonban álláspontjukat a biblikus hagyomány bölcsességével teljesen összhangba hozni. Az érzelemtől teljesen mentes sztóikus magatartás követelménye az volt, hogy minden emberi cselekedetnek meglegyen a maga célja és értelme. Ennek hiányban a sztóikus bölcs még az ujját sem mozdíthatta. A házassági kapcsolódás értelmét a gyermeknemzésben látták; tiltották tehát, ha nem ez volt a házastársak szándéka, vagy, ha pl. terhesség miatt ez nem volt lehetséges. Nincsen értelme kétszer bevetni egy szántóföldet,

tartották a felfogás követői. A szándékolt gyermeknemzés esetén kívül a szexuális önmege tartóztatást tekintették a követendő erénynek. Amint látni fogjuk, ez a felfogás még napjainkig is érezteti hatását. Idővel megjelentek azonban a *kettős norma tanítói* is. Ők a többség, azaz a „gyenge keresztények” elé a házasságot, a „magasabb életre” meghívottaknak pedig a szüzességet állították követendő életformaként. Azonban már a montanista Tertullian is tiltakozott az ellen, hogy a klérus számára a „magasabb” a laikusoknak pedig az „alacsonyabb” norma legyen kötelező. A többség Tertullian véleményét fogadta el ebben a kérdésben és kizárta azokat a közösségeket, melyek a „magasabb” normát akarták mindenki számára kötelezővé tenni. A házassági kapcsolódás *pozitív értékelésének* is voltak azonban képviselői. Alexandriai Kelemen úgy vélte, hogy a gyermeknemzés nem az egyedüli célja a házasságnak. Szerinte a kölcsönös szeretet és az egybefonódó élet a házasokat örök kapcsolattal köti össze.

A negyedik század elején a kereszténység a Birodalom hivatalos vallásává vált. A vértanúság helyét a megváltozott körülmények között a szüzesség és az aszkétikus élet foglalta el a krisztusi életpélda ideális megvalósulási módjaként. A házasság azonban nem vált alacsonyabb rendű életformává. Ezt Tertullian úgy fogalmazta meg, hogy *a házasság az Egyház és Krisztus közötti egység jele, a szűz pedig azt jelképezi, hogy az Egyház Krisztus mátkája.*¹⁷ A két életforma értéke között ő tehát a maga módján megtartotta az egyensúlyt. A házasság értékét a latin és a görög atyák egyaránt védték és következetesen visszautasították a

¹⁷ Tertullian, *De Resurrectione Carnis* LXIII, PL II, cols. 933-34.

szüzességnek a házasság lebecsüléséből fakadó értékelését, ami különösen kicsengett az enkratiták és a montanisták tanításából. A kisázsiai Gangrában tartott zsinat 340-ben ezt így fejezte ki: „*átkozott legyen az, aki a szüzességet vagy celibátust nem annak igazi szépségéért és szentségéért választja, hanem azért, mert a házasságot utálatosnak véelve azt visszautasítja*”. Az irodalom helyes értelmezéséhez figyelembe kell azonban venni a patrisztikus érvelés *retorikus stílusát* is. Ez a stílus magyarázza azt, hogy a szüzesség dicséretéről szóló írásokból kicsengett a házasság lebecsülésére irányuló hajlam is, ami a retorika későbbi háttérbe szorulásával alapot adott a házasságra vonatkozó értékfelfogás torzulásaira. A krisztusi tanítást figyelmen kívül hagyva a nő házasságon belüli alárendeltségét pedig nem ritkán azal indokolták, hogy Éva volt az, aki férjét rávette az engedetlenségre.

A kor irodalmában megjelentek a keresztény ***házassággal kapcsolatos teológiai kérdések*** is. Jelképnek tekintették azt, ami Jézus és mátkájának az Egyháznak titokzatos egységére utal. Antiochiai szent Ignác úgy gondolta, hogy a keresztények közötti házasság megkötésének a püspök jelenlétében kell történnie. Tertullian elsőként utalt a házasságkötés rítusára. Szent Cipriánnal együtt *sacramentumnak* nevezte, de jelentése koránt sem volt számukra olyan pontos, mint szent Ágoston számára. A Niceai zsinatot megelőző időszakban már általánosan elfogadott tanítássá vált a házasság krisztusi alapítása. A keresztény házasság biztosította a kölcsönös segítséghez és megszentelődéshez szükséges kegyelmet, és messze fölülmúlta a pogány házasság értékét, mivel az a Krisztus és Egyháza közötti egységet

jelképezi. Ebben a meggyőződésben gyökerezett szent Jeromos későbbi intelme is, mely szerint a keresztény házassági kapcsolódásnak is szentnek kell lennie mivel a házasság maga is szent.¹⁸ Az Elvirai Zsinat (306 AD.) aktáiban már találunk házasságra vonatkozó törvényeket, melyekben kifejeződött az a meggyőződés, hogy az Egyháznak hatalma van Jézus házasságra vonatkozó tanítását megőrizni és azt új problémákra alkalmazva magyarázni. Az atyák keresztény házasságra vonatkozó álláspontja lényegében nem annyira az elméleti, mint inkább a gyakorlati szinten kristályosodott ki. Szerintük Jézus Krisztus által alapított és az Egyház által megszentelt közösség, a megszentelődés és a kegyelem forrása. Szent Ágoston tanítása szerint ez **szenstég**, amely jelképezi Jézus és Egyháza közötti kapcsolatot.

Ezen felül az Egyház az adott körülmények igényeinek megfelelő szabályok megalkotására is jogosultnak tartotta magát. Szent Ágoston korára már létrejött a házassági akadályok listája és elterjedt a kizárólagosság, valamint a felbonthatatlanság elfogadása nélkül megkötött házasságok büntetése is. Későbbi századokban a vérfertőzés tilalma kiterjedt a hatodik unokatestvérig. A rokoni kapcsolatot nemcsak leszármazás, hanem szexuális kapcsolódás alapján is számon tartották. A heteroszexuális kapcsolódás tehát sógorsági viszonyt teremtett az élettárs vérrokonaival a hetedik leszármazottig. A házasságra lépőknek tehát nem volt könnyű elkerülni a vérfertőzés veszélyét, ami érvénytelené tette házasságukat. A IV. Lateráni Zsinat 1215-ben ezt az akadályt a leszármazás negyedik fokára szállította le.

¹⁸ Szt. Jeromos, *Commentarium in epistolam ad Ephesios* I, III, V, PL.XXVI, col.530-7.

Problémát okozott *görög kifejezések latin fordítása* is. Így, amint már láttuk az újszövetségi nyelvhasználatban *porneia* elsősorban prostitúciót vagy általánosabb értelemben a szexuális perverzitás valamilyen formáját jelentette (1Kor. 5,1.). A latin patrisztikus írásokban ezt rendszerint a *fornicatio* kifejezéssel adták vissza, ami a közhasználatban meg nem házasodottak közötti szexuális kapcsolódást jelentett. Ezért, ha a görög nyelvet még ismerő korai latin egyházatyák a „*fornicatio*”-t súlyos bűnként elítélték nem minden esetben alkottak ítéletet a meg-nem házasodottak közötti szexuális kapcsolatról, noha sok ilyen értelmű utalás is található a kor irodalmában, hanem gondolhattak a szexuális perverzitás valamilyen formájára vagy házasságtörésre is. Minden bizonnyal így vélekedett Tertullian a rigorista és eretnek montanista szekta tagja is, amikor a harmadik század elején azt mondta, hogy ezt a bűnt (a *fornicatio*-t) az Egyház nem oldozhatja föl. Csupán arra buzdíthatja a bűnöst, hogy szigorú vezekléssel igyekezzék Isten megbocsátó irgalmát a maga számára biztosítani.¹⁹ Hasonlóan, szent Ambrus is arra figyelmeztette a szüzet, hogy ne nézzen ifjú barátja arcára, nehogy az elkövesse azt a bűnt, amiről az Úr azt mondta: „aki bűnös vágyal asszonyra néz, szívében már házasságtörést követett el vele” (Mt 5,28).²⁰ Szent Ágoston is úgy vélte, hogy a Teremtő a házasságon kívüli szexuális kapcsolódás minden formáját megtiltotta.²¹

Az első évszázadokban súlyosnak ítélt bűnös cselekedetek feloldozása csak hosszantartó nyilvános vezeklés után volt lehetséges. Bűnös vágyak és gondolatok is kizárhatták az embert az Isten Országából, a kiengesztelődés és

¹⁹ Tertullian, *De pudicitia*, c. 4.

²⁰ Szt. Ambrus, *De penitentia* 1.14.68.

²¹ Szt. Ágoston, *Confessiones*, 2,1-3, 1.8; 4,2.2.; 6.15,25; 10.29.40.

az Eucharishtiában való részvétel elnyeréséhez azonban őszinte bánat és magánjellegű penitencia elvégzését elegendőnek tartották. Az atyák között voltak, akik a „fornicatio” bűnét a legsúlyosabbak közé sorolták és hosszantartó vezeklést követeltek meg érte; ugyanakkor mások azt a vétkest, aki csak leendő házastársával lépett szexuális kapcsolatra bűnös vágyak és gondolatok elkövetőjeként ítélték meg. Így nyilatkozott a még régebbi hagyományokat követő Elvirai Zsinat is (cca. 300-303 A. D.). Sok más kihágásért nagyon is szigorú büntetést szabott ki, de a házasságot megelőző szexuális kapcsolódásról a következőket mondta:

Szüzek, akik nem őrizték meg szüzességüket, de megházasodtak és házasságban maradtak ugyanazzal, akivel szexuális kapcsolatban voltak, csak a házasság törvényét sértették meg. Ezeket egy év elteltével vissza lehet fogadni vezeklés nélkül. Ha nem leendő házastársukkal, hanem mással léptek szexuális kapcsolatra, azt határozzuk, hogy házasságtörés elkövetése miatt csak öt év elteltével és törvényes vezeklés elvégeztével fogadhatók vissza.²²

Tehát ebben a korban a házasságot megelőző szexuális kapcsolatért bizonyos esetekben nem járt nyilvános vezeklés és egy év elteltével a vétkesek újra részt vehettek az Eucharishtiában.

Amíg a házasságtörést a biblikus tanítás szigorával ítélték el minden korszakban, a szexuális intimitás más formáinak a „fornicatio”-nál kevesebb fontosságot tulajdonítottak a patrisztikus irodalomban. Szent Ciprián karthágói püspök (249-258) például szigorúan megtiltotta az Istennek

²² C.J. von Hefele, *Histoire des conciles*, 1.1:230.

szentelt szüzek férfiakkal való együttélését és együtthálását. Követelte, hogy ezt azonnal szüntessék meg és kiközösítette azokat, akik rendeletének nem engedelmeskedtek. Ha az engedetlenségben kitartottak, akkor csak nyilvános vezeklés után voltak visszafogadhatók. Akik azonban engedelmeskedtek és bizonyítani tudták bábaasszonyok vizsgálatával, hogy nem veszítették el szüzességüket szentáldozásban azonnal részesülhettek; de ha elvesztették azt, engedelmességük ellenére is nyilvános vezeklést kellett végezniük. Ennek a püspöknek a véleménye szerint tehát a szexuális intimitás is elítélendő volt, de csak a szexuális kapcsolódás követelt nyilvános penitenciát.²³

A házassági kapcsolódás erkölcsi értékéről és szükséges céljáról már szent Jusztin apologéta (ca. 100-165 A. D.) is azt állította, hogy „(Mi) csak gyermekek nevelése céljából házasodunk meg. Különben a házasságról lemondva teljes önmegtartóztatásban élünk.”²⁴ Sztoikus filozófusokra hivatkozva más korai keresztény írók is hasonló véleményt vallottak, amennyiben ezt Jézus Evangéliumával össze tudták egyeztetni. A Genézis tanítása szerint a Teremtő a nemzőképeséget az emberi nem fönntartására és a Föld benépesítésére adta. Ha szenvedélyes gyönyörért használjuk, testünk szolgájává válunk. A természetadta értelmes önuralom helyett lealacsonyítjuk önmagunkat az irracionális vágyak szintjére. Ezért tartották szükségesnek a szexuális aktivitás Teremtő által adott cél szerinti korlátozását. Terhesség és havi vérzés idején tehát sokan elítélték azt a korai írók közül. Ehhez járult az a tévhit is, hogy az veszélyt jelent a születendő gyermek épsége számára. A

²³ Szent Ciprián, *Epistula 61. Ad Pomponium*.

²⁴ Szt. Justin, *Apologia prima*, c.29.

gnosztikusok, valamint manicheista utódaik véleménye szerint a gyermeknemzés is bűnös cselekedet volt, mivel azzal egy lelket testbe börtönöztek. *Ennek a véleménynek az el-lensúlyozására emelte ki a kor orthodox tanítása azt, hogy a gyermeknemzés szándéka a házassági kapcsolódás meg-engedhetőségének a feltétele.*

II. Szent Ágoston tanítása

A későbbi keresztény korok szexuális etikájának gyökerét általában szent Ágostonhoz viszik vissza. Befolyá-sa napjainkig tart. Több művében is foglalkozott a házassággal. Ezek a Niceai Zsinat előtti patrisztikus tanítást fog-lalták össze.²⁵ Az átvett hagyományt azonban fejlesztette is, különösen a házassági kapcsolódásra vonatkozóan. A há-zasság értékeit a házastársak kölcsönös és kizárólagos hűsé-gében, szentségi jelentésében, azaz annak felbonthatatlan egységében és annak természetes céljában, az utódok nem-zésében látta. Véleménye szerint *a házastársak szexuális kapcsolódása kizárólag az utóbbi cél megvalósítását szol-gálja.* Ezért az házastársi köteletség²⁶, és mint ilyen, mentes marad a bűntől; törvényszerű és tisztességes cselekedet az, noha kizárólag ezen keresztül származik át az eredeti bűn is az apáról utódaira.²⁷ Az evéshez és tanuláshoz hasonlóan melyek az egészség biztosításának és a tudás megszerzésé-nek természetes eszközei, a házassági aktus is jó amennyi-ben arra a célra irányul, ami természetes rendeltetése:²⁸

²⁵ Szt. Ágoston, *De bono conjugali*, *De sancta virginitate*, *De bono viduitatis*, *De nuptiis et concupiscentia*.

²⁶ Szt. Ágoston, *Contra secundinum manicheum* xxii, PL.XLII, col.598.

²⁷ Szt. Ágoston, *De bono conjugali*, 11, PL. XL, col.381.; *De conjugiiis adulterinis*, 11,12, PL col.479.

²⁸ Szt. Ágoston, *De bono conjugali* 9, PL., col.380.

Az életnemzéshez szükséges szexuális aktus minden hibától mentes, és csak ez tartozik a házassághoz. A kapcsolódásnak az a módja, amely túlmegy ezen a szükségesen már nem az értelemnek, hanem a szenvedélynek engedelmeskedik. Ennek ellenére megengedhető a házasságon belül az ilyen fajta aktusnak nem a követelése, hanem az élettársnak történő megadása - nehogy a „*fornicatio*” bűnébe essék. De ha mindketten áldozatai a rendetlen vágy ilyen megnyilvánulásának, valami olyasmit cselekszenek, ami nyilvánvalóan méltatlan a házassághoz.²⁹

Az utóbbi megállapítás megértéséhez tudnunk kell, hogy számára az erkölcsi rend alapját az Isten mindenek fölötti szeretete biztosította. A teremtményeket csak Istenért és az általa megszabott fontossági sorrendben szabad szeretni. Így érthető tehát, hogy véleménye szerint a pusztán gyönyörszerzést biztosító házassági aktus bocsánatos bűn. A házasság egyik célja éppen az érzékiség bűnös vágyának gyermeknemzéssel való megszentelése. Ezzel válik az az *érezkiség ellenszerévé (remedium concupiscentiae), kötelességgé*. Szerinte a házasság értékei annak *céljában*, a gyermekekben, *törvényében*, azaz a házastársak kölcsönös hűségében, valamint *szentségi* jellegében, a kapcsolat felbonthatatlanságában valósulnak meg. Ez utóbbi tette azt a Krisztus és Egyháza közötti kapcsolat jelképévé. Az élettársak kölcsönös hűsége lehetővé tette a házasságot az időskorúak számára is, de szerinte a hűség a házasságnak és nem a házassági aktusnak a célja. Ezért buzdította az idős házas-

²⁹ Szt. Ágoston, *De bono conjugali*, c.10, n.11.

társakat az önkéntesen vállalt szexuális önmegtartóztatásra, mellyel kapcsolatukat még nagyobb méltóságra emelhetik.³⁰

A patrisztikus kor végére szexuális cselekmények értékelésében a pesszimista vélemény vált elterjedtebbé. Életadó szerepét még azok is értékelték a házasságon belül, akik a szexuális aktussal magyarázták az eredeti bűn átszármasztását. A vele együtt tapasztalt gyönyört azonban általában az eredeti bűn következményének tartották, amely minden rendetlen váagnak a forrása az emberben.

III. A Középkor Szexuális Etikája:

IV. A Reformáció kora:

V. Kazuisztika és az Egyházi Tanítóhivatal:

VI. A Hagyományos Álláspont Összefoglalása:

A hagyományos álláspont szerint tehát a házasságon belüli szexuális aktivitás is erkölcsi igazolásra szorult. Ezt a hagyomány a szaporodás isteni parancsában látta. Nem a gyönyör vagy kielégülés, nem is a házastársi szeretet megünneplése, hanem a gyermeknemzés szándéka tette azt elfogadhatóvá. Szándékuk helyességét a házastársak azzal bizonyították, hogy semmit sem tettek a fogamzás lehetőségének megakadályozására. Ez szent Tamás gondolatrend-

³⁰ Szt. Ágoston, *De bono copulicali*, c 3., c.4.

szerében azt jelentette, hogy a kapcsolódás aktusát a természet rendje szerint hajtották végre.

A Magyar Püspökök körlevele külön nem foglalkozott a fogamzásgátlással. Mindössze csak annyit mond erről, hogy végkép elfogadhatatlanok a családtervezés olyan módszerei, melyek a megfogamzott élet kioltásával érik el céljukat. Ez a megállapítás elvi álláspontként tagadhatatlan érvénnyel bír. A körlevél azonban nem foglal állást abban a még le nem zárt szakmai vitában, amely bizonyos fogamzásgátló kémiai vagy fizikai eszközök pontos hatására vonatkozik. Hasonlóan elkerüli az emberi élet kezdetére vonatkozó kérdést is melynek az erkölcssteológia történelmében nagyon hosszú hagyománya van. Ezért a körlevél megállapítása nem erkölcsi szabály, hanem *az általános erkölcsi irányelv szerepét tölti be* a házastársak család-tervezésre vonatkozó lelkiismereti döntéseiben. A hivatalos egyházi tanítást ugyanis ma sem lehet megvédeni abban a formában, amelyben azt a *Humanae Vitae* c. enciklika tette, és ahogyan a Tanító Hivatal azt hirdeti. A lelkipásztori gyakorlat azt bizonyítja, hogy kevés olyan prédikációs téma van, amivel gyorsabban ki lehet üríteni egy templomot, mint ennek a kérdésnek a fejtegetésével.

Az élet kezdetére vonatkozóan elég annyit mondani, hogy az egyházi tanítás ezt a kérdést mindig az adott kor tudományos ismereteinek fényében vizsgálta. Jelenleg azonban kialakult egy sajnálatos pontatlanság a tanítás népszerű megfogalmazásában. A terhesség megszakításával kapcsolatos vitákban lépten-nyomon szembetaláljuk magunkat - még hivatalos forrásokban is - azzal a feltevessel,

hogy a „fogamzás pillanatában létrejön az emberi személy”. Legyen elég itt az a megjegyzés, hogy ezt a feltevést sem az élettudományok, sem pedig a hivatalos egyházi tanítás nem teszik magukévá. Az Egyház álláspontja pontosan arra a feltevésre épül, hogy a személy létrejöttének időpontját nem lehet megállapítani, ezért az emberi életet a fogamzástól (és nem a fogamzás pillanatától) kell a legnagyobb gonddal óvni. Ezt így tanítja a második Vatikáni Zsinat. Ez a megfogalmazás a korábbi állásponthez hasonlóan, ismét az élettudományokra hagyta a fogamzás létrejöttének pontos megállapítását. Főleg a genetika területéhez tartozó legújabb ismeretek fényében, ez a kérdés azonban koránt sem tekinthető lezártnak. A hagyományos erkölcszociológia véleménye, amely az élet fejlődési stádiumait figyelembe véve állapította meg a kötelező védelem mértékét, új ismeretek fényében egyáltalán nem vált elavulttá.

Ami a születésszabályzás vitáját illeti, az nem 1968-ban kezdődött, hanem XI. Pius pápa *Casti Connubii* című enciklikájával, amely lényegesen megváltoztatta, úgy is mondhatnánk, hogy bizonyos értelemben fejtetőre állította a hosszú évszázadok alatt kialakult hagyományt. Ennek megértéséhez vissza kell menni szent Ágostonhoz. A keresztény házasságra vonatkozó tanítását nem-keresztény forrásból származó két általánosan elfogadott feltevés jelentősen befolyásolta. Meg volt győződve arról, hogy az eredeti bűn a szexuális aktussal származik át az apáról utódaira. Az aktussal járó gyönyör pedig a „*concupiscentia*” a rosszra való hajlam kiváltója. Ezért a házastársak szexuális kapcsolatának büntől való mentességét csak a szaporodás Istentől kapott parancsának végrehajtásával látta biztosítva. Vé-

leménye szerint, aki gyönyört vagy kielégülést keres az élettársával való kapcsolódásban, annak cselekedete nem méltó a házasság tisztaságához (ennek ellenére élettársa köteles számára biztosítani a „testéhez való jogot”). A gyermeknemzés szándékát lényegében azzal bizonyíthatták a házastársak, hogy nem tettek semmit a fogamzás lehetőségének megakadályozására. Így érthető, hogy terhesség vagy menstruáció idején tilos volt a szexuális élet. (Úgy vélték ugyanis, hogy az utóbbi esetben sem lehetséges a fogamzás.) Ehhez az Ágostonra visszamenő állásponthoz kapcsolódott szent Tamásnak az a tanítása is, mely szerint a természetörvény is megkívánja a szexuális aktus életadó erejének a megőrzését.

Ez a lényegében szent ágostoni felfogás a huszadik század elejéig lényegében nem változott, csak erkölcsi ítéletének szigora enyhült. XI Piusz Pápa az 1931-ben a *Casti Connubii* c. körlevelében összefoglalta a házassággal kapcsolatos egyházi tanítást, és sok más megállapítás mellett leszögezte, hogy fontossági sorrendben a házasság *első célja az életadás, a második pedig a házastársak kölcsönös hűségének és szeretetének az ápolása*. Az anglikán egyház valamivel korábban megfogalmazott álláspontjával ellentétben kijelentette, hogy a házassági aktus életadó képességének szándékos megcsonkítása a természet- és az isteni-törvény elleni súlyos hiba. Két *engedménynek* tekinthető megállapítást is tett. Amennyiben az egyik fél nem követi ezt a tanítást, élettársa nem a bűnnel, hanem a bűnössel működik közre feltéve, hogy igyekszik őt a helyes magatartásról meggyőzni. Más szóval, a házassági kapcsolat életadó erejének megőrzésénél fontosabbnak tartotta a pápa az egymás

testéhez való jog megadását, valamint a házasság stabilitását és az egymáshoz való hűség feltételeinek biztosítását. Ez az enciklika tehát a fogamzás meggátlását nem *önmagában vett rossznak*, tekintette, mert azt nem olyan cselekedetnek vélte, melyet a körülményektől függetlenül feltétlenül el kell kerülni minden esetben. A másik *engedmény az időszakos önmegettartóztatás* volt. Az emberi termékenység ciklikus jellegének többé-kevésbé pontos megállapítását a 20-as években két orvos kutató munkája tette lehetővé. Ennek az ismeretnek birtokában a pápa azt is kijelentette, hogy nem tesznek semmi rosszat azok a házastársak, akik a terméketlenség időszakaira korlátozzák kapcsolatukat. Ez a megállapítás egy bonyolult körmondatban kapott helyet, melynek pontos értelmét sokáig vitatták. A magyar kiadásokban még ma is az életkor miatt létrejövő terméketlenséggel fordítják a kifejezést. A hivatalos latin szövegben azonban nem az *aetas*, hanem a *tempus* szó található, ami nem idő- vagy életkort, hanem időpontot jelent.

Az enciklika nem adott magyarázatot arra kérdésre, hogy miért engedhető meg a gyermekáldás lehetőségének szándékos elkerülése. (Milyen más szándék vezethetné ugyanis a házastársakat ebben a gyakorlatban?) Erre a kérdésre XII. Piusz tért ki először 1951-ben, amikor egy hosszabb megnyilatkozásban kifejtette, hogy súlyos egészségi, gazdasági és szociális körülmények megengedhetővé, sőt kötelességgé is tehetik a gyermekáldás elkerülését, *feltéve*, hogy az az időszakos önmegettartóztatás segítségével történik. Amit tehát száz évvel korábban még erkölcsileg hibás volt (a gyermekáldás szándékos elkerülése), erénnyé is válhatott. Noha a „szülői felelősség” fogalma csak a Második

Vatikáni Zsinat tanításában jelent meg, XII Piusz már nyilvánvalóan a szülők felelősségének tekintette gyermekeik jövőjének a biztosítását is. A másfél évezredes hagyományból tehát csak a házassági kapcsolódás biológiai integritásának védelme maradt meg. Ez után vetődött föl az a kérdés, hogy miért olyan fontos ez a szempont. Louis Janssens, a Zsinat egyik teológusa, a hatvanas évek elején vizsgálta meg ezt, és úgy találta, hogy amíg a pirula használata esetében egy kémiai eszköz, a másik esetben pedig az időpont szándékos kiválasztása akadályozza meg a fogamzás lehetőségét. Mindkét módszer használatával együtt jár tehát a házassági aktus életadó képességének szándékos megcsorbítása. Amikor az egyházi tanítás az egyiket megengedte, a másikat pedig megtiltotta ellentmondásossá vált.

Ennek a problémának a megoldását várták a Zsinattól. A családtervezés kérdését azonban VI. Pál levette az ügymenetről, mivel nyilvánvalóvá vált, hogy túlságosan sok időre lett volna szükség a véleménykülönbségek áthidalására. A kérdés eldöntését sajátmagának tartotta fenn, a XIII. János pápa által már korábban fölállított családtervezéssel foglalkozó bizottság javaslatának meghallgatása után. A Zsinat házasságra vonatkozó tanításában több olyan megállapítást is tett, melyeknek fontos szerepe volt a kérdés tisztázásában. Elkerülte a házasság elsődleges és másodlagos céljai közötti megkülönböztetés használatát. Azt nem fölbonthatatlan szerződésnek, hanem kölcsönös, kizárólagos és életfogytig tartó szeretetre épülő életszövetségnek tekintette. Kijelentette, hogy a gyermek a szülők kölcsönös szeretetének gyümölcse, akivel egymást megajándékozzák. Az élet felelős átadásával járó feladat magába foglalja a

gyermek számának a meghatározását is. Ennek teljesítése kizárólag az ő feladatuk; abba sem az állam, sem a klérus nem avatkozhat bele.

A pápai bizottság nem volt képes egyértelmű javaslatot tenni a családtervezés kérdésében. A bizottság nagy többsége a hagyományos tanítás megváltoztatásának lehetősége mellett tört pálcát, egy kis csoport azonban annak védelmét javasolta, mondván, hogy egy ilyen hosszú hagyomány nem változhat meg, annál is inkább, mivel ez a szexuális etikának is az egyik alappillére. Az 1968-ban megjelent enciklika megismételte a Zsinat házasságra vonatkozó tanítását, de a család-tervezés eszközeivel kapcsolatban a hagyományos álláspontra tért vissza, és a magzatelhajtással együtt elítélte a házassági aktus életadó erejének minden szándékos megcsorbítását. Az időszakos önmegtartóztatás és a más módszerek közötti különbséggel ez a megnyilatkozás sem foglalkozott. A katolikus közvélemény kedvezőtlen reakciója nagyon megdöbbenetete a pápát. Több körlevelet nem adott ki. A püspökök pasztorális útmutatásaiból is kiviláglott a vélemények megoszlása. Ezeknek a nyilatkozatoknak a többsége kiemelte, hogy a körlevél nem tévedhetetlen, de a „hivatalos egyházi tanítás” tekintélyével rendelkezik. Ezért a hívők lelkiismeretben kötelesek azt követni. Ha ez lehetetlennek bizonyul, akár egészségi, akár szociális, vagy más okok miatt, a lelkiismeretbeli konfliktus megoldásában a hívek az időszakos önmegtartóztatás helyett más eszközöket is használhatnak. A lehetetlenre senki sem kötelezhető. Az enciklika megjelenése után hamarosan nyilvánvalóvá vált, hogy ahol más esz-

közök is rendelkezésre állnak, a katolikus házások mintegy 80-85%-a nem követi a hivatalos egyházi tanítást.

Ennek megváltoztatását tekintette II. János-Pál pápa hivatala egyik fontos feladatának. Ismételten hangsúlyozta a tanítás erkölcsi fontosságát és a „fogamzás meggátolásának” káros következményeit. Az 1981-ben kiadott enciklikájában, hivatalos egyházi megnyilatkozások szintjén először, a terméketlen időszakok használata és a fogamzásgátlás közötti különbségre is kitért. Az első esetben a házastársak kapcsolata kifejezi az emberi szexualitás egyesítő és életadó jelentését és Isten tervének „szolgálatát”. Ezzel megvalósul életükben a teljes szexuális önátadás. A másik esetben a „fogamzás meggátolásának” gyakorlata az önátadás nyelvét ellentmondásossá teszi, amennyiben annak teljessége megcsorbul, és ezzel a házastársi szeretet belső igazsága hamissá válik. (FC. #32) Ez az érvelésmód lényegében következményeken alapszik. Az irodalomban többnyire két nehézséget említenek ezzel kapcsolatban. Az egyik az a tény, hogy az időszakos önmegtartóztatás is meggátolja a fogamzást, a másik pedig a káros következmények bizonyíthatósága mesterséges eszközök használata esetén. A fogamzás meggátolásának szándéka ugyanis minden módszer használatában döntő szerepet kap. Az időszakos önmegtartóztatást is lehet megfelelő ok nélkül, vagy önző szándékkal gyakorolni.

Amíg ez a kérdés tehát továbbra is megoldatlan marad, az elmúlt harminc év alatt az is világossá vált, hogy egyértelmű és általános meggyőződés létezik az Egyházban az életadással kapcsolatban. Ezt már a Zsinat is kifejezésre

juttatta. Amint az Isten szeretetből teremt, úgy az új emberi életnek is a házastársi szeretet gyümölcsének kell lennie; ez társteremtői megbízatásunkból következik. A gyermek méltósága és társadalmi biztonsága egyaránt megköveteli, hogy létében szülei ne valamilyen előre megfogalmazott terv eredményét, hanem egymás fenntartás nélküli kölcsönös szeretetét lássák. Gyermekeikkel a szülők egymást megajándékozzák, mondta a Zsinat. Ezt a meggyőződést igyekszik az Egyház védeni akkor, amikor a házassági szerelem szexuális megünneplését és az életadás lehetőségének szétválasztását tiltja. Minél távolabbra kerül a két szempont egymástól, az élet felelős átadásában annál nagyobb szerepet kaphatnak másodlagos szempontok. Véleményem szerint ennek a meggyőződésnek a gyakorlati élet számára történő megfogalmazása további pontosításra szorul. Különösen fontos feladat ez a reprodukciós technológia rohamosan növekvő lehetőségeinek felelős alkalmazásához. Amíg ez nem történik meg, az Egyház nem fogja megváltoztatni jelenlegi hivatalos álláspontját.

Az előttem felszólaló hölgy meggyőzően ismertette az időszakos önmegtartóztatás gyakorlatával együtt járó problémákat. Megvan azonban ennek a módszernek az az előnye, hogy megköveteli a házastársak együttműködését. Minden más módszer csak az egyik felet terheli, rendszerint a feleséget. Ezeknek káros, vagy veszélyes mellékhatásait is rendszerint ők viselik. Valójában azt kell mondanunk, hogy minden módszernek megvannak a terhei, kockázatai és előnyei. Mindezeket figyelembe véve lehet csak az adott körülményeknek megfelelő módszert kiválasztani.

Basil Hume bíboros westminsteri érsek már húsz éve megállapította, hogy a hívek lelkiismeretükben lényegében megoldották a családtervezés kérdését. A megoldatlan, és egyelőre megoldhatatlannak látszó, feladat az egyházi tanítás közérthető nyelven történő kifejtése, melynek keretében meg lehet magyarázni azt, hogy a házassági kapcsolódás életadó erejének megcsorbítása miért kivételt nem tűrő tilalom, amíg, még az ártatlan emberi élet kioltása is megengedhető bizonyos körülmények között. Ennek a magyarázatnak hiánya aláhúzza a Zsinat megállapítását. Az élet felelős továbbadása a házastársak kizárólagos kötelessége. Jól tájékozott lelkiismereti döntésük tárgya tehát az adottságaiknak legmegfelelőbb családtervezési módszer megválasztása is.

Hegyi Balázs kiemelte a lelkipásztor szerepét: mint az orvos a pácienseit, ő soha sem hagyhatja magukra azokat a híveket, akik örök boldogságuk biztosításában segítségét kérik. Feladata azonban kimerül abban, hogy segíti őket jól tájékozott és szabad döntésük meghozatalában; ő nem veheti magára lelkiismeretük szerepét. Más szóval, nem mondhatja meg, hogy számukra mi az egyetlen helyes döntés egy adott kérdésben. Ezt nekik kell felismerni, mert ebben a felismerésben fedezik föl Isten üdvösségre hívó szavát is. Ez a családtervezésre és megfelelő eszközeinek megválasztására éppúgy vonatkozik, mint az első házasság érvénytelenségének vagy érvényességének felismerésére és a szentségek vétele lehetőségének eldöntésére. Ezért mondtam, hogy a belső fórumon kialakított ítélet megbízhatóbb a külső fórumon biztosított eljárás módjánál. Hozzá kell ehhez még tennem azt is, hogy a külső fórumon megindított eljárás erköl-

csi helyességének is a belső fórumon hozott helyes és szabad döntés az előfeltétele.

IV.

A MODERN KOR KIHÍVÁSA:

1. A Születésszabályzás Problémája, Az Egyházi Tanítóhivatal Válasza:

XI. Pius Pápa,

XII. Piusz Pápa

II. Vatikáni Zsinat

A Pápai Bizottság Javaslat

2. Az enciklika, amely megosztotta az Egyházat, *Humanae Vitae*, és ami azt követte:

Az Egyház tagjainak fele még nem élt vagy túl fiatal volt ahhoz, hogy 1968. július 25-ére, IV. Pál pápa születésszabályzásról írt enciklikájának megjelenésére emlékezzenek. Pedig visszatekintve ez egy nagyon is jelentős dátumnak bizonyult. A modern tanítóhivatalnak nincsen még egy olyan nyilatkozata, ami olyan erős és megosztott visszhan-

got keltett volna, mint a *Humanae Vitae*, nemcsak az Egyházon belül, hanem általában a nyugati világban is. Ez a tény annál is inkább figyelemre méltó, mivel a modern pápák szociális tanítása nem egy esetben radikálisabb követelményekkel állt elő, a hasonló visszhang minden jele nélkül. Az enciklika megjelenése VI. Pál pápa kormányzatában egy óvatosabb és konzervatívabb” irányzat kezdetét jelezte. Az ellentétek kiéleződését is megindította az egyházi közvéleményben, amely mindaddig a második Vatikáni Zsinat lelkesedéséből és optimista lelkületéből táplálkozott.

A fogamzásgátlásról alkotott ítéletével az enciklika meghatározta a modern Egyház álláspontját a hatvanas évek szexuális forradalmával kapcsolatos erkölcsi kérdésekben. Ez az álláspont határkövé vált a reprodukciós és genetikus technológia később felvetett problémáiban is. Ez magyarázza, hogy a nyilatkozat ma is vita tárgya, és az egyre jobban kiéleződő konzervatív és liberális ellentétek egyik ütközőpontja. Az enciklika időszerűsége szükségessé teszi a benne kifejtett tanítás részletes vizsgálatát, még akkor is, ha ezzel nem teljesen beforrott sebek is felsajognak. A cél azonban nem az érzelmek felszítása, hanem a házasság tisztaságára és termékenységére vonatkozó modern egyházi tanításnak és háttérének történelmi összefüggések figyelembevételével történő vizsgálata. Ennek fényében a szexuális etikára vonatkozó modern egyházi tanítás alapelveivel is megismerkedhetünk.

1968-ra a születésszabályozás már a modern élet egyik elfogadott tényezőjévé vált, amit sok politikai vezető a gazdasági és szociális fejlődés egyik elengedhetetlen feltételének tekintett. Az orvos-technológia a fogamzásgátlás

megbízható és egyszerű eszközeit eddigre már általánosan elérhetővé tette. Ezért a gazdaságilag fejlett országok nem egy esetben ezeknek az eszközöknek a terjesztésére és népszaporulat csökkentésére irányuló kormánypolitikától tették függővé a harmadik világnak adandó gazdasági segítyt, vagy legalább annak mértékét. Lyndon B. Johnson, az Egyesült Államok elnöke leplezetlenül durva kifejezést adott ennek a felfogásnak 1965-ben, amikor az Egyesült Nemzetek összejövetelén kijelentette, hogy „a fogamzásgátlásba fektetett öt dollárnak nagyobb haszna van, mint a gazdasági fejlődésre költött száznak”.

Teológiai fejlemények azonban még inkább sürgették a születésszabályozásra vonatkozó hagyományos tanítás revízióját. Ennek a tanításnak modern formáját XI. Pius pápa fejtette ki 1930-ban, amikor kijelentette, hogy a házassági aktust „soha sem szabad megfosztani természetes életadó erejétől”. A „szülői felelősség” jelentőségére hivatkozva XII. Pius 1951-ben bizonyos értelemben módosította ezt az álláspontot. Ő ugyanis megengedhetőnek tartotta, hogy az időszakos önmegtartóztatás eszközeinek segítségével „fontos egészségügyi, eugénikus, szociális vagy gazdasági okok” miatt a házastársak gyermekeik számát korlátozzák, vagy a gyermekáldást a házasságból teljesen ki is zárják olyan helyzetben, amikor ezeken az okokon nem tudnak változtatni.³¹ Ez a megállapítás az Egyház történelmében első alkalommal tekintette erkölcsileg megengedhetőnek az olyan házassági aktust, amiből a fogamzás lehetőségét **szándékosan** kizárták. Ezekkel a pápai nyilatkozatokkal több, mint másfél évezred hagyománya változott meg.

³¹

XII. Pius, „Olasz Szülésznőkhöz intézett 1951 Október 29-i beszéde”, *A.A.S.*, XLIII(1951), p.835-860.

Amint már láttuk, szent Ágoston óta a házassági aktus erkölcsi elfogadhatóságát éppen a gyermeknemzés szándéka biztosította. Lous Janssens arra is felhívta a teológusok figyelmét, hogy ez a változás a házassági aktus biológiai integritásának a szerepét is kérdésessé tette. Ezt ugyanis a hagyományos tanítás éppen a termékenység mindenkor biztosításáért kívánta meg elsősorban. A Zsinat a házasság termékenységét a házastársi szeretettel állította kapcsolatba és ennek a személyes szeretetben gyökerező kapcsolatnak hangsúlyozott jelentőséget tulajdonított. Ezzel a házasság „elsődleges” (termékenységet biztosító) és „másodlagos” (személyes kapcsolatot erősítő) céljai közötti hagyományos különbségtétel érvényességét is kérdésessé tette, annál is inkább, mivel ennek a különbségtételnek a használatát szándékosan elkerülte. Ezekkel a fejleményekkel megnyílt a lehetőség a hagyományos álláspont módosítására.

A születésszabályzással kapcsolatos tudományos, gazdasági, demográfiai és teológiai kérdések tanulmányozására XXIII. János pápa egy bizottságot állított fel még a Zsinat megnyitása előtt. A bizottság a Zsinat alatt és utána is folytatta munkáját. A Zsinat házasságra vonatkozó vitáiból kitűnt, hogy a fogamzásgátlás erkölcsileg megengedhető eszközeire vonatkozó vélemény nagyon megosztott volt. A Zsinat megnyújtásának és a viták kiéleződésének elkerülésére VI. Pál 1965 Nov. 23-án személyesen beavatkozott annak ügyrendjébe, és a ebben a kérdésében a döntést saját maga számára tartotta fenn. Ugyanakkor a kérdéssel foglalkozó bizottságot erkölcteológusokkal, orvosokkal, népszaporodási szakértőkkel és még néhány házasságemberrel is kiegészítette. 1966-ban a bizottságnak nyolc püspökkel és hét

bíborossal együtt már 75 tagja volt. Köztük volt Karol Wojtyła, krakkói érsek is, aki azonban nem kapott a lengyel kormánytól engedélyt arra, hogy a gyűléseken részt vegyen.

Hosszadalmas munka eredményeképpen lassan az az álláspont alakult ki a bizottságban, hogy a hagyományos tanításnak van egy lehetséges új értelmezése. Mivel a házassági aktus és a fogamzás között csak statisztikus alapon nyugvó kapcsolat létezik, az aktus természete nem foglalja magában a fogamzás szoros értelemben vett lehetőségét. Ennek következtében a hagyományt úgy is lehet értelmezni, hogy az nem minden egyes aktus életadó képességének megőrzését követeli, hanem azt, hogy a **házasság maga teljességében őrizze és valósítsa meg az életadás lehetőségét**. Következésképpen, a fogamzásgátló szerek használatának erkölcsi értéke nem attól függ, hogy az aktus biológiai integritását megcsonkítják-e, vagy sem, hanem attól, hogy milyen mértékben befolyásolják azok a házasság termékenységét annak teljes tartama alatt. Más szóval, nem az aktus biológiai integritásának megóvása a döntő szempont, hanem az, hogy a gyermekáldás teljes kizárása vagy a szülői felelősség által megkívánt korlátozása-e a használók célja. Ennek az álláspontnak a kialakításában többek között Döpfner müncheni bíboros-érseknek és a római Gergely Egyetem erkölcsstan tanárának, a jezsuita Joseph Fuchsnak volt jelentős szerepe.

1966 májusában a bizottság teológus tagjai két alapvető kérdésben jutottak megegyezésre: a fogamzásgátlásra vonatkozó hagyományos egyházi tanítás változhat, és a fogamzásgátlás aktusa nem tekinthető „önmagában vett erkölcsi rossznak”, azaz nem feltétlenül tilos minden esetben. A 19 teológus közül csak négyen ellenezték ezt az ál-

láspontra. Júniusban a bizottság püspök tagjai maguk között külön is megvitatták a két kérdést. A tizenöt püspök közül kilencen arra a következtetésre jutottak, hogy a fogamzásgátlás nem „önmagában vett rossz”, hárman ellenezték ezt és hárman nem foglaltak állást a kérdésben. Kilencen úgy gondolták, hogy ezt az álláspontot össze lehet egyeztetni a hagyományos tanítással, öten nem látták ennek lehetőségét, és egy püspök nem fejezte ki véleményét a kérdésben. A változás lehetőségét tehát mindkét csoport jelentős többsége támogatta, de ez a vélemény nem vált egyhangúvá.³² Csak találgatni lehet a választ arra, hogy vajon ezek a megbeszélések milyen eredménnyel jártak volna, ha Karol Wojtyła is részt vehetett volna rajtuk, és milyen hatást gyakoroltak volna azok az ő véleményére?

Miután a kialakult véleménykülönbségeket nem sikerült áthidalni, a bizottság két zárónyilatkozatot adott át a pápának, aki ezután még két hosszú évig vívódott a kérdéssel. A két álláspont röviddel később a „kisebbségi” és a „többségi” nyilatkozatként nyilvánossá vált. Néhány nappal az enciklika közzététele után a pápa, akit a világ minden részéről felhangzó negatív reakció nagyon megdöbbenett, egyik beszédében beismerte, hogy hivatala soha nem nehezedett lelkiismeretére nagyobb súllyal, mint a hosszú vajúdás ideje alatt. Tépelődését az Egyházban feszült várakozás és sokoldalú találgatás kísérte. Hírek szerint a bíborosi testületből legalább hárman megkísérelték arra rábeszélni őt, hogy ne döntsön a kérdésben (Suenens, Döpfner és König). Ugyanakkor mások azt sürgették, hogy a hagyomány mellett törjön pácát.

32 3

R.B. Kaiser, *The Politics of Sex and Religion*, Leaven Pr., 1985, 7. és 8.-ik fejezetek.

A „**kisebbségi nyilatkozat**”, amit Ottaviani bíboros és Colombo érsek, valamint négy teológus támogatott, a hagyomány tekintélyére épült. A természettörvény, az Egyház hosszú évszázados tanítása szerint, a fogamzásgátlást „önmagában vett rossznak” tartja. Márpedig a Szentlélek irányítása alatt álló Egyház nem tévedhet ebben a fontos kérdésben ilyen hosszú időn keresztül. Ha az életadás folyamatának közvetlen (direkt) megszakítása erkölcsileg megengedhető lenne, folytatódott az érvelés, akkor semmi alapot sem lehetne találni a szexuális önkielégülés, a házasságot megelőző szexuális aktivitás, a homoszexuális cselekedet vagy más szexuális rendellenesség erkölcsi elítélésére sem.

A „**többségi nyilatkozat**” ezzel szemben azt hangsúlyozta, hogy a „szülői feladat felelős, rugalmas és ésszerű gyakorlása megkívánja a fogamzás korlátozását” a mai világban. Ha a házastársak „a házasság belső értékeit őrizni és gyarapítani akarják, akkor szükségük van a fogamzás korlátozásának biztos és emberileg elfogadható eszközeire”. A fogamzás biológiai folyamatába történő beavatkozást nem szabad elítélni olyan esetben, amikor az **nem a gyermekszületés kizárására, hanem annak felelős szabályozására** irányul. Az emberi szexualitás lényege ugyanis azt is megkívánja, hogy az a gyermek javát is szolgálja a házastársi és családi közösség keretein belül. Ezért a házastársak szexuális kapcsolatának erkölcsi értéke nem függ minden egyes aktus direkt termékenységtől.³³

Az 1968. július 26-án megszületett döntés - VI. Pál utolsó enciklikája - lényegében magáévá tette a Zsinat

³³ Op. cit., 252-252-ik old.

házassági szeretetre és a szülői felelősség gyakorlatra vonatkozó tanítását, de egy döntő kérdésben visszatért a régebbi XI. Pius által leszögezett állásponthoz. Amíg a Zsinat a gyermekáldást a házastársi szeretet „koronájának” és „legfőbb adományának” tekintette³⁴, az enciklika azt a házassági aktus céljaként állította be, és így bizonyos értelemben visszatért a házasság elsődleges és másodlagos céljai közötti különbségtételhez.³⁵ A körlevél megismételte XI. Pius ünnepélyesen leszögezett tilalmát is: Feltétlenül szükséges az, hogy a házassági aktus természetes életadó képességét semmilyen eszközzel se korlátozzuk. Ugyanis, „egy Isten által megszabott benső és szétválaszthatatlan kapcsolat létezik” az aktus „életadó és egységet teremtő jelentősége között, amit emberi igyekezettel nem szabad megbontani.”³⁶ A házasság emberi és keresztény értelmezése tehát feltétlenül kizárja annak lehetőségét, hogy az életadás már megkezdett folyamatának direkt (közvetlen) megszakítását a születésszabályozás törvényes eszközeként tekintsük. Hasonlóan tilos a férfi vagy a nő direkt (közvetlen) ideiglenes vagy állandó jellegű sterilizációja is. Ugyancsak tilos minden olyan cselekedet is, amely, akár a házassági aktus előtt annak folyamán vagy utána, kifejezetten arra irányul, hogy a fogamzás lehetőségét, mint eszközt, vagy mint célt megakadályozza.³⁷

Röviddel a pápai döntés megjelenése után mintegy 600 amerikai teológus aláírással megerősített nyilatkozatban jelezte, hogy azzal több pontban nem ért egyet. Az

³⁴ G.S., 48.par.9.

³⁵ „Quocirca per mutuum sui donationem conjuges illum persequuntur personarum communionemquoad novorum vientium procreationem eruditionem com Deo operum socien”.

³⁶ H.V., 11-12.par.

³⁷ *ibid*, 14.par.

1968-as német katolikus napok résztvevői is hasonló fenn-tartással válaszoltak az enciklikára. Teológusok és katolikus szervezetek negatív visszhangja hamarosan felhangzott a világ minden részéről. 1969 januárjában a holland egyház pasztorálos tanácsa szolidaritást vállalt azzal a sok buzgó katolikussal, aki a tanítás érveit gondos tanulmányozás után sem tudja elfogadni. Több évvel később a detroiti egyház-megye pasztorálos zsinata is hasonló álláspontra helyezkedett. A szókimondó természetéről ismert Thomas Roberts, Bombay nyugalmazott érseke úgy vélte, hogy az Egyháznak nincsen elég ereje ahhoz, hogy ennek a tanításnak érvényt szerezzen a hálósobákban is. Durban érseke, Dennis Hurley a körlevél közzétételét élete legfájdalmasabb tapasztalatának tartotta.

A 70-es évek elejére szociológiai felmérések világosan kimutatták, hogy a nyugati világban a katolikus házasok nagy többsége nem a családtervezés „megengedett” módszereit használja. Ez a helyzet nem változott a mai napig sem, a házasságban élő katolikusok kb. 85%-a a születésszabályozás „elítelt” eszközeire támaszkodik. Ugyanakkor, legalább is a hetvenes években, a katolikusok vallásos gyakorlatában, a templomba járásban és a szentségek használatában kimutatható változás nem történt. Basil Hume bíboros westminsteri érsek, valamint az Észak Amerikában jól ismert Andrew Greeley, és sokan mások ebből a tényből arra a következtettek, hogy a körlevél nem az egyéni lelki ismeretben, hanem a pápai tekintély szerepében okozott válságot. A pápai körlevelet megelőző bizonytalanságot tehát a vélemények és a gyakorlat éles megoszlása követte.

Püspökkari konferenciák pasztorális irányelvek közzétételével igyekeztek ellensúlyozni a negatív reakciót. Ezekben a körlevelekben is megtalálható azonban a vélemények nagyon is eltérő skálája. Az *Egyesült Államok* püspökei például arra biztatták híveiket, hogy mindenáron igyekezzenek a pápa útmutatása szerint élni, vagy ha ez nehéznek bizonyul, merítsenek a bűnbánat szentségének erejéből.³⁸ Az *osztrák püspökök* ugyanakkor azt mondták, hogy „ha valaki vétene a körlevél tanítása ellen, nincsen az Isten szeretetétől elválasztva minden esetben, járulhat szentáldozáshoz gyónás nélkül is, (mivel) a körlevél nem tartalmaz tévedhetetlen dogmát”. A termékenység lehetőségének „önző szempontok miatt történő” rendszeres kizárása azonban nem maradhat szabad a „súlyos bűn terhétől”.³⁹ Voltak ingadozó álláspontot tanúsító nyilatkozatok is. Az *ausztráliai püspökök* 1968-ban azt hangsúlyozták, hogy noha az „nem ünnepélyes nyilatkozat,(.) a körlevél tanítása biztos álláspont és hivatalos tekintéllyel rendelkezik.” Ezért, „az Egyház minden tagjának el kell fogadnia azt. Ennek a kötelességnek a visszautasítása súlyos engedetlenségnek számít”.⁴⁰ 1974 Októberében azonban ugyanez a püspöki kar egy papok számára kiadott útmutatásban elismerte annak lehetőségét, „hogy valaki fenntartás nélkül elfogadja a pápa általános tanító tekintélyét, és ugyanakkor a kérdés gondos tanulmányozása és imádság eredményeként ebben a pápáétól eltérő véleményre jusson”. A *kanadai püspökök* álláspontját idézve azt is megállapították, hogy az ilyen sze-

³⁸ J.Horgan, *Humanae Vitae and the Bishops*, Irish University Press, 1969, 47.old.

³⁹ *ibid.*, 61-62.old.

⁴⁰ *ibid.*, 57. old.

mély „biztos hibátlan, és nincsen az egyház testétől elválasztva”.⁴¹

A *mexikói püspökök* 1972-es körlevele a személyes lelkiismeret szerepére hivatkozott. A családtervezésre vonatkozó döntésben a házastársak „joga és feladata az, hogy helyesen informált lelkiismeretüket kövessék”. A lelkiismeret szabadságára vonatkozó zsinati tanítást idézve azt sürgették, hogy ebben a döntésben „vegyék gondosan figyelembe az Egyház szent és megbízható tanítását, valamint azokat a sajátos körülményeket, melyekkel szembetalálják magukat.”⁴² A *francia püspökök* a fogamzásgátló mentalitás elítélése mellett azt is leszögezte, hogy noha a fogamzásgátlás önmagában nem tekinthető erkölcsi jónak, az nem jár hibával minden esetben. Az Egyház állandó tanítása szerint az erkölcsi értékek kikerülhetetlen konfliktusát magába foglaló helyzetekben a magasabb rendű kötelesség teljesítése a fogamzásgátlás szükségességével is együtt járhat. Ehhez a *belga püspökök* azt is hozzátették, hogy a valószínű vagy a látszólagos konfliktusok esetén még a fogamzásgátlás elkerülésére irányuló ismétlődő sikertelenség sem választja el a híveket az Isten szeretetétől.⁴³

A *kanadai püspökök* körlevele hasonló középutat javasolt. A püspökök leszögezték egyetértésüket a pápa házassági tisztaságra vonatkozó tanításával; ugyanakkor azonban elismerték azt is, hogy az enciklika elfogadása és annak követése a hívek számára nehézséggel jár, és sok esetben súlyos lelkiismereti konfliktust okoz. Noha a hívők lelkiismerete számára az egyházi tanítás megadja a követendő irányelveket, az enciklikának az érvei nem győztek meg

⁴¹ *Origins*, 1974, 413-415. old.

⁴² „*Origins*, 1972, 513. old.

⁴³ J. Horgan, *op.cit.*, 126. és 167. old.

minden művelt embert. „Mivel nem tagadnak meg semmi isteni vagy katolikus hittételt és nem utasítják vissza az Egyház tanító tekintélyét, nincsenek az Egyház testéből kizárva”, föltéve, hogy nem adják fel az igazság megtalálására irányuló igyekezetet. A gyóntatók megnyugtathatják azokat is, akik elfogadják ugyan az enciklika tanítását, de bizonyos körülmények miatt kötelességeik kikerülhetetlen konfliktusával találják magukat szemben, mint például a házassági szeretet és a szülői felelősséggyakorlat összehangolása a gyermekneveléssel, vagy az anya egészségének megvédésével. Ilyen esetekben az erkölcszociológia elfogadott elvei alapján megengedhető az hogy, miután sikertelenül megkísérelték az enciklika útmutatását követni, becsülettel és nyugodt lelkiismerettel folyamodjanak olyan megoldáshoz, mi a körülmények között számukra helyesnek látszik.⁴⁴

Ez a pasztoráli bölcsesség sok felesleges vitától mentette meg a kanadai egyházat, és annak a lehetőségét is biztosította, hogy a vallásukat buzgón gyakorló hívek lelkiismeretükben helyes álláspontra jussanak ebben a bonyolult kérdésben. *VI. Pál pápa külön levélben köszönte meg a kanadai püspökök igyekezetét és kifejezésre juttatta, hogy álláspontjukkal egyetért. A levél megtalálható a kanadai püspökök ottawai levéltárában.* Remélhető, hogy ugyanez a bölcsesség ma is gyakorolja hatását, amikor egy hangos, de sok zavart keltő ultrakonzervatív irányzat a szülői felelősség gyakorlatának kérdését a pápai tanítás iránti kötelező engedelmisséggel igyekszik azonosítani, és megkísérli a döntésből kizárni a józan észnek és a helyesen formált lelkiismeretnek a szerepét.

⁴⁴ J.Horgan, *op.cit.*, 79-81. old.

Egy nem teljesen pontos felmérés szerint huszonöt püspöki kar nyilatkozata feltétel nélkül elfogadta az enciklika autentikus, azaz „hivatalosan kötelező” mivoltát. Ezek a nyilatkozatok, noha elismerték azt, hogy a körlevél nem tartalmaz „tévedhetetlen” tanítást, hangsúlyozták „hivatalos tekintélyét”, és feltétel nélküli engedelmességet sürgettek. Tizenhat másik körlevél abból indult ki, hogy a nyilatkozat nem tévedhetetlen, és ezért a körülmények által meghatározott és a lelkiismeretben helyesnek látott elvi és gyakorlati eltérést lehetségesnek tekintették. Tizenegy püspöki körlevél bizonytalan álláspontra helyezkedett.⁴⁵ A véleménykülönbség e nagy skáláját nem szabad figyelmen kívül hagyni ma sem, mivel csak így alakíthatjuk ki a fogamzástól való elhatárolásra vonatkozó egyházi tanításról a teljes képet. Minden bizonynyal ez a nagyfokú véleménykülönbség az egyik magyarázata a püspöki konferenciák tanító szerepét háttérbe szorító későbbi vatikáni igyekezetnek is.

Ezenkívül a püspöki nyilatkozatok véleménykülönbsége azért is jelentős, mivel az elmúlt évtizedben kísérletek történtek arra, hogy a fogamzástól való elhatárolást az általános egyházi tanítói hivatal „tévedhetetlen” nyilatkozataként állítsák be, arra hivatkozva, hogy a világegyház püspökei azt fenntartás nélkül magukévá tették. A Zsinat valóban megállapította annak lehetőségét, hogy a püspökök „a világban szétszórva is hirdethetik Krisztus tanítását tévedhetetlenül”, feltéve, hogy „a hitre vagy az erkölcsre vonatkozó hivatalos tanításukban maguk között és Péter utódjával az egység kötelékét” megtartják, és „egyetértenek abban, hogy a kérdéses igazságot feltétlenül és végérvényesen el kell fo-

⁴⁵ J.Komonchak, „*Humanae Vitae* and its Reception: Ecclesiological Reflections”, *Theological Studies*, 39(1978), 249-250. old.

gadni.”⁴⁶ Ebből a rövid összefoglalásból is kiviláglik azonban, hogy a püspöki tanítás nem alkotott egyértelmű és végérvényes ítéletet a fogamzásgátlás erkölcsileg megengedhető eszközeiről.

A hívek általánosan elterjedt gyakorlatát sem lehet figyelmen kívül hagyni. Megbízható felmérések változatlanul arra utalnak, hogy legalább is a fejlett országokban a római katolikus házaspárok 85-95%-a az Egyház által elítélt módszerek használatára támaszkodik a szülői felelősség gyakorlásában, annak ellenére, hogy a napjainkban már megbízhatónak tekinthető időszakos önmegtartóztatás eszközeit a hivatalos tanító hivatal nem csökkenő eréllyel sürgeti. A gyakorlati és elméleti megosztottság *tehát egy befejezetlen teológiai és pasztorális feladat terhét rója az Egyházra*. Gyakran felvetődik az a javaslat, hogy ennek a feladatnak a sikeres megoldása nagyban függ attól, hogy milyen szerepet kapnak a vallásukat gyakorló hívek a kérdés tisztázásában. A házaspárok sokoldalú és gazdag tapasztalatait, eredményeiket és vágyaikat nem szabad ennek a problémának a megoldásában figyelmen kívül hagyni, különösen akkor, ha a házassági tisztaság és szülői felelősség értékeit, hagyományunk időtálló elemeit akarjuk a világ elé tárni.

3. Későbbi Fejlemények:

Az 1980-as püspöki szinódus a „család és a modern világ” problémájával foglalkozott. Az összegyűlt püs-

⁴⁶ L.G., 25. par.

pököknek tehát újra szembe kellett nézni a fogamzásgátlás problémájával. A szinódust előkészítő tanácskozás, ami egyes országokban a hívekre és a klérusra is kiterjedt, újra felelevenítette a kérdés megoldásának reményét. Ennek a reménynek Francis Quinn los-angeles-i érsek már a gyűlések első napján nagy figyelmet keltő kifejezést adott. Az a tény, mondta, hogy az egyházi követelménytől „eltérő gyakorlat” sok hívőt nem tart vissza a szentségek vételétől, azt bizonyítja, hogy „ezt a problémát lelkiismeretükben már sokan megoldották”. Az Egyház tanításával szemben tapasztalt ellenállást azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni. Ezért szükség van a világegyházra kiterjedő konzultációra, aminek nemcsak az ellenvélemény teológiai problémájával, hanem a születésszabályozás és a szexuális etika kérdéseivel is foglalkoznia kell. Azt is sürgette az érsek, hogy az egyházi tanítás legyen világos és válják alacsonyabb műveltségűek számára is érthetővé.

Basil Hume bíboros westminsteri érsek is hasonló véleménynek adott hangot. Az egyházi tanítással szembeni ellenállást nem lehet egyszerűen „emberi gyarlósággal és gyengeséggel azonosítani, mondta. Sok esetben ez megtalálható az Egyházat őszintén szerető és lelkiismeretes hívek álláspontjában is, akik egyszerűen nem tudják elfogadni azt a megállapítást, hogy a fogamzásgátlás mesterséges eszközei erkölcsileg „önmagukban rosszak”. Hasonlóan vélekedett Dennis Hurley, durbani érsek is: nehéz megmagyarázni azt, hogy az Egyház tanítása szerint „az életadó képesség mesterséges korlátozása ‘önmagában vett erkölcsi rossz’, tehát kivétel nélkül mindig tilos, ugyanakkor az életnek a kioltása nem mindig az, mint például a jogos önvédelem, vagy az igazságos háború esetében.” Az a tény, hogy sok

hívő és teológus az enciklika álláspontján túlhaladt, a *sensus fidelium* egy jelének is tekinthető, mondta Carter bíboros torontói érsek. Lehetséges, hogy ezen a tényen keresztül a Szentlélek az egész Egyház számára ad valami üzenetet.⁴⁷

A zsinati tanácskozások anyaga nem került nyilvánosságra, hanem az 1981-ben kiadott pápai körlevél, *Familiaris Consortio* tanításában kapott helyet. Ebben a nyilatkozatban II. János-Pál újra megerősítette VI. Pál pápa tanítását. A házások tapasztalata és a társadalomtudományok megállapításai egyaránt bizonyítják, hogy „antropológiai és erkölcsi” különbség létezik a fogamzásgátlás és a természetes családtervezés között mondta a pápa. Ez a különbség „végső elemzésben az emberi szexualitásra vonatkozó két egymással össze nem egyeztethető felfogásban gyökerezik”. A „termékenységi ciklus követése dialógust, kölcsönös tiszteletet, önmegtartóztatást és a felelősség közös gyakorlását”, valamint a házastársi kapcsolat testi és lelki jellegének elismerését jelenti.

Ez lehetetlenné teszi (a szexualitás) személytelen használatát. A szexualitás személytelen tárgyként való használata ugyanis lerombolja a test és lélek közötti személyes egységet, és magát az isteni teremtést sérti meg a természet és a személy közötti aktív kapcsolat legmélyebb szintjén. A ‘terméketlen időszakok’ követésével azonban a házastársak Isten tervének végrehajtóivá válnak, és saját szexualitásuk áldásaiban részesülnek a teljes önátadás dinamizmusának eredeti mértéke szerint.⁴⁸

⁴⁷ R.B.Kaiser, *The Encyclical that Never Was*, Sheed and Ward, 1987, 281-285. old.

⁴⁸ *Familiaris Consortio*, 32.par.

A „fogamzás meggátlása” ezzel szemben (*conceptuum impeditio*), nemcsak a szexuális közösség „egyesítő” és „életadó” jelentését választja szét, hanem lealacsonyítja az emberi szexualitást is. Megváltoztatja a házastársak kapcsolatát, és érthetetlenné teszi azt a nyelvet, amivel „a férj és feleség közötti feltétlen önátadást kell kifejezni”. A fogamzás meggátlása tehát „a házastársi szeretet belső igazságának meghamisítását jelenti”, mondta a pápa.⁴⁹

A körlevél a házastársak tapasztalatára és társadalomtudományokra való általános utaláson kívül nem hivatkozik semmiféle tapasztalati adatra sem, amely a fenti következményeket bizonyítaná. Magától értetődően felvetődik tehát a kérdés, hogy vajon a fogamzás „mesterséges” meggátlásával minden esetben együtt jár-e a szexualitás, az emberi méltóság és a házastársi kapcsolat ilyen nagymértékű ártalma? Ha pedig ez valóban így van, vajon a „termékenység ritmusának követése” miért nem okoz hasonló károkat, különösen akkor, ha az a gyermekáldás kizárásán kívül más kifejezett célt nem szolgál? Minél megbízhatóbbá válnak a fogamzásgátlás „természetes” módszerei, annál fontosabbak lennének a körlevél konklúziójának tapasztalati bizonyítékai. Ezek a módszerek ugyanis éppúgy meggátolják a fogamzást, mint a „mesterséges” módszerek lehetővé téve a házastársak „benső önátadásának” önző megakadályozását. A házastársi tapasztalat kritikus kiértékelése nélkül, és a tapasztalati tudományok adatainak hiányában a két módszer között csak egy különbséget lehet találni. A „mesterséges eszközök” megszakítják a fogamzás biológiai folyamatát, amíg a „természetes” módszerek használata az időpont gondos kalkulációjával éri el ugyanezt az eredményt és akadá-

⁴⁹ *ibid.*

lyozza meg az életadás lehetőségét. Ha azonban csak erre az egyetlen különbségre hagyatkozunk, akkor megint szembe találjuk magunkat a természettörvény merev és leszűkített értelmezésén alapuló érvek ellen felhozott korábbi nehézségekkel.

A „hivatalos” tanítás tapasztalati tények nélküli megisméltése, és annak szembe állítása azoknak a buzgó híveknek a véleményével, akik szexualitásukban, valamint személyük és házasságuk méltóságában semmi kárt nem fedeznek fel a fogamzásgátlás gyakorlata miatt, csak elmélyíti az Egyház tagjai közötti megoszlást, és kiélezi azt a krízist, amiben napjainkban a tanító hivatal tekintélye szenved. Ez az utóbbi sajnálatos tény a legkárosabb következménye az elmúlt két évtized vitáinak.

Nem az a célunk azonban, hogy felelevenítsük a születésszabályzás vitáját, hanem az, hogy megtaláljuk a „magisterium elfogadott tanításának” körvonalait az Egyházban. XII. Pius pápa „szülői felelősség”-re vonatkozó tanítása már megengedte a gyermekáldás korlátozását fontos okok miatt az időszakos önmegtartóztatás eszközeinek segítségével. Így érthető, hogy a Humanae Vitae a születésszabályozás lehetőségét elfogadott ténynek tekintette és csak eszközeinek erkölcsi kérdésével foglalkozott. XII. Pius óta az Egyház hivatalos tanítása ugyanis a „szülői felelősség” gyakorlásában ugyanolyan erkölcsi fontosságot tulajdonított a gyermeknevelés érdekeinek, valamint a gyermekáldás gazdasági és szociális jelentőségének, mint a fogamzás lehetőségének.⁵⁰ A hagyomány megváltozására irányuló érvek tehát a szülői felelősség új értelmezésében gyökereztek, és éppen úgy nem foglalták magukba a gyermekáldás

⁵⁰ Maga a kifejezést azonban csak a II. Vatikáni Zsinat szövegeiben találhaató meg.

önző szempontok alapján történő kizárását (a „fogamzásgátló mentalitást”), mint ahogyan a családtervezés „természetes” eszközei sem zárják ki a használatukkal való önző visszaélés lehetőségét.

Hasonlóan, nem az eszközök „természetes” vagy „mesterséges” jellege játszott döntő szerepet a hivatalos álláspont kialakulásában, hanem azoknak a reprodukció biológiai folyamatára, a házasságra magára, valamint a házastársak méltóságára gyakorolt feltételezetten káros hatása. XII. Pius tanítását követve az enciklika gondosan kihangsúlyozta azonban, hogy ez a káros hatás csak az életadás biológiai folyamatának „közvetlen” (direkt) megszakításával jön létre. Annak „közvetett” (indirekt) megszakítása, például terapeutikus okok miatt, még akkor sincsen elítélve a mai napig sem ha az „mesterséges” eszközök használatával történik, annak ellenére, hogy a reprodukció biológiai folyamatára gyakorolt végső hatás azonos mindkét esetben. II. János-Pál pápa egyik legutóbbi nagyon is éles nyilatkozata is erre a különbségre utal, amikor az enciklika tanítására hivatkozva a fogamzásgátlást „bensőleg tilos” erkölcsi rossznak nevezte, aminek tagadása „az Istenre és az emberre vonatkozó keresztény tanítás egyik központi tételét érinti”.⁵¹

Az életadás folyamatának „közvetlen” és „közvetett” megszakítása közötti különbségtétel több erkölcsi probléma megoldásához adja meg a kulcsot. A tanítóhivatal azonban ennek a különbségnek az értelmezését ráhagyja az erkölcszotológiára, alkalmazását pedig a gyóntatók tapasztalati bölcsességére és mindenekelőtt a házastársak jól informált lelkiismeretbeli döntésére bízta. A megkülönböztetést úgy is lehet értelmezni, hogy az életadás folyamata „közvetve”

⁵¹ L'Osservatore Romano, Nov.13, 1988, 4. old.

szakad meg minden olyan esetben, amikor a biológiai kár kisebb, mint az a kikerülhetetlen ártalom, amit szexuális önmegtartóztatás, vagy a fogamzás lehetősége jelentene a házastársak egészségére, a házasság gazdasági vagy érzelmi stabilitására, vagy a már megszületett gyermekek jólétére és nevelésére.

Ennek az értelmezésnek az alapja nemcsak püspöki karok nyilatkozataiban található meg (például a kanadai, mexikói vagy az ausztriai pasztorális körlevelekben), hanem abban a tényben is, hogy a hivatalos tanítás soha sem ítélte el azokat az egyházi tanítással egyetértő házastársakat, akik súlyos és kikerülhetetlen kényszerítő okok miatt a születésszabályozás „mesterséges” eszközeihez folyamodnak. Ilyen esetekben az életadás folyamata csak „közvetve” szakad meg, ugyanis az nem a gyermekáldás, hanem a súlyosabb kár elkerülésére irányul. Végző fokon tehát az Egyház nem fogamzásgátló szerekről vagy azok használatáról alkot ítéletet, hanem a fogamzásgátlás emberi aktusáról, a szabadon elhatározott és végrehajtott döntésről, ami a gyermekáldás lehetőségét önző, azaz megfelelően súlyos ok nélkül kizárja a házasságból.

Azt sem szabad elfelejteni, hogy az Egyház ítélete a házasság keretein belüli gyakorlatra vonatkozik. XI. Pius pápától kezdve az Egyház állandóan hangsúlyozza, hogy a házastársak aktusának kell a termékenység lehetőségét megőriznie. Ezt az ítéletet tehát nem lehet közvetlenül alkalmazni a házassági kereteken kívüli nemi kapcsolatokra. Ezeknek a cselekedeteknek erkölcsi rosszasa nem az aktus termékenységének megfosztásában gyökerezik, hanem a kölcsönös szeretetre és feltétlen lekötöttségre épített házassági kapcsolat hiányában. Ha valaki erre a lépésre szánja

magát nem mentesül attól a természettörvényben gyökerező kötelességtől, hogy felelőtlen magatartása káros következményeit korlátozza. Ezért a fogamzásgátló szerek használata ilyen helyzetben kötelezőnek tekinthető. A születésszabályozásra vonatkozó ítélet alkalmazása ilyen esetben téves és zavartkeltő próbálkozás, ami a problémák gyökeres félreértésére utal.

Napjainkban sokan túlhaladtak már a *Humanae Vitae*-ben kifejtett erkölcsi állásponton. Felvetődik tehát az a kérdés is, hogy vajon ennek az álláspontnak a védelme nem az „idők jelének” félreismerését jelenti-e? Az emberi szexualitás többretegű adottság és sok emberi érték megvalósításának eszköze. Annak biológiai integritás alapján történő kiértékelése, vagy pusztán a házasság keretei közötti elismerése nagyon is merev és szűk körű beállítottságnak tűnik a legtöbb keresztény és nagyon sok római katolikus számára is. Erkölcsi tanításunkban le kell számolni a szexuális forradalom következményeivel, meg kell találnunk a homoszexualitás társadalmi jelenségének helyes magyarázatát és értékelését, számolnunk kell a szétbomló házasságok következményével és a szexuális kizsákmányolás és elnyomás sokarcú problémájával. A modern lélektan és társadalomtudomány ismereteinek hagyományunkkal való szintézise helyett a tanítóhivatal látszólag fennakadt a házassági aktus termékenységének „közvetlen” és „közvetett” megakadályozása közötti jelentéktelennek látszó különbségen.

A *Humanae Vitae* hatásának ilyen értelmezése azonban csak a probléma egy részét ragadja meg és távol áll az egyházi tanítás teljes elfogadásától. Az enciklikának ugyanis profetikus jellegű tanítása is van, ami a véleménykülönbségeken felül áll. Valójában ez adja meg az Katoli-

kus Egyházban „*elfogadott tanítás*” lényegét. Az emberi szeretet szexuális kifejezésének igazi feltételei csak a házasság keretei között találhatóak meg. Ennek a szeretetnek Isten által adott teremtő ereje van, ami az életadásban válik teljessé. Ezért tekinti az Egyház a gyermekáldást a házastársi szeretet legnagyobb adományának, aminek lehetőségét szabad elhatározással nem lehet visszautasítani. Ez adja meg az egyházi tanítás kiindulópontját az emberi szexualitás sokrétegű kiértékeléséhez, és lehetőségeinek megvalósításához is. Ez a meggyőződés tehát a katolikus hit ajándéka a világnak, amelyben, II. János-Pál pápa szerint, egyre kevesebb hely és lehetőség marad az emberi élet és szeretet kibontakozásához.

4. Pasztorális Lehetőségek

V.

A SZENT HITANI KONGREGÁCIÓ NYILATKOZATA

SZEXUÁLETIKAI KÉRDÉSEK BEN

A fejezetet Dr. Laurinyecz Mihály főiskolai tanár fordította olasz nyelvből.

1. Az emberi személy, korunk tudósainak ítélete szerint, alapvetően annyira befolyásolt a szexualitástól, hogy ezt már olyan összetevőként kell értékelnünk, mely minden ember életét meghatározó elsődleges vonást ad. A szexualitásból vezet le valójában az emberi személy azokat a jellemzőket, melyek biológiai, pszichológiai és lelki szinten őt férfivá és nővé teszik, így nagyban meghatározzák az érettség felé vezető útját, és a közösségbe való beleilleszkedését. Ez az az ok, ami miatt - mint azt bárki könnyen megállapíthatja - mindaz, ami a szexualitásra vonatkozik manapság olyan téma, amit sokszor és nyíltan tárgyalnak a könyvek, folyóiratok, napilapok, és más tömegkommunikációs eszközök.

Mindezekben megnövekedett a viselkedés romlása, aminek egyik legsúlyosabb jele a szexualitás mérhetetlen túlértékelése, miközben a tömegtájékoztatási és a vizuális eszközök terjedésével az teljesen ellepte az oktatás területét, és a közös gondolkodásmódot beszennyezte. Ebben a

környezetben, csupán néhány nevelő, pedagógus vagy moralista tudta a folyamatot befolyásolni úgy, hogy jobban megértesse és integrálja az emberi életben az ember és a másik nem különleges értékeit, mások viszont helyet adtak olyan felfogásoknak és viselkedésformáknak, melyek ellenében vannak az emberi lét igaz erkölcsi követelményeivel, ezek egyenes következményeként helyt adtak a szabad hedonizmusnak. Ennek a következménye, hogy a keresztények között is néhány év alatt megrendültek a tanításban az erkölcsi kritériumok és életformák, melyek mindezidáig hűségesen megmaradtak, és sokan vannak napjainkban, akik ilyen széles körben elterjedt vélemény miatt, és ellentétesen azzal a tanítással, melyet az Egyháztól kaptak, abbahagyják az azután való kérdezést, hogy mit kell még igaznak tartaniuk.

2. Az Egyház nem maradhat tétlen a lelkek ilyen zavarában, és ilyen erkölcsi lazaságban. Valójában az emberi élet szempontjából a keresztények és korunk közösségi életének nagyon fontos kérdéséről van szó.⁵² Nap mint nap arra a következtetésre jutottak a püspökök, hogy egyre nagyobb az a nehézség, mellyel találkoznak a hívők, miközben tudomásul veszik a helyes erkölcsi tanítást, különösen is a nemiség terén, és a lelkipásztorok annak a hatékony kifejtése közben. Püspökeink arra éreznek hivatást, hogy lelkipásztori hivataluk erejében válaszoljanak a rájuk bízott hívek szükségleteire ebben az igen nehéz pontban; és már néhányan közülük vagy pedig néhány püspöki kar publikált fontos dokumentumokat ebben a témában. Ezért a mindegyre egyre jobban terjedő téves nézetek és eltévelyedések

⁵²V.ö. II. Vat. Zsin. Gaudium et Spes 47. p.: AAS 58 /1966/, 1067. old.

miatt a Hittani Kongregáció, az egyetemes Egyház törekvéseire⁵³ saját feladatának erejében és a Szentatya megbízásából szükségesnek látta közzétenni ezt a Nyilatkozatot.

3. Korunk embere egyre inkább meg van győződve arról, hogy az emberi személy méltósága és hivatása azt kívánja - korunk emberének okfejtése fényében -, hogy felfedezze a természetébe írt értékeket, melyek szüntelenül fejlesztik őt, és megvalósul életében, egy nagyobb fejlődés szempontja szerint.

Az erkölcs területén azonban nem tud az ember személyes akaratából értékes ítéletet hozni: „*Saját lelkiismeretében az ember felfedez egy törvényt, melyet nem ő adott önmagának, és amelynek engedelmeskednie kell... Istentől írott törvény van a szívében, amelynek engedelmeskedve jut el az ember önmaga méltóságához, és ez az, ami szerint meg lesz ítélve*”.⁵⁴ Továbbá nekünk, keresztényeknek tudunkra adta Isten a Kinyilatkoztatás által üdvösségtervét, és felajánlotta Krisztust, az Üdvözítőt és Megszentelőt tanításában és példájában, mint az élet legvégső és változatlan normáját, Ő mondotta: *Én vagyok a világ világossága; aki engem követ, nem jár sötétségben, hanem övé lesz az élet világossága*.⁵⁵

Nincs tehát más igazi mozgatója az ember méltóságának, ha nem az, hogy természetének lényegi rendjét figyelembe veszi. Való igaz, hogy a civilizáció történetében az emberi élet sok konkrét feltétele és követelménye megváltozott, és meg fog változni; de a viselkedés minden változása, és az élet minden formája a változatlan alapelvek

⁵³V.ö. Regimini Ecclesiae Universae, 1967. aug. 15., 29. p. AAS 59 /1967/, 897. old.

⁵⁴Gaudium et Spes, 16. p.: AAS 58 /1966/, 1037. old.

⁵⁵Jn 8,12

határain belül kell, hogy legyenek, minden emberi személy lényegi összetevőjén és kapcsolatán alapulva: olyan alapvető összetevőkön és kapcsolatokon, melyek túlélnek a történelem esetlegességét.

Ezek az alapelvek, melyeket az értelem fel tud fogni, „*az isteni, örök, objektív és egyetemes törvényben vannak, mely által Isten üdvösség- és szeretet-tervében rendezi, irányítja és vezeti a mindenséget és az emberi közösség életét. Isten részesíti az embert ebben a törvényében, hogy az ember az ő jóságos előrelátó vezetésével egyre jobban megismerhesse a változatlan igazságot.*”⁵⁶ Ez az isteni törvény felfogható értelmünk által.

4. Helytelenül feltételezik tehát sokan napjainkban, hogy a partikuláris cselekvés törvénye számára nem lehet találni sem az emberi természetben, sem a kinyilatkoztatott törvényben más, abszolút, változatlan törvényt, mint azt, ami a szeretet és az emberi személy méltóságának figyelembevételének egyetemes törvényében fejeződik ki. Ennek az állításnak a bizonyításaként azt hozzák fel, hogy az úgynevezett természettörvényben vagy a Szentírás előírásaiban nem lehet mást látni, mint egy részskultúra a történelem bizonyos pontján meghatározott kifejezési formáját.

De valójában az isteni Kinyilatkoztatás és saját rendje szerint a filozófiai bölcsesség, kiemelve az emberség valódi követelményét, mindezért megmutatja szükségszerűen a változatlan törvények létét, melyek az emberi természet alapvető részét alkotják, és melyek minden értelemmel rendelkező lényben azonosan mutatkoznak meg.

⁵⁶II. Vat. Zsin. Dignitatis Humanae nyilatkozat 3. p.: AAS 58 /1966/ 931. old.

Krisztus Egyházát *az igazság oszlopa és támasz-ként*⁵⁷ alapította meg. A Szentlélek közreműködésével szüntelenül megőrzi, és továbbadja tévedés nélkül az erkölcsi rend igazságát, és nem csak a pozitív kinyilatkoztatott törvényt értelmezi autentikus módon, *hanem az erkölcsi rendnek azokat az alapelveit is, melyek magából az emberi természetből fakadnak*⁵⁸ Tény tehát, hogy az Egyház történelmi folyamatában szüntelenül úgy értékelt bizonyos természetörvényeket, mint amelyek abszolút és változatlan értékkel bírnak, és azok megszegésében az evangélium tanításával és lelkületével ellenkező dolgot látott.

5. Mivel a szexuáletika az emberi és a keresztény élet bizonyos alapvető értékére vonatkozik, ezért erre is alkalmazni kell az egyetemes tanítást. Ezen a területen vannak olyan alapelvek és normák, melyeket az Egyház habozás nélkül szüntelen továbbított tanításában, ezért lehetséges az, hogy a világ azzal ellentétes véleményt és magatartást mutat. Ezek az elvek és normák valójában nem egy bizonyos típusú kultúrából veszik eredetüket, hanem éppen az isteni törvény és az emberi természet ismeretéből. Ezért azokat nem tarthatjuk felülmúlhatóknak, és nem vonhatók kétségbe új kulturális szituáció kifogásával.

Ezek azok az alapelvek, melyek inspirálták a II. Vatikáni Zsinat buzdításait és direktíváit a szociális élet olyan nevelése és szervezése felé, amelyek szükségesnek tartják a férfi és a nő egyenlő méltóságát, figyelembe véve azok különbözőségét.⁵⁹

⁵⁷1Tim 3,15

⁵⁸Dignitatis Humanae, 14. p.: AAS 58 /1966/, 940. old.; v.ö. XI PIUSZ, Casti Connubii, 1930. december 31.: AAS 22 /1930/ 579-580. old. XII. PIUSZ 1954 november 2-i beszéde: AAS 46 /1954/, 671-672. old.; XXIII JÁNOS Mater et Magistra Enc., 1961 május 15: AAS 53 /1961/, 457. old.; VI PÁL, Humanae Vitae, 1968 július 25., 4. p.: AAS 60 /1968/, 483. old.

⁵⁹V.ö. II. Vat. Zsin. Gravissimum Educationis, 1. és 8. p.: AAS 58 /1966/, 729-730; 734-736 old.; Gaudium et Spes, 29, 60, 67. p.: AAS 58 /1966/ 1048-1049, 1080-1081, 1088-1089. old.

Az emberi lét *szexuális* jellegéről és az *emberi nemzőképességről* beszélve a Zsinat megjegyzi, hogy *azok csodálatosan fölötte állnak mindannak, amivel az élet alacsonyabb szintjein találkozunk.*⁶⁰ Majd részletesen kifejti azokat az alapelveket és kritériumokat, melyek a házasságban az emberi szexualitásra vonatkoznak, és melyek alapjukat sajátos funkciójuk végső céljában találják.

Ezzel kapcsolatban a Zsinat kinyilvánítja, hogy a házasság sajátos aktusainak erkölcsi jósága az igaz emberi méltóságtól vezetve „*nem csupán a komoly szándéktól és az indítékok értékelésétől függ, hanem objektív kritériumok alapján dől el, melyek alapjukat magának a személynek és tetteinek a természetében bírják, és arra vannak rendelve, hogy megőrizzék az igaz szeretet légkörében a kölcsönös odaajándékozás és az életadás sértetlenségét*”.⁶¹

Ez az utolsó mondat röviden összefoglalja a Zsinat tanítását - amit korábban bővebben kifejtett a Konstitúcióban⁶² - a szexuális aktus céljáról és erkölcsi mivoltának alapvető kritériumáról: mely célnak figyelembevétele garantálja ezen aktus méltóságát.

Ugyanez az alapelv, amit az Egyház az isteni Kinyilatkoztatásból és a természettörvény saját hiteles értelmezéséből von le, alapozza meg hagyományos tanítását, mely szerint a szexuális cselekvés igazi értelmét és erkölcsi helyességét csakis a legitim házasságban érheti el.⁶³

6. A jelen Nyilatkozatnak nem szándéka hogy tárgyalja a szexualitással való minden visszaélést, sem pedig

⁶⁰Gaudium et Spes 51. p.: AAS 58 /1966/, 1072. old.

⁶¹U.o. v.ö. 49. p.: 1069-1070. old.

⁶²U.o. 49. 50. p.: 1069-1072. old.

⁶³Ez a Nyilatkozat nem ért tartalmazza a házasság minden szexuális formáját, ami azonban ki van fejtve világosan a Casti Connubii és a Humanae Vitae Enciklikákban.

mindazt, amit a tisztaság magában foglal; feltárja az Egyház tanítását néhány részletben, amit fontosnak tart a szélesen elterjedt nagy tévedések, elhajló viselkedésekkel szemben.

7. Napjainkban sokan hangoztatják a jogot, hogy a szexualitással házasság előtt éljenek, legalábbis amikor már a biztos elhatározás a házasságkötéshez megvan, és az érzelmi kötődés is, ami valami módon már ekkor házassági érzület a személyek lelkületében, és kívánja ezt a beteljesülést, amely őket közös természetük alapján készíti; főleg amikor a házasság megkötése külső körülmények miatt akadályozva van, vagy ha ez a bensőséges kapcsolat szükségesnek látszik a szeretet megőrzése miatt.

Ez a vélemény ellentétben áll a keresztény tanítással, amely szerint minden emberi nemzés-aktusnak a házasság keretein belül kell történnie. Valójában amennyiben áll azoknak a feltételezése, akik ilyen érettség előtti kapcsolatokra kötelezik magukat, mégis igaz marad, hogy ők nincsenek meggyőződve annak végső komolyságáról és hűségéről, és nincsenek meggyőződve arról, hogy egy férfi és egy nő ilyen személyes kapcsolata mentes lenne a fantáziától és a múltó szenvedélytől. Az amit Jézus akart és visszaálított eredeti feltételeiben az a stabil egység, mely a nemek különbözőségén alapul. „*Nem olvastátok, hogy a Teremtő kezdetben férfinek és nőnek teremtette őket és mondta: Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, eggyé válik feleségével és ketten csak egy test lesznek? Így most már nem ketten vannak többé, hanem csak egy test. Azt tehát amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza.*”⁶⁴ Szent Pál még jobban kifejti, amikor tanítja, hogy ha a cölebsz és az özvegy

⁶⁴V.ö. Mt 19,4-6

nem tudnak önmegtartóztató módon élni, nincs más választásuk, mint a házasság biztos egysége: *Jobb megházasodni, mint égni.*⁶⁵ A házassággal a házastársak szeretete belekapcsolódik abba a visszavonhatatlan szeretetbe, amellyel Krisztus kapcsolódik az Egyházhoz,⁶⁶ miközben a bujaságban egyesült testek⁶⁷ beszennyezik a Szentlélek templomát, amivé a keresztény vált. A testi egység tehát nem megengedett, ha a férfi és a nő nem kötődik egymáshoz kifejezett életközösségben.

Ez volt a szándéka és a tanítása az Egyháznak mindig,⁶⁸ egyébként az emberek reflexiójában és a történelmi olvasmányokban mély visszacsengést találva tanításának. A tapasztalat arra tanít minket, hogy acélból, hogy a szexuális egyesülés valóban megfelelhessen célja követelményeinek, amik sajátjai, és megfelelhessen az emberi méltóságnak, a szerelemnek meg kell találnia védelmezőjét a házasság stabilitásában. Ezek a követelmények kívánják meg a házassági szövetséget, melyet a közösség szentesít és biztosít, ilyen elsődlegesen fontos életközösséget kell megvalósítani, akár a férfi és a nő kizárólagos egysége miatt, akár pedig családjuk és az emberi közösség java miatt. Legtöbb esetben az történik, hogy a házasság előtti kapcsolatok kizárják az utódok lehetőségét. Ez pedig, amit így házastársi szeretetként mutatnak be, nem válhat, miként kellene, apai és anyai szeretetté; de ha ez mégis megtörténik, az eredménye az utód sérelme, aki meg lesz fosztva a biztonságos körülmények-

⁶⁵1Kor 7,9

⁶⁶V.ö. Ef 5,25-32

⁶⁷A házasságon kívüli szexuális egyesülés kifejezetten elítéli az apostol a következő szövegrészekben: 1Kor 5,1-6.9; 7,2; 10,8; Ef 5,5; 1Tim 1,10; Zsid 13,4; és kifejtett indoklással: 1Kor 6,12-20

⁶⁸V.ö. IV INCE Sub catholicae professione című levelében, 1254 március 6.: DS 835; II PIUSZ Cum sicut accepimus levelében elítélt tételek, 1459 november 14.; DS 1367; A Szent Officium dekrétumai: 1665 szeptember 24: DS 2045; 1679 március 2: DS 2148; XI PIUSZ Casti connubii: AAS 22 /1930/, 558-559. old.

től, amelyben nevelkednie kellene ahhoz, hogy utat és lehetőséget találjon az egész közösségbe való beilleszkedéshez.

A konszenzus, ami a házasságban eggyé válni akaró személyek között létrejön, ezért külsőleg is ki kell, hogy nyilvánuljon oly módon, hogy az érvényes legyen a közösség előtt. Ami a hívőkre vonatkozik, azt az Egyház törvényei írják elő, hogy ki kell fejezniük konszenzusukat a házasság élet közösségére, és ez a konszenzus házasságukat Krisztus Szentségévé teszi.

8. Napjainkban a Tanítóhivatal tartós tanítása és a keresztény nép erkölcsi konszenzusa ellenére egyesek pszichológiai megfigyelésekre alapozva megértéssel kezdték megítélni, sőt fölmenteni azokat a személyeket, akik homoszexuális kapcsolatot tartanak fönt.

Különbséget tesznek - és úgy látszik nem alaptalanul - azok között, akik hamis nevelés, vagy a normális szexuális fejlődés hiánya miatt, megszokáshoz kötöttség, rossz példa, vagy más hasonló ok miatt homoszexuálisok, akik ideiglenesen vannak ebben az állapotban, vagy legalábbis ideiglenesen nem gyógyíthatók, és azok között, akik végérvényesen azok, született hajlamuk, vagy patológiai összetevők miatt gyógyíthatatlannak ítélték.

Ami tehát erre a második kategóriára vonatkozik, néhányan úgy vélik, hogy az ő irányultságuk ebből a szempontból természetes és tarthatónak ítélik a homoszexuális kapcsolatot komoly élet- és szeretetközösségben, a házasság analógiájára, amennyiben képtelennek érzik magukat arra, hogy elviseljék a magányos életet.

Biztos, hogy a pasztorális ténykedésben megértéssel kell fogadni ezeket a homoszexuálisokat, és fönn kell

tartani bennük a reményt, hogy személyes nehézségeiket és szociális elkülönültségüket fölül tudják múlni. Okossággal kell megítélni bűnösségüket; de nem alkalmazható semmi olyan pasztorális módszer, amely, miközben fönntartják személyiségük szerinti életformájukat, befogadtatnának erkölcsi ítélet szerint. Az objektív erkölcsi rend lényegi és felfüggeszthetetlen törvénye szerint a homoszexuális kapcsolat tiltott. A Szentírás is elítéli azokat, mint súlyos romlottságot, sőt úgy ábrázolja, mint az Istentől való elfordulás gyászos következménye.⁶⁹ A Szentírásnak ez az ítélete nem engedi, hogy azt a következtetést vonjuk le, miszerint mindenki, aki ebben az anomáliában szenved, azért személyesen felelős lenne, hanem csak azt tanúsítja, hogy a homoszexuális cselekmények önmagukban véve eltévelyedések, és azt, hogy egyetlen ilyen aktust sem lehet helyesnek elfogadni.

9. Napjainkban gyakran kétségbe vonják, vagy kifejezetten tagadják a hagyományos katolikus tanítást, amely szerint a maszturbáció nagy erkölcsi eltévelyedés lenne. A pszichológia és a szociológia mondja, kimutatva mindenképp a serdülőknél, hogy ez a szexuális fejlődés normális jelensége. Hogy nem valódi és súlyos hiba, csak ha a mértéke oly nagy, hogy az alany szabadon önkielégítésbe esne bezárkózva önmagába („ipsatio”), mert ebben lenne a tett radikálisan ellentétben a különböző nemű személyek szeretetközösségével, ami egyesek szerint az lenne, amit elsősorban keresnek a szexuális képességben.

⁶⁹Róm 1,24-27: „Ezért Isten szívük vágya szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját testüket. Isten igazságát hamissággal cserélték fel, s inkább a teremtmény előtt hódoltak, mint a Teremtő előtt, aki mindörökké áldott. Amen. Ezért szolgáltatta ki őket Isten a saját gyalázatos szenvedélyeiknek. Asszonyaik a természetes szokást természetellenessé váltották fel. A férfiak hasonlóképpen abbahagyták az asszonnal való természetes életet, egymás iránt gerjedtek vágyra, vagyis férfi férfival üzött ocsmányságot. De meg is kapták tévelygésük megszolgált bérét.” V.ö. azzal, amit Szent Pál mondott a szodomában élőkről: 1Kor 6,10 1Tim 1,10

Ez a vélemény ellentétben áll a Katolikus Egyház tanításával és pasztorális gyakorlatával. Ami a biológiai vagy filozófiai rend biztos érveléseinek értéke lenne, és amit annyiszor tártak elő a teológusok, az Egyház Tanítóhivatala - tartós hagyomány véleménye szerint - azt határozottan megerősítette a hívők erkölcsi érzéke is, hogy a maszturbáció önmagában véve súlyos eltévelyedés.⁷⁰ Az elsődleges érvelés, bármi is legyen az indíték, a szexualitás képesség előre megfontolt használata a normális házastársi kapcsolaton kívül, lényegileg ellentmond céljának. Az ilyen használatban valóban hiányzik az erkölcsi rend szerinti szexuális kapcsolat, ami megvalósítja *az igaz szeretet környezetében a kölcsönös ön-odaajándékozás és utódnemzés sértetlen célját, értelmét.*⁷¹ Ez a kapcsolat az egyedüli, aminek meg kell maradnia a szexualitás minden előre elhatározott gyakorlásánál. Még akkor is, ha nem lehet biztosan állítani, hogy a Szentírás megkülönböztetett elnevezéssel illeti ezt a tettet, az Egyház hagyománya mégis helyesen érti, hogy elítéli azt az Újszövetség, amikor a tisztátalanságról, a bujaságról vagy más bűnökről beszél, amelyek a tisztaság és a megtartóztatással ellentétesek.

A szociológiai vizsgálatok jelölhetik ennek a rendellenességnek a komoly ismétlődését a hely, a népesség, vagy a körülményektől függően; így nyilvánulnak meg a tények. De nem a tények határoznak meg egy kritériumot, ami megengedi az emberi cselekedetek erkölcsi értékének megítélését.⁷² A kérdéses jelenség ismétlődése kapcsolatban

⁷⁰IX. LEÓ Ad splendidum nitentis című levele 1054-ből: DS 687-688; a Szent Officium decretuma 1679 március 2: DS 2149; XII PI-USZ beszéde 1953 október 8: AAS 45 /1953/, 677-678 old.; 1956 május 19: AAS 48 /1956/, 472-473. old.

⁷¹Gaudium et Spes, 51. p.: AAS 58 /1966/ 1072. old.

⁷²„Még ha a szociológiai vizsgálatok hasznosak is számunkra, hogy jobban megismerjük azoknak az embereknek környezetét, mentalitását, előítéleteit, és szükségleteit, akiknek Isten igéjét hirdetjük, miként az ellenállásokat is, melyeket szembeállít a hívó emberrel a modern kor emberi értelme, azzal a szélesen elterjedt eszmével, hogy nem lenne a tudományon kívül semmi legitim ismeretforrás, az ilyen kutatásoknak eredménye megsem alkothatna igazságmeghatározó kritériumot önmagában.” /VI. PÁL Quinque iam anni apostoli exhortációja, 1970. dec. 8: AAS 63 /1971/, 102. old.

van bizonyosan az ember áteredő bűnének következményeként veleszületett gyengeséggel, de az Isten iránti érzék elvesztésével is, a viselkedések leértékelődésével, ami a bűn kereskedelmivé tételéből ered, annyi látvány és publikáció határtalan szabadságából, mint a szemérem elfelejtéséből is, ami a tisztaság őre.

A modern pszichológia a maszturbációval kapcsolatban néhány érvényes és hasznos adatot szolgáltat, hogy méltányosabb ítéletet alakítsunk ki az erkölcsi felelősségről, és hogy irányítsuk pasztorális tevékenységünket. Segít, hogy lássuk a serdülők éretlenségét, amely néha ezen az életkoron is túlnyúlhat, a pszichikai kiegyensúlyozatlanság, vagy a szokásokhoz való kötöttség befolyásolhatja a viselkedést, csökkentve a cselekedet előre megfontoltságát, és így szubjektíve a tett nem mindig súlyos bűn. Mindazonáltal általában nem feltételezhető a komoly felelősség hiánya; ha ezt tartanánk, ez azt jelentené, hogy félreértjük a személy erkölcsi képességét.

A pasztorális szolgálatban, hogy a konkrét esetekben megfelelő ítéletet alakíthassunk ki, figyelembe kell venni teljességében a személy megszokott viselkedését, nem csak ami a szeretetet és az igazságosságot illeti, hanem azt is, hogy igyekszik-e megtartani a tisztaság partikuláris előírásait. Látható, hogy szükséges természetes és természetfölötti eszközöket alkalmazni, melyeket a keresztény aszkézis mindenkori tapasztalatában ajánl, hogy uralkodjunk szenvedélyeinken és kifejlesszük az erényt.

10. Az erkölcsi törvény figyelembevétel a szexualitás területén, miként a tisztaság gyakorlata is, komoly mértékben van veszélyeztetve, különösen a kevésbé áthatott

keresztények körében, olyan aktuális irányulás által, melynek célja, hogy csak a különleges esetekre csökkentsék a súlyos bűn valóságát, legalábbis az emberek konkrét életében akkor, amikor az már egyértelműen nem tagadható le.

Egyesek odáig jutnak, hogy kijelentik, hogy a halálos bűn, mely elszakítja az embert az Istentől, csak a közvetlen és formális elfordulásban valósul meg, amellyel szembefordul az Isten hívásával, vagy az önzésben, mely teljesen és határozottan kizárja a felebaráti szeretetet. Azt mondják, hogy ez csupán az „optio fundamentalis” lehet, vagyis a döntés, mely teljes mértékben kötelezi a személyt és ennek a döntésnek a feladata lenne, hogy a halálos bűnt megvalósítsa; azáltal az alapvető szándék által az ember, személyiségének mélyén magára öltene vagy megvalósítaná az alapvető magatartásformát az Istennel és az emberekkel kapcsolatban. Ellenben a „periférikusnak” nevezett cselekedetek (melyek - mondják - nem foglalnak magukba általában sorsdöntő választást), nem jutnának el oda, hogy az alapvető szándékot megváltoztassák, annál is inkább, mivel - megfigyelhető -, gyakran a szokásból erednek. Ezek tehát meg tudják gyengíteni az alapvető döntést, de nem tudják azt teljes mértékben megváltoztatni. Most tehát ezek szerint a szerzők szerint az Isten iránti alapvető szándék megváltozása nehezebben valósul meg a szexuális tevékenység területén, ahol általában az ember nem szándékosan és felelős módon hágja át az erkölcsi rendet, hanem szenvedélyének, törekenységének, vagy éretlenségének befolyása által, és esetenként a felebarát iránti szeretet tanúsításának illúziója következtében; mindehhez gyakran hozzájön a szociális környezet nyomása. Valóban úgy van, hogy az alapvető szándék az, ami meghatározza végső analízis szerint az em-

ber erkölcsi irányultságát; de az radikálisan meg tud változni a partikuláris tettek által is, különösen, ha ezek - mint az gyakran megtörténik - elő vannak készítve felületesebb korábbi tettek által. Mindenesetre, nem igaz, hogy a partikuláris tettek közül ne lenne elegendő egy is ahhoz, hogy halálos bűnt kövessen el.

Az Egyház tanítása szerint a halálos bűn, ami az Istennel való szembefordulás, nem csupán a szeretet parancsának közvetlen és formális visszautasítása; hasonlóan halálos bűn az az igaz szeretettel való szembefordulás, annak minden szándékos áthágását, és minden súlyos erkölcsi törvény esetét beleértve.

Maga Krisztus jelölte meg a szeretet kettős parancsát, mint az erkölcsi élet alapját; de ettől a parancstól *függ az egész Törvény és a Próféták*.⁷³ az tehát magában foglalja a többi részparancsolatot. Mondja az ifjúnak, aki kérdezi őt: *milyen jót kell tennem, hogy elnyerjem az örök életet?* Jézus, hogy: *ha be akarsz lépni az életbe, tartsd meg a parancsokat: ne ölj, ne törj házasságot, ne lopj, ne tégy hamis tanúságot, tiszteld atyádat és anyádat, szeresd felebarátodat, mint önmagadat*.⁷⁴ Az ember tehát nem csak akkor követ el halálos bűnt, amikor tette Isten és a felebarát közvetlen lenézéséből fakad, hanem akkor is, mikor tudatosan és szabadon, bármilyen indíttatásból olyan választást tesz, amelynek tárgya súlyosan téves. Ez a választás valójában, miként fentebb mondtuk, már magában foglalja az isteni parancsolat lenézését: az ember eltávolodik az Istentől, és elveszíti a szeretetet. Így tehát a keresztény hagyomány és az Egyház tanítása szerint, és ahogyan fölismeri azt a helyes értelem

⁷³Mt 22,40

⁷⁴Mt 19,16-19

is, a szexualitás erkölcsi rendje az emberi élet olyan magas értékeit foglalja magába, hogy ennek a rendnek minden közvetlen megszegése objektíve súlyos.⁷⁵

Igaz, hogy a szexuális rend elleni bűnökben, eredetüket és következményüket nézve könnyen megtörténik, hogy nem adott a teljesen szabad beleegyezés, és ez azt sugallja, hogy okosak és óvatosak legyünk, miközben megítéljük a cselekvő alany felelősségét. Ez az az eset, amikor különösen is idéznünk kell az Írás szavát: *Az ember a külsőt nézi, az Úr pedig a szívet.*⁷⁶ Mindazonáltal az okosság ajánlása a részben bűnös tett súlyosságára vonatkozóan nem jelenti azt, hogy a szexualitás terén a halálos bünt lehetetlenségnek tartanánk

A lelkipásztorok tehát bizonyítékot kell, hogy szolgáltatassanak a türelemről és a jóságról; de nincs megengedve nekik sem az, hogy kiüresítsék az Isten parancsait, sem pedig az, hogy mértéken túlra vezessék a személy felelősségét.

*Nem lecsökkenteni Krisztus egészséges tanítását, ez jelenti a lelkek iránti szeretet kiemelkedő formáját. De így kell mindig kísérni őket azzal a türelemmel és jósággal, melyre maga az Úr adott példát, ahogyan ő maga viselkedett az emberekkel. Nem azért jött, hogy ítélkezzen, hanem hogy megmentsen, Ő határozottan meg nem alkuvó volt a rosszal szemben, de irgalmas a személyek iránt.*⁷⁷

11. Miként fentebb mondtuk, ezen Nyilatkozat célja, hogy a jelen körülmények között fölhívja a hívek fi-

⁷⁵V.ö. fentebb a 17-es, 19-es jegyzetet; A Szent Officium dekrétuma, 1966. március 18: DS 2060; VI. Pál Humanae Vitae enciklikája 13. 14. p.: AAS 60/1968/, 489-491. old.

⁷⁶1 Sám 16,7

⁷⁷VI. Pál, Humanae Vitae enciklikája, 29. p.: AAS 60/1968/, 501. old.

gyelmét bizonyos tévedésekre és magatartásformákra, amelyekről meg kell őrizniük magukat. A tisztaság erényének a határai bizony nem a megjelölt bűnök elkerülésében van; az magába foglal pozitív és még nagyobb követelményeket. Egy olyan erény, mely rányomja pecsétjét az egész személyiségre, akár benső, akár külső viselkedésére. Ez kell, hogy megkülönböztesse a személyeket különböző életállapotuk szerint: egyeseket a szüzességben, vagy az Istennek szentelt cölebsz életben, kiemelt módon legegyszerűbben egyedül Istenre hagyatkozni, osztatlan szívvel;⁷⁸ mások oly módon, mely életformát mindenki számára az erkölcsi törvény határoz meg, és eszerint lehetnek házasok vagy egyedül élők, egyre megy. Mindazonáltal egyik életállapotban sem szorítható a tisztaság csupán külső magatartásra: annak tisztán kell tartania az ember szívét, Krisztus szavai szerint: *Halottátok a parancsot: ne törj házasságot; én pedig mondom nektek: aki tekintetével megkíván egy nőt, már házasságtörést követett el vele szívében.*⁷⁹

A tisztaság beleértendő abba a megtartóztatásba, melyet Szent Pál a Szentlélek ajándékai közé sorol, miközben elítéli a paráznaságot, mint partikuláris vétket, mely méltatlan a keresztényhez, és kizár a Mennyek országából.⁸⁰

Az az Isten akarata, hogy szentek legyetek. Kerüljétek a tisztátalanságot. Mindegyiktek szentül és tisztességesen éljen feleségével, és ne szenvedélyes érzékiségben, mint a pogányok, akik nem ismerik az Istent. Senki se károsítsa, és ne csalja meg ebben testvérét... Hiszen az Úr nem bűnös életre hívott meg bennünket,

⁷⁸V. ö. 1 Kor 7,7-34; Tidenti Zsin. XXIV. szekció, 10. kánon: DS 1810; II. Vat. Zsin. Lumen Gentium, 42. 43. 44. p.: AAS 57 / 1965/, 47-51. old.; Püspöki szinodus, De sacerdotio ministeriali /A szolgálati papság/, II. rész 4b: AAS 63 /1971/, 915-916. old.

⁷⁹Mt 5,27-28

⁸⁰V. ö. Gal 5,19-23; 1Kor 6,9-11

hanem szentségre. Aki tehát az ilyen dolgokat megveti, nem az embert veti meg, hanem az Istent, aki kiárasztotta ránk a Szentlelket...⁸¹ Kicsapongásról és egyéb tisztátalanságról vagy kapzsiságról szó se essék köztetek, ahogy a szentekhez illik. Legyetek meggyőződve, hogy semmiféle erkölcstelennek, tisztátalannak, kapzsinak, más szóval bálványimádónak nincs öröksége Krisztus és az Isten országában. Senki se vezessen félre benneteket üres beszéddel, mert ezek miatt éri Isten haragja a hitetlenség fiait. Tehát ne vállaltok velük közösséget. Valaha sötétség voltatok, most azonban világosság az Úrban. Éljetek úgy, mint a világosság fiai.⁸²

Az apostol, ezen túl pontosítja a tisztaság gyakorlásának sajátos keresztény indokát, amikor elítéli a parázna-ság bűnét, nem csupán oly módon, hogy ez a tett támadás a felebarát ellen, vagy a közösségi rend ellen, hanem mert a parázna Krisztust sérti meg, aki őt saját vérével szabadította meg, és aki neki tagja, és a Szentlelket sérti, akinek ő a temploma:

Nem tudjátok, hogy testetek Krisztus tagja? ... Minden bűn, amelyet az ember elkövet, a testén kívül van, de a kicsapongó a tulajdon teste ellen vét. Nem tudjátok, hogy testetek a bennetek lakó Szentlélek temploma, akit Istentől kaptatok? Nem tudjátok, hogy nem vagytok a magatokéi? Nagy volt a váltságdíjatok. Dicsőítsétek meg tehát Istent testetekben.⁸³ Minél inkább megértik a keresztények a tisztaság értékét és a férfi és a nő életében betöltött fontos szerepét, annál inkább jelzik lelki ösztön rendje szerint

⁸¹1Tessz 4,3-8; v. ö. Kol 3,5-7; 1Tim 1,10

⁸²Ef 5,3-8; v. ö. 4,18-19

⁸³1Kor 6,15.18-20

mindazt, amit ez az erény követel és sugall, annál inkább el tudják fogadni és meg tudják érteni, tanulékonyan az Egyház tanítóhivatala iránt mindazt, amit a helyes lelkiismeret diktál majd nekik a konkrét esetekben.

12. Szent Pál apostol drámai kifejezésekkel írja le a fájdalmas konfliktust, amely a bűn rabságában élő ember szívében zajlik az „értelem törvénye” és a „tagjaiban levő test törvénye” között, mely rabságban tartja.⁸⁴ De az ember szabadon tudja tartani magát Jézus Krisztus kegyelme által „halott testétől”.⁸⁵ Emiatt a kegyelem miatt örülnek az emberek, hogy az maga igazgató tette őket, azokat, akiket a Lélek törvénye, mely életet ad Krisztusban, megszabadított a bűn és a halál törvényétől.⁸⁶ Ezért kéri az apostol: *Ne uralkodjék tehát halandó testeteken a bűn, és ne engedelmesskedjetez kívánságainak.*⁸⁷

Ez a megszabadítás, jóllehet alkalmassá tesz az istenszolgálatra az új életben, mégsem szünteti meg az érzéki vágyat, mely az áteredő bűnből fakad, sem pedig *a gonoszság hatalma alatt sínylődő világ*⁸⁸ rossz iránti felbujtását. Ezért buzdítja az apostol a híveket, hogy Isten erejével győzzék le a kísértéseket,⁸⁹ és hogy *álljanak ellen az ördög támadásainak*⁹⁰ a hit által, az éber imádság által⁹¹ és szigorú étellel, mely visszavezeti a testet a Lélek szolgálatába.⁹²

Krisztus nyomdokaiban járva élni a keresztény életet azt követeli, hogy mindegyikünk *tagadja meg önmagát*

⁸⁴V. ö. Róm 7,23

⁸⁵V. ö. Róm 7,24-25

⁸⁶V. ö. Róm 8,2

⁸⁷Róm 6,12

⁸⁸Jn 5,19

⁸⁹V. ö. 1Kor 10,13

⁹⁰Ef 6,11

⁹¹V. ö. Ef 6,16.18

⁹²V. ö. 1Kor 9,27

*és minden nap vegye föl keresztjét,*⁹³ a viszonzás, jutalom reményétől támogatva: *Ha vele együtt meghalunk, élni is fogunk vele; ha kitartunk vele, vele is fogunk uralkodni.*⁹⁴

Ezen sürgető meghívás vonalában, a híveknek napjainkban is, sőt még inkább, mint valaha, alkalmazniuk kell az eszközöket, melyeket az Egyház mindig is ajánlott arra, hogy tiszta életet éljenek: az érzékek és a lélek fegyelmezését, az éberséget és az okosságot a bűnalkalmak elkerülésében, a szemérem megőrzését, a szórakozásban való mértékletességet, a helyes elfoglaltságot: a rendszeres odafordulást az imádsághoz és a Bűnbocsánat és az Eucharisztia szentségéhez. Különösen kell a fiataloknak törődniük azzal, hogy gyarapodjanak a Szeplőtelen Istenanya iránti tiszteletben, aki példakép a követésre, a szentek és a többi hívők, különösen olyan fiatalok életét követve, akik elszántak a tiszta élet gyakorlására.

Megesik a részletekben, hogy mindenki más és más ideált vall a tisztaság erényéről, annak szépségéről, és fénylő ragyogásáról. Ez tartja tiszteletben az emberi létet, és teszi képessé az embert az igaz szeretetre, önzetlenségre, nagylelkűségre és a másik iránti figyelemre.

13. A püspökök feladata, hogy tanítsák a híveket a szexualitásra vonatkozó erkölcsi tanításra, arra, hogy melyek azok a nehézségek, melyekkel ennek a feladatnak a teljesítésekor találkozunk a napjainkban elterjedt eszmék és viselkedésformák között. Ez a hagyományos tanítás mélyül majd el, megfelelő módon kifejeződve, hogy megvilágítsa a lelkiismeretet az új helyzetekben, melyek előfordulnak,

⁹³Lk 9,23

⁹⁴2Tim 2,11-12

gazdagítsa mindannak az eldöntésében, hogy az emberi szexualitás jellemzője és értéke tekintetében mi mondható igaznak, hasznosnak. Hűségesen meg kell tartani és hirdetni kell az erkölcsi életnek azon alapelvei és normái, melyek megerősítést nyertek ezen Nyilatkozatban. Részletesen arról van szó, hogy megértessük a hívekkel, hogy az Egyház nem úgy tartja a szexualitást, mint betokosodott „tabut”, nem is manicheista előítélettel tekinti, mint gyakran azt gondolják, hanem biztosan tudja, hogy azok megfelelnek a teremtés isteni rendjének, és Krisztus lelkületének, és így az emberi méltóságnak is.

A püspökök küldetése továbbá, hogy örködjenek a fölött, hogy a teológiai fakultásokon és szemináriumokban a tiszta tanítást adják át az Egyház tanítóhivatalának vezetésével és fényében. Nekik kell egyidejűleg gondoskodni arról, hogy a gyóntatók megvilágosítsák az emberek lelkiismeretét, és hogy a hitoktatás a katolikus tanítás iránti teljes hűségben történjen.

A püspökökre, a papokra és munkatársaikra vár az, hogy megóvják a híveket a téves véleményektől, melyek gyakran könyvekben, újságokban és nyilvános összejöveteleken jelennek meg. Elsősorban a szülők, miként az ifjúság nevelői is törekedjenek arra, hogy a sértetlen nevelés által fiaikat és neveltjeiket a korosztályuknak megfelelő lelki, érzelmi és erkölcsi érettségre elvezessék. E célból adnak ők bölcs és életkoruknak megfelelő tanácsot, és kitartóan alakítják akaratukat a keresztény viselkedés felé, nem csupán tanácsokkal, hanem mindenekelőtt saját életük példájával, az Istentől megkapott segítség által. Így annyi veszélytől tudják megóvni őket, hogy azt a fiatalok még csak nem is sejtik.

A művészek, az írók és mindazok, akik a kommunikáció eszközeivel rendelkeznek, hivatásukat úgy kell, hogy gyakorolják, hogy az megfeleljen keresztény hitüknek, tudatában léve azzal, hogy mérhetetlenül nagy a befolyásuk, melyet gyakorolni tudnak. Emlékezniük kell arra, hogy *az objektív erkölcsi rend elsőségét kell figyelembe venni teljes mértékben és mindenekelőtt,*⁹⁵ és hogy nem megengedhető annak elébe helyezni sem feltételezett esztétikai, vagy anyagi előnyt, vagy következményt. Azokról a művészeti vagy irodalmi alkotásokról, előadásokról vagy információkról van szó, mindegyik a saját területén, amely majd bizonyítékot ad a diszkrécióról, a fegyelmezettségről és az értékek igaz értelméről. Ily módon a szabados viselkedés növekedésétől távol tartva magukat lehetővé teszik, hogy gátat szabjanak neki, és hogy meggyógyítsák a társadalom erkölcsi légkörét.

Minden hívő laikus apostolkodó joga és kötelessége erényét gyakorolva igyekezzon ezzel hasonló irányban tevékenykedni.

Ideillő végül, hogy a II. Vatikáni Zsinat szavaira emlékezzünk:

A zsinat kijelenti: a gyermekeknek és fiataloknak joguk van ahhoz, hogy ösztönzést nyerjenek az erkölcsi értékeknek helyes lelkiismerettel való megbecsülésére és személyes állásfoglalással való elsajátítására, valamint Isten tökéletesebb megismerésére és szeretetére. Nyomatékosan kéri tehát a népek vezetőit és a nevelés irányítóit: gondosan

⁹⁵II. Vat. Zsin.: Inter Mirifica dekrétuma, 6. p.: AAS 56 /1964/, 147. old.

ügyeljenek arra, hogy e szent jogaitól senki meg ne fossza az ifjúságot.⁹⁶

VI Pál pápa a Hittani Kongregáció alulírott prefektusának kihallgatásakor 1975 november 7-én jóváhagyta és megerősítette ezt a Nyilatkozatot „ néhány szexuáletikai kérdésben”, elrendelve annak nyilvánosságra hozatalát.

Kelt Rómában, a Hittani Kongregáció által, 1975. december 29-én.

FRANJO Card. SEPER
prefektus

+JÉROME HAMER, O.P. Loriumi címzetes érsek
titkár

1. Kommentár a Hittani Kongregáció “Persona Humana” című Nyilatkozatához

A Hittani Kongregáció *Persona humana* című nyilatkozata nagy port kavart. Egyesek úgy értékelték, mint a Tanítóhivatal dicséretre méltó tettét, mely megítéli a mai kor világot pogány meggyőződésében és magatartásában: az egyház prófétai tetteként értékeli, mely elfogadja, hogy nevetségessé válik, miközben mindig és mindenütt hirdeti az autentikus erkölcsi igazságot. Mások a Nyilatkozatban az egyházi intézménynek kísérletét látják az egyre különösebbé váló világ fölötti hatalmának megújítására: e célból jelöli az erkölcsi alapelveket ontológiai szigorral, de egy-

⁹⁶Gravissimum Educationis, I. pont: AAS 58 /1966/, 730. old.

szerű megbocsájtással és irgalommal mutatkozik azok iránt, akik lelkiismeretükben alávetik magukat az Egyház tanításának.

Az ilyen nagyon szerteágazó vélemények miatt fontos, hogy a Nyilatkozathoz magyarázatot nyújtsunk. Meg kell mutatnunk, hogyan lehet olvasni azt a modern ember egyházas érzékével, hogyan válik az igazságban való megérésre, hogyan válik a hívők közösségének értéke a mai ember javára.

1. Dokumentum, melyet a modern keresztény kultúrájának környezetében olvasunk

(Tullio Goffi nyomán)

Az egyházi Tanítóhivatal a mai kulturális környezetben

Alapvetően változó kulturális környezetben élünk. Az elmúlt korok viselkedésformájában megfogalmazódott hit az új környezetben idegenként hangzik. Nem tagadjuk a hit örök tartalmát, annak szüntelen misszióját, változtathatatlan lényegét. A fontos, hogy ez az örök tartalom korhű nyelven legyen megfogalmazva, hiszen a keresztények az adott mai környezetben akarják megélni hitelesen hitüket, és a környezet ezt számon is kéri rajtuk.

Feltétlenül a múlt köntösében kell előadni a hit-igazságokat? Az elmúlt kor embere szeretett világos kijelentésekben gondolkodni. Mindig mindenhez fontosnak látta ismerni a Tanítóhivatal álláspontját. Vegyük csak figyelembe az elmúlt időszakban kiadott könyveket: a „nihil obstat” majd mindegyiken rajta van. Az újabb időkben azonban teljesen hiányzik ez az egyházi kiadványokról. A mai kor emberének mások az igényei. Inkább szeretné, hogy er-

kölcsi válaszai naprakészek legyenek, olyan válaszai legyenek, amik a napi problémákra vonatkoznak. Arra ugyanis nincs mód, hogy a Tanítóhivatal minden egyes kérdésre azonnal világos, egyértelmű választ adjon.

A modern erkölcssteológus feladata, hogy a kutatók számára is irányt mutasson, akik az élvonalban vannak; fontos, hogy tudjon kritikus is lenni, ha arra van szükség, a létező egyházi intézményekkel szemben; kísérelje meg, hogy a prófétai dimenzióban gondolkodva ajánljon utakat az erkölcsi cselekvés számára. Az erkölcsnek úgy kell megnyilvánulnia, mint a „kinyilatkoztatott üzenet” helyes módon való megfogalmazását kifejező cselekvést formáló törvény a mai ember számára, aki egy adott kulturális környezetben él. Ez azonban hiányzik. Egyesek attól félnek, hogy az Igét nem lehet megfogalmazni modern formában, és hogy elvész a keresztény hit, ha a hagyományok átalakulnak. A Tanítóhivatal azzal vádolja a mai erkölcssteológusokat, hogy az új megfogalmazásokból hiányzik a pontos teológiai tan; hogy így nem lehetséges egységes lelki szemléletet kialakítani, ami irányíthatná a keresztény életet.

Továbbá a Tanítóhivatal szeret összegezni, rövidíteni, és sok keresztény nem tudja ezt a fogalmazásmódot elfogadni; Vagy ugyanakkor sok erkölcsi kérdésben teljesen a némaságba burkolózik. A Tanítóhivatal az elmúlt kor megfogalmazásában akarja ma is előadni az erkölcsi tanítást, mivel az akkori környezetben a helyes tanítás „ortodoxia” a helyes cselekvés „ortopraxis” érzékét keltette.

A Tanítóhivatal helyes erkölcsiséget formáló küldetése

Tanítóhivatalt mindig szorosan az egyházi közösségen belül kell alkalmazni. A Tanítóhivatalról beszélve szükségszerűen az Egyházzal kell beszélni. Hogyan jelenik meg a Tanítóhivatal a jelen egyházi életben? Krisztus húsvéti eseményébe és az Igébe vetett hit Isten népére lett bízva, hogy azt őrizze, hirdesse és kifejezze imádságban, megélve azt, és megfogalmazza azt isteni üzenetként az új kulturális környezetben. A keresztények hivatása, hogy értelmezve alkalmazzák mindenekelőtt hitből fakadó életükkel, a keresztény értékeket megfelelő nyelvezetben megfogalmazva, a legfontosabb problémákra vonatkozóan.

A hit elsősorban a hívekre van rábízva; az ő feladatuk, hogy felmutassák, tanúsítsák, hogy mit jelent az Evangéliumhoz tartozni; az ő feladatuk, hogy gyakorlati módon interpretálják a keresztény erkölcs értékeit. A Tanítóhivatal feladata, hogy őrködjön afelett, hogy a hívek gyakorlata helyesen egyházi legyen. A hívő ember feladata, hogy a Tanítóhivatal vezetésével előrehaladjon, ne pedig vissza, hogy ne csupán a veszélyekre vonatkozó figyelmeztetést, hanem bátorítást is kapjon a helyes út egyre tökéletesebb megtalálására. Hinnünk kell, hogy a Szentlélek az egész közösségben jelen van, ő biztatja azt az igazság tanúsítására. Ha a Tanítóhivatal néha úgy is jelöli magát, mint fék, ez a kocsi azonban mégiscsak előre halad.

A II Vatikáni Zsinat emlékeztet, hogy a Tanítóhivatalnak a tanbeli beavatkozásai kötelezve vannak „a hit lelkiületétől áthatott értelem és akarat iránti vallásos tiszteletre” (*Lumen Gentium*, 25).

A keresztény erkölcs új környezete

A múltban a keresztény erkölcs neoplatonikus környezetben terjedt el. Ez Szent Ágoston zsenialitásának következménye volt. Az ilyen környezet szempontja alapján az erkölcsi alapelvek nagyon jól megalapozott objektív alapelvekként fogalmazódtak meg ontológiai szinten világosan megfogalmazva, tökéletes formulákba öntve, abszolút kijelentésekbe ágyazva. Olyan normákban, amelyeket maradandónak hittek a kulturális változások közepette is. Ebben a szituációban léteztek az erkölcsi igazságoknak olyan tételei, amelyek változatlan formájúnak tűntek. A Tanítóhivatal feladata volt, hogy garantálja az örök igazságok megfogalmazását megfelelő módon. Azt is mondhatjuk, hogy néha igen brutális kifejezésekkel történtek ezek a megfogalmazások. Az igazságokat úgy értették, mintha fölülről jöttek volna, és mintha tökéletes kifejezési formákban fogalmazódtak volna meg. Ebben a problémakörben a Tanítóhivatal nagyon világos határt tudott húzni az igaz és a téves között.

A keresztény erkölcsben napjainkban egyre inkább felfedezzük, hogy az igazságnak történelmi dimenziója van. Szükséges pontosítani, hogy mit akarunk kifejezni egy adott kifejezéssel, hogy ne a tegnap megszokott, de ma már érthetetlen kifejezésformában kerüljön a közlendő anyag tárlásra. A régi köntösben való megjelenés következménye lehet az, hogy az igazságot lenézik.

2. Az igaz erkölcs történelmi dimenzióban

A történelmi dimenzió két szempontból valósul meg:

1. kulturális szempontból

2. keresztény üdvtörténeti szempontból

1. Minden erkölcsi vita a teremtésből fakad. Az idők kezdetén Isten megkezdte a teremtést, és nem szűnik meg sohasem, hogy szeretetének jótéteményeivel szüntelen megújítsa ezt a teremtést. A világmindenségben Isten bölcsessége jelenvalón megmaradt, miként az építőmester is ott marad, így ő is minden nap az emberek fiai között lakik (Péld 8,30-31). Maga az Isten, a Teremtő az, aki van, aki volt, aki eljövendő (Jel 1,8). Ő az, aki folytatja a világmindenség szüntelen megújítását (Jel 21,8). Maga az Isten törekszik arra, de nem magányos módon, hogy bevégezze, betökéletesítse saját teremtő művét. Krisztusban minden ember Istennel együtt-teremtővé válik. Az emberi létezőknek küldetésük van az isteni tervben (Kol 1,25). A hit igazságának ezen elsődleges tényéből következik a kreatív teremtő ténykedés, és az abból támadó első alapvető irányulás, amelynek jellemeznie és informálnia kell az egész erkölcsiséget, legyen az pusztán emberi, vagy keresztényi. Ez a teremtői mivoltba való bekapcsolódás kell, hogy az erkölcsös viselkedés értékelésében alapvető szemponttá váljon. A hívőknek el kell kerülniük, hogy úgy rendezzék be létüket, hogy ezzel áthágyják a Teremtő akaratából származó adottságokat. Kötelessége az embernek, hogy szabadságát a jónak és a rossznak a felismerésében tudja kifejezni (Ter 3,5). Az erkölcsi ítéletekben az önmagának elegendő személyiség magatartása nem megfelelő, ha emiatt nem figyel szüntelen a Teremtő Istenre. A bábéli torony korának tipikus magatartása ez, amikor az emberek úgy vélték, hogy mindent meg tudnak csinálni, amit csak kigondolnak. (Ter 11,6). Ez valóban az Isten parancsának mindenféle megta-

gadasát jelenti, hogy saját hagyományához ragaszkodjon (Mk 7,13).

A teremtett renddel való találkozásban a hívőnek keresnie kell, hogy hogyan tud azonosulni az Isten tervével, megvalósítva azt szüntelen törekvésével és bizonyítva tiszteletét mindaz iránt, amit az Isten teremtett, keresve, hogy újból, új formában megvalósítsa az Isten akaratát. Az embernek találkoznia kell saját küldetésével az Egyház feladatával azonosulva, hogy ezáltal a saját teremtő-együtműködő zsenialitásáról tanúságot tehessen.

A világ és az emberek milyen cél felé irányulnak? Milyen meghatározott formában haladhatnak előre? Az emberek hosszú évszázadokon keresztül várakozásban éltek, hogy nagyobb lehetőségük legyen Isten tervének felismerésére. Vágyakoztak arra, hogy felfogják azokat a lehetőségeket, amelyben az isteni szeretet eljutott hozzájuk. Titokzatos jeleket kellett megfejteniük az emberi történelemben, és saját fáradozásaikban. S végül az idők teljességében Isten fölfedte a századok és a nemzedékek elrejtett titkát, vagyis Krisztust bennünk, dicsőségünknek a reményét (Kol 1,26; Ef 1,12; Jel 21,6). Kérdésünk: gyakorlatilag mit jelent a Krisztussal való közösség felé meghatározott módon haladni? Mindenekelőtt jelenti, hogy az erkölcs nem kizárólagosan az emberi természetre alapszik, hanem az emberi természetre, amely alakuló folyamatában Krisztusba ágyazódik bele. Jelenti, hogy a perszonalizmus, mint igaz emberség társadalmi-kulturális összefüggésben valósul meg. Olyan hivatást kell megélnie ennek a beágyazódásnak, ami szüntelen tökéletesedést kell, hogy jelentsen. Azért kell az embernek törekednie a tökéletességre, és saját énjének kézben tartására, meghatározott korlátok között élve, hogy új formájá-

ban átgondolhassa a közösségi életet, hogy egyre tökéletesebb struktúrákat alakíthasson így ki az emberiség számára, hogy egyre tökéletesebben és képességének egyre megfelelőbb lakásává tehesse a világot. Ez a teremtés új dimenziója, mely sugározza az emberbe az erkölcs szükségességét, a természetes erkölcsét, amelynek szüntelenül naprakésznek kell lennie.

2. Az emberi teremtettség célirányos az Istenre. Ebből a célirányultságból valósulhat meg az ember természetfölötti tökéletessége Jézus Krisztusnak, a Megváltónak erejében. Az örök Ige lakik közöttünk (Jn 1,14). Azért, hogy a bűntől megjelölt testet elvezethesse az Atya Országába (Jn 16,28). Alapvető forradalom ez a teremtett ember bensőjében, amely Krisztus húsvéti misztériumának erejében valósul meg. Olyan emberi mivolt valósul ebben meg, amely folyamatosan, egyre inkább a testi ember halálába vezet, hogy az emberi mivolt meghalva, mint lélek támadhasson föl és ezáltal képessé váljon arra, hogy az Istennel és az Istenben éljen. Minden ember arra van meghívva, hogy saját énjét, mint lelki életet megvalósítsa, vagyis hogy részesüljön Krisztus húsvéti misztériumában. Végigjárva, mint Krisztus is útját a haláltól a föltámadás felé vezető úton így váljunk új emberré, nem test szerinti, hanem Lélek szerinti emberré. Eljutva így a Teremtő Atya életközösségére (Kol 2,9-12). Harmóniában ezzel a szüntelen megújulással az emberi én nem egyedül halad, hanem az ég és a föld is részesedik ebben a megújulásban (2Pét 3,13). Az egész egyházi szentségi valóság a hívő számára a húsvéti tapasztalat szolgálatában áll. (*Sacrosanctum concilium 61*). Ez azért történik, hogy a hívek gyakorolhassák lelki útjukat a régi embertől az új ember felé, aki Krisztusban találja meg

tökéletességét (*Ad Gentes divinitus 13*). Lelki tapasztalat valósul meg ezáltal, amelyből nincsenek kizárva a hitetlenek sem, amennyiben a Szentlélek följánlja mindenkinek a lehetőséget, hogy kapcsolatba lépjen az Istennel oly módon, ahogyan őt föl tudja ismerni, és amint fölismeri, úgy tapasztalja is meg a húsvéti misztériumot (*Gaudium et spes 22*). Ha az ember arra van meghívva, hogy a test szerinti életből a lélek szerinti új életre jusson el, ha át kell formálnia létét, egzisztenciáját a húsvéti misztérium kegyelme szerint, ha ontológiai szempontból Krisztusban új emberré kell formálódnia, akkor ez azt jelenti, hogy harmonikusan és kitartóan kell erkölcsét, cselekvését a Krisztusban megújult ember létére eljuttatni (Ef 4,21-22). Ilyen értelemben lehet és kell beszélni új keresztény erkölcsről, amely lényegileg történelmi dimenzióban fogalmazódik meg. Ez az új erkölcs az üdvösség történetének a kialakulásához harmonikusan igazodik. Ez az új erkölcs vágyakozik arra, hogy egyre kevésbé legyen test szerinti természettörvényhez kapcsolt, hanem inkább a Lélek szerinti új természettörvényhez kapcsolódjon. Új erkölcs, mely tudja a szeretet kritériuma alapján irányítani önmagát még akkor is, ha ez a földi élet alapvetően természetes emberi törvények alapján áll. Valójában az ember akkor is tanulékonynak mutatkozik a Lélek iránt, ha a bűntől megjelölt testnek a tapasztalatában vergődik.

A keresztény szexuális erkölcs

A Persona humana – mondhatjuk, hogy – tiszteletre méltó vonalvezetést mutat. Egyedüli a tartalmi objektivitásában (*finis operis*), amikor az irányultsága az utódnemzésre vonatkozik, amely a két házastárs szeretetének köl-

csönös ön-odaajándékozásában nyilvánul meg, a házasság keretein belül. A szexualitás feladata, hogy szolgálja az emberi élet újjászületését, a generációt, fejlesztve az egyre tökéletesebb érettség felé az utódokat. A szexuális erkölcsnek ez az alapvető kritériuma nincs kizárva az új keresztény erkölcs tartalmából sem, hanem tágabb értékek közé van beágyazva, teljesebb szempontok alapján áll, szélesebb körben értett értékrendszerben. A szexualitás nyitott kell, hogy legyen az emberi élet felé. De nem kizárólagosan az utódok nemzésére vonatkozik ez a nyitottság, hanem minden egyes életre. Teljes mértékben feladata a szexualitásnak, hogy egyre inkább gyarapodjék annak a személyisége is, aki a szexualitást maga megéli, és azoknak a személyisége is, akikkel a szexualitását megéllő ember kapcsolatba kerül. Mindenekelőtt természetesen az utódok szempontjából fontos mindkettő. Még akkor is szem előtt kell ezt tartani, ha az illető személy szexualitását nem csupán házassági keretek között tekintjük. Ez alapján a szexualitás minden esetben kapcsolatot jelent, melyben az ént a szexualitás egyre inkább elvezetheti saját felnöttebb állapotára. Egyre inkább nyitottnak kell lennie a szexualitásnak a felelősségteljesebb tettek felé, és ezeknek a tetteknek a felelősséggel teljessége a közösségi életben találja meg legnagyobb a kibontakozási lehetőségét. Ez a fajta mentalitás olyan lelkekben jelenik meg, akik figyelnek a másik emberre, és így tudnak megmenekülni saját egoizmusukból. Valójában ez azt jelenti, hogy meg kell ízlelni a személyek közötti kapcsolatnak az értékét. Az utódnemzés célja mellett a szexuális erkölcsnek meg kell valósítania a személy perszonális-társadalmi beilleszkedését is. A személy szexualitása által is egyre jobban bekapcsolódhasson az egyéni-társadalmi közösségbe.

Meg kell valósítani a kommunikatív önfelajánlást. Az olyan szexuálerkölc, amelynek célja csupán az utódnemzés, az hiányos. Szükségszerűen leszűkített, lezárt, így a negatív szempont felé irányul, ami a helyes személyes és közösségi lét irányában teljesen nélkülözi az előrevivő erőt. A szexuálerkölc csupán kötelezettségek formájában való megfogalmazása logikusan a személyes emberi értékeken kívül marad, így elveszíti a közösségi lét szempontjait, tagadja, hogy az ember fölajánlhatja önmagát mint személyek közötti ajándékot, hogy a komoly szeretet találkozásának örömét kizárja, és csupán az egoista célirányosság rabjává válják. A lelki-közösségi szempontok megmutatják, hogy hogyan alakulhatnak ki a helyes szexuális szokások, és hogyan terjedhetnek el azok a szociális magatartás legkülönbözőbb területein. Egy frusztráció, amely mechanikusan és anyagi formában megfogalmazott szexualitás következménye, mely a szexuális kapcsolatokat csak az utódnemzésre szorítja, következményként tragikus agresszivitást robbant ki, hasonlóan ahhoz, amikor nem formálódik ki az önfelajánló szexuális érettség, és így neurotikus formában képtelenné válik arra, hogy a helyes vágányba visszatérjen. Ennek pedig kiprovokált következménye a parázna kéjelgés.

Szükséges, hogy felajánljuk modern értelemben a szexuálerkölc szempontjait az emberi együttélés számára is, azért, hogy létrejöhessen az a norma, amelyben meghallgathatóvá válnak a helyes emberi értékek. Éppen ezért feladat az, hogy prófétai módon sajátos nevelői utakat keressünk. Feladatunk, hogy egyre inkább a teljes személyi közösség javainak megfogalmazói lehessünk. A természetes szexuálerkölcnek nem csak modern környezetbe kell in-

tegrálódnia, hanem úgy kell megjelennie, mint ami a Lélek szerinti életet sugározza magából. Mit jelent: Krisztus Lelke szerinti szexualitás? Hogyan jelenik meg a lelki léthez hasonló szerkezetként ez? A lelki szempontú szexuális erkölcs nem érthető meg csupán a maga rejtettségében. Nyitottnak és megéltnek kell lennie a föltámadás tökéletességének szempontjából még akkor is, hogyha haszontalannak tűnik ez az irányulás a jelenben. A szexuálerkölcs lelki formájában magában foglalja értékét, mégpedig ez az érték a Lélek tevékeny jelenlétéből fakad. Amely felhívásként jelenik meg, hogy az Úr Krisztus teremtő szeretetét élvezzük, éljük, és abba asszimilálódjunk. A Lélek valójában annak a megvalósítása, ami nemesebb formában az égen és a földön valósul meg. Ez a Lélek lényegében tartalmazza az isteni élet belső kapcsolatait. Ez a Lélek megvalósítja az Atya és a Fiú Istenben való végtelen kölcsönösségét. Ebben a Lélekben kivirágzik és beteljesedik az isteni kölcsönös érzelmi élet. Krisztus testét a Lélek átformálta, úgy, hogy azt, lelki-vé, élővé tette, és az isteni szeretet közösségében tette cselekvővé ezt a testet, bevezette és belemerítette az isteni személyek közösségének kapcsolatába. Az Úr emberi természetét a Lélek képessé tette, hogy együtt érezzen és megízlelje az Atyával való fiúi kapcsolat hiteles voltát. A húsvéti titok erejében és annak szentségi kegyelme által a Lélek vezeti be az embert, hogy részesedjen Krisztus fiúi kapcsolatában. Bevezeti az embert, hogy megossza vele a Föltámadt Jézus szerető létét. A Lélek halandó emberek bensőjében cselekszik, feltámasztva ugyanazokat a szeretet-érzelmeket, amelyeket az Úr él meg az Atya és az emberek iránt. A Lélek új formákban teremt kapcsolatokat a Lélek és az Isten között, Jézus Krisztus érzelme szerint. A Lélek teszi azt,

hogy az emberek fiak lehessenek az egyszülött Fiúban; feltárja azokat a kapcsolatokat, amelyeket az Atya birtokol az isteni életben, és amelyekben az embereket is részesíti és így feléleszti ezeket a kapcsolatokat, összhangban a mi Urunk Jézus Krisztustól kapott szeretettel. A Lélek „élet-adományozó”, részesedik és életközösséget kap az Istenben. Összehangolja az emberi létezőket, összekapcsolja őket testvéri szeretettel, de nemcsak egymás között, hanem az isteni személyekkel is. Az emberi személyt képessé teszi lényegében arra, hogy kapcsolatközösséget, szeretetközösséget, életközösséget, életegységet tudjon megvalósítani (Jn 12,23).

Minden szexuális tapasztalatnak, amely arra vágyik, hogy keresztény tapasztalatként jelenjen meg és létezzon, figyelembe kell vennie ezt a transzcendens egységet, törekedve arra, hogy a Szentlélek közösségének ajándékává váljék. A szexualitás amennyiben keresztényi, arra van hivatva, hogy egyre inkább mintegy szentségi, szakramentális anyaggá váljon a karitatív életközösség által, a Krisztusba bekapcsolódó lét által, a szentháromsági személyek példájára megvalósuló személyek közötti kapcsolatok megélése által, azáltal, hogy egyházi közösségként nyilvánul meg, s azáltal, hogy karitatív módon valósítja meg a szeretet. A keresztény módon értelmezett szexualitásnak folytonosan tanúsítania kell a szeretet karizmájától való átjártságot; bensőként kell intim rejtettségében úgy megjelennie, mint ami magában foglalja a Krisztusban való Egyház kapcsolatát. Befogadónak és kitárulkozóknak kell lennie a Szentlélek ajándékai iránt.

A keresztény ember ilyen kapcsolata a szexualitással a teológiai reflexióban pontosan meg kell, hogy jelen-

jen, mint a Krisztus-Egyház közötti lényegi kapcsolat. A házastársi szexualitás valójában keresztény szempontból mint Krisztus szeretetének kifejezése jelenik meg, aki egygyé válik az Egyházban a házastársi szeretetben levő személyekkel külön-külön is. Az egyházi közösség felhívása a szűzi szeretetben nyilvánul meg sajátosan, mint Krisztus szeretete, amely a szentségi önadományozásban nem ismer személyválogatást és nem ismer szeretetének szempontjából semmilyen kivételt.

Amikor az erkölcssteológia a Krisztus-Egyház szimbólumot jelöli meg a keresztény szexuális szeretet hordozójaként, akkor nem csupán csak egy képet ajánl föl, hanem ezáltal természetfölötti gazdagságot is föltár életformaként a hívek számára.

A szexuális erkölcs normatív struktúrája

Az emberi szexualitás személyes és közösségi adottsága, gazdagsága, hogy kulturális és lelki összetevőkkel rendelkezik. Kérdésünk tehát, hogy ilyen feltételek mellett lehetséges-e részletezni a szexuális erkölcsöt a természetes törvény egyedüli szempontja alapján. Biztos, hogy az emberi szexualitás a természettörvény által van megalapozva, amely radikálisan alapszik a szexuális aktus objektív céljára. A szexuális életben szüntelen tiszteletnek kell megnyilvánulnia az isteni bölcsesség iránt, amely kötelezettséggel terhelő rendet adott minden teremtetten ember bensőjébe. A szexuális életnek a normáival egyidejűleg lehetséges és szükséges is figyelni a szentségi, szakramentális kegyelemre, amelyben partikuláris módon részesül az ember a keresztség és a házasság szentségén keresztül

Hogy elfogadjuk a törvényeket, szükséges a helyes szexuális élethez az emberi természetet és a szentségi kegyelmet ne csupán önmagában nézzük: ezeket úgy kell vizsgálni, mint kulturális folyamatokat, amelyek üdvözítő eseményekben valósulnak meg, és az Egyház életének tapasztalati fényében jelennek meg. Az emberi események és a keresztény tapasztalatok integrálisan kell, hogy megjelenjenek a természettörvény és az új karitatív törvény szövegekörnyezetében a szexuális kapcsolatot figyelembe véve is.

Amikor az emberi természetet a kegyelem és a szexuális élet szempontjából szükséges normák és direktívák pontosításának elfogadásában tekintjük, ehhez képest sokkal nehezebb levezetni a kérdés kulturális és az egyházi tapasztalatát. Az emberi történelem és boldogulás olyan, mint egy parabola: megtapasztalt üzenetet közvetít és terjeszt szét az egymásnak ellentmondó emberi magatartások között, amelynek a felismeréséhez szükséges egy fontos kulcs, amellyel felfedezhető ennek az üzenetnek a tartalma (Sir 39,2-3); sőt szükséges, hogy az idők jeleit Krisztus üzenetéből, Krisztus alapján elindulva próbáljuk megfejteni (Mt 16,4; *Gaudium et spes 11*). Krisztus Isten terve; Ő a menygyei Atya akaratának radikális felismertetője; Krisztus az ember új valósága; Krisztus a tökéletesen megélt karitatív szeretet-törvény.

Az erkölcsi törvény, amely az ember szexualitásának vonalában áll, nem fedezhető fel csupán a természetes törvény által, hanem szükség van arra is, hogy a kegyelem és a történelmi események alapján vizsgáljuk azt. Ilyen helyzetben az embernek figyelembe kell vennie az isteni terv nyomán a részleteket is, normát kell önmaga számára

állítania, a jó felé törekvés saját személyes útját kell megtalálnia (Ter 1,28; Kol 1,24).

Így a törvény a szexuális emberi lét irányulására vonatkoztatva egyidejűleg természettörvény, amely egyszer s mindenkorra az isteni teremtő cselekedet által van beírva az emberi természetbe. Új törvény ez, amennyiben a megtestesült Ige részesítette abban az embert, mégpedig a karitatív isteni élet által; emberi törvény, amennyiben magában foglalja az emberek kreatív élményének gazdagodását. Ez a törvény hódolatos tisztelettel kell, hogy az Isten felé forduljon; rá kell hagyatkoznia a Szentlélek ajándékaira, hogy Krisztusban az új élet tapasztalatává válhasson; feltételezi a figyelmes emberek saját erejének összefonódását és feltételezi, hogy így felelősen tudnak együttműködni az Istennel Krisztusban, miközben kölcsönösen egymásnak ajándékozzák magukat személyes és szociális normák alapján.

A híveknek lehetőségük van, hogy a törvénynek megfelelő ismeret gyümölcseiből részesedjenek, amikor közösségben összegyűlve imádkoznak az Atyához azért, hogy felfedezzék az új törvényt a meditáció, az Ige átélmélkedése által; amikor szentségi formában részesülnek Krisztus Lelkében, aki bevezet bennünket az új karitatív szeretet tapasztalatába; amikor találkoznak és segítséget kapnak a Tanítóhivatal hiteles vezetésétől (*Gaudium et spes* 42); amikor ökumenikus lelkülettel prófétai módon egységbe jutnak mindazzal ami igaz, ami helyes a testvéri közösségben.

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy a szexuális életnek a természettörvényből kell a maga törvényeit és struktúráit megkapnia; ez a természettörvény alapján véve az utódnemzés céljára kell hogy irányuljon, de azt is szem előtt kell tartani, hogy ezek a természetes törvények a

mai kulturális normák által kell hogy megvalósuljanak, mindenekelőtt pedig a Lélek általi karitatív életbe kell hogy eresszék gyökerüket.

3. Hogyan ítéljük meg helyesen a paráználkodás bűnét

Az erkölcsi értékeknek, amelyek a szexuális emberi természetben jelennek meg a mai kulturális környezetben kell bekapcsolódniuk és be kell teljesedniük, és minden ilyen jellegű létezőnek a Krisztusban karitatív módon megjelenő létezés felé kell irányulnia. Szükségszerű, hogy szem előtt tartsuk a történelmi valóságot. Nem azért, hogy valamilyen ideális életet hirdessünk meg, sem pedig hogy oda-rögzítsük magunkat a szexuális viselkedésekhez, mint tényekhez és adottságokhoz. A valóság tapasztalatának szolgálnia kell az erkölcsi norma prófétai meghirdetésének elfogadását. Még akkor is, ha a közösség szexuális gyakorlata helyes emberi módon jelenik meg, mindig szükséges lenne, hogy az egyre mélyebb emberi kultúrához élesztő erőként hozzáadjuk annak a szexualitásnak a bensőségében megjelenő karitatív szeretet karizmáját, amely a keresztény szexuális tapasztalatot visszavezeti az uniformitásból a Krisztus Lelke szerinti életre.

A szexuális élet kulturális, Lélek szerinti üdvösségre irányultságának tényéből karakterizálódik az optio fundamentális kettős kapcsolata: az egyik a humánus-perszonális, a másik pedig a karitatív-húsvéti kapcsolat. Az első szerint a szexuális élet szempontja egyre érettebbé válik a perszonalizmusban a személyi mivoltban, egyre felőttebbé és egyre nagyobb képességűvé válik a másik ember iránt felajánlott életközösségben. A szexuális élet szem-

pontja szerinti kapcsolatban egyre inkább föl kell ajánlania magát Krisztusban a húsvéti létformára, hogy így kifejezővé váljék az Úrban megélt karitatív tapasztalt. Amikor a paráználkodás bűne után nyomozunk, különbséget kell tennünk aközött, ami a paráznaság perszonális kommunikatív humanizmusában jelenik meg, és aközött, ami a Krisztus Lelkében megjelenő karitatív tapasztalat megtörése. Ha figyeljük ezt a bűnt, az első esetben tehát a személyes-közöségi humanizmus kapcsolatában, akkor látjuk, hogy mérhetően súlyos bűn lehetősége jelenik meg a földi szexuális létező magatartásában: egy olyan lehetőség ez, amely képessé tud válni arra, hogy a szexualitást és annak értékelését a polgári-jogi szinten használják, és lehatárolják a pusztá törvények szintjére, a nyilvános-külső tapasztalatok alapján. Ha úgy értékeljük a szexualitást, mint a test szerinti életből a lélek szerinti életbe való haladás lehetőségét, akkor a bűn súlyosságának egyetlen meghatározási kritériuma lesz: hogy megtagadja a karitatív húsvéti esemény alapvető szempontját. A paráznaság bűnének rosszását, ha globálisan értékeljük, akkor egy-időben két szempontot kell figyelembe vennünk. Hogyan kapcsolódnak ezek össze, mint az egy optio fundamentálisnak az összetevői? Ezt a következő módon fogalmazza meg a Nyilatkozat: „Az Egyház tanítása szerint a halálos bűn, ami az Istennel való szembefordulás, nem csupán a szeretet parancsának közvetlen és formális visszautasítása; hasonlóan halálos bűn az igaz szeretettel való szembefordulás, annak minden szándékos áthágását, és minden súlyos erkölcsi törvényre vonatkozó esetét beleértve.”

Mindkettővel kapcsolatban az alapvető szándéknak figyelmeztetnie kell, hogy beszéljünk a paráznaság bűnéről,

mint önmagában véve elvetendő dologról, annak objektív rosszasága miatt, nem annyira mivel az az elvont ember szexuális természetének a követelményét sérti, hanem mert ez a bűn lehetőséget ad arra, hogy az én, a személy megtagadja lényegi hivatását, megtagadja, hogy személyesen közösségi irányba érlelődjék. Megszünteti saját keresztény irányulását a karitatív módon megalapozott lét felé; semmi vé teszi a disponibilitást, az Istennel való azonosulás képességét; nem engedi áthatni és átformálni magát Krisztus húsvéti titkától. Arról van szó, hogy kulturális-teológiai szempontból közelítsük meg a paráznaság bűnét: önmagában objektíve rossznak, bűnnek ítéljük meg, amelynek súlyossága az emberi és a karitatív szinten dől el. Elfogadva a Nyilatkozat tanítását, amely szerint a paráznaság önmagában véve bűn, mégpedig olyan bűnnek, ami objektíve nézve önmagában úgy értelmezhető, és bemutatható, - miként azt a modern ember helyesen is látja -, mint az erkölcsi életet történelmi, kulturális és üdvösségi része.

Összegezve a felrajzolt erkölcsi kontextus, amely kimutatja a kulturális folyamatot, a szexualitás karitatív kialakulását, úgy tűnik, hogy be tudja mutatni, el tudja fogadtatni, meg tudja értetni ez az ábrázolásmód a szexualitás modern szempontját, annak a dinamizmusát, ami egyre inkább arra ösztökéli az ént, hogy egyre érettebbé váljon a magas szintű közösségi életben önmagát fölláldozó képességben. És ebben a kontextusban olvasható megfelelően a szexuálerkölcsi Nyilatkozat, bemutatva a Tanítóhivatal figyelmeztetését a mai teológiai viták keresztüztüében és egyben így lesz képes arra is, hogy a mai ember számára meghallhatóvá tegye az erkölcsi előírásokat.

VI.

PASZTORÁLIS KÉRDÉSEK

1. HOMOSZEXUALITÁS

A keresztény erkölcstan dilemmája?

A jelenség a természet- és magatartástudományok fényében, a keresztény hagyomány értelmezése és erkölcsi értékelése.

A mai szóhasználat különbséget tesz a *homoszexuális cselekedet (viselkedés) és orientáció (a homoszexualitás)* között. Az első szó olyan szexuális kielégüléshez (orgazmushoz) vezető cselekményt jelent, melyet azonos nemű személyek hajtanak végre egymással. Általánosan elterjedt az a feltevés, hogy az orientáció, a „*homoszexualitás*” is hasonlóan magától értetődő kifejezés, mely könnyen azonosítható magatartásmódot, alap-beállítottságot jelöl meg. A valóság nem ilyen egyszerű. A közkézen forgó meghatározások ugyanis nem egy esetben nemcsak tudományos megfigyeléseken alapulnak, hanem tükrözik a megfigyelő előfeltevéseit is. A kifejezés koránt sem egyértelmű. Örökölt vagy születés után kialakult, esetleg kialakított magatartásmódot jelöl, mely az azonos nemű személy iránti domináló, vagy hosszabb-rövidebb ideig tartó szexuális vonzalomban nyilvánul meg. Korábban psychopatológiai

jelenségnek tekintették, napjainkban azonban általában a szexuális orientáció változatának vélik, amely genetikus, a terhesség alatt vagy később, az ideg- vagy hormonrendszer fejlődésében kialakult eltérésekkel, esetleg a korai gyermekkorban, vagy a későbbi társadalmi életben szerzett tapasztalatokkal magyarázható. Az eddig felsorolt tényezők szerepének értelmezésében és a jelenség gyökerének magyarázatában nincsen összhang, kivéve azt a „biztosnak tartott” megállapítást, hogy ez a *normális szexuális orientáció variánsa csupán*, és nem perverzió, nem is rendellenesség, vagy társadalmi értelemben vett deviáció.

A homoszexuális orientációt sem a zsidó-keresztény hagyomány, sem a klasszikus világ, sem a középkor nem ismerte, noha a „fiúbarátság” (*pederastia*) és a homoszexuális prostitúció elterjedt jelenség volt a görög-római világban. A homoszexuális cselekedetet megjelölő kifejezésekkel ellentétben az orientációt jelentő szó sem a héber, sem a görög sem pedig a latin nyelvben nem található. A zsidó és a keresztény erkölcszagomány mindig elítélte a cselekedetet, de nem egyenlő szigorral, és nem is mindig ugyanazzal a megokolással. A keresztény világ jogrendszerre büntette is a 19. századig. Legtöbb nyugati joghatóság csak a huszadik században hatálytalanította az idevonatkozó törvényes szankciókat.

A homoszexuális orientáció és cselekedet megkülönböztetése a modern magatartástudomány kezdetére, mintegy száz évre megy vissza csupán. A „*Homosexualität*” kifejezés először egy 1869-ben Lipcsében kiadott németnyelvű nyomtatványban látott napvilágot.⁹⁷ Két évtizeddel később bejutott az angol nyelvbe is. Az orvos- és maga-

⁹⁷ David Halperin, ONE HUNDRED YEARS OF HOMOSEXUALITY, New York, Routledge, 1990.

tartástudomány ekkor kezdett foglalkozni az orientáció kérdésével, és azt elmebetegségnek, pontosabban a paranoia és tudathasadás patológikus megnyilvánulásának tekintette. Ez a vélemény, és a rendelkezésre álló gyógyító eljárások agresszív alkalmazása lényegében nem változott az 1940-es évekig. A *Changing Our Minds* (Elménk Megváltoztatása) című dokumentum film tanúsága szerint, amit James Harrison készített 1992-ben, ösztrogén injekció, méhmetszés, lobotómia, elektrokonvulziós kezelés valamint a kasztráció is szerepelt az eljárásmódok között, melyek szinte mindig sikertelennek bizonyultak. Csak Alfréd Kinseynek és társainak kutatásai változtatták meg ezt a felfogást 1948 után.⁹⁸ Felméréseik az Egyesült Államokban, és később más országokban is, ismételten azt mutatták, hogy a férfi lakosság 10%-ának pubertás utáni szexuális életét homoszexuális hajlam dominálja legalább három évig, és 4%-uk egész életére megtartja azt. Már Kinsey adatai is utaltak arra, hogy nők esetében jóval ritkábban fordul elő, mintegy fele a férfiak közötti jelenségnek. Ezeket az adatokat csak az elmúlt öt év újabb és megbízhatóbb módszerekkel végrehajtott felmérései változtatták meg, lényegesen csökkentve a jelenség gyakoriságát.

Kinsey kutatásai a terápia sikertelenségét is bizonyították, legalább is abban az értelemben, hogy az állandó jellegű homoszexuális orientáció nem változott meg még akkor sem, ha a páciens heteroszexuális kapcsolatot alakított ki.⁹⁹ A homoszexuális orientáció pszichopatológiai profiját sem sikerült összeállítani. Evelin Hooker 1956-ban olyan harminc homoszexuális és harminc heteroszexuális

⁹⁸ A.C.Kinsey, W.B.Pomeroy és C.E.Martin, *SEXUAL BEHAVIOR IN THE HUMAN MALE*, Philadelphia, W.B.Saunders és Társai, 1948.

⁹⁹ R.Isay, *BEING HOMOSEXUAL: GAY MEN ANMD THEIR DEVELOPMENT*, New York, Farrar, Straus, Giroux, 1989.

fiatalember profilját állította össze, akik soha sem vettek részt pszichoterápiában. A vizsgálat anyagának kiértékelését három szakemberre bízta, akik sem a vizsgált személyeket sem szexuális orientációjukat nem tudták azonosítani. A kiértékelők az anyag feldolgozása után sem tudták megkülönböztetni a homo- és heteroszexuális résztvevőket. A normális és patológus sajátságok egyenlő arányban mutatkoztak mindkét csoport profilján. Ezt a megállapítást ismételtén igazolták más vizsgálatok is.

Ezért 1973-ban az Amerikai Pszichiáterek Társulata, az erős lobbizás ellenére is aránylag kis többséggel úgy döntött, hogy a jelenséget nem lehet *betegségnek* tekinteni.¹⁰⁰ Jelenleg ez a világszerte elfogadott „hivatalos” szakfelfogás. A terápiáról ugyan nem mondtak le, de ez manapság rendszerint azt jelenti, hogy az orientáció felismerésében, annak elfogadásában, és abban adnak segítséget, hogy hogyan élhetnek „egészséges” és megelégedett életet a saját nemük tagjaival kialakított kapcsolat keretei között.¹⁰¹ Más szóval, a homoszexuális orientáció okozta szorongás és stressz (homosexual orientation distress) lelki betegséggé, a cselekedetre vonatkozó negatív erkölcsi ítélet pedig „fel nem ismert homofóbiává” vált. Manapság ezeknek „kezelését” tekinti feladatának a magatartástudomány. Olyan véleményt is lehet hallani, amely megtiltaná a terápiát minden olyan esetben, amikor az orientáció megváltoztatása céljából igénylik azt.¹⁰²

Az erkölcsi értékelésnek figyelembe kell vennie a *biológia*, a *genetika* és, a *magatartástudományok területén*

¹⁰⁰ Lásd: American Psychological Association, *DIAGNOSTIC AND STATISTICAL MANUAL*, 3. kiadás, Washington, 1987.

¹⁰¹ J.Nicolosi, *REPARATIVE THERAPY FOR MALE HOMOSEXUALITY*, Northvale N.J., 1991.

¹⁰² K.Lansing, „Homosexuality: Theories of Causation, Reorientation, and the Politics of Ethics Involved”, előadás a National Association for Research and Treatment of Homosexuality, 1993 május 20-i összejövetelén.

kialakult véleményeket is. Ezért röviden össze kell állítanunk azt a képet, melyek ezek a tudományágak adnak a jelenségről, választ keresve a következő kérdésekre: **1. abnormalisnak, vagy patológikusnak tekinthető-e, és 2. az emberi szabadságtól független meghatározó tényezőkben gyökerezik-e az orientáció, 3. lehetséges-e annak megváltoztatása, „gyógyítása,” és végül 4. a pszichológiai „egészséghez” szükséges-e a szexualitás erotikus cselekedetekben kifejezett megnyilvánulása?**

A *homoszexuális orientáció* alatt, a jelenség bizonyos mértékű leszűkítésével, az azonos nemű személyek felé irányuló tartós erotikus és érzelmi vonzalmat értjük; amint a bevezetőben már meghatároztuk, a *homoszexuális cselekedetet* pedig olyan szexuális kielégüléshez (orgazmushoz) vezető cselekményt jelent, melyet azonos nemű személyek végeznek egymással. Ismert az a tény, hogy az ember képes homoszexuális cselekedet végrehajtására anélkül, hogy ilyen beállítottsággal rendelkezne, és a beállítottsággal sem jár együtt szükségszerűen annak erotikus cselekedetekben kifejezett megnyilvánulása. Nem könnyű feladat tehát sem a cselekedetek, sem az orientáció kategorikus meghatározása; ezeket ugyanis sokszor a fekete-fehér, a homo- vagy heteroszexuális értelmezés helyett a kettő közötti skálán lehet csak megjelölni. Mindez nagyon megnehezíti a statisztikai módszerekkel történő ténymegállapítást.

1. Biológiai, Fiziológiai, Endokrinológiai és Genetikus magyarázatok:

Az a megállapítás, hogy az orientáció nem tekinthető betegségnek, önmagában nem ad magyarázatot sem

létrejöttére, sem a létrehozó tényezők mivoltára. Ezekre a kérdésekre a biológia és a genetika területén kell először választ keresni. A *biológiai abnormalitás* egyik régebbi érve az volt, hogy az orientáció kizárja, vagy jelentősen csökkenti a reprodukcióban való részvételt. Manapság azonban a szociobiológia ezt a tényt előnynek tekinti. Túlnépesedés esetén a faj előnyére szolgál az, ha egyes csoportjai, például a homoszexuálisok, nem szaporodnak. Ezt a jelenséget meg lehet találni az állatvilágban is, amikor életterük jelentősen leszűkül.

1. Patkányokon végrehajtott kísérletek a hatvanas években azt sejtették, hogy *endokrinológiai* magyarázata van a jelenségnek. A kutatók abból a feltevésből indultak ki, hogy a hím és nőstény agyrendszer azonos. A hetvenes évekre azonban bebizonyosodott, hogy a hím patkányok agyrendszerében szexualitásukra jellemző különbségek vannak, melynek kialakulásához a hímeknek életük első öt napjában megfelelő mennyiségű tesztoszteron hormonra van szüksége. Ennek hiányában nőstény aggyal nőnek fel a genetikusan hím állatok, aminek következménye viselkedésükön is kimutatható. Más szóval, a nőstényagy a patkányfejlődés alapterméke, a hímagyat meghatározó eltérések létrejöttéhez sajátos hormonhatásra van szükség. A hetvenes évek végére szexualitásra jellemző két strukturális különbséget is kimutattak a patkányagyban, pontosabban a hipotalamuszban. Kiderült, hogy az agysejtek összeköttetését több szinaptikus membrán biztosítja a nőstényagyban, és a hipotalamusz egy sejtcsoportja szemmel láthatóan nagyobb a hím agyában. Ezt felfedezője, Roger Gorski „a szexuálisan dimorfikus magnak” (sexually dimorphic nucleus) nevezte el.

2. Néhány éven belül hasonló *morfológiai eltéréseket az emberi agyban* is találtak. 1982-ben Christine de Lacoste-Utamsing és Ralph Holloway megállapították, hogy az agy hemiszféráit összekötő „corpus callosum” egy része, a „splenium”, szemmel láthatóan nagyobb a női agyban. Noha ezt a felfedezést mások kutatásai nem erősítették meg mégis általánosan elfogadottá vált. Egy holland kutató, Dick Swaab, a szexuálisan dimorfikus mag emberi változatát is megtalálta. Ugyanez a kutató 1990-ben azt is megállapította, hogy ez az úgy nevezett „suprachiasmatic nucleus” majdnem kétszer akkora homoszexuális férfiakban mint heteroszexuális társaikban¹⁰³. Ez volt feltehetően a szexuális orientáció első anatómiai jele. Ez a szerv azonban nem a szexuális funkciókat szabályozza, tehát a felfedezett különbséget nem oknak, hanem okozatnak kellett tekinteni.

Simon LeVay, a kérdés legismertebb kutatója, ezért a hipotalamusz elülső lebenyében, melynek többek között a szexuális magatartás irányításában is szerepe van, négy idegsejt csoportot vett további vizsgálat alá (kötőszöveti csomók, INAH 1,2,3,4). Ezek közül a második és harmadik a férfiak agyában lényegesen nagyobb, mint a női agyban, gombostű fej nagyságúak. Boncolási vizsgálatok alapján úgy találta azonban, hogy ez a két sejtcsoport homoszexuális férfiak agyában csak akkora mint a heteroszexuális nőkében. leszbikus nők agyszövege nem állt rendelkezésre¹⁰⁴ Ebből arra következtetett, hogy a magatartásbeli eltérés biológiai eszközökkel történő vizsgálata lehetséges, noha ezt nem szabad élesen szétválasztani a pszichológiai

¹⁰³ D.Swaab és M.Hoffman, “An Enlarged Suprachiasmatic Nucleus in Homosexual Men”, BRAIN RESEARCH, 537(1990), 141-148.old.

¹⁰⁴ S.LeVay, “A Difference in the Hypothalamic Structure Between Heterosexual and Homosexual Men”, SCIENCE, 253(1991), 141-148.old.

vizsgálatoktól. Véleménye szerint ugyanis az emberi magatartás biológiailag és kulturálisan meghatározott tényezőit ugyanaz az agy rögzíti. A különbség csupán a kutatás módszerében található, az egyik, a molekuláris szinten zajlik, a másik pedig a tudatos vagy tudat alatti magatartás szintjén. Az 1991-ben közzétett vizsgálatainak eredménye még vitatott; elismert módszertani fogyatékokai is voltak tanulmányának. A holttestből vett szövettani megállapítások sem mindig érvényesek egyértelműen az élő szervezetre. Jelenleg ő a corpus callosum szexualitásra jellemző morfológiai sajátosságaival foglalkozik. Ha megállapításai általános érvényt szereznek is, a levonható következmények csak részeredménynek tekinthetők. Anatómia nem kórtan, morfológiai különbségek a szexuális orientáció következményei is lehetnek, de ebben az esetben is jelzik a mélyebb szinten folytatandó kutatás irányát. Ez jelenleg a hormonrendszer és a genetika területén zajlik.

Más neurofiziológiai vizsgálatokból az is kiderítették, hogy amíg heteroszexuális férfiak esetében a bal agyfélteke dominál, homoszexuális férfiakra a két félteke egyenrangúbb és kiegyensúlyozottabb működése jellemző. Ennek okát a féltekéket összekötő kérges test, a corpus callosum már említett különbségében találják. Ez homoszexuálisok esetében mintegy 34%-kal több idegrostot foglal magában, a nőkhöz hasonlóan lehetővé téve a két félteke intenzívebb együttműködését. A férfi-női gondolkodásmód jellegzetes sajátosságai is megváltoznak. A nőkre jobb verbalitás, a férfiakra jobb térbeli tájékozódási képesség jellemző. Homoszexuális férfiak esetében azonban a verbalitás jobb a térbeli tájékozódási képesség rosszabb heteroszexuális társaikhoz viszonyítva. Leszbiánus nők esetében viszont

pont ennek ellenkezője mutatkozik. A homoszexuális agy tehát mintegy átmenetet képez a heteroszexualitásra jellemző különbségek között.¹⁰⁵

3. A tesztoszteronnal injektált nőtény patkány hím módjára közelíti meg a nőtényt és az ösztrogénnel injektált kasztrált hím nőtényként viselkedik a normális hímmel szemben. Ezeknek a megfigyeléseknek a birtokában a hetvenes években felmerült az a feltevés, hogy a homoszexuális beállítottság *pseudo hermaphroditizmusnak* tekinthető. Ezek a személyek férfi testtel, de agyukban női szexuális magatartást okozó idegközponttal rendelkeznének, melynek következtében alacsonyabb tesztoszteron és magasabb ösztrogén szint lenne a vérrendszerükben, és ez okozná a magatartásbeli eltéréseket. Ilyen hormonális különbségeket azonban a vizsgálatok nem tudtak felmutatni homoszexuális férfiakban.

A születés előtti hormontúltengés lehetősége volt a következő feltevés. Közvetlen kísérleti és megfigyelési lehetőségek híján a kongenitális mellékvese nagyobbodás (congenital adrenal hiperplasia) vizsgálata szolgáltatta ehhez az alapot. Ebben az állapotban egy enzim hiba miatt a magzat mellékveséje nem cortisolt termel, hanem androgén hormonokat, melyek az egyén másodlagos maszkulinitását határozzák meg. Mivel a szükséges enzim hiányában az agy nem állítja le ezt a folyamatot, a magzatban androgén túltengés jön létre, és a megszületett leánygyermeknek a női nemi-szervek mellett hímvesszője is lesz. Ezen sebészeti eljárással segíteni lehet, de a hormontúltengés agyra gyakorolt feltételezett hatása következtében az így születetett nők 37%-a leszbikus vagy biszexuális magatartást tanúsít, az

¹⁰⁵Dr. Ménteki Júlia, "Örökletes-e a Homoszexualitás?", ÉLET ÉS TUDOMÁNY, 1966, +2, 35-37. old.

akkor átlagosnak vélt 2-4%-kal szemben. Ezt állapította meg 1984-ben John Money, a Johns Hopkins Egyetem szexualitás kutatója. Ezt a megállapítást azonban nem tartják általános érvényűnek a mai napig sem. Ha a születés előtti hormontútelengés teóriája helyes lenne, akkor a homoszexuális orientációval rendelkező férfiak között is nagyobb arányban találnának endokrinális zavarokat és ivarszervi elváltozásokat, ennek azonban semmi jele sincsen. Heino Meyer Bahlbung 1990-ben összesítette ezeket a kutatásokat és a legtöbb vizsgálatot módszertanilag megbízhatatlannak találta. Megállapításai alternatív értelmezését tehát nem lehet kizárni, mondta. Ennek ellenére véleménye szerint az endokrinológiai vizsgálatok lehetőségei még nem zárultak le.¹⁰⁶

4. Ha a szexuális orientáció kialakulásában hormonális tényezők is szerepet kapnak, mi befolyásolja a hormonokat? Erre a kérdésre a *genetikus szinten* végzett kutatásokban kell keresni a választ. A hatvanas évek óta ismert jelenség a drozofília röntgen sugárzással létrehozott mutánsa, az a hím muslinca, mely hímeikkel igyekszik szexuális kapcsolatot teremteni. Egy évtizeddel később Jeffrey Hall, a Brandeis Egyetem kutatója megállapította, hogy ezek a mutánsok hím és nőnemű muslincák felé egyaránt mutatják a „szexuális vonzalom” jeleit, azt, hogy közösülnének velük; és el is fogadják más hímek közeledését, amit a normális hímek visszautasítanak. Ez a jelenség több száz generáción keresztül is kimutatható, noha a reprodukcióban nem vesznek részt. Egy recesszív genetikai rendellenesség átöröklésének produktumai ezek a rovarok. Amikor a fogyatékossgot okozó genetikai információt a pározó hím és nőstény

¹⁰⁶ H. Meyer-Hahlbung, JOURNAL OF CHILD AND ADOLESCENT PHARMACOLOGY, 1990.

egyaránt hordozza, utódaik egy bizonyos százaléka ezzel a magatartással jön létre. Biszexuális „orientációjukra” jellemző morfológiai eltérést (dimorfizmust) is mutatnak. A normális hím drozofilia potrohán egy izom található, az ismeretlen célt szolgáló „Lawrence izom”, mely sem a normális nőtényen, sem a biszexuális mutánsn nincs meg. Ha a homoszexuális orientáció genetikusan vezethető vissza az emberben is, akkor feltehetően annak létrejöttét is hasonló folyamattal lehetne magyarázni. A drozofilia esetében a kutatók várhatóan meg fogják találni ennek a rendellenes magatartásnak a genetikusan okozóját. A kérdéses gén a harmadik kromoszóma jobb karján van, a rendellenes molekuláris kombináció pontos meghatározása a még megoldatlan feladat. Ennek birtokában hasonló eltérések kutatása megkezdődött az emberi sejt genetikusan struktúrájában is.

A mutáns drozofilia viselkedésének biszexuális magatartásként történő magyarázata önmagában is kérdéses. Szerepet játszik-e viselkedésükben a szexuális „vonzalom” vagy „kielégülés” igénye, vagy a megfigyelt jelenségeknek egészen más a magyarázata? A válasz ezekre a kérdésekre nem egyértelmű, nem lehet ugyanis kizárni antropomorfikusan feltevések esetleges hatásait, azt a veszélyt, hogy emberi magatartásból leszűrt feltevésekkel magyarázzuk a rovaron megfigyelt jelenségeket. A megfigyelések alapján mindössze annyit lehet megállapítani az ilyen muslinca viselkedéséből, hogy a mutáció a biszexualitás utánzását idézi elő. A jelenség genetikusan magyarázata is nagyon távol áll az emberi szexualitás sokrétű sajátosságainak értelmezésétől. A muslinca és az emberi DNA közötti analógiára sok példa van, ezek megállapítása nem jelent lényeges nehézséget. Az emberi homoszexualitás azonban minden bizonnyal több

genetikus és nagyon sok más tényezőre visszavezethető jelenség. Ezért nem valószínű, hogy létezik olyan genetikus információ, amelynek a drozofilia esetéhez hasonlóan kizárólagos szerepe lenne az ember homoszexuális magatartásában, állítja Geoffrey Hall.¹⁰⁷

Hasonló következtetésre jutott Aaron Greenberg és Michael Baily is. Mint minden magatartásmódnak, így a homoszexualitásnak is megtalálható a biológiai magyarázata egy bizonyos szinten. Ebből azonban nem lehet a személyes viselkedésre vonatkozó egyértelmű törvényes vagy erkölcsi következményeket levonni.¹⁰⁸ Hasonlóan érvel Paul Jay is. A homoszexualitás pusztán biológiai alapokon történő vizsgálata kudarcra van ítélve, mivel ezek a tényezők a személyes tapasztalatok és a pszichoszociális helyzet komplikált rendszerében foglalnak helyet.¹⁰⁹ A genetikus tényezők szerepét azonban nem lehet teljesen figyelmen kívül hagyni. Erre utal az a megfigyelés is, mely szerint, ha egy-egy ikrek egyike homoszexuális orientációval rendelkezik, akkor ikertestvérének 52%-os esélye van ugyanerre, még akkor is ha nem együtt nőttek fel. Ugyanez az arányszám kétpetéjű ikrek között 30%, a testvérek között pedig csupán 10% körül található. Az 52%-os arányszám arra is utal azonban, hogy a homoszexuális orientáció kialakulásában nem átöröklött tényezőnek is van kb. 50%-os szerepe.

5. A 90-es évek elejétől a genetikus magyarázat egyre nagyobb teret kapott a szakirodalomban. A Colorado Institute of Behavioral Genetics kutatói harminchárom homoszexuális testvérpár DNS elemzéséből arra következtet-

¹⁰⁷ Chandler Burr, "Homosexuality and Biology", Jeffrey S. Siker (szerkesztő), *HOMOSEXUALITY IN THE CHURCH*, Westminster Press, 1994, 129. old.

¹⁰⁸ A.S.Greenberg, J.M.Bailey, "Do Biological Explanations of Homosexuality Have Moral, Legal or Policy Implications?" *JOURNAL OF SEX RESEARCH*, 30(1993), 245-251. old.

¹⁰⁹ P.P.Jay, "Childhood Cross-Gender Behavior and Adult Homosexuality: The Resurgence of Biological Models of Sexuality", *JOURNAL OF HOMOSEXUALITY*, 24(1993), 3-4., 41-54. oldal.

tek, hogy az X kromoszoma hosszú karjának q28-as régiójában találtak egy olyan gént, amely a vizsgáltak többségével ellentétben heteroszexuális testvéreikben és leszbikus nőkben nem található. Azóta az is bebizonyosodott, hogy ez a gén a homoszexuális férfiak 80%-ában megtalálható. Ez genetikai hajlamot jelent nemi fejlődési zavar kialakulásához, ami azonban csak külső provokáló tényezők hatására jelenik meg (pl. születés előtti hormonhatás, vagy kamaszkori tapasztalatok). Ennek a lappangó öröklődésnek a lényege az, hogy az anya csak hordozza a homoszexuális hajlamot meghatározó gént, fiúgyermekének 50%-os esélye van a gén örökléséhez, a leánygyermekének pedig ugyanekkora esélye van arra, hogy örököljék azt annak hatása nélkül és fiaiknak továbbadják.

Hetvenhat homoszexuális férfi családvizsgálatából az derült ki az Egyesült Államokban, hogy fiútestvéreik 13,5%-a homoszexuálisnak bizonyult; a másodfokú rokonaik között, az anyai ágú nagybácsikban és unokaöccsökben is 7,5%-os a homoszexuális hajlam. Ezek a számok statisztikailag jelentős eltérésre utalnak; a férfilakosságra általában jellemző 4%-os gyakoriság több mint háromszorosát illetve majdnem kétszeresét jelentik. A többi férfi rokonok között nem találtak eltérést az átlagtól és a nőrokonok között sem találtak leszbikusokat. Ikervizsgálatok is, megerősítették a hajlam genetikus eredetét. Az egyetési ikrek genetikus információja teljesen, a kétpetési ikreké pedig 50%-ban azonos; az utóbbiak genetikailag különböző időpontban megszületett testvérekhez hasonlíthatók. Ez a különbség lehetőséget biztosít az öröklődés és a környezeti hatások felbecsülésére, melynek mindkét csoport egyaránt ki van téve. Egyetési ikrekben tehát az átörökölhető sajátosságok és fo-

gyatékosságok egyenlő mértékben megtalálhatók, kétpetés ikrek esetében ez a lehetőség jóval kisebb. Külső hatásokkal előidézett sajátosságok viszont mindkét ikercsoportban egyenlő gyakorisággal fordulnak elő.

Az említett ikervizsgálatot mindkét nem tagjaira kiterjedt. Lesbikus nők között százyolc ikerpárt értékelt ki. Kiderült hogy, ha az egypetés ikerpár egyik tagja lesbikus, akkor az esetek 48%-ában a másik is az. Ez az arány kétpetés ikrek esetében csak 16%. Ehhez nagyon hasonló módon az egypetés ikrek nőtestvérei közül is 14% bizonyult lesbikusnak. Örökbefogadott leánytestvérek között csak 6%-ban találtak lesbikusokat. A férfilakósság 4%-os átlagához nagyon hasonlóan a lesbikus ikrek fivéreinek 5%-a volt homoszexuális. Egy amerikai kutatócsoport már 1980 óta gyűjt adatokat olyan férfi ikerpárokról, melyeknek egyik tagja homoszexuális. Hatvanegy ilyen ikerpár és három hármás-iker szexuális beállítottságát dolgozták fel. Homoszexuális orientáció 67,5%-ban volt megtalálható egypetés ikerpárok mindkét tagjában, kétpetés ikerpárok esetében ez az arányszám 30,4% volt. A hármás ikrek között két pár estében két testvér volt egypetés, mindketten homoszexuálisnak bizonyult; a harmadik heteroszexuális volt. A harmadik esetben mindhárom testvér egypetés volt és homoszexuális orientációval rendelkezett.

Mindebből arra lehet következtetni, hogy a férfi és női homoszexualitásnak egyaránt átörökölt genetikai alapja van. Ennek a hajlam kialakulásában betöltött szerepét csak tág határok között lehet megállapítani és mintegy 30-70 százalékra lehet becsülni. A hajlam provokálásában, azaz annak kialakulásában azonban külső hatásoknak is jelentős szerepe van. A többé-kevésbé megbízható számítások sze-

rint a külső, főleg születés utáni hatások szerepe 50%-ra becsülhető. A férfi és női homoszexualitás általában nem fordul elő ugyanabban a családban, tehát ezek kialakulásában eltérő genetikai tényezők játszanak szerepet. Erre utal az a tény is, hogy a jelenség férfiak és nők esetében jelentősen eltérő sajátosságokat mutat.

A homoszexuális férfiak jelentős többségének életében az első élmény már megjelenik a kamaszkorban. Ha egy férfinak 30-35 éves koráig nem volt ilyen élménye, akkor valószínűleg később sem lesz. Nők esetében az első élmény lehetősége 50 éves korig változatlanul fennáll. A homoszexuális férfiaknak sokkal több azonos nemű partnere van, mint a heteroszexuálisoknak. A leszbikus kapcsolatok szilárdabbak és tartósabbak is.¹¹⁰ Kimutatható azonban az is, hogy az „állandó” jellegű hajlam fenntartásához a heteroszexuális érdeklődés tudatalatti visszafojtására is szükség van.

A genetikus, vagy más biológiai tényezők ismerete segítséget jelenthet jelenleg még ismeretlen etiológiájú betegségek megértésében is, de ezek nem adnak alapot az erkölcsi értékeléshez, valójában nem is szükségesek ehhez. Nincsen szükség például a balkezesség genetikus meghatározójának ismeretére ahhoz, hogy megállapíthassuk a jelenségről, hogy az nem szabadon választott, állandó, nem patológus jellegű viselkedésmód, amely a lakosság bizonyos hányadában mindenütt megtalálható. A genetikus információ segít a jelenség pontosabb megértésében, és a kialakult előítéletek leküzdésében, de önmagában nem ad kiindulópontot a balkezes személy erkölcsi társadalmi, vagy vallásos megítéléséhez. Hasonló a helyzet a homoszexuális ori-

¹¹⁰Dr. Mérei Júlia, „Örökletes-e a Homoszexualitás?” ÉLET ÉS TUDOMÁNY, 1996, #2, 35-37. old.

entációval is. Az erkölcsi ítéletnek szüksége van a természet- és magatartástudományok megállapításaira a jelenség pontos megértéséhez, de az elsősorban nem az orientációra, hanem a személy szabad és felelős magatartására vonatkozik. Az orientáció erkölcsi értékelése annyiban lehetséges és szükséges, amennyiben bizonyítható, hogy szabad elhatározásnak is szerepe van benne. Ennek eldöntése azonban nem tekinthető a természettudományok kizárólagos feladatának.

2. A magatartástudományok álláspontja

Amint már jeleztük a patológia kérdésére „hivatalosan” tagadó választ ad a magatartástudomány, annak ellenére, hogy az 1974-ben megfogalmazott APA állásfoglalást nem annyira az akkori tudományos érvek, mint inkább szociális és politikai megfontolások tették indokolttá; az a nagyon is gyors ütemű társadalmi átalakulás, mely a hetvenes évek közepén zajlott Észak Amerikában és valamivel később Nyugat-Európában. Ebben a folyamatban a homoszexuális polgárjogok védelme sürgősebb feladattá vált, mint a patológia kérdésének vizsgálata. Ezért a vitát a szokástól erősen olyan gyorsan lezárták, hogy valójában a kérdés tudományos mérlegelésére nem maradt idő. Egy felmérés szerint az Egyesült Államokban gyakorló pszichiáterek 69%-a 1978-ban még úgy vélte, hogy a homoszexualitás „rendszerint patológiás társadalmi beilleszkedést jelent”.¹¹¹

Az orientáció *abnormalitásának, patologikusságának* mérlegeléséhez figyelembe kell venni annak *statisztikai gyakoriságát, a személyes szorongás mértékét, és az adap-*

¹¹¹ R. Bayer, HOMOSEXUALITY AND AMERICAN PSYCHIATRY, Basic Books, N.Y., 1981, 161.old.

táció, valamint a *társadalmi deviáció* kérdését. Az egész életre kiterjedő hajlam aránylag nem gyakori, de figyelmet érdemlő jelenség; a felnőtt férfi lakosság körében manapság a felmérések 1-3%-ra becsülik. Kinsey adatait ma már nem fogadják el, már csak azért sem, mivel a vizsgálati alanyok jelentős hányadát a börtönök lakói közül választotta, ahol közismerten nagyobb arányban található a homoszexuális tapasztalattal rendelkezők, mint a lakosság átlagában. Tudnunk kell azonban azt is, hogy a patológia meghatározásában a jelenség gyakorisága nem döntő szempont. A normális és abnormális magatartás közötti határvonal megállapítása bizonyos mértékig mindig tetszőleges.

A felmérések általában azt bizonyítják, hogy *stressz és érzelmi zavar* nem található nagyobb arányszámban homoszexuális emberek között, mint a lakosság átlagában. Egy korábbi felmérés az öngyilkossági tendencia, egy másik az iszákosság és droghasználat magasabb arányszámát mutatta ki. Ezeknek a tendenciáknak a megnyilvánulását azonban nem lehetett az orientációval kapcsolatba állítani.¹¹² A neurotikus tendencia gyakoriságából sem bizonyítható, hogy az orientáció jelentős személyes szorongással vagy stresszel lenne összekapcsolva. Ezeket a tüneteket inkább a társadalmi életben tapasztalt *diszkrimináció* és a *homofónia* hatásának tulajdonítják a vizsgálatok.

A *társadalmi beilleszkedés* kérdésében sem lehet egyértelmű képet kapni. Az orientáció nem akadály a produktivitásnak. Az élet minden területén található nagy eredményeket elérő híres emberek akik homoszexuális beállítottságukról is ismertek. Az orientáció és a siker közötti

¹¹² A.P.Bell és M.S.Weinberg, HOMOSEXUALITIES A STUDY OF DIVERSITY AMONG MEN AND WOMEN, Simon és Schuster, n.Y., 1978. R.Kus, "Alcoholism and the nonacceptance of gay self", JOURNAL OF HOMOSEXUALITY, 15(1988), 25-42. oldal.

kapcsolat azonban nem szükségszerű; hasonló asszociációt föl lehet állítani az orientáció és deviáns viselkedés között is. Ez is előfordul ugyanis minden társadalmi rétegben. A társadalmi beilleszkedésről tehát csak annyit lehet mondani, hogy feltűnő eltérések nem mutathatók ki a heteroszexuális társadalom tagjaival szemben.

A kapcsolatfenntartásra való képesség az abnormalitás egy másik vitatott mércéje. A vita a normális kapcsolattartás sajátosságainak meghatározásában rejlik. A leszbikus nők nem térnek el a társadalom heteroszexuális tagjaitól, de a homoszexuális férfiak kapcsolatait rövidség és nagyfokú promiszkuitás jellemzi. Bell és Weinberg 1978-ban egy nagy de nem vaktában kiválasztott csoport vizsgálata alapján úgy találta, hogy ezeknek a kapcsolatoknak csak 10%-át lehet szoros és a monogám viszonyhoz hasonlónak tekinteni. A fehérbőrű homoszexuális férfiak 28%-a 1000 vagy több partnerrel érintkezett, és csak 17%-uknak volt 50-nél kevesebb szexuális társa. Tehát ennek a csoportnak 83%-a 50 vagy annál több személlyel lépett szexuális kapcsolatba; 79%-uk azt is állította hogy partnereiknek több mint fele idegen személy volt.¹¹³

Az egynejű kapcsolatokon belüli hűség és a kapcsolat tartóssága régebben a társak *pszichológiai egészségének* mércéje volt, manapság azonban ezt egyre ritkábban használják a magatartástudományban. Ha a régebbi magatartást fogadjuk el mérvadónak, akkor kétségtelen, hogy a homoszexuális férfiak kapcsolatai patológikus tüneteket mutatnak, ha azonban a heteroszexuális kapcsolatoknak a „szexuális forradalom” idején, a hatvanas és hetvenes években kialakult sajátosságait vesszük alapul, ezt a megállapí-

¹¹³ A.P.Bell és M.S.Weinberg, idézett műve, 308. és 346. old.

tást nem lehet biztosnak tekinteni. Nem szabad elfelejteni azonban azt sem, hogy a legújabb adatokból arra lehet következtetni, hogy a heteroszexuális házassági kapcsolatokat ismét a konzervatívabb szexuális magatartás jellemzi, a nyugati társadalmakban.¹¹⁴ Az AIDS veszély közismertté válása hasonló tendencia kialakulására utal a homoszexuális kapcsolatokban is.¹¹⁵

Az analitikus pszichológia, normális fejlődésre vonatkozó kritériumai alapján, ma is *regresszív* megnyilvánulásnak tekinti az orientációt. A normális személyfejlődés végső pontjának ugyanis a heteroszexualitást tekintik, melynek hiánya patológikus társadalmi beilleszkedést jelent.¹¹⁶ A normalitásnak ezt a megfogalmazását azonban más pszichológiai iskolák általában nem fogadják el. Hasonlóan leegyszerűsített magyarázatnak tekintik manapság azt a véleményt is, mely szerint az orientáció a nemi azonosulás (gender identity) vagy szerep zavarában rejlik. Paul Jay visszautasítja azt a véleményt is, amely szerint a gyermekkori *szexuális azonosulásban* (gender identity) *bekövetkezett zavar* következménye lenne az. A gyermekkorban előforduló nemiségre jellemző magatartás áthasonulás (cross-gender behavior) és a felnőttkori homoszexualitás kapcsolatba állítása a szexuális azonosulás és az orientáció hibás megkülönböztetésére, valamint az emberi és patkányokon megfigyelt viselkedés pontatlan megkülönböztetésből kialakított feltevésekre épül. Ez jellemzi John Money hetvenes években végzett munkáját is; ő nem tett különbséget a homo- és biszexualitás között, és nem vette figyelem-

¹¹⁴Karen-és Kenneth-Dion, "Individualistic and Collectivistic Perspectives on Gender and the Cultural Context of Love and Intimacy," JOURNAL-OF-SOCIAL-ISSUES; 49(1993), #3,53-69.old.

¹¹⁵D.D.Binson, M.M.Dolcini, stb., "Multiple Sexual Partners among Young Adults in High-Risk Cities", FAMILY PLANNING-PERSPECTIVES; 25.(1993), #6, 268-272.old.

¹¹⁶E.Moberly, PSYCHOGENESIS, THE EARLY DEVELOPMENT OF GENDER IDENTITY, Routleg and Kegan, 1983.

be az ideiglenes homoszexuális viselkedés jelenségét sem. A jelenség kulturális és szociális helyzetből kiszakított ilyen vizsgálata nem tudományos érdekek szolgálatát álcázza, állítja Paul Jay.¹¹⁷ Ha a *társadalmi deviáció kérdésében* a többség gyakorlatát és véleményét tekintjük mérvadónak, akkor a cselekményt és az orientációt egyaránt abnormálisnak kell tekinteni, az elmúlt évtizedek felmérései alapján.¹¹⁸ De még ma is kimutatható ellentét van a magatartástudomány elfogadott gyakorlata és a közvélemény idevonatkozó álláspontja között. Ezt már csak azért is nehéz megmagyarázni, mivel Allen Bergin felmérése szerint még 1988-ban is a pszichoterapisták 57%-a azt vallotta, hogy a „heteroszexuális kapcsolat előnyben részesítése” a pszichológiai egészség egyik fontos kritériuma.¹¹⁹

A szülők és gyermekeik vallásos magatartása között kapcsolat van. Az apa és fia közötti kapcsolatnak jelentős hatása van a fiú vallásos életére. Ugyanígy 285 anya és felnőtt gyermekei vallásosságának vizsgálatából kitűnt, hogy nagyobb korreláció van az anya és leányai vallásossága között, mint az anya és fiai vallásos beállítottsága között; ezen felül a leányok általában vallásosabbak, mint a fiúk; végül a homoszexuális hajlamú gyermekek nemüktől függetlenül heteroszexuális testvéreiknél kevésbé vallásosak, szüleik vallásossága kevesebb hatást gyakorol rájuk.¹²⁰

3. A Hittani Kongregáció Instrukciója

¹¹⁷ P.Jay, “Childhood Cross-Gender Behavior and Adult Homosexuality: The Resurgence of Biological Models of Sexuality”, *JOURNAL OF HOMOSEXUALITY*; 24(1993),#24, 3-4., 41-54. old.

¹¹⁸ J.Davis és T.Smith, *GENERAL SOCIAL SURVEYS (1972-1984): CUMULATIVE DATA*, Yale University Press, 1984; J.S.Neid, “Exposure to Homoerotic Stimuli: Effects on Attitudes and Affects of Heterosexual Views”, *THE JOURNAL OF SOCIAL PSYCHOLOGY*, 119(1983), 249-255. old.

¹¹⁹ A.Bergin, “Three Contributions of a Spiritual Perspective to Psychotherapy and Behavior Change”, W.Miller és J.Martin (szerkesztők), *BEHAVIORAL THERAPY AND RELIGION: INTEGRATING SPIRITUAL AND BEHAVIORAL APPROACHES TO CHANGE*, Sage, 1988, 25-36.old.

¹²⁰ Ellis Lee, Mruce M.Wageman, “The religiosity of Mothers and Their Offspring as related to the Offspring’s Sex and Sexual Orientation”, *Adolescence*, 1993, spring, 227-34. old.

4. Erkölcsteológiai Szempontok

Források:

„Katolikus vélemények a homoszexualitásról”,
Mérleg(95),#3, 250-254,old.

J.Seiker.(ed.), Homosexuality in the Church, Both
Sides of the Debate, Westminster, John Knox Pr.,
1994, xvii-211 old.

Andre Guindon, The Sexual Creators, University
of America Press, 1986, x-246 old.

2. ERŐSZAK A HÁZASSÁGBAN

A quebeci püspöki kar szociális bizottsága pasztorális tanulmányának részletes összefoglalása.

Az Egyház és a társadalom életére egyaránt jellemző az erőszak mindent átfogó jelenségére fordított fokozódó figyelem. Ha erőszaktól mentes életmódot akarunk kialakítani, akkor különösen a nők elleni erőszak formái érdemelnek fokozott figyelmet és világosan megfogalmazott ítéletet.

Bevezetőnek néhány statisztikai adatot kell figyelembe venni. Kanadában évente minden tizedik házassági viszonyban élő nő az erőszak áldozatává válik. Quebecben 1985-ben 300,000 tizenöt évnél idősebb nő lett valamilyen házassági erőszak áldozata. Egy másik adat szerint minden hetedik nő szenved az erőszak valamilyen formájától. Ezekkel a tényekkel szemben nem maradhatunk tétlenül, ha mint

hívők az Isten gyengéd szeretetét át akarjuk ültetni életünkbe és ebbe a világba.

Noha nem könnyű ennek a jelenségnek a meghatározása, a kifejezést a következő értelemben használjuk: a házassági kapcsolatban élő nő akkor válik erőszak áldozatává, ha élettársa megveri (fizikai erőszak), veréssel fenyegeti, vagy olyan jeleneteknek teszi ki, amikből verésre, gúnyra vagy a megalázás más formájára lehet következtetni (szóbeli erőszak). Hasonlóan erőszak jellege van annak a helyzetnek is, amely a nő személyiségét, önbizalmát vagy önérzetét hosszabb lejáróban lerombolja, vagy azzal fenyegeti (pszichológiai erőszak). Az erőszak, vagy annak fenyegető lehetősége nem ritkán túléli a házassági kötelék felbomlását is. A jelenleg rendelkezésre álló szakismeret felhasználásával és sok szakember bevonásával ez a tanulmány azzal a céllal íródott, hogy erre a jelenségre felhívja mindazok figyelmét, akik pasztorális munkájukban szembekerülhetnek e problémával. Először a problémára vonatkozó adatokkal, az erőszak jellegzetes sajátosságaival, valamint annak a családra gyakorolt hatásával foglalkozik a dokumentum. A második rész a jelenségnek, mint egyéni és társadalmi problémának az okait vizsgálja. A harmadik az egyházi közösségek számára adódó megoldási lehetőségeket teszi mérlegre.

1. AZ ERŐSZAK SAJÁTOSSÁGAI

A női felszabadulás mozgalmának köszönhető az, hogy az évszázadokon keresztül elhallgatott tény, a nőkre nehezedő erőszak ténye, mint egy rejtett seb napvilágra jutott. Ennek ellenére a félelem, a szégyen vagy a társadalmi

előítélet súlya az áldozatokat továbbra is rejtőzésre és hallgatásra kényszeríti. Ennek következtében sokan továbbra is áldozatok maradnak, amit nem ritkán hamis büntudat és teljes elzárkózás is megterhel.

1. Ki az áldozat

Az a nő, aki elvesztette önérzetét, önállóságát, biztonságát, mivel gyakran vagy állandóan ki van téve a fizikai, pszichológiai, gazdasági, szexuális vagy szóbeli erőszaknak. Az a nő, aki a kritikus helyzetben barátaitól, rokonaitól, vagy a hivatalos szervektől (orvosok, rendőrök, papok, stb.), segítség helyett a kétely kifejezett vagy inszinuált jeleit kapja, aki kénytelen szavahihetőségét megvédeni, akit kifejezetten vagy tudat alatt provokációval vádolnak, akinek az esetében a vádaskodó előítéletek elfödik kétségbeesését, a biztonság sürgető szükségét, és azt a tragikus ténytet, hogy az erőszak egyszerűen tönkreteszi őt. Az a nő az áldozat, akitől a hivatalos szervek megtagadják a segítséget magánéletének hamis tiszteletére hivatkozva, vagy akit megdondolatlanul arra buzdítanak, hogy családjáért viselje el a kikerülhetetlen sorsteherként ránehezedő erőszakot.

2. A házastársi erőszak négy kategóriába osztható

*28 Pszichológiai erőszak az élettárs személyének becsmérése, kritikával vagy gúnnyal történő megalázása, primitív magatartással való kezelése.

*29 Szóbeli erőszak a másik személy fizikai bánatalommal való fenyegetése vagy becsmérőlő szavakkal történő megsértése.

*30 Fizikai erőszak a testi integritás különböző módon történő megsértése. Ide sorolható a durva magatartás, ütlegetés, a testi sértés vagy sebzés, csonttörés vagy gyilkosság.

*31 A szexuális erőszak a félelem vagy a fizikai erőszak kényszerével készíti élettársát a szexuális kapcsolatok fenntartására; ez valójában nem más, mint házasságon belüli nemi erőszak.

A megfigyelők adatai azt bizonyítják, hogy az erőszaknak ezek a formái nem hétköznapi nézeteltérésekben gyökereznek és nem tekinthetők beteges lelkületű férfiak irracionális felé hajló haragos magatartásának alkalmi jeleiként sem. Az erőszak normális emberek magatartása. Az agresszió nem a türelem egyszerű elvesztésének következménye. A magatartásnak ezek a formái a házassági kapcsolatok fokozatos romlásából erednek, és természetükből kifolyólag egyre gyakoribbá és súlyosabbá válnak. Átlagban minden harmadik áldozat orvosi kezelésre szorul, és a kanadai gyilkosságok 20%-át olyan férfiak követik el, akik felelőségüket hibáztatják valamiért. (Gyakorlatilag minden esetben a férj az, aki megöli feleségét.)

Mindehhez hozzájárul a társadalmi erőszak is. Ez elkopott szólamok hangoztatásában, előítéletek ápolásában, vagy a társadalmi valóság olyan eltorzításában nyilvánul meg, ami a nőket leértékeli, vagy őket a férfi elnyomó uralmának veti alá. A nők elnyomását és kizsákmányolását a társadalom törvényei, szokásai, szabályai és szervezetei is magukba zárhatják.

2. AZ ERŐSZAK (DINAMIKÁJA) FOKOZÓDIK

Legtöbb esetben rosszabbá válik a helyzet, az erőszak elmélyül néha gyorsan, máskor hónapok és évek hosszú folyamán. Az áldozat ezt gyakran tagadja, vagy a házaset árnyoldalaként elfogadja, amíg annak felfokozott megnyilvánulása elviselhetetlenné nem teszi helyzetét. Nem ritkaság az sem, hogy két kirobbanást a szerető kibékülés igyekezete váltja fel, ami a hamis remény fölkelésével megnehezíti a veszély valóságos mértékének és a védekezés sürgősségének felismerését.

Az erőszak rendszerint pszichológiai támadással kezdődik. Ez kikezdi a nő önérzetét, eltorzítja szavait és cselekedeteit. A szóbeli erőszak, sértegetés és fenyegetés gyakran megelőzi a fizikai erőszakot, ami az idő teltével azután csak fokozódik. Amikor az erőszaknak ez a formája a házastársak kapcsolatában már helyet talált, az erőszak többi formája biztosan feltételezhető. Az adatok szerint a támadók 44%-a azt állítja, hogy a támadás pillanatában elveszti kapcsolatát a valósággal és még fizikai cselekedetének sincsenek tudatában. Az önuralomnak ez az elvesztése alapot ad nemcsak az erőszak mértékének növekedéséhez, hanem az élettárrsal szembeni hamis mentegetőzéshez is. Az „örültség pillanatára” való hivatkozás az áldozatot bizonyos kényszerhelyzet elé állítja, és a támadót felmenti felelőssége alól. A támadó önző beállítottságára az is jellemző, hogy vonakodik a terápiától, így a dührohamok megisméltődnek és egyre súlyosabbá válnak, mindaddig, amíg a feleség ott nem hagyja férjét.

3. AZ ERŐSZAK HÁROM FÁZISA

1. A feszültség fokozódik.

Ennek első jelei azok a tényezők, amik érzelmi ki-robbanásokat okoznak (alkohol, belső feszültség, terhesség, stb.). Ezek a férj és feleség közötti összetűzés incidenseivel folytatódnak. Ezután olyan erőszakos jelenetek következnek melyeket a férj már saját családjában megtanult. Ezekre felnőtt életének tapasztalatai, valamint a férfi-női kapcsolatok szociális formái, és a társadalomban elvárt szexuális szerep is gyakran hatással vannak.

2. A ki-robbanás és agresszió

A férfi önuralmának elvesztése, ami néhány perc-től egy napig is eltarthat; az erőszak-ki-robbanás feltételeinek megerősödése: mivel a nő pánikba esik és el akarja kerülni az ütlegetést, enged a férfi követeléseinek, vagy legalább igyekszik a dühki-robbanás okait elkerülni. Ez a magatartás lényeges előfeltétele az erőszak megismétlődésének és az erőszakos magatartásmód megszilárdulásának is.

A nő reakciójának különféle megnyilvánulásai:

Vannak, akik dühvel és erőszakkal válaszolnak, de a férfi ereje az esetek túlnyomó többségében a nőt előbb-utóbb pusztá önvédelemre kényszeríti. Mivel a nőt nevelésük nem készíti elő meglévő erejük hathatós felhasználására, legtöbben csak védekezésre képesek és valamilyen menedékhelyet keresnek. Az áldozat benső megrázkódtatása következtében nem ritkán az okozott kár lebecsülésével vagy férjének mentegetésével igyekszik magát megnyugtani, ez az igyekezet az incidens tagadását is magába foglalhatja. Ennek a fázisnak a végén az erőszak megrázó ereje csökkenik, de csak a harmadik fázis előkészítésére.

3. Kibékülés és megbocsátás

Az erőszakos férfiak többsége bűnösnek érzi magát és bánja tettét, ami hízelgő magatartásban mutatkozik meg, ajándékozásban és kedvkeresésben. (Például kirándulást javasol, régen megígért ajándékokat vásárol meg, stb.).

Az áldozat házasságot védő magatartása is elősegíti ezt. Az így kialakult remény arra készíti a nőt, hogy elfelejtse vagy le is tagadja az incidenst és a feszültséget. „Ő már megbánta, és nem fog többé így viselkedni”, mondja. A büntudat elleni védekezésből a támadó is tagadja vagy lebecsüli az esemény jelentőségét. „Minden rendben van”, mondja „ő már megbocsátott és most is szeret engem, legjobb, ha elfelejtjük az ügyet.” „Valójában nem ártottam neki, neki nem lett volna szabad azt mondania, hogy... kezdjünk új életet...”. Végül az áldozat vállalja magára a felelősséget. Ha azonban a támadó nem tesz lépéseket, nem ismeri el hibáját és nem keres új utat társa felé, az erőszak ciklusa újra kezdődik, a feszültség újra növekedni kezd.

A kibékülés időtartama azonban rendszerint rövidül. Néhány nap, néhány hét vagy hónap is eltelhet, de ezek az időszakok egyre rövidebbek lesznek és az erőszak gyakoribbá válik. Az erőszaknak ebben a ciklikus természetében rejlik annak a ténynek a magyarázata, hogy miért olyan nehéz az áldozat közreműködését biztosítani az agressziót követő megrázkódtatás idejének elmúltával. Ehhez ugyanis az áldozatnak meg kell értenie az erőszak ciklikus természetét. Mielőtt a nők segítséget keresnek, több ilyen cikluson is átmennek és rendszerint csak negyvennyolc órán belül keresik a segítséget. A segítségnek tehát akkor kell rendelkezésre állnia mihelyt az áldozat jelzi szándékát, hogy menekülni akar támadója elől. Ekkor ugyanis ő nagyon is sebezhető helyzetbe kerül. A menedékszolgálatot adók ta-

pasztalata szerint maga a segítség kérése nagyon veszélyes helyzetet teremt számára.

4. AZ ERŐSZAKOS MAGATARTÁS KÖVETKEZMÉNYE

Az emberi fejlődés lehetőségét vágja el a támadókban és áldozatokban egyaránt. A szeretet, megbecsülés és tisztelet iránti vágyat a sikertelenség és büntudat érzése váltja fel, az a zavaros érzelmi állapot, amit a szeretet és gyűlölet együttesen teremt meg. Az erőszaknak megvan a hatása a gyermekekre is, akik maguk is szenvednek a fizikai vagy pszichológiai következmények súlya alatt.

1.....a nő számára:

- fizikailag és lelkileg kiborulva neki testi sebeket kell viselnie. A megfigyelők adatai szerint az erőszak áldozatainak több mint fele szenved testi zúzódást, minden tízedik külső sérülést, és minden harmadik súlyos sebet, például csonttörést, vagy égést.
- szembe kell néznie az erőszak megismétlődésének rémisztő lehetőségével. Az ebből fakadó feszültség aggály és depresszió általánosan tapasztalt következmény a szakértők megfigyelései szerint.
- a nők gyakran tekintik magukat felelősnek a házasság érzelmi sikeréért, és nem tudnak megszabadulni attól az aggályos gondolattól, hogy magukat hibáztassák az erőszak kirobbanásáért vagy megismétlődéséért.

- elzárkózó, passzív magatartás, a megbénultság érzése, ami a tehetetlenség állapotához vezet. Ez a lelki állapot arra a meggyőződésre vezeti a nőt, hogy teljesen képtelen az adott helyzet megváltoztatására, függetlenül attól, hogy mit cselekszik vagy mond, helyzete változtathatatlan. Fokozatosan felhagy a védekezéssel, büntudattal terheli önmagát, és a teljesen tehetetlen áldozat magatartását veszi fel. Az erőszak elfogadása az életben maradás eszközévé válik. Ennek azonban nagy ára van. Ez az életmód teljes benső érzelmi kiüresedéshez vezet, a reménytelenség, sikertelenség és csüggedés állapotához.
- a környezet nyomása azok részéről, akik nem hisznek neki, vagy hibáztatják és férjével szembeni magatartásának megváltoztatását sürgetik.
- menekülési kísérlet alkohollal, drogokkal vagy öngyilkosságon keresztül. Depresszió és pszichoterápia szükségessége a leggyakoribb eset. Minden idevonatkozó adat azt bizonyítja, hogy ezeknek a következményeknek a gyakorisága arányban van az erőszak időtartamával.
- alkalmakként a nő is erőszakossá válhat, gyermekeinek és önmagának védelmére, mivel az erőszak állandó félelmében él.
- egész élettervét át kell gondolnia és rendeznie. Mivel az erőszak pontosan azt rombolja le, amit életében a legfontosabbnak ítélt: a boldog családi életet. Egész élete ekörül mozgott.

2.....a férfi számára az erőszak ára:

- az érzés, hogy megvetendőbb lett, bűnöse, és önérzetében hiányosabbá vált. Mindezek a tények érzelmi világának részei voltak már az erőszak kirobbanása előtt is. Még akkor is tudatában van rossz tettének, ha tagadja felelősségét, de elfojtott mérgét nem tudja másként kifejezni.
- egyre inkább kidomborodik életében az a tény, hogy önmagát csak erőszakos cselekedettel tudja igazolni. Mivel érzelmi világával elveszíti kapcsolatát, dühével tudja csak a belső feszültségét és érzelmi ellentéteit levezetni. Minél inkább az erőszak felé fordul annál erősebb lesz benne a szeretet utáni igény, annál tudatosabb lesz benne a félelem és annál inkább igyekszik feleségét uralni. „Lassan ő válik felelőssé mindazért, amit a férfi soha sem volt képes megtenni: rendezni érzelmi életét; ezért élettársát tartja felelősnek örömeért, kielégüléséért, szenvedéséért, és dührohamaiért is. Ő az aki felel mindenért ami vele történik”.
- lassan az élettárral tapasztalható igazi bensőség minden lehetőségétől megfosztja magát. A félelemmel aláfestett szeretet lealacsonyodik, és képtelen lesz igazi kapcsolatok fenntartására, bárki-nek a kielégítésére is.
- kényszermagatartás felé sodródik, az erőszakos magatartásnak ugyanis megvan a maga pszichológiai hatása az erőszakos személyre.
- büntetett előélet. A bíróság elítéli és ezzel jövő lehetőségei is leszűkülnek.

- elveszíti családját, válás vagy börtön ugyanis rendszerint kikerülhetetlen.

3.....a gyermekek számára:

- akár mint áldozatok, akár mint tanúk a gyermekek is súlyos árat fizetnek a házassági erőszakért.
- az otthon feszült hangulatától szenvednek, és mély sebeket szenvednek, mint az erőszakos jele-
netek tanúi vagy annak áldozatai, akár az apjuk
akár az anyjuk kezében. - azok a fiúk, akik erő-
szakos otthonban nőttek fel több magatartás-prob-
lémával küzdenek, mint mások.
- az ilyen fiúkban megvan a hajlam, hogy testvére-
ikkel vagy barátaikkal is erőszakos módon intéz-
zék el konfliktusaikat. A serdülőkből kialakul a
tendencia arra is, hogy az erőszak láttán vagy
anyjuk védelmére keljenek, vagy maguk is erő-
szakosan forduljanak feléje. Ha fiúk gyakran erő-
szakos magatartást sajátítanak el felnőtt korukra,
miért nem történik meg ugyanez a lányokkal is?
Ennek az a magyarázata, hogy az erőszakra való
hajlam nem egyszerűen átöröklött magatartás-
mód, hanem a társadalomba való beilleszkedés el-
térő folyamatának is az eredménye.
- azok a fiúk, akik fizikai erőszak áldozatai voltak
gyermekkorukban, az esetek 61,7%-ában ki van-
nak téve annak a veszélynek, hogy erőszakos fel-
nőtté válnak. A tanácstalan és magára hagyott
tanú az erőszak hatása alatt ezt a magatartást las-
san normálisnak fogadja el, és felnőtt korában is
így fog viselkedni.

- a megvert leányok képviselik a megvert asszonyok 33%-át, és a megvert asszonyok 31,5%-a az erőszak tanúja volt gyermekkori családjában. Ezek a tények arra utalnak, hogy azok a leányok, akik ki voltak téve erőszaknak az áldozatra jellemző magatartást sajátítják el felnőtt korukra.

5. AZ ERŐSZAK OKAI

Mielőtt a megoldás vagy beavatkozás lehetőségeit kutatnánk, a házassági erőszak okait kell szemügyre venni, hogy felismerhessük annak gyökereit és azt a tényt, hogy ezek megtalálhatók mindannyiunkban. Ezért megvizsgáljuk annak történelmi alapjait, azonosítjuk néhány nyelvünkben egyházi és társadalmi életünkben található megnyilvánulási formáját, és végül megvizsgáljuk a problémát mint egyéni és társadalmi jelenséget.

a) Az erőszak történelmünkbe mélyen begyökerezett valóság

A Genézis (Ter 1,27) világosan tanítja a Teremtő szándékában gyökerező férfi-női egyenlőséget. Ebben a tényben gyökerezik az egyházi tanítás is, amit I. János-Pál így fejezett ki: „Mivel Isten az embert férfinek és nőnek teremtette egyelő személyes méltóságot adott nekik és kisajátíthatatlan jogokkal és a személyhez méltó felelősséggel ruházta fel őket.” A történelem folyamán azonban emberi társadalmak újra és újra megváltoztatták ezt az isteni elhatározást. A házassági erőszak azért olyan égető probléma napjainkban is, mivel az mélyen belegyökerezett történelmünk-

be. Szociális, politikai, gazdasági és vallásos strukturális tényezők támogatásában gyökerező értékrendre épült és ezért túlélte sok évszázados változást. Ezek a tényezők a férfi uralmi helyzetét biztosítják és megerősítik napjainkig is. A nőkre nehezedő erőszak abban a szociális és kulturális meggyőződésben gyökerezik, ami azt állítja, hogy a nőknek kevesebb értéke van, mint a férfiaknak, és nincsen joguk a férfiakat megillető státuszhoz vagy tisztelethez.

1.....Az ószövetségben:

A Genézis második fejezetében található történet szerint Évát Isten Ádám bordájából teremtette. Ezt a megállapítást helytelen magyarázattal a nő alárendeltségének igazolására használták napjainkig, noha a szöveg helyes értelme éppen az ellenkező. Az a két személy közötti egyenlőséget és méltóság szerinti azonosságot hangsúlyozza. A férfi elsősége és uralma, amit a harmadik fejezet állít elénk, csak a bűn következtében jött létre, az nem volt Isten eredeti tervében.

Az is megállapítható azonban, hogy az Ószövetségben számos utalás van a nők siralmas helyzetére. Minden önállóságtól megfosztva, a gyönyörvágó kielégítésének eszközeiként megvetésnek, erőszaknak és félelemnek volt kitéve életük. Egyedüllétet, elhagyatottságot, megcsonkítást vagy még halált is el kellett viselniük. Erre bizonyíték Hagar esete (Ter 21, 9-11), vagy Támár Absalom testvérének példája (2 S 13, 1-30). Hasonlóan utalni lehet Efraim ágyására (Bírák 19, 1-30), vagy Jephte leányának esetére is (Bírák 11, 29-40). Ugyanakkor a törvény elítélte azt, aki megüti felebarátját, vagy valamilyen más módon megsérti őt. (MTörv 27, 24). De ki az én felebarátom? Ez a kérdés az Újszövetségben is felmerül, de még napjainkban is van ér-

telme, hiszen nem olyan régen a feleség ütlegetését nem tekintették büntettnak, nyilvánvalóan azért mert őt nem tekintették a férj felebarátjának. Ez a tény egy nagyon is sajnálatos emberfelfogásra utal szinte napjainkig. Az Ószövetség sorain keresztül egy olyan korszak képe bontakozik ki, amely nem tette magáévá az igazságtalanságot és az erőszakot elítélő új isteni kinyilatkoztatást.

Noha a mózesi törvény korlátozza az apai kényuralmat és a negyedik parancsban igyekszik az apa és az anya közötti egyenlőséget helyreállítani, a zsidó társadalom a feleséget a férj tulajdonává tette, és nem ritkán anyagi javaival egyértékűnek tekintette. (Kiv 20, 17: MTörv 24, 2, a héber nyelvben a magyarral ellentétben a „feleség” szó is annyit jelent, mint „egy férfihez tartozni”). Apjuk, fiútestvéreik vagy férjük és férjüknek fiútestvérei örökös gyámjogot gyakoroltak a család nőtagjai felett (MTörv 25, 5-6). Számukra pusztán a házi munkában volt hely.

A nő társadalmi helyzetét csupán szexuális kapcsolatokon keresztül biztosíthatta, mint férjének felesége, vagy gyermekeinek anyja. Ez saját személyes értékein, vagy alapvető emberi méltóságán keresztül nem volt lehetséges. A tanulás minden lehetőségétől el volt zárva, még a Törvény tanulásától is: nyilvánosan nem szólalhatott meg, még férjével sem beszélhetett. A bíróság nem ismerte el tanúságát, a zsinagógában jelenléte nem volt beszámítható a politikai döntésekhez szükséges minimális létszám megállapításában. A templom belső udvarába nem mehetett be, és még kevésbé volt helye az áldozatok bemutatásánál.

Ebben az összefüggésben érthető meg a zsidó férfi imája: „Hálát adok neked mivel nem teremtettél pogány-

nak, nőnek, vagy semmiházinak”. Ez volt Jézus küldetésének és szolgálatának szociális és kulturális háttere is.

2. Az Újszövetségben:

Az újszövetség kétségtelenül utat nyit a női szabadság és méltóság kibontakozásához. Jézus mindent megújító kegyelme, az ő felszabadító munkája helyreállította azt az eredeti rendet, amiben az ember Isten képmására volt teremtve. A Teremtővel való egységre rendelve férfiak és nők egyenlő értékkel rendelkeznek, egyformán Isten gyermekei. Jézus a feleség értékét is felemeli, egyenlővé téve őt férjével. Azt tanította, hogy a férj ugyanúgy nem hagyhatta el feleségét, mint ahogyan a feleség sem hagyhatja el férjét (Mk 10, 11). Meggyógyította a vérző asszonyt (Mk 5, 25-34), és elítélte a rituális tisztátalanság törvényeit, amik olyan rettenetes terhet róttak a nőkre. A szombat megtartásának szabályát megváltoztatta, hogy felemelhesse a meggörnyedt asszonyt (Lk 13, 10-17), és megvédte azt a nőt, akit csak magát társa nélkül vádoltak házasságtöréssel. Mindennél jelentősebb volt azonban az a tény hogy felszabadító munkájába nőket is bevont, köztük volt található Márta, Mária Magdolna és az apostolok feleségei, akik a Tizenkettőt állandóan kísérték (Lk 8, 1-3: Mt 27, 55-56: Mk 15,40-41). A feltámadás első tanúi lévén ők is meg voltak hívva a Jó Hír hirdetésére. Jézus a nőket is hitük alapján értékelte, és nem mint feleségeket, anyákat vagy háztartási munkásokat.

Jézus tanításában különös tisztelettel szólt azokról, akik a testi bántalmat szenvedett nőkhöz hasonlóan sebezhetőek voltak, hátrányt szenvedtek, akiknek nem volt szavuk, akik védtelenek voltak. Szerepük és társadalmi helyzetük helyett Jézus létük teljességét vette tekintetbe, és lehető-

vé tette a nőknek, hogy haladjanak, növekedjenek és éljenek.

3. Az Őskereszténységben

Szent Pál is tudatában volt ennek a felszabadulásnak, amikor a Galata levélben ezt írta: „Nincs többé zsidó vagy görög, rabszolga vagy szabad, férfi vagy nő, mert mindannyian egyé lettetek Krisztus Jézusban.” Ugyanakkor más leveleiben, rabbinista hatás alatt és kultúrájának, valamint közösségének nyomására az elfogadott szexuális magatartástípust előnyben részesítette a krisztusi felszabadulással szemben. A későbbi századok tovább homályosították a nőknek az őskereszténységben betöltött szerepét, noha azt Újszövetség olyan meggyőzően igazolta.

4. Az Egyházatyák korában:

Az ő tekintélyük is Pál álláspontját támogatta, amennyiben elfogadták ugyanazokat a szexuális előítéleteken nyugvó társadalmi formákat, amiket Pál is hangoztatott tanácsaiban. Koruk emberei lévén a nők egyenlőségét hirdető evangéliumi üzenetet nem tudták a nők lealacsonyítását okozó társadalmi előítéletekkel szemben előnyben részesíteni. (eltekintve néhány jelentős kivételtől: Szt. Jeromos, Nagy Szt. Vazul, Szt. Ambrus - az összeállító megjegyzése). Alárendelt helyzetüket a női természetben rejlő hiányossággal, valamint Éva bukásával igazolták, és őket tették felelőssé az eredeti bűnnek az egész emberiséget terhelő következményeiért, idefogalva Jézus keresztre feszítését is. Ez az összefüggésükből kiszakított biblikus szövegekkel illusztrált és társadalmi előítéletekkel terhelt gondolkodásmód, amely még képtelen volt a kinyilatkoztatásról rendszeres képet adni, nagy hatással volt a patrisztikus irodalomra épülő későbbi teológiára is. Gratianus például a

nőkre vonatkozó Szent Pál-i szövegek patrisztikus értelmezése alapján alárendeltségüket az Efezusi levél egy szövegére vezeti vissza: „Amint tehát az Egyház alá van vetve Krisztusnak, az asszony is mindenben férjének” (Ef. 5, 24).

5. A középkorban

Az Egyház és az állam egyaránt megengedte a férjnek felesége testi fenyegetését. Bizonyos törvények pontosan előírták a kihágások természetének megfelelő ostor- vagy vesszőcsapás súlyosságának mértékét. A büntetés kiszolgáltatásához az Egyház nem ritkán üdvös intelmeket csatolt.

6. A reneszánsztól napjainkig:

A reneszánsz nem javított a nők helyzetén. A meggyőződés, hogy a nők verésre szorulnak napjainkig életben maradt. Erről Molière világos tanúságot tett már a XVII. században. A patriarchális társadalmi rendszer Badinter szerint egyszerűen a szexuális elnyomás rendszere. Ez egy olyan társadalompolitikai rendszernek a megnyilvánulása, aminek bizonyos teológiai alapjai vannak. A történelem folyamán a nők elnyomásának különböző változatairól tanúskodik ez a rendszer, attól függően, hogy az elfogadott teológiai felfogás az egyénnel szemben mekkora tiszteletet, türelmet vagy hatalmat tanúsított. A XVIII. században például a katolikus monarchiákban az elnyomás sokkal durvább volt, mint a protestáns országokban. Alárendeltség a rendszerre jellemző kifejezés. (E. Badinter. *L'un est l'autre, Des relations entre hommes et femmes*, Paris, ed. Odile Jacob, 1986, p. 191-205).

A modern történelem folyamán férfiak újra és újra megkísérelték egy új társadalmi rend kialakítását a szabadság és egyenlőség elve alapján, de csak a maguk számára. A kiharcolt politikai szociális és gazdasági jogokból a nők

hosszú ideig kizárva maradtak. Franciaországban a forradalmi eszme az egyenlőséget a természetes különbség elé helyezte, a nemiség azonban megtartotta megkülönböztető szerepét. A zsidókat 1791-ben, a fekete rabszolgákat 1794-ben szabadították fel; mindez azonban nem változtatott semmit sem a nők helyzetén. A személynek kiharcolt emberi és természetes jogok a nőkre nem vonatkoztak.

A forradalom utáni „Conventio” ellenezte a nők szavazó jogát, és megtiltotta azt, hogy szervezeteket hozzanak létre a maguk számára. A családi otthonba szorították őket vissza, mondván, hogy „mindegyik nem arra a munkára van hivatva, ami neki megfelelő”. Noha a férfiak megszüntették a politikai patriarchátust, annak családi formáját gondosan megőrizték. Ez látható a XIX. században gyakran hangoztatott konzervatív és egyházi figyelmeztetésből is: „a szabadságért és egyenlőségért folytatott harccal aláássák (a nők) az apa hatalmát és ezzel a családi élet alapjait veszélyeztetik...”

A forradalom után még majdnem kétszáz évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy az apák és férjek elismerjék azt a tényt, hogy a nők is ugyanolyan emberi lények, mint mindenki más: ugyanazok a jogok és kötelességek vonatkoznak rájuk is, mint mindenki másra. Az első törvény, ami megtiltja a feleség elleni erőszak alkalmazását csak száz éves (1890). Kanadában a nők csak 1929-ben nyerték el a személyt megillető jogi státuszt, Québecben pedig csak 1940-ben kaptak szavazó jogot.

Noha a feminista mozgalom erre az időre már egyaránt erős volt az óceán mindkét oldalán, a törvény még ekkor sem tekintette a házasságon belüli erőszakot bűnténynek. Az Egyház is, csakúgy, mint az állam, vonakodott ez-

zel a problémával szembefordulni, attól félve, hogy ezzel megsértené a házastársak közötti kapcsolatot, a házasság szent jellegét. A kanadai szövetségi törvényhozás 1968-ban ismerte el a fizikai és pszichológiai erőszakot válási okként. Később a polgári jog reformján dolgozó bizottság megfogalmazta a házastársak egyenlőségének elvét, és végül az Emberi Jogok nyilatkozata elítélte a nemiségben gyökerező megkülönböztetés minden formáját. Mindezek ellenére a hamis férfiasság öntudata nagyon is életben maradt.

b) Az erőszak mint egyéni probléma

Itt azokról a tényezőkről beszélünk, amik az erőszakot kiváltják, vagy amiket nemzedékről nemzedékre átöröklünk.

1. Az erőszakot kiváltó tényezők:

Alkoholizmus, kábítószeres használata, a munkanélküliség, szegénység, vagy a nem várt terhesség okozta feszültség mind felboríthatja a családi élet egyensúlyát, és a házasságon belüli erőszak kiváltásához vezethet. Ezeket az egyéni tényezőket indítóokoknak nevezzük, mivel nem alkotják a házassági erőszak alapját. Az asszonyverés 50%-a alkohol fogyasztással van kapcsolatban. Ez azonban gyakran csak kifogás az erőszak alkalmazására. A férfi nem azért veri meg feleségét mert iszik, hanem azért iszik, hogy képes legyen felesége megverésére (L. MacLeod, *La femme battue au Canada: un cercle vicieux*, Ottawa, 1980, p.23-24). Más szóval az erőszakra való hajlam az ilyen esetekben már meglévő probléma, nem minden alkoholistában található ez meg.

Az erőszakot túlságosan gyakran az alacsonyabb, hátrányba szorított társadalmi osztályokkal azonosítjuk, mondván, hogy ez műveletlenséggel, vagy munkanélküliséggel van kapcsolatban. Legújabb tanulmányok azonban azt bizonyítják, hogy a *jelenség megtalálható a társadalom minden rétegében*. Megtalálható ez a gazdagok között, akkor is, ha mindkét fél dolgozik, megvan minden fajnál és népnél, minden életkorban, gyermekes és gyermektelen házasságban is.

Egyesek az erőszakot provokációval magyarázzák. Az áldozat a támadót szavaival szüntelenül kínozza, amíg az el nem veszi türelmét és öklével válaszol. Ez a felfogás tagadja az erőszakkal járó felelősséget és a támadót a jogos önvédelem alapján igazolja. A házassági erőszak ilyen beállítása kivételes esetekre épít, és figyelmen kívül hagyja azt a statisztikai tényt, hogy pl. Kanadában *minden tizedik házasságban megtalálható a rendellenes magatartásnak ez a formája*.

2. Az erőszak a szülőktől átszarmazó alap-beállítottságtól és a szociális körülményektől függ:

Mindannyian tudatában vagyunk első ismereteink és kezdeti érzelmi kapcsolataink jelentőségének. Attól függően, hogy ezeket a mérséklet és határozottság, a tisztelet és megértés kapcsolataiban tapasztaljuk-e meg vagy sem, ezek a kezdeti benyomások különböző módon alakítanak bennünket és készítenek elő saját kapcsolataink kialakítására. Milyen sok olyan gyermek van, aki már családjában megtanulta, hogy az erőszakkal együtt éljen, és tényként elfogadja azt, hogy a férfiak erőszakosak a nőkkel szemben. Ezek rendszerint ki nem elégített érzelmekkel terhelt felnőttekké válnak, akik nem lesznek képesek érzelmeik és kielé-

gületlenségük kifejezésére. Aggodalmaiknak és gyötrelmüknek csak az erőszakon keresztül tudnak majd kifejezést adni, és ezzel az erőszak véget nem érő láncán egy új szemet hoznak létre.

A következő statisztikai adatokat érdemes figyelembe venni: azok a férfiek, akiket gyermekkorukban megverték, az esetek 50%-ban megverik feleségeiket, a hasonló helyzetben lévő nők harmad részével szemben. Az agresszív férfiak 52%-a volt tanúja az erőszaknak saját családjában a nők 31%-ával szemben.

A házassági erőszakot túlságosan gyakran a megoldatlan személyes probléma vagy eltévelyedés szintjére csökkentjük le. Gyakran tréfa tárgyává is tesszük, és ezzel tovább tompítjuk annak életét. Túlságosan sok tragikus következménye van azonban az erőszaknak ahhoz, hogy a kérdést így leegyszerűsítsük. A probléma gyökerében sokkal mélyebb, mint a személyes dilemma, vagy alkalmi krízis eredménye. Életfelfogás nyilatkozik meg ebben, amit családi hagyományok, vallásos nézeteink, társadalmi hagyományaink és intézményeink tartanak életben. Amint már láttuk mindennek megvannak a történelmi gyökerei is.

c) Az erőszak mint szociális probléma:

Itt azokkal a társadalmi tényezőkkel foglalkozunk, amik a nemek szétválasztásával, és az emberi szeretet és családi élet megcsonkított fogalmain keresztül állandósítják az erőszakot. Ezt erősítik a politikai, jogi, szociális és egyházi struktúrák is, amik a patriarchátussal és a fennálló gazdasági rendszerrel vannak kapcsolatban.

1. A patriarchátusban gyökerező erőszak:

Patriarchátusnak nevezzük azt a társadalmi rendszert, ami támogatja és megszenteli a férfi uralmát, ami a hatalmat és a kiváltságokat férfiak kezébe helyezi. Mindezzel a nő alárendeltségét és a felette gyakorolt uralmat fenntartja, és ugyanakkor megakadályozza a nemek közötti kapcsolatok egyenlőségre alapozott kifejlődését is. Az erők ilyen egyenlőtlen elosztása teremti meg és állandósítja ezt a rendszert társadalmunkban. Ez ad hatalmat és nőkkel szembeni előnyöket a férfiaknak, és végső fokon ez ad magyarázatot sok esetben az erőszak gyakorlásának is.

i) A patriarchátus szexuális szólamokat hangoztat:

Ezek között megemlíjtük azokat, amik a férfi és női természet különbözőségére utalnak:

*32 az emberi természet férfias,

*33 a nő természete (hivatása) abban rejlik, hogy a férfi társa legyen, léteére semmi más nem ad magyarázatot, mint a férfival fenntartott kapcsolata;

*34 a férfi természetes tulajdonságai: erő, racionalitás, tekintély, kezdeményező erő, az érzelmek megfékezése;

*35 a nő természetes tulajdonságai: érzékenység, intuíció, alárendeltség, passzivitás és együttérzés (szimpátia).

Így sajátítják el a férfiak a saját felsőbbrendűségük tudatát, a nők pedig alacsonyabb rendűségüket. Nevelésünk azt a meggyőződést alakította ki bennünk, hogy semmi sem rosszabb, mint a másik nem magatartásának utánzása. A férfinek el kell fojtania érzelmeit, „az igazi férfi soha sem sír”. Azt a nőt, aki férfias magatartást tanúsít, szigorúan bírálják, mint „ki nem elégült (frusztrált) fiút”. Intellektuális

beállítottságú nőket gyakran a pszichoanalitikusok is kritizálják, mivel „férfiassági komplexumuk van”.

A férfiasságnak erővel, az érzelmek elnyomásával és a domináló hajlammal való azonosítása megteremti a hajlamot a házassági konfliktusok erőszakkal történő megoldására. A passzivitással és alárendeltséggel azonosított nőiesség pedig az alacsonyabb rendűség érzését sugallja és így képez a nőből áldozatot.

A férfi-női, a felsőbb- és alsóbbrendűség, valamint a test és lélek dualista ellentétbe állítása a férfiben és a nőben egyaránt gyökeresen megrontja a kölcsönösség emberi képességét. A jó és rossz, a gyenge és az erős kategóriáin keresztül kialakított gondolkodásmód lehetetlenné teszi azt, hogy közös tulajdonságainkat észrevegyük egymásban.

El kell fogadnunk azt is, hogy az egyházi szervezet sem mentes ettől a megcsonkított szemléletmódtól. Az Egyház az emberi mibenlétből fakadó férfi-női egyenlőséget tagadja és nőket hamis öntudat kialakítására készíti akkor, amikor őket csak a nekik előre kiszabott szerep és csak az ő sajátos természetük keretei között tudja szemlélni.

Ugyanakkor ez a gondolkodásmód olyan sajátságokat is tulajdonít a nőknek, amiket minden személyben meg kellene találni: intuíció, érzékenység, türelem, kedveség, együttérzésre és szeretetre való képesség. Egyházi személyek még ma is terjesztik ezeket a szólásokat melyekkel megnehezítik az emberi személy teljességének felismerését. Ez a veszély különösen fönnáll, amikor Máriát kizárólag a hallgatagság hagyományos női eszményképének korláti közé állítják, vagy amikor az emberi természet olyan fogalmára hivatkoznak, ami ellentmond korunk tudományos álláspontjának.

ii) A patriarchátus a szerepeket és feladatokat nem szimmetrikusan osztja szét:

*36 a férj megszentelt feladata a gondoskodás,

*37 a feleségnek el kell fogadnia a családi feladatokat az anyagi biztonság fejében.

Valójában éppen ez a biztonság válik könnyen bizonytalanná és a függő helyzet valamint a szegénység forrásává. A rendszerint nőknek fenntartott társadalmilag alábecsült és meg nem fizetett szerep gazdasági szegénységet és társadalmi alárendeltséget teremt számukra, ami családi konfliktusok esetében az alárendelttel szemben további erőszak kapuját nyitja meg:

*38 a férfi választott hivatásának él,

*39 a nő ezzel szemben gyakran alárendeli hivatásos előmenetelét a család gondozásának, visszavonul munkájából, vagy korlátozza tanulásra vagy hivatására vonatkozó terveit.

A szomorú valóság azonban azt bizonyítja, hogy öt feleség közül négynek előbb vagy utóbb sajátmagáról vagy még családjáról is gondoskodnia kell. A függő helyzet elfogadása sorsukra hagyja őket, és jövőjüket egyáltalán nem biztosítja. Ez a gazdasági függés a házastársak egyenlőségét veszélyezteti: ahhoz, hogy megvalósítsa lehetőségeit, hogy önállóságát biztosítsa, és fejlődésének lehetőségeit megteremtse, a nőnek rendelkeznie kell az ehhez szükséges eszközökkel, és azokkal a biztosítékokkal, amikkel a nem kívánatos helyzeteket elkerülheti. Ezek az eszközök minde nélkülött gazdasági jellegűek.

Hosszú időn át a nők ki voltak zárva a nyilvános és vallásos jellegű funkciókból; a felsőfokú tanulmányok és a

felelősséggel járó tudományos, gazdasági vagy politikai pozíciók nem voltak számukra elérhetőek. Az utóbbi években belopakodtak ezekre a területekre is, de csak kevesen és gondosan kiszelektálva. Itt meg kell küzdeniük az előítéletekkel, a férfiak érdekvédelmi szövetségével, és nem ritkán szembe kell nézniük megvetéssel és igazságtalanul terhes feladatokkal is. A női munkaerő nagy része a számukra hagyományosan fenntartott munkaterületekre van korlátozva még ma is. Ezek: a nevelés, az egészségügy és a szolgáltatások alacsonyan fizetett területei. A házimunka, amit most is majdnem mindig a nők végeznek, alig kap elismerést, és nem biztosít anyagi előnyöket végzője számára:

*40 Ugyanakkor az emberek státusza leggyakrabban a jövedelmüktől, vagy hivatásuk fontosságától függ ma is.

*41 Napjainkig a bíróságok nem tekintették a házimunkát a családi jövedelem tényezőjének.

*42 A pénzügyi irányelvek és törvények a feleséget ma is a férj eltartottjának te

*43 A házimunka és az önkéntes munka jelentéktelennek számít ma is, amihez képzettségre nincsen szükség, és amit nem lehet fizetett foglalkozással összehasonlítani. Amikor a nők munkavállaláshoz fel akarják használni a családi életben és a háztartásban szerzett gazdag tapasztalataikat, ezek az előítéletek megannyi akadályként állnak előttük.

A munkahely társadalmi struktúrája egyszerűen patriarchális. Figyelmen kívül hagyja és elnyomja az egyenlőségre való törekvést, megnehezíti a családi élet olyan megszervezését, ami a férj számára is lehetővé tenné

a család gondozásába való aktívabb bekapcsolódást, és a feleség számára való munkavállaló. Sem a kormány sem az üzleti élet nem tett lépéseket ennek a lehetőségnek gyors megvalósításához. A férfiak számára biztosítható gyermeknevelési segély, szabadon változó munkarend, napközi otthonok létesítése nem váltak még a jóléti politika megvalósult céljaivá.

Valójában az Egyház szervezete is a patriarchális gondolkodásmódot támogatja és erősíti, amikor

*44 a nők szerepét továbbra is majdnem kizárólagosan az anyaság betöltésével és a női pszichológia sajátosságaival azonosítja,

*45 amikor nyelvében csak a férfi nemet jelöli meg, és ismeri el (ez az indo-európai nyelvek sajátos problémája, ami a magyar nyelvben nem található).

*46 amikor az egyházjog a nőket eltiltja bizonyos feladatok és felelős pozíciók betöltésétől: például a lektor vagy akolitus feladataitól (cf. Canon 230, 1. par.), a papszenteléstől (Canon 1024), vagy homíliák tartásától (Canon 767, 1 par.).

Az egyházi és társadalmi struktúráknak, amik egymást kölcsönösen támogatják ezen a területen megtérésre és az ebből fakadó gyökeres átalakulásra van szükségük, ha nem az erőszak növekedését, hanem a béke és harmonikus élet előfeltételeit akarják megvalósítani.

iii) A patriarchátus leszűkíti a szeretet szerepét

Kultúránkban és egyházi hagyományainkban még mindig találhatunk olyan előítéleteket, melyek a nőket az emberiség alacsonyabb megnyilvánulási formájának tekintik, mivel ők a természettel és a gonosszággal közelebbi kapcsolatban állnak, és csalárd vagy rosszindulatú hajlamokkal rendelkeznek.

Ebbe az elképzelt szerepbe helyezve a nőket nyilvánvalóan nem lehet baráti és testvéri kapcsolatok fenntartására alkalmasnak tekinteni. Ilyen előítéletekkel nyilvánvalóan nem lehet a feleségben bízni. Patriarchális társadalmi rendszerben a nők és férfiak egyaránt a nyers ösztön, a félelem és a gyönyörvággy terhei alatt élnek. Szerető baráti kapcsolatok kialakítása, ami a személyek közötti egyenlőségre épül, kölcsönös bizalomra támaszkodik, és egymás megbecsülésében talál kifejezést nehezen valósítható meg:

*47 Társadalmunk eszményképe még mindig a romantikus szerelem és szenvedély: amit a hétköznapi nyelv „szerelembe esésnek” nevez.

*48 Társadalmunk nagyra értékeli az érzelmek intenzív kitörését, az érzelmi elragadtatást. Erre utal az olyan televíziós programoknak népszerűsége is, amikben az érzelmek kirobbanása erőszakhoz vezet.

*49 A tömegkommunikáció gyakran szervesen összekapcsolja az erőszakot a szeretetben gyökerező kapcsolatokkal. Ebből fakad a magánosság, az erőszakos uralomvággy, egymás kihasználása és a többé-kevésbé brutális szexuális játék idealizálása is. Romantikus szerelem, a szenvedélyek sodró ereje, a szeretett személytől való elzárkózás alkotják annak az éremnek a másik oldalát, amivel a

féltékenységgel és elzártással terhelt ütleget asszonyoknak szembe kell nézni.

iv) A patriarchátus meggátolja a családról alkotott valóságos kép kialakulását:

*50 A férfi a nő természetes protektora, hangoztatja a hosszú életű tévhit. Noha mindannyian tudjuk tapasztalatból, hogy időnként és alkalmakként mindenkinek korától és nemétől függetlenül szüksége van támaszra és védelemre.

*51 Ennek a felfogásnak a hatása alatt nők passzív szerepekre szorítkoznak, és gyakran vonakodnak a kenyérkeresőnek, a család felelős vezetőjének vagy védelmezőjének szerepétől.

*52 Valójában ettől a szereptől a nő meg van fosztva. Ez a felfogás állandósítja és erősíti a nők romboló hatású gazdasági és társadalmi függő helyzetét, és továbbra is korlátozza lehetőségeiket.

A családot ma is sokszor a biztonság és barátságos együttélés (convivialitás) torzító prizmáján keresztül nézik és a harmonikus emberi kapcsolatok álmvilágának tekintik. Mennyire eltér ettől az ideális elképzeléstől az a valóság, amivel olyan sok családnak szembe kell néznie. Statisztikai adatok szerint a házasság vagy az együttélés valamilyen más formája az, aminek keretei között a nő számára az erőszakos támadásnak a legnagyobb esélye van. Természetesen nincsen semmi rossz abban, ha a családot a béke, biztonság és gyöngédség székhelyének tekintjük, feltéve,

hogy ez nem akadályozza meg a riasztó valóság elfogadását.

Az őszinte józanság megköveteli, hogy tudomást vegyünk konfliktusokról és azokról az elidegenítő és romboló elemekről, melyek házassági kapcsolatokban létrejöhethetnek. A valóságérzet megköveteli, hogy szembenézzünk ezeknek a hibáknak a leetetésével mielőtt a házaspár szétszakad egymástól, és mielőtt végérvényesen tönkreteszik egymást.

Az az egyházi gondolkodásmód, amely a házasság egységének mindenáron történő fenntartását sürgeti - „a jóban vagy a rosszban” - ami a nőket arra készíti, hogy korlát és gyakran feltétel nélkül megbocsássonak minden sérelmet, hogy valami misztikus és gyakorlatilag megvalósíthatatlan eszményre hivatkozva mindig a megbékélést keressék, ez a gondolkodásmód a házassági kötelék fenntartásáért emberek életét áldozza fel. Ennek a püspöki körlevélnek minden előkészítője és a házassági erőszakkal foglalkozó minden megkérdezett szakember is egyhangúan megegyezett ebben a megállapításban.

Bizonyos esetekben ugyanis a házassági köteléknek nem marad semmi értelme sem. Egészen biztos, hogy vannak olyan körülmények, amikor a kötelék nem képes többé a Krisztus és Egyháza közötti kapcsolat jelképes kifejezésére, amiben a házasság állandósága gyökerezik. A szentségi jel igazságának nevében sok keresztény nő és férfi kért bennünket (a püspökkari bizottság tagjait), hogy az intézményes egyház szempontjából adjunk választ erre a kérdésre. Az erőszak ciklusának dinamikája és annak növe-

kedése elleni védekezésnek csak egy lehetősége van: ezt az alvilági folyamatot teljesen meg kell megsemmisíteni azért, hogy megmentjük a belesodródott személyek méltóságát, akiket Isten szeret.

6. AZ ERŐSZAKOT GAZDASÁGI TÉNYEZŐK IS ERŐSÍTIK:

A kapitalista rendszer a maga eredeti tisztaságában a patriarchális rendszer támogatója. Klasszikus formájában ugyanis ez a rendszer nem ismer a haszonnál fontosabb értéket, nem veszi figyelembe a szolidaritás, a részvétel, valamint az élet minőségének és a gyengék védelmének fontosságát. Valójában ezt a rendszert szervezeti patriarchátusnak is lehet nevezni. Törvényeivel, követelményeivel és erejével uralja vagy megsemmisíti az emberi személyt. Más szóval az erőszaknak a társadalom életében általánosan elfogott formáját gyakorolja.

1. Ez a gazdasági rendszer a hatalomért folytatott küzdelem példáját állítja elénk a gazdasági és társadalmi rend ugyanis nagyra értékeli a versenyt és a gyengébb alárendeltségét.

A rendszer valójában

*53 az egyéni kezdeményezésben gyökerezik a szolidaritás hátrányára,

*54 a korlátlan verseny rendszere, amelyben a győzelem a legerősebbé, a legravaszabbé és azé, aki legtöbbet produkál, függetlenül a használt eszközöktől és az emberi és környezeti károktól.

*55 a lehető legmagasabb haszonra törekszik, amely a gazdag helyzetét erősíti, és nem törődik a gazdagság igazságos elosztásával. Ez a gazdasági rendszer valóban olyan kapcsolatokat termet melyekben nincsen helye részesedésnek, szolidaritásnak, személyes értékeknek, vagy a női és férfi élet minőségének.

A gazdasági életben kialakult kapcsolatoknak és folyamatoknak ez a példája természetes hatást gyakorol a családi és házastársi kapcsolatokra is, ott mintegy megismétlődik. Ha a férfi munkájában nem talál kielégülést, valószínűleg az uralomnak azokhoz az eszközeihez fog fordulni, amiket munkahelyén eredményesnek talált. Maga a gazdasági rendszer is hasznot húz az általa teremtett feszültségnek ebből az áthelyezéséből. Nem kell tehát csodálkoznunk azon, hogy kiszolgáltatott helyzetbe kényszerített dolgozók visszafojtott mérgük egy részét átviszik családi életükbe. Ezzel feleségeik a basáskodó előmunkás vagy üzemvezető áldozati bárányává válnak.

2. A gazdasági rendszer saját érdekeit segíti elő a nők kizsákmányolásával.

Ez a gazdasági rendszer a nők kizsákmányolását világszerte előmozdítja. Mi sem jellemzőbb erre, mint az, hogy a női és férfi átlagbér különbsége világszerte megközelíti a 40%-ot. Quebec-ben, ahol ennek áthidalására nagy gondot fordítottak az elmúlt években, az azonos munkáért nőknek kifizetett bérek átlagban 32,2%-kal maradnak a férfiak bére alatt.

3. A gazdasági rendszer hasznot húz a pornográfiából:

Mivel a rendszer csak a haszonnal törődik, kevés figyelmet fordít az eszközökre. A pornográfiára is ez érvényes. Ez az üzletág világszerte mintegy 50 billió dolláros forgalmat teremt, és mivel csak a haszonnal törődik a nők lealacsonyításának és megvetettségének egyik nagyon is hathatós eszköze. Így érthető, hogy az erőszakos hajlammal rendelkező férfiak a pornográfiában magatartásuk igazolását vagy kihangsúlyozását találják meg. A pornográfiának a kevésbé szembetűnő és „elfogadott” formája, amit a televízióban, a hirdetésekben, mozi játékokban vagy divatlapokban találunk, az erőszak erotizálásának a veszélyesebb módja, mivel ez az agressziót, a hétköznapi élet szintjére vetíti, és azt összekapcsolja az élettárs utáni szexuális vágygal.

4. A gazdasági rendszer üzletet csinál az erőszakból:

A haszonvágy fegyverkereskedelemre; háborúval és erőszakkal kapcsolatos játékszerek terjesztésre késztet, valamint bűnügyi módszereket és a „férfias” agresszivitás eszközeit javallja az ellentétek megoldásához. A gyermekek és a tömegek nevelésében a kommunikáció eszközeivel azt a benyomást kelti a lakosság széles rétegeiben, hogy az erőszak a hétköznapi élethez tartozik.

Az erőszakot okozó és támogató társadalmi renddel szemben sem az emberi sem a keresztény közösség nem maradhat közömbös. Annak elítélése nem elegendő, azt meg kell változtatni.

5. A diagnózisból levonható következmény:

A házassági erőszak tüneteinek vizsgálata nemcsak a kirobbantó tényezőkre vetett fényt, hanem annak mélyebb okaira is. Felfedtük azt a tényt is, hogy történelmünkben sok (antropológiai, vallásos, pszichológiai és szociológiai) tényező vezetett a nőkre vonatkozó negatív vélemény létrejöttéhez és annak igazolásához. Ugyanezek a tényezők a nemek közötti kapcsolatokat is átformálják. Ehhez a jelenkori gazdasági és szociális struktúrák is hozzájárulnak. Mindezen keresztül kialakítottuk az erőszak múlt és jelenkori arculatát. Véleményünk szerint a házassági erőszak okai átfogóbbak és mélyebbre hatóak, mint az egyéni magatartást létrehozó tényezők. Ezeknek az okoknak szociális, gazdasági, politikai természete is van. Gyökerük a patriarchális társadalmi rendszerre megy vissza, és annak szervezeti hatása-ira. Mindez nem jelenti, hogy a probléma megoldhatatlan. Ehhez azonban új utakat kell teremteni, a reményhez új alapokat kell találni.

7. A MEGOLDÁS ÚTJAI

„Új eget és új földet láttam” (Jel 21,1)

Az erőszak legyőzhető. A feminista mozgalom nyomására az átalakulás kezdeti jelei már megfigyelhetők. A megújulás azonban nem válik teljessé:

*56 amíg az öntudat és a szív megtérését nem hozza létre

*57 amíg ki nem bontakozik az egyéni öntudatban, a másokról alkotott felfogásban, eseményekben és a Szent Lelek jelenlétében,

*58 amíg az nem gyökerezik abban a valóság-szemléletben, amelyben a megszilárdulás következtében erre a kérdésre már nekünk is kell ügyelnünk, és amikor előítéleteink miatt a problémát már nem létezőnek tekinthetjük,

*59 amíg az nem hozza létre a patriarchális gazdasági és társadalmi rendszer átalakulását.

A magatartásmód megváltoztatása volt Jézus munkájának legfontosabb célja. Amint Márk leírja nyilvános működésének első szavaitól kezdve Jézus megtérésre és bűnbánatra hív mindenkit (Mk 1,15). A biológiai kapcsolatokat félretéve kiemeli azt az általános női és férfiúi képességet, hogy Isten akaratát megtéve az ő testvérei, nővérei és anyja legyünk. (Mk 3, 31-35). Következésként visszautasították az uralkodás magatartását a maga és tanítványai számára: „ha valaki közöttetek első akar lenni, legyen mindenkinek szolgája”. (Mk 10, 42-45). Erre az álláspontra építette Jézus a személyre vonatkozó keresztény tanítás alapját.

Ebben az evangéliumi tanításban találja meg az Egyház nemcsak a bátorítást, hanem az erőszak elleni küzdelem erkölcsi alapjait is. Ma az Egyháznak a változás kezdeményezőjévé kell válnia; mindenekelőtt el kell fordulnia saját erőszakosságától és fel kell figyelnie a körülötte létező erőszak formáira is. Csak így lesz képes arra, hogy az erőszaknak a szokásokban, a nyelvben, cselekedetekben, magatartásban, manipulációban és struktúrákban elrejtett formait felfedezze. Így szerzi meg majd a bátorságot ahhoz is, hogy ezeket a világi civil és a keresztény közösség előtt egyaránt nyíltan elítélje. A kérdés elhallgatása bűnrészesség lenne.

1. Eddigi eredmények:

Az elmúlt években több kezdeményezés indult a megvert nők megsegítésére, és a közvélemény figyelmének felkeltésére. Jelentőségben kiemelkednek az egyéni támogatással és női szervezetek segítségével létrehozott menedékházak, valamint a női szervezetek anyagi és személyes támogatásával fenntartott otthonok a fizikai erőszak női áldozatai számára. A fennálló törvényes előírások pontosabb betartása is növeli a védelmet. A problémával foglalkozó szakemberek képzése valamint különböző segélyszervezetek felállítása is megkezdődött, különösen fontos az erőszakos férfiak gyógykezelésének lehetővé tétele. A quebec-i kormány növelte az otthonok anyagi támogatását, és a közvélemény figyelmének felkeltésére irányuló igyekezetet. Az igazságügy minisztérium fokozott gondot fordít a házasságon belüli erőszak elleni büntető eljárások megindítására és gyors lefolytatására. Minden panaszt, igyekeznek rendőrileg kivizsgálni. Az agresszort rendőrségi őrizetbe veszik. A bíróság által kötelezővé tett gyógykezelés lehetőségeit, kiterjesztik. A provinciális és a szövetségi kormány szorosabban összehangolja tevékenységét ezen a területen.

2. A jelenlegi igyekezet hiányosságai:

A gondolkodásmód nem változik meg egyik napról a másikra. A jelenleg életbe léptetett rendelkezések nem képesek a probléma átfogó jellegével szembenézni. Egyik legsürgetőbb nehézség a menedékházak férőhelyeinek korlátozott száma. 1988-ban nyolcszorosára emelkedett a házassági erőszak elleni büntető eljárások száma. A büntető jognak ez a kiterjesztése jelentősen növeli a házasság biz-

tonságát, mivel, hitelessé teszi a kormány álláspontját: az erőszakot nem lehet túrni, a félelem nélküli élethez mindenkinek joga van. - lehetővé teszi az áldozatok ideiglenes védelmét és biztosítja, hogy a támadók megkapják megérdemelt büntetésüket, és világosan kifejezi a társadalom ítéletét az ilyen cselekedettel szemben.

Ugyanakkor a büntető eljárásnak megvannak a maga korlátjai is:

*⁶⁰ az áldozatot nagyon fájdalmas dilemma elé állíthatja. A bűnvád ellenére nagyon kevés feleség akarja férje börtönbüntetését. Az esetek 91%-ban azt kívánják, hogy férjüknek biztosítsanak megfelelő szakterápiát.

*⁶¹ megvan a veszélye annak is, hogy az erőszak megakadályozásának igyekezete támadót gyermekként kezeli és felelősségének elfogadását ezzel megnehezíti.

Rendszerint a feleség és a gyermekek hagyják el az otthont a támadás után, mivel biztonságuk ezt követeli meg. Ezért nagy szükség van megelőző biztonsági lépésekre, és az erőszaknak kitett nők számára fenntartott otthonok elérhetővé tételére. Jelenleg ezek mind súlyos anyagi nehézséggel küzdenek, le többször a szükséges fedezetnek csak 50%-ával rendelkeznek. Az igény nagyságára jellemző, hogy egy québec-i segélyszervezet, amely telefonhívásokra válaszol, 1989 januárja és augusztusa között havonta 920 hívást kapott. A nyolc hónap alatt 7354 hívás 44%-a házassági erőszak eseteiben történt. Ezek között 213 férfi is kért segítséget, többnyire elmenekült feléségüket keresték.

Az erőszakos magatartásmód megváltoztatásához egyszerre két szinten kell a problémával foglalkozni: az

egyénin és a társadalmin. Mivel az erőszak társadalmi produktum is, tehát közösségi probléma is. Szükség van a közösségi megoldások vizsgálatára, és meg kell találni a módját annak, hogy a társadalom minden rétegének figyelmét felhívjuk rá.

3. Cselekvési lehetőségek

A házassági erőszakkal szemben küzdelem hatásszerűvé tételéhez mozgósítani kell a társadalom minden rétegét, ideértve az egyházi közösséget is, a lelkipásztorokat és munkatársaikat is. Az ő bekapcsolódásuk módja, lehet az öntudat feleresztésére irányuló igyekezet, a kritikus reflexió, vagy nevelés és társadalmi átalakulás szolgálata.

a) A reflektálás lehetőségei:

- A visszaélés lehetőségének csökkentésére és a hatékonyság biztosítására minden helyreigazító és probléma megoldó igyekezetnek szüksége van kritikus önvizsgálatra. Ez elmélyíti az igyekezet alapjait, tisztázza annak irányelveit, motívumait és szándekait valamint meghatározza a program végrehajtásának, körülményeit és idejét. Ez annyit jelent, hogy erre a vizsgálatra újra és újra szükség van. Ezért igyekszik az Egyház is megújítani teológiáját az idők jeleinek fényében.
- Ehhez az Egyháznak, teológusainak és az Isten népének részéről szükség van.
-

i) Emberi és anyagi erőforrások felszabadítására; munkacsoportok létrehozására olyan nők és férfiak

részvételével, akik a teológia, exegetika és antropológia időszerű ismereteinek birtokában képesek a nők szerepére a családi élet és házasság jelentőségére vonatkozó közfelfogást megváltoztatni, és fel vannak arra is készülve, hogy a kérdésekkel kapcsolatos erkölcsi problémákat is megvilágítsák.

ii) Az Egyháznak el kell ismernie közösségi életében és tanítási modorában azt a tényt, hogy nők és férfiak egyenlő társak.

Szabályok, kulturális tradíciók és politikai szervezetek, amik a nők egyenlőség énem magvalósulását akadályozzák, váljanak kritikus vizsgálat tárgyává. Sok olyan fiatal házaspár életében történt máris gyökeres változás, akik az egyenlőség és kölcsönösség, hétköznapi megvalósítására szánta magukat. Ez megnyilvánulhat házasságot megelőző megegyezésben, ami lehetővé teszi képességeik egyenlő használatát valamint az egymást érintő döntések együttes meghozatalát. A nők társadalmi és gazdasági egyenlőségének valóra váltásában az állam egyre nagyobb szerepet vállal, ami a társadalom arculatát fokozatosan átalakítja. Ez már látható a kommunikáció eszközeinek használatában munkalehetőségek megoszlásában, a bérpolitikában, valamint a munkaidő rugalmasabb megszabásában, ami férfiaknak és nőknek egyenlő lehetőséget nyújt a gyermekekkel való foglalkozásra. Hasonlóan egyházmegyék is egyre fontosabb szerepet bízhatnak nőkre is.

iii). A nők szerepe növekszik a teológiai reflexióban is, amikor Istenről vagy Mária szerepéről vagy a Szentírás tanulmányozásáról van szó.

A közelmúltig a teológia kizárólag a férfiak szakterülete volt. Ma egyre több nő folytat tanulmányokat ezen a területen is, a világi tudományokhoz hasonlóan. A szent tudományok minden ágát elérhetővé kell tenni számukra megkülönböztetés nélkül. Munkájukat nem szabad előítéllettel fogadni.

iv) A feminista mozgalmat meg kell ismertetni a keresztény közösséggel, hogy az jobban tudatosíthassa azokat a keresztény és emberi értékeket, amiket ez a mozgalom magáévá tett.

Ma az egyház nem foglal állást minden gazdasági, tudományos vagy művészeti irányzattal szemben még akkor sem, ha azok képviselői kérdéses vagy elvetendő álláspontra jutottak egyes kérdésekben. Miért ne lehetne ugyanezt a magatartást tanúsítani a feminista mozgalommal szemben, amely olyan sokat tett az igazságtalan és elfogadhatatlan szituáció elítélésében?

b) Az elfogadás lehetőségei:

Lelkipásztorok és segítő társaik ne odázzák el és ne becsüljék le a házassági erőszak problémáját. Ne kíséreltezzenek a türelemre, a megbocsátásra vagy a nagyobb önuralomra való buzdításra sem. Az áldozatot segíteni kell, a támadót pedig felelősségének elfogadására kell vezetni. Ho-

gyan lehet ezt valóra váltani tévedés veszélye nélkül, vagy anélkül, hogy átvennénk a kérdésben jól képzett és nagy tapasztalattal rendelkező szakemberek szerepét, akiket végső fokon felelősség terhel az ilyen esetekben? A pap és a pasztoráli munkatársa szerepe a következő feladatokra irányul:

i) A problémával, terhelt személyeket fogadják őszinte barátsággal. Tegyük számukra lehetővé, hogy problémájukat feltárják, anélkül, hogy olcsó utat vagy a felületes megoldás módszereit javallnák nekik; anélkül, hogy a bizalmatlanság, vagy az érzelmi terhük iránti gúny valamilyen jelét is mutatnák. Ítélet és állásfoglalás nélkül világosan tudassák azt, hogy az erőszakot elfogadhatatlannak tartják.

ii) Biztosítsák a megvert nők számára a szükséges segélyforrásokat. A rendelkezésre álló szervezetek címet, telefonszámát és az ott elérhető tanácsadók nevét tartásuk nyilván a plébániákon. A segély gyors elérésével is mutassák, hogy az áldozatot őszintén segíteni szeretnék. Kettős gondot kell azokra a nőkre fordítani, akik fajuk, műveltségük, nemzetiségük vagy lakóhelyük miatt nem jutnak segítséghez.

iii) A támadók számára is biztosítani kell a szaksegítség lehetőségét. A szociális stigma és a büntető eljárás okozta tragédia és belső zavar, amivel az erőszak okozója szembetalálja magát, kedvez alkalom lehet az igazi szabadság felfedezéséhez. Nincsen minden veszve, ha a férfiben felébresztjük a rehabilitációs program sikerének reményét.

iv. A közösség erőszak elleni igyekezetét támogatni kell. Ezért is biztosítani kell lehetőleg, hogy a szomszédok és rokonok megadják a szükséges segítséget az erőszak áldozatainak.

Néha a felkérés, a javaslat vagy a hála jeleire van szükség ahhoz, hogy a hathatós szeretet segítsége elérhetővé váljon.

c) a köztudat felébresztésének lehetőségei: az Egyház tekintélyét és befolyását latba kell vetni a probléma megoldásához

i. A közvéleményt fel kell hívni arra a tényre, hogy a házassági erőszak soha sem tűrhető el. Ezt plébániai bulletinokon idevonatkozó dokumentumok terjesztésével és kampány megszervezésével lehet legjobban megvalósítani: a béke biztosítása a mi célunk.

ii. A problémával foglalkozó szervezetek munka annak szorosabb összehangolása:

Szükség van arra, hogy mindazok, akik ezzel a kérdéssel szembe kerülnek (szakszervezetek, nevelési és egészségügyi valamint szociális szervezetek, a bíróság és az egyházak) összehangolják igyekezetüket. Koordináló szervezeteken keresztül nemcsak a segítséget, de az „utókezelést” is sokkal hatásosabbá lehet tenni.

d) A nevelés lehetőségei:

Az Egyháznak mindig nagy szerep jutott az emberi és keresztény nevelésben a fiatalok és a felnőttek életében egyaránt. A lelkipásztorok és munkatársaik, akik neveléssel, prédikációval és más eszközzel a jegyeseket házasságra és általában az életre előkészítik, akik felnőtt nevelő programokat irányítanak vagy, szociális munkát végeznek, nagyon sok lehetőséggel rendelkeznek az erőszak problémájával való foglalkozáshoz. A következőket kellene megtenniük:

i. A házasságra készülőköt és azokat, akik velük kapcsolatba kerülnek, fel kell világosítani az erőszak okairól és következményeiről, és annak a tiszteletnek és autonómiának a fontosságáról, ami a házaseslet fenntartásához szükséges.

ii. Szakemberek segítségével foglalkozni kell a házasesletben felmerülő konfliktusok levezetésének módszereiről, a feszültség és kiábrándulás elkerülésének konkrét eszközeiről.

Az élet kikerülhetetlenül magával hozza a konfliktusokat vagy érzelmi ellentétek létrejöttét, de az erőszak elkerülhető. A türelem és alkalmazkodás hirdettesse hamis reményeket kelt csupán és arra buzdítja a házastársakat, hogy a családi egység kötelékeit előnyben részesítsék és fenntartsák még a fizikai és lelki biztonság hiányában is. A házaseslet szétválásának is megvan az evangéliumi értéké és helye az élet folyamatában. Ugyanakkor a feszültség és megrázódtatás találékonyan evezethető az erőszak alkalmazása

nélkül is. Senkinek sincsen joga ahhoz, hogy embertársából áldozatot teremtsen. A férj és feleség közötti együttműködés és kommunikáció váljon kapcsolataik családi és társadalmi fenntartásának leghatékonyabb eszközévé.

iii. A nőben fel kell ismerni nemcsak az anyát és a felelőséget, hanem az emberi személyt is, akinek nemcsak korlátai (hibái), hanem gazdag erőtartalékai is vannak; akinek joga van a méltóságához illő tiszteletre. A feleség mindenekelőtt emberi személy. Ez és nem az anyaság alapozza meg méltóságát. Noha az is nemes és tiszteletreméltó küldetés, sok nő nem a fizikai sem a lelki anyaságban, hanem más területen találja meg tehetségének megvalósítását.

iv. Támogassuk azokat, akik a férfi-állapot kérdéseivel foglalkoznak, és az férfiasság újabb és kifinomultabb megvalósítására törekszenek. A férfiben lehet a versenytársat, a tekintélyt, az uralomra való hajlamot vagy, az erő forrását is látni, de ugyanakkor ő lehet élet- vagy munkatárs is, lehet nagyon is jószívű személy. Az erővel való visszaélés nem lényeges kelléke a férfiasságnak, az nem feltétele a virilitásnak.

v. Az apaság fogalmához az is hozzátartozik, hogy a férj felelősséget gyakoroljon az élet és a gyermek fele. Ez több mint az anyagi javakról való gondoskodás feladata. Idetartozik az is, hogy az apa olyan szerepet is magára vállaljon, amit társadalom „anyai” feladatnak tart, amit mindez ideig gyakorlatilag kizárólag a nők végeztek.

Az „apa” kifejezés sajnos nem egyértelmű, mert gyakran magába foglalja a tekintély erőszakos gyakorlását, a büntető kéz használatát is. Ugyanakkor az apa az a személy, aki gyermekének fejlődését akarja biztosítani, aki gyermekét szabadságában meg akarja erősíteni, aki támogat, aki a család tagjait boldoggá akarja tenni és őket önzetlenül szereti.

vi. Fel kell újra fedezni a nőt és a férfit azok nélkül az elavult formaságok és klisék nélkül, amik meghatározzák, hogy mit követelnek az emberek szexualitásuktól.

Férfiak és nők napjainkban lassan megtanulják, hogyan lehet egymás szeretetét és az önszeretetet egyenúlyban tartani; a szabadságot és együttélést teljessé tenni. Az érettség magába foglalja annak felismerését is, hogy a szeretett és a szerető személy mindketten önálló lények. Azokat a nevelési eszközöket, amik a szexuális kliséket állandósítják az egyházban, különösen a házassági előkészületi programokban, félre kell tenni.

vii. A papok képzésében is ki kell térni a házassági erőszak problémáira, annak forrására, következményeire, és azoknak a pasztorális eszközöknek a használatára miket erőszak eseteiben használni lehet.

e) A társadalmi átalakulás lehetőségei

A keresztény közösség tagjai és pásztorai sürgesség a politikai és gazdasági hatalom birtokosait arra, hogy

igyekezzenek a kapitalista rendszer állandó javítására, átalakítására. Ez a rendszer a gazdasági életben gyakorolt erőszakos módszereken keresztül rossz hatással van azokkal szemben, akik gyengék, akiknek a Jogi és igényei védelemre szorulnak.

Ennek megvalósulására a keresztény közösségnek

i. fel kell hívnia a hatóságok figyelmét az elnyomás minden, olyan esetére, amely lázadáshoz vezethet, például a munkanélküliség, a lakáshiány és a kizsákmányolás minden megnyilvánulására.

ii. Ki kell állni és össze kell fogni azért, hogy igazságos bánásmódot biztosítsunk a társadalom hátrányba szorított rétegei számára.

iii. Időnként szimbolikus aktusokra is szükség van, amiken keresztül a köztudat figyelmét felhívjuk segítség és támasz biztosításának fontosságára.

Ezt a profetikus szerepet szerzetes közösségek, plébániai csoportok alkalmanként már betöltik. Szükség van ezek számának megnövelésére. Minden fronton igyekezni kell az „új ég és az új föld” kialakítására (2 Pt 3,13). A házassági erőszak nemcsak egyéni, hanem szociális probléma is.

8. BEFEJEZÉS

EI kell fogadnunk azt a tényt, hogy jelenlegi helyzetünk-től és meggyőződésünktől függetlenül a nők felszabadulásának megvalósulása a mai idők egyik jele. Ha felszabadulásról beszélünk, annak az az oka, hogy a nők azelőtt, el voltak nyomva és korlátok közé voltak szorítva. Ez a folyamat meg nem érte el célját mindenütt, sok helyen még meg sem indult. Ebben a kérdésben, a kereszténységről alkotott meggyőződésünk és Jézus Krisztusnak életünkben való alapvető elfogadása forog kockán. A nők felszabadítása egy kihívás és felelősség férfiak és nők a hierarchia és Isten egész népe, a klérus és a laikusok számára egyaránt. Mindannyiunknak bizonyítani kell az evangéliumi hűségben gyökerező lekötelezettségünket ebben a kérdésben, mivel ez ma az Egyház küldetésétől elválaszthatatlan feladat.

3. PASZTORÁCIÓS LEHETŐSÉGEK ELVÁLTAK ÉS ÚJRA_HÁZASODOTTAK ÉLETÉBEN.

Kenneth R. Himes, James A. Coridan, „Pastoral Care of the Divorced and Remarried, Notes on Moral Theology”, Theological Studies, 57(1996), p.97-123. alapján.

1993 Július 10-én három Felső-Rajna vidéki megyéspüspök közös körlevelet adott ki sürgetve a pasztorális kapcsolatok kialakítását az elvált és újra házasodott katolikusokkal. Azt javasolták, hogy meg kell vizsgálni érvényes-e minden egyes esetben az *eucharishtiában való részvételü-*

ket tiltó általános előírás. Szeptemberben az egyházmegyék templomaiban felolvasták nyilatkozatukat. A pasztorális probléma sürgősségén kívül az aláírók személyes tekintélye is kihangsúlyozta a körlevél fontosságát. Walter Kasper rottenburg-stuttgarti és Karl Lehman mainzi püspök nemzetközi tekintélynek örvendő teológusok voltak. Ezen felül Karl Lehman a német püspöki konferencia soros elnöke, a harmadik aláíró, Oskar Saier freiburgi érsek és kánonjogász pedig a konferencia alelnöke volt.

Október 14-én megjelent a Hittani Kongregáció válasza „A szentáldozás lehetőségéről az elvált és újrarázódott hívők esetében” című levélben. Ezt a nyilatkozatot a világ püspökeinek adták. A levél Ratzinger bíboros és a német püspöki kar közötti megbeszélések eredményeként íródott és újra leszögezte az áldozás hagyományos tilalmát szabálytalan házasságban élők esetében. A három püspök híveiknek írt nyilatkozatban válaszolt. Ebben leszögezték, hogy álláspontjuk „nincsen doktrinális ellentétben a Kongregációval”. A nézeteltérés az „egyes esetekre alkalmazható pasztorális gyakorlat kérdésére” vonatkozik csupán. A püspökök továbbra is úgy vélték, hogy „a hivatalos tanítás konkrét esetekben lehetőséget biztosít a bonyolult körülményekhez alkalmazkodó pasztorális megoldások számára”.

A probléma áttekintéséhez a nyilvános eszmecsere összefüggéseit is figyelembe kell venni. Először a vita közvetlen és távolabbi hátterét vizsgáljuk meg, majd a német püspökök álláspontjának és a Kongregáció levelének a lényegét ismertetjük. Utána rátérünk több püspökkari és teológiai álláspont ismertetésére, végül kommentárt fűzünk a Kúria és a német püspökök álláspontja közötti eltérésekhez.

1. A VITA HÁTTERE

A század elején az elvált és újrահázasodott katolikusok helyzete lezárt ügy volt. Általános egyetértés uralkodott a katolikus kánonjogászok és moralisták között a pasztorális lehetőségek kérdésében. Az első házasság köteléke miatt a második érvénytelen. Tehát a következő megoldások között lehetett választani:

az első házasság érvénytelenségét vagy annak felbontását kellett biztosítani és utána érvényesíteni a második kapcsolatot,

vagy arra kellett buzdítani a „kohabitációban” élőket, hogy váljanak szét, és így elkerüljék a súlyos bűnre vezető közvetlen alkalmat,

vagy a figyelmeztetés mellőzésével esetleg meg lehetett őket hagyni tudatlanságban gyökerező „jóhiszeműségükben” (ez volt a kazuisztikából ismert „*disszimuláció*” klaszszikus esete), 4/ vagy pedig arra a nagyon ritkán lehetséges megoldásra kellett buzdítani őket, hogy maradjanak ugyan együtt de „testvér-házasságban” éljenek, azaz ne tartsanak szexuális kapcsolatot egymással.

Ezek a pasztorális „megoldások” abban a teológiai meggyőződésben gyökereztek, mely szerint a második házasság érvénytelen az első házasság érvényes köteléke miatt. Ezért bűnben, valójában házasságtörő kapcsolatban élnek. Együttlétük súlyos bűnre vezető közvetlen alkalom, üdvösségüket veszélyeztető és elfogadhatatlan helyzet, a hívők számára pedig botrány forrása.

Az Egyház házassági bíróságai nehézkesen működtek, semmisségi nyilatkozatok nagyon ritkán és hosszú idő elteltével születtek csak meg. A pasztorális igény na-

gyon kis hányada nyert csak jogos megoldást. A házastársak gyakran nem voltak képesek kapcsolataik felbontására, gyermekeik vagy egymás iránti lekötelezettségük miatt, vagy egyszerűen anyagi helyzetük adta kényszerből. A „testvér házasság” elismerten veszélyekkel terhelt megoldás volt, amit csak a legritkább esetben lehetett ajánlani.

A 40-es évektől az Egyesült Államokban a „jóhiszeműségre” alapított megoldás egyre nagyobb teret nyert a pasztorációban, jórészt a déli államokból észak felé vándorló afrikai származásúak pasztorális szolgálata céljából. Abban az esetben, amikor az első házasság érvényessége vizsgálat után is kétes maradt a bíróság írásbeli határozatot hozott a felek „jóhiszeműségéről”, mely lehetővé tette a leendő konvertitáknak az Egyházba való belépést meglévő házassági kapcsolatuk felbontása nélkül. Ezt a határozatot csak akkor hozták meg, ha a házastársi kapcsolat szilárdnak bizonyult, ha a felek kijelentették, hogy jó hiszemben léptek egymással házasságra (azaz nem ismerték a Katolikus Egyház idevonatkozó tanítását), és ezért megkötésekor érvényesnek tekintették a házasságukat, és ha a házassági kapcsolat folytatása nem okozott botrányt.

A jóhiszeműségre vonatkozó határozat nem jogi döntés volt, sem az előző házasság semmisségének kijelentése, sem pedig a meglévő kapcsolat érvényességének elismerése. Mindössze további konzultáció lehetőségét biztosította a plébános számára és hivatalosnak látszó dokumentumot adott a házastársaknak. Adminisztratív eljárás volt ez, melynek „erkölcsi és jogi” következményeket tulajdonítottak. A 60-as évek vége felé a bíróságok lassan feleslegesnek tekintették ezeket a határozatokat, és azt javasolták, hogy egyszerűbb lenne, ha a plébánosok segítenék ezeket a

házastársakat annak a lényegében erkölcsi kérdésnek az eldöntésében, hogy az adott körülmények között járulhatnak-e a szentségekhez vagy sem. A bíróságok véleményét akkor kell csak kikérni telefonon, amikor külön segítségre vagy tanácsra van szükség.

Eredetileg a „jóhiszeműsége” alapított megoldásokat katolizálni szándékozó házastársak eseteire alkalmazták. Az újabb gyakorlat azonban egyre inkább kiterjedt olyan házasságokra is, melyekben az egyik fél már katolikus volt. A katolikus fél jóhiszeműen megköthetett egy második házasságot abban az esetben, ha első házasságát érvénytelennek tekintette lelkiismeretében, de a bírósági döntéshez szükséges tényeket nem tudta jogilag érvényesen bizonyítani. Ez a megoldás hamarosan felmerült azonban olyan esetekben is, amikor az első házasság nyilvánvalóan érvényes volt ugyan, de a házastársaknak, gyermekeiknek, vagy a társadalomnak súlyos kára származna, ha szétválásra köteleznék őket a feloldozás és szentáldozás lehetővé tétele előtt.

Ezeknek az eseteknek a kiértékeléséhez ma is Örsy László 1970-ben tett alapvető megkülönböztetését használják leggyakrabban. Szerinte a *jogi konfliktusban és a személyes kényszerhelyzetben gyökerező* problémák nem azonosak. **Az első** esetben a *külső és a belső fórum között* jön létre az ellentét. Ez abból ered, hogy a korábbi házasság ugyan érvénytelen volt, de ez elháríthatatlan okok miatt kánonjogi kritériumok alapján nem bizonyítható. Ilyen *jogi konfliktus* esetén a házasságkötés alapvető emberi joga felülmúlja a pusztán egyházjogi előírást, mely az elő házasság semmisségének megállapítását kívánja meg a második megkötése előtt. (CIC 1060, 1085.2). **A második** esetben, a

személyes nehézségekből fakadó kényszerhelyzetben, az első házasság feltehetően érvényes volt ugyan, de emberi összetevőit nézve végérvényesen megszűnt, szétesett. Az egyik fél újrَاهázasodott és szeretne az egyházi közösséghez és a szentségek használatához visszatérni anélkül, hogy a második házasságát felbontaná. Ez a lépés ugyanis *túlságosan sok nehézséget okozna a második kapcsolat tagjainak.*

Az Amerikai Katolikus Teológiai Társulat 1971-ben fölállított bizottsága a „második házasság problémájáról” készített egy tanulmányt. Az „Egyház életében való részvétel” kérdésével foglalkozó fejezetben a pasztorális gyakorlat megváltoztatására azt javasolta, hogy a második házasságban élők esetében lelkiismeretük döntését tiszteletben kellene tartani akkor, ha „megfelelő tanácskérés és imádságos megfontolás után” úgy döntenek, hogy a szentségekhez járulnak.

1972-ben Robert Tracy Baton Rouge püspöke a pasztorális gyakorlat egységesítése céljából levelet írt a második házasságban lévő jóhiszemű hívek eseteiről, amit az egyházmegye minden templomában fölolvastak. Ebben lehetővé tette a házassági bíróságnak, hogy a második házasságban élők „jóhiszeműségéről” nyilatkozatot adjanak ki bizonyos esetekben; ezt a „belső fórumon történő megoldásnak” nevezte. Ez a megoldás a püspök szerint lehetséges volt olyan esetekben, amikor az első házasság érvényessége kétséges volt ugyan, de azt kánonjogilag érvényes módon nem lehetett bizonyítani. Kiterjesztette ezt a lehetőséget azoknak a katolikusoknak az esetére is, akik lelkiismeretükben meg voltak győződve arról, hogy a második és nem az első házasságuk az igazi kapcsolat, és nyomós erkölcsi

okok kötelezik őket arra, hogy a második házasságot ne bontsák föl.

Ugyancsak 1972-ben Krol kardinális philadelphiai érsek, az amerikai püspökkar akkori elnöke is nyilatkozott a kérdésben jelezve, hogy a második házasságban élő katolikusok helyzetét a Szentszék és a püspökkar pasztorális bizottsága is tanulmányozza. A Szentszék levelére is hivatkozott, melyben a Vatikán azt kívánta, hogy amíg ez a folyamat tart, „az egyházmegyék ne vezessenek be olyan gyakorlatot, mely ellentétben áll az érvényben lévő kanonikus fegyelemmel”. Az amerikai püspökkar végrehajtó bizottsága szeptemberben a második házasságban élők szentségeihez járulására vonatkozó tanulmányát eljuttatta a Szentszékhez. 1973 áprilisában Seper bíboros a Hittani Kongregáció prefektusa válaszolt a püspökkar elnökének. A levél foglalkozott „azokkal az új véleményekkel, melyek kétségbe vonják az Egyház Tanító hivatalának a házasság felbonthatatlanságára vonatkozó álláspontját, és igazolni akarják az áldozási tilalommal kapcsolatos visszaéléseket. A befejező paragrafus a következőket állapította meg:

A szentségeihez való járulás megengedésében az Ordináriusokat arra kérjük, hogy egyrészt biztosítsák a jelenlegi fegyelem betartását, másrészt pedig lelkipásztoraikon keresztül fordítsanak különleges gondot azoknak a fölkeresésére, akik szabálytalan házasságban élnek, és egyéb lelkipásztori segítség mellett tegyék számukra lehetővé az Egyház a belső fórumon jóváhagyott gyakorlatát.

A püspökkar vezetősége nem volt biztos a „belső fórumon jóváhagyott gyakorlat” pontos jelentésében. Vajon

magába foglalta-e az Egyesült Államokban a „belső fórum” szintjén kialakult gyakorlatot, vagy csupán a „testvér-házasság”-ot jelentette-e? Ezért a püspökar elnöke a kérdés hivatalos tisztázását kérte a hittani Kongregációtól. 1975 márciusában a Kongregáció titkára Hamer érsek levelet írt Bernardin érseknek, aki közben átvette az elnöki tiszteletet.

Azt szeretném leszögezni, hogy a kifejezés [probata praxis Ecclæsiæ] hagyományos erkölcstani összefüggésben értendő. Ezek a házastársak (akik szabálytalan kapcsolatban élnek) két feltétel mellett járulhatnak a szentségekhez: ha életük a keresztény erkölcsi elvekkel összhangban van, és ha olyan helyen járulnak a szentségekhez, ahol az nem okoz botrányt.

A válasz nem vetett fényt az amerikai helyzetre, ezért a püspökök pasztorális bizottsága tovább dolgozott irányelvek felállításán. 1976 januárjára elkészült egy 29 oldalas munka-dokumentum, javaslat a „Szabálytalan házasságban élő katolikusok pasztorális gondozásáról”, mely lehetővé tette a „*belső fórum megoldást*” olyan esetekben, amikor az első házasság érvénytelen vagy kétes érvényű volt, de ezt a tényt nem lehetett a külső fórumon bizonyítani. Azokra az esetekre, amikor az első házasság feltehetően érvényes volt a dokumentum lehetővé tette a „jóhiszeműsége” alapuló együttélés folytatását és a szentségek vételét, még akkor is, ha lelkiismeretük saját hibájukon kívül bizonytalan vagy téves volt. Ezt a kisebb rossz elvére hivatkozva tartották lehetségesnek. A testvérházasságot csak nagyon ritkán engedték meg azok számára, akik első házasságukat érvényesnek tekintették. A pasztorális bizottságnak ez a munkadokumentuma azonban soha sem jutott a plé-

num elé, az irányelveket soha sem hirdették ki. Ennek következtében a pasztorális gyakorlat ezekben az esetekben ma sem egységes az amerikai egyházban.

Az 1980-a Szinódus a családi élettel foglalkozott; az elváltak és újrarázasodottak pasztorális gondozásának kérdése is napirendre került. A szinódus erre vonatkozó vitáival kapcsolatban többen is kifogásolták, hogy az írott szöveg nem pontosan adta vissza megbeszéléseket, ez ugyanis nem válsztotta szét elég gondosan a *jogi konfliktusban* és a *személyes kényszerhelyzetben* gyökerező eseteket; az utóbbi kategóriában pedig nem különböztette meg azoknak az esetét akiket élettársuk elhagyott a többitől. A szinódus vitáinak hangneme és az a kifejezett törekvés, hogy pozitív programot biztosítsanak a szabálytalan házasságban élők számára ennek ellenére jelentős lépés volt az Egyház pasztorális munkájában.

1981-ben II János-Pál pápa kiadta a Familiaris consortio című apostoli exhortációját, melyben reflektált a szinóduson fölmerült családi élettel kapcsolatos témákra. A 84. paragrafusban a szabálytalan házasságban élőkkel helyzetében olyan megkülönböztetéseket használt, melyek a szinódus dokumentumaiban nem találhatók. Ez azonban nem érintette a pasztorális szolgálat fontosságának szorgalmazását: minden szabálytalan házasságban élőre ki kell terjeszteni a pasztorációs munkát, és mindannyiuk számára tilos a szentségek vétele, mondta a pápa. Megértő hangnemben hangsúlyozta, hogy helyük van a katolikus közösségben, de ugyanakkor a megismételte a szinódusnak a szentségek vételére vonatkozó álláspontját is: a szabálytalan házasságban élők helyzete tárgyi ellentmondásban van az Eucharisztia egységet kifejező jelképével. Ezen felül a szentségek véte-

lének az első házasság rendezése nélküli lehetővé tétele zavart és tévelyt okozna a hívők között.

Az enciklika egyik összeállítója más módon igyekezett ugyanezt a problémát megközelíteni. Ratzinger bíboros – még mint főpásztor – körlevelet írt a münchen-friesingi egyházmegye papjainak közvetlenül a Szinódus után, melyben kijelentette, hogy a *jogi konfliktushelyzetben* lévők számára lehetséges a szentségek vétele, feltéve, hogy ezzel nem okoznak botrányt a hívek között. A *személyes kényszerhelyzetben* élők eseteinek további tanulmányozását is sürgette. Álláspontját az 1983-as szinóduson többen is magukévá tették. A japán püspökkari konferencia képviselői, valamint több más résztvevő püspök is kifejezte azt a véleményét, hogy a kiengesztelődéshez és a feloldozáshoz a pápai szabálynál enyhébb feltételeket kellene szabni. Az 1985-ös rendkívüli szinóduson a japán püspökök ismét sürgették az elváltak és újraraházasodottak helyzetének kiértékelését. Ezt más püspökök is támogatták.

Mindez azt bizonyította, hogy a püspökök magukénak tekintették a pápai körlevél hangnemét és azt az igyekezetet, hogy helyet találjanak az újraraházasodottak számára az egyház életében, de nem kevesen voltak olyanok is, akik szerettek volna az enciklika által meghúzott határokon túlmenni. Amint James Provost megállapította „teljes egyetértés létezik az elváltak és újraraházasodottak pasztorális támogatásának fontosságára vonatkozóan, de ez nem tejed ki a szentségek vételének kérdésére.” Ebben a kérdésben a pápa a határozott tilalmat sürgeti, amíg más püspökök jobban megkülönböztetett véleményt kívánnak formálni és a jelenlegi szentségi fegyelem további tanulmányozását sürgetik.

2. A NÉMET PÜSPÖKÖK KÖRLEVELE

Ebben az egyházpolitikai összefüggésben kell a német püspökök levelét olvasni: a hivatalos álláspontot ismételten leszögezték minden további megokolás vagy megkülönböztetés nélkül. Ugyanakkor a pasztorális gyakorlatban az eltérések megmaradtak, nem egyszer a pápa által lefektetett határvonalak átlépésével is. A püspökök az elváltak és újrَاهázasodottak helyzetének analízisével kezdték levelüket, és az evangéliumok idevonatkozó tanításával folytatták azt. A pasztorális szolgálatra vonatkozóan megállapították, hogy „az Egyháznak nincsen szabad keze”, mivel, mint minden másban, „Jézus tanítása és példája” ebben a kérdésben is mérce. Két következtetést vontak le ebből: „Az Egyház nem hagyhatja figyelmen kívül Jézus tanítását a házasság állandóságáról. Ugyanakkor nem hunyhat szemet a házasság felbomlásának gyakorisága felett sem, mivel Jézus is irgalommal és megértéssel közeledik az emberek felé” valahányszor eltávolodnak a megváltás valóságától.”

Anélkül, hogy a házasság felbonthatatlanságára vonatkozó egyházi tanítást kétségbe vonták volna a püspökök megállapították, hogy az elváltaknak valamint azoknak, akik újra megházasodtak helye van az Egyház életében. Az első csoport számára „nem létezik semmiféle helyzetre és szerepre vonatkozó egyházi korlátozás.” De a második házasságban élők „is az Egyház és a plébániai közösség tagjai”, noha „tagságukkal járó jogaik korlátozva vannak bizonyos mértékig. Nincsenek sem kiközösítve sem kizárva az Egyház életéből.” Valójában az Egyháznak különleges gonddal kell feléjük fordulni, mivel nehéz helyzetben vannak. A német főpásztorok megállapításai teljes összhangban

voltak a pápa álláspontjával. Kikerülhetetlenül fölvetődik azonban az a kérdés is, hogy vajon ez a különleges gondoskodás magába foglalja-e a szentségekhez való járulás lehetőségét? A püspökök óvakodtak a „kivételt nem ismerő tiltó állásponttól.” Elismerték, hogy a Familiáris consortio-ban kifejtett jelenlegi hivatalos tanítás szerint „az elvált és újra-házasodott katolikusok általában nem áldozhatnak, mivel élethelyzetük tárgyi ellentmondásban van a keresztény házasság lényeges elemével.” Saját katekizmusukat idézve azonban rámutattak arra is, hogy a kánonjog csak „általánosan érvényes rendet képes meghatározni; az képtelen minden személyes és gyakran bonyolult helyzet szabályozására”.

A pápai enciklikát idézve különbséget tettek azok között, akiket élettársuk elhagyott, és akik hibásak egy érvényes házasság szétbontásáért. Hasonlóan megkülönböztették azokat is, akik, gyermekeik felnevelése érdekében lépnek második házasságra és meg vannak győződve első házasságuk érvénytelenségéről azoktól, akik első házasságuk érvényességét elismerik. A pápai exhortáció álláspontjától elérően a német püspökök azonban azt a kérdést is felvetették, hogy vajon a különböző helyzetben lévők számára lehetséges-e különböző, és az általános szabálytól eltérő pasztorális megoldás.

Megállapították mindenekelőtt, hogy „a pasztorális szinten és a lelki-vezetésben olyan dialógusra van szükség, mely a bűnbánat és megtérés felé vezet. E nélkül a szentségekhez való járulás nem lehetséges.” Ehhez a folyamathoz papra is szükség van, „de neki nem feladata a hivatalos visszafogadás kijelentése; inkább azt kell biztosítani, hogy őszinte és minden szempontra kiterjedő jól informált döntés

jöjjön létre, aminek az eredményét, „ő tiszteletben tarthatja mint az egyén lelkiismeretében kialakított álláspontot”. „Ennek a tiszteletnek különböző mértéke lehetséges”, és előadódhat olyan „nagyon is bonyolult határeset, melyben (a pap) végül is nem tilthatja meg” a szentségek vételét, az Eucharishtiában való részvételt.

Az *Il Regno* című olasz folyóiratnak adott interjújában Ratzinger bíboros a püspökök „lelkipásztori igyekezetét” elismerve megjegyezte, hogy megállapításaik „bizonyos problémákat teremtenek.” Egy évvel később a Hittani Kongregáció hivatalos válasza megismételte a Familiáris consortio tanítását: nem járulhatnak a szentségekhez azok, akik egy első érvényes házasságot fölbonthattak és másodszor megházasodtak. Ez „nem büntetés, nem is megkülönböztetés” velük szemben, hanem annak a ténynek a kifejezése, hogy „élet-állapotukban egy olyan objektív tényező van, mely ellentmond annak a Krisztus és Egyháza között lévő szeretetkapcsolatnak, melyet az Eucharisztia jelképez és megvalósít.” A nyilatkozat hivatkozik arra a veszélyre is, hogy a szentségek vételének megengedése „kételyt és zavart keltene a hívekben a házasság felbonthatatlanságára vonatkozó egyházi tanítás elfogadásában.” Csak gyónásban kapott feloldozás után járulhatnak ezek a hívek az Eucharishtiához. A feloldozás lehetősége attól függ, hogy készek-e „olyan életmódra, mely nincsen többé ellentmondásban a házasság felbonthatatlanságával.” Ez vagy szétválást, vagy testvér-házasságot jelent olyan esetekben, amikor a szétválás túlságosan nagy nehézséggel járna.

A Kongregáció a pap számára is más szerepet szánt, mint a német püspökök. Ha szabálytalan házasságban élők kijelentik, hogy jó lelkiismerettel megáldozhatnak, „a

papnak és a gyóntatónak a kérdés fontosságából fakadó súlyos kötelessége figyelmeztetni őket arra, hogy lelkiismeretbeli döntésük szöges ellentétben áll az Egyház tanításával.” A pap támogatja őket ebben a kérdésben, de csak addig a mértékig, „amit az isteni törvény lehetővé tesz számára. Ez alól a törvény alól ugyanis az Egyház nem képes senkit sem fölmenteni.” „A szentségekben való részesedés”, folytatja a nyilatkozat „feltételezi és magába foglalja az egyházi közösség rendjét, még akkor is, ha annak megtartása nehéznek bizonyul. Nem lehet helyénvaló és hasznos tehát, ha hívő közösség tagja nem követi ezt a rendet, miközben Krisztussal igyekszik közvetlenül találkozni.

A vatikáni nyilatkozattal egy időben a három német püspök saját nyilatkozatát is közzétette. „Nem volt, és nem is lehetett doktrinális újítás vagy új törvény bevezetése a szándékunk” mondták bevezetőként. „Inkább azt igyekeztünk elérni, hogy a tanítás és a szentségi fegyelem megváltoztatása nélkül elfogadható megoldást találjunk a pasztorális szolgálat számára.” A Hittani Kongregációval folytatott megbeszélések összefoglalása után, a püspökök kiemelték azokat a pontokat, melyekben megegyeznek. Alapvető egyházi tanításban „semmilyen véleménykülönbség nem létezik” közöttük. Megismételték azonban, hogy ami számukra fontos az az egyházi tanítás gyakorlati megvalósításának kérdése „pasztorálisan nehéz, bonyolult és személyesen kényes emberi helyzetekben.” A vita központjában az újrászervezés elváltak Eucharishtiában való részvétele áll. Ismételten hangsúlyozták, hogy nem javasoltak „hivatalos engedélyezést, hanem pontosan meghatározott feltételeket kívántak felállítani az Úr asztalának megközelítéséhez.” Számukra az „engedélyezés és megközelítés között alapvető kü-

lönbség van.” Ez ugyanaz, mint a különbség „jóváhagyás” és „eltérés” között. A püspökök elismerték, hogy az Egyháznak még sokat kell tanulnia minden szinten az újrászerveződött pasztorális gondozásában, és azt is elismerték, hogy a Hittani Kongregáció válaszában fényében körlevélük bizonyos megállapításai és elvei „nem válhatnak a pasztorális gyakorlat követendő irányelvévé.”

3. VISSZHANG

1994-ben röviddel a Hittani Kongregáció nyilatkozata előtt a pennsylvániai püspökök is foglalkoztak az újrászerveződött pasztorális gondozásának kérdésével. Az 1980-as szinódus óta általánosan elfogadott elvet hangsúlyozva sürgették a lelkipásztori probléma megoldásának fontosságát. Biztatták a nehéz helyzetben lévő híveiket arra, hogy legyenek a közösség aktív tagjai, papjaikat pedig arra utasították, hogy „tegyenek meg minden lehetséges lépést a megengedett határokon belül az újrászerveződött híveiket az egyházközségi életébe való bekapcsolására.” A különböző helyzetben lévőket ugyan megkülönböztették, de leszögezték, hogy „azok, akik újra megszerveződtek és szexuális kapcsolatban élnek, nem járulhatnak a szentségekhez.

Részletesen foglalkoztak a „belső fórumon” történő megoldással, és azt „fogadhatatlannak, feleslegesnek és pasztorális szempontból helytelennek” bélyegezték. Pasztorálisan helytelen, mivel „az nem képes az élettársak teljes kiengesztelődését létrehozni az Egyházzal.” Feleslegesek, mivel az 1983-as egyházi törvénykönyv a házassági bíróságok eljárás módját úgy változtatta meg, hogy „azok képesek

a valóban érvénytelen házasságok semmisnek nyilvánítására.” Végül több okból is elfogadhatatlanok ezek a megoldások, állították a püspökök. Ez a megoldás, különösen, ha nemcsak a *jogi konfliktushelyzetekre* hanem a *személyes kényszerhelyzetre* is alkalmazták, végeredményben nem tesz mást mint igazolja a lelkiismeretben tévesen hozott döntést ellentétben az objektív erkölcsi igazság tényével. Másodszor ez az eljárás „aláássa az Úr és az Egyház tanítását a házasság felbonthatatlanságáról”: és végül botrány okozás veszélyével is jár, „másokat megzavar, gyengít és erkölcstelen magatartás felé vezet.”

Corpus Christi püspöke, Rene Gracida, is írt egy pásztorlevelet a kérdésről, melyben megismételte a hivatalos tanítást és a szabálytalan házasságban élőket arra buzdította, hogy a házassági bíróságok segítségét keressék helyzetükre a megoldást. A pennsylvániai püspökökhöz hasonlóan ő is abban bízott, hogy az új egyházi törvénykönyv lehetővé tette „a semmisség bebizonyítását minden olyan esetben, amikor valami valóban megakadályozta az érvényes házasság létrejöttét.” Azok számára pedig, akiknek az első házassága érvényes volt és most egy civil házasságban élnek, a testvér kapcsolat létrehozása ajánlatos azzal a püspöki garanciájával, mely szerint „Isten kegyelmével a keresztény mindenre képes amit Isten tőle megkíván.”

A Hittani Kongregáció nyilatkozatával egy időben a denveri püspök is kiadott egy rövid levelet, melyben hangsúlyozta, hogy az Egyház doktrinális kérdést tisztáz, és nem embereket ítél el. Nem képes ugyanis „az emberek szolgálatára az emberre vonatkozó igazság megállapítása nélkül.” A házasságra vonatkozó tanítás valójában nem egyházi, hanem isteni eredetű, Krisztus szavain alapszik.

Ennek a tanításnak a megszegése a szentségi szövetség megsértését jelenti. Mivel „az eucharisztia a meghatározó cselekmény, a keresztény egység és közösség központi ünneplés eseménye „résztvevői nem élhetnek olyan állapotban, mely megsérti a szentségi életet. Az egyéni lelkiismeretet nem lehet egyszerűen az egyházi tanítás fölé helyezni, különösen a házasság kérdésben, ami az Egyház életében olyan központi szerepet játszik.

A német püspökök levele több teológiai állásfoglalást is eredményezett. Germain Grisez, John Finnis és William A. May nyit levelet írt a püspököknek. Leszögezték, hogy „nagyon súlyos problémák vannak a *jogi konfliktus*-helyzetre irányuló vizsgálataikkal is”, de megjegyzéseiket a nehéz helyzetben lévők szentségekhez járulásának kérdésére korlátozzák. Három lehetőség áll nyitva annak, aki ilyen helyzetben a szentségek vételére szánja magát, mondták a levél írói. Beismeri hogy házasságtörésben él, ami halálos bűn, de ennek ellenére azt állítja, „hogy ez az állapot nincsen ellentétben a szentáldozással”. A második lehetőség az hogy beismeri a házasságtörés tényét, de nem tekinti azt súlyos kihágásnak és következésképpen halálos bűnnek sem. A harmadik lehetséges álláspont szerint „noha a jelenlegi kapcsolat nem felel meg az Egyház hivatalos, kanonikus követelményeinek, ez a házasság erkölcsi valósággá fejlődött ki, és így érvényessé vált.” Mivel ezzel az első házasság köteléke megszűnt nem lehet házasságtörésről sem beszélni. Ezért az, aki a három német püspök javasolt irányelveit követi, helyzetének lelkiismeretben történt kiértékelése után szentáldozáshoz járulhat. Ezt a harmadik lehetőséget támadták a nyílt levél aláírói. Szerintük ez az álláspont „tarthatatlan”, mivel ellentmondásban gyökerezik. Egyrészt

a püspökök kijelentik, hogy hisznek a felbonthatatlanság egyházi tanításában, de másrészt abban is, hogy bizonyos esetben érvényes házasságok felbonthatók.

Egy rövid cikkben Örsy László azt állította, hogy a püspökök „biztos alapokon” állnak, amikor a szentségek vételének általános tilalmát fenntartva sürgetik az elvált és újránházasodottak helyzetének esetenként történő megvizsgálását. Ez az álláspont nem jelenti a felbonthatatlanságra vonatkozó tanítás gyengítését, és nem jelent önkényességet sem. Örsy szerint a törvény hűséges betartása „megkívánja az irgalmasság lelkületét is.” A német püspökök pontosan erről tettek tanúbizonyságot.

John Grabowski, az Amerikai Katolikus Egyetem tanára a *jogi konfliktushelyzetére* javasolt megoldást vizsgálta meg. Álláspontjukkal rokonszenvezve feltett néhány tisztázásra váró kérdést. „Tisztázniuk kell a semmisségi döntésfolyamat és javaslatuk közötti kapcsolatot, a második házasság teológiai státuszát, valamint az egyéni lelkiismeret tekintélyét az egyházi közösséggel és joghatóságával szemben.” A megoldatlan kérdések ellenére is azon a véleményen van, hogy a püspökök javaslata „egy lépés a kifinomultabb pasztorális megközelítése felé.”

Kevin T. Kelly, az ismert ír teológus szerint a Kongregáció válasza „nem mond semmi újat” sem az egyházi tanítást alátámasztó érvek, sem pedig a gyakorlati pasztorális hozzáállás kérdéseiben. Az az érv, hogy az újránházasodottak helyzete objektív ellentmondásban van az egységgel, melyet az Eucharisztia jelképez, Kelly szerint „túl sokat bizonyít”, mivel nem veszi figyelembe a mindannyiunkba megtalálható objektív bűnösséget. Ezért kezdjük az eucharisztikus ünneplést a penitencia rítusával,

mondja Kelly, és áldozás előtt újra megismételjük „Uram nem vagyok méltó.” A tilalmat alátámasztó másik „hivatkozó érv valójában következményekre hivatkozik”, ez azonban „nincsen alátámasztva tapasztalatból merített tényekkel, melyek a botrány bekövetkeztét igazolhatnák.” Az érvénytelen házasság szétbontása és a testvérházasság javasolt megoldása is súlyos nehézségeket rejt magában. A második kapcsolatból származó lekötöttség szétbontásával súlyos igazságtalanságot szenvedhetnek az érdekelt és ártatlan felek, a második javasolt megoldás pedig „azt a téves benyomást kelti, hogy a házasság lényege a szexuális kapcsolódásban rejlik és nem a szeretetkapcsolatban gyökerező életközösségben.” Mivel a vatikáni levél nem segít a pasztorális probléma megoldásában, Kelly nem tartja szükségesnek azt, hogy akik már járulnak a szentségekhez, megváltoztassák álláspontjukat.

4. A VITA ÉRTÉKELÉSE

A vita bizonyos pontjaira reflektálni lehet a három püspök nyilatkozatának értelmezése nélkül is, más pontokról azonban csak szándékuk figyelembevételével lehet véleményt alkotni. Gabrowski szerint a nyilatkozat csak a *jogi konfliktushelyzetben* lévőekkel foglalkozik. Ha azonban figyelembe vesszük a belső fórumon kialakult megoldási lehetőségeket és az ilyen esetek rendkívül nagy számát, a házassági bíróságok sok országban bevezetett hatékonyabb eljárás módját, valamint azt a tényt, hogy a püspökök által javasolt pasztorális irányelvek nem újak, akkor ez a vélemény túlságosan leszűkített értelmezésnek tűnik. Így olvas-

va a körlevél lényegében nem más mint korábbi megállapítások megisméltése - Ratzinger bíboros megállapításait is ideértve.

A levél tágabb értelmezése szerint, ahogyan azt Grisez, Finnis és May is olvasták, a három püspök a személyes nehézség eseteiben is lehetségesnek tartottak olyan pasztorális megoldásokat, melyek a szentáldozás lehetőségét sem zárják ki. A Hittani Kongregáció is így értelmezte a nyilatkozatukat, mivel a *jogi konfliktus* esetein kívül hivatkoznak olyan helyzetre is, melyben az érdekelt felek ugyan meg vannak győződve elő házasságuk érvénytelenségéről, de azt nem tudják a külső fórumon bizonyítani. A „Pasztorális Irányelvek” szövegében, amely a Kongregáció nyilatkozatával együtt jelent meg kifejezetten foglalkoznak is a személyes nehézségek eseteivel. Ha a német körlevél által javasolt pasztorális megoldásba ezeket az eseteket is befoglaljuk, a levél és a kiváltott reakció kiértékelésének jelentősége megnövekszik.

5. A TESTVÉRHÁZASSÁG KÉRDÉSE

Matthaeus Kaiser azt állította, hogy az Egyház jelenlegi fegyelme nem egyeztethető össze a zsinati tanításra alapuló házasság-teológiával. Ez ugyanis még abban a teológiai feltevésben gyökerezik, amely a házasságot *szereződésnek* tekintette. (cf. CIC 1012 az 1917-es Törvénykönyven) Ez adott a házastársaknak „élethosszig tartó kölcsönös jogot a gyermeknemzésre irányuló szexuális kapcsolódáshoz.” (cf. CIC 1110-1111) Ez a jog „a házastársak szemé-

lyes kapcsolatától függetlenül fennállt.” Ennek a szemléletmódnak három következménye volt.

Jogukban nem szenvedtek sérelmet, ha kölcsönösen meg-
egyeztek annak nem-gyakorlásában. Ezért az elvált házastársak továbbra is járulhattak a szentségekhez.

De ha válás után az egyik fél újra megházasodott a másik fél sérelmet szenvedett, mivel „a szexuális kapcsolódás joga kizárta a harmadik személyt”; az egymáshoz való jogot ugyanis „nem lehetett egy második partnerre átruházni.” Az újra házasodott élettárs tehát nem járulhatott a szentségekhez, a házasságtörés ugyanis bűn.

A házasságtörés „kizárólag szexuális kapcsolódással jön létre. Tehát semmi akadályja nincsen a szentségek vételének abban az esetben, ha a második házasságban lévő és személyközösségben élő társak nem lépnek szexuális kapcsolatra egymással. Más szóval a „testvér-házasság” megengedi a szentségek vételének lehetőségét.

Kaiser szerint ez a szerződésre alapított felfogás irányítja az Egyház pasztorális gyakorlatát a házasság kérdésében. Ezt pontosan a testvér-házasság javaslása bizonyítja. Az élettársak a házasság minden más összetevő elemét bensőségesen megvalósíthatják a második kapcsolatban - így a lelki, az érzelmi, pszichológiai, pénzügyi, a szellemi-kulturális kapcsolatokat, valamint a gyermeknevelés feladatát, - és ezzel nem sértik meg volt házastársuk jogát, kivéve a szexuális kapcsolódás fizikai aktusát. Ennek az álláspontnak nincsen értelme, állította Kaiser, akkor, ha a házasságot nem szerződésnek, hanem életközösségnek és szövetségnek tekintjük. A Vatikáni Zsinat teológiája „a házasságot az egymást szerető férj és feleség életközösségének tekinti, melyben kölcsönösen egymásnak adják magukat és

személyük teljességével elfogadják egymást; ezzel alakítják ki azt a kapcsolatot, melyben szó szerint és átvitt értelemben egyaránt egy testté lesznek.” Ebben az összefüggésben a szexuális egység nem egy elhatárolt jog, hanem annak a „személyes életközösségnek és szeretetnek a kifejezése és megvalósítása” amit a férj és feleség házassági kapcsolatának nevezünk. A zsinati atyák pontosan ezért nem tanították többé azt, hogy a házasság elsődleges célja a gyermeknemzés. A szexuális kapcsolódás ugyanis a házastársi intimitást és a gyermeknemzést egyaránt szolgálja. A házastársi kapcsolat bensőséges elemeinek hiányában nem létezik a szexuális kapcsolódáshoz való jog sem.

Három következménye van ennek a házasságról alkotott új teológiai felfogásnak.

A szentség létrejöttéhez nemcsak a felek beleegyezésére van szükség, hanem Istenre is, Ő forrasztja őket egygé a szentségben. Az emberi szeretetközösség azonban elpusztulhat, megszűnhet; ennek a helyzetnek a „teljes megvalósulását jelenti a *válás*.” A bensőséges személy-közötti kapcsolat megszűntével az elvált felek joga is megszűnik kapcsolatuk szexuális kifejezéséhez.

A házasság megvalósulásának másik tényezője, az Isten által létrehozott egység azonban nem szűnik meg, mivel az isteni aktus visszavonhatatlan. Ezért az elvált felek nem válnak szabaddá egy második házasság megkötésére, és az Egyház sem tanúskodhat egy második házasság megkötésénél, azt nem ismerheti el ünnepélyesen.

Ha az elvált személy civil házasságra lép, „a férj és feleség közötti bensőséges személy-közötti kapcsolat létrejöhet ebben a házasságban is,” és ez kifejeződhet szexuális kapcsolatban is.

Az előző házastárs szexuális kapcsolódáshoz való jogát nem éri ezzel sérelem, „mivel ez a jog megszűnt a személy-közötti szeretetre épített bensőséges életközösség lerombolásával.” Más szóval, ha elfogadjuk a Zsinat házasságról tanítását, mely szerint az egy életszövetség, „az elvált és újránházasságba lépő személyek szexuális kapcsolatát nem lehet többé házasságon-kívüli, vagy házasságtörő szexuális aktusnak tekinteni.” A házassági életszövetség felbomlásával ugyanis megszűnik a szexuális kapcsolódáshoz való jog is. Kaiser véleményéből tehát az is következik, hogy a testvér-házasság javaslatát az Egyház pasztorális gyakorlatában meg kellene szüntetni.

6. A BŰN KÉRDÉSE

A bűn lehetősége nem csak a házasságtörés kérdésével kapcsolatos. Kaiser hangsúlyozta, hogy „nemcsak a második házasság, hanem maga a válás is Isten parancsának megsértése.”

Ennek bűnösségét nem lehet az objektív helyzet megállapításával egyértelműen meghatározni, hanem a személyes felelősség felmérése is szükséges, mivel a pápa „ki-fejezetten leszögezte, hogy nem minden elvált házastárs él halálos bűnben.” Az eseteket egyenként kell kiértékelni. Vannak olyanok, akik nem hibáztathatók személyesen a válásért, például akiket élettársuk elhagyott. Mások viszont „leromboltak egy személyes és élő szeretetre épített házassági kapcsolatot és ezzel halálos bűnt követtek el.” Ezeknek gondosan meg kell vizsgálni magatartásukat és „az őszinte bűnbánat és megtérés szellemében” keresni kell a kiengeszt-

telődést és feloldozást. Ezek nincsenek kizárva az Eucharisztikus ünneplés teljességéből, akkor sem, ha elválva maradnak, mivel az első házasság szeretetközösségének helyreállítása nem ritkán kehetlennek bizonyul. Ebben az esetben, noha súlyos hibát követek el a házasság felbontásával, ezek az elváltak nincsenek a szentségek vételétől eltiltva.

Kaiser véleménye szerint *a második házasságot ugyanúgy kell kiértékelni, mint az elválást.* „Az elváltak újraházasodása minden egyes esetben objektív vétség Isten parancsa ellen.” A kapcsolat objektív érvénytelensége azonban “nem mond semmit arról, hogy a második házasság halálos bűnnek tekintendő-e vagy sem.” Lehetséges, hogy ilyen helyzetben egyesek nem követnek el halálos bűnt, „például amikor gyermekeik nevelésének biztosításáért kötnek második házasságot.” Kaiser úgy véli, hogy egyes esetekben „ilyen körülmények csökkentik, vagy meg is szüntethetik a felelősséget az erkölcsi hibáért”. De azok is, „tarthatnak őszinte bánatot, akik halálos bűnt követek el az újraházasodással. Lelkiismeretük gondos megvizsgálásával eljuthatnak arra az álláspontra, hogy az adott körülmények között a második házasságot folytatniuk kell.”

Ha a Zsinat előtti házasságfelfogástól eltekintünk, amely azt szerződésnek tartotta, belátjuk, hogy az elváltak valamint azok, akik újra megházasodtak pasztorális szempontból nincsenek lényegesen eltérő helyzetben. A válás éppúgy, mint a második házasság objektív sérelemnek számít Isten házasságra vonatkozó szándékával szemben. Az érvényes házasság felbontása bűnös felelősséggel jár sok esetben. Amint az elvált személy őszintén megbánhatja ezt a bűnt anélkül, hogy helyzetén, ami objektív rossz, változtatna, éppúgy az újraházasodott is őszintén járhatja a bűnbá-

nat és a szentségi kiengesztelődés útját és megmaradhat az egyházjogilag érvénytelen második kapcsolatban. Az Egyház is tudomásul veszi ezt a lehetőséget amikor arra buzdítja ezeket a házaspárokat, hogy tegyenek eleget azoknak az emberi és keresztény kötelességeknek, melyek új kapcsolataikból fakadnak. Az Egyház nem mondhatja ezeknek a házastársaknak azt, hogy jelenlegi életállapotuk fenntartása egyrészt kötelesség, másrészt pedig egy bűnös állapot folytatása. Az igaz, hogy a jelenlegi egyházi tanítás azt is követeli, hogy a második házasságot testvéri kapcsolatban éljék. Azt már bizonyítottuk azonban, hogy a korábbi élettárs jogain nem esik sérelem a második házasság szexuális megünneplésével, mivel azok a jogok az első házasság szétbomlásával megszűntek. Ezért nincsen semmi oka arra, hogy a bensőséges házastársi kapcsolat ne jusson teljes kifejezésre minden szinten a második kapcsolatban. Feltéve tehát, hogy az elváltak és újrَاهázasodottak őszintén igyekeznek a személyes önátadás és a szeretetszövetség kibontakoztatására, amikor az Úr asztalához járulnak, az eucharishtiában való részvételüket lehetővé kell tenni., a második házasság kánonikus státuszától függetlenül.

Ez a következmény akkor is érvényes, ha lelkipásztor a második házassággal kapcsolatos kételyei megmaradnak. Az 1983-a latin egyházi törvénykönyv 915-ös kánonja szerint azokat kell tiltani a szentségek használatától, akik „a nyilvánvalóan súlyos bűnben megátalkodva kitartanak.” A tilalom végrehajtása a szentség kiszolgáltatójának kötelessége. Ez egy általános és szoros értelemben alkalmazandó szabály. A kánonjog megreformálására felállított bizottság relátora (titkára) és más törvény magyarázók

is úgy vélik, hogy ez a tilalom vonatkozik a szabálytalan és érvénytelen házasságban élőkre is.

John Huels azonban megjegyezte, hogy mint minden más jogot megszorító előírást, ezt a törvényt is szűkített értelemben kell venni (18. pont). A 213-as, valamint a 843/1-es és a 912-es kánonok határozottan és világosan lefektetik a híveknek a szentségek, különösen a szentáldozás vételére vonatkozó jogait. Tehát a tilalom minden szavát gondosan meg kell vizsgálni; a szentség kiszolgáltatója jogosan kétségbe vonhatja azt, hogy „a szabálytalan házasságban élő megkeresztelt személy, aki áldozáshoz járul *megátalkodottan* kitart-e a nyilvánvalóan súlyos bűnben.”

*A lelkipásztor például nem tekintheti magától értődőnek azt, hogy a „vadházasság bűne” ami az elválással és újránházassággal a külső fórumon létrejött a belső fórumon is mindig súlyos bűn. Minden megokolt kétely, ami vagy a bűn súlyosságára, vagy annak nyilvánosságára irányul a szentség vételét kereső személy érdekeinek ad előnyt.*¹²¹

A Keleti Egyház 1990-es törvénykönyvének 712-es kánonja még általánosabb értelemben fogalmazta meg ezt a tilalmat: „azokat kell a szentségek vételétől eltiltani, akik arra nyilvánosan méltatlanok.” A *nyilvános méltatlanság* értelmezésében a fent megemlített tényezőket figyelembe kell venni. Kaiser véleménye szerint házasságtörés nem jön létre a második házasságban; a keresztény házasság természetét kifejező tanúbizonyság tagadása az első és érvényes házasság lerombolásában valósul meg és nem a második házasság létrejövetelében. Kaiser véleményéből az is

¹²¹ *The Code of Canon Law: A text and commentary*, J. Coriden, T. Green, és D. Heintschel (szerkesztők), Paulist Press, New York, 1985, 653.old

következik, hogy a második házasság kanonikus tisztázatlansága nem ad alapot a szentáldozás abszolút és kivételt nem ismerő általános tilalmához.

7. EUCHARISZTIKUS EGYSÉG

A Nemzetközi Teológiai Bizottság 1978-ban kiadott egy nyilatkozatot, amely 16 pontban foglalta össze a házasság teológiáját. A Magisztérium ismételten hivatkozott ennek a nyilatkozatnak a 16. pontjában található megállapításra: „Az elváltak és újránházassodottak eucharisztiaába való bekapcsolásával az Egyház azt a hiedelmet keltené bennük, hogy az eucharisztikus szimbólum szintjén kapcsolatba léphetnek azzal, akinek a házasságban megvalósuló misztikus jelenlétét megtagadták életük valóságában.” A nyilatkozat azt is állítja, hogy ezeknek a házastársaknak a helyzete az Úr életével és tanításával szemben „objektív ellentmondást” foglal magában, ami lehetetlenné teszi számukra az Egyház egységét jelképező és megteremtő szentségben való teljes részvételt. A „bűnben élés” hagyományos megbélyegzése helyett a hivatalos egyházi tanítás napjainkban ezt az „*objektív ellentmondás*” kifejezést használja; amivel arra az ellentétre utal, amely állapotuk és a szentáldozással kifejezett egység között létrejön. Az ellentmondás objektív természetének hangsúlyozása arra utal, hogy a hivatalos tanítás nem tételezi fel szükségszerűen a második civil házasságban élők szubjektív rosszását (azaz személyes bűnüket). Ezt a feltevést alátámasztja a lelkipásztorok és a hívek véleménye is, amely nem ritkán tanúskodik ezeknek a kapcsolatoknak kegyelmi gazdagságáról. Az eucha-

risztikus egységre alapul a Hittani Kongregáció érvelése is, amely a három német püspök álláspontját visszautasította. II János Pál Familiaris consortio c. exhortációjában kifejtett idevonatkozó tanításnak is ez a magja.

Meg kell tehát vizsgálni, hogy az egységre való hivatkozásnak ez a módja megfelel-e az Egyház szentségtanának. Néhány éve az angol John Mahoney két irányelv dialektikus egyensúlyának fenntartását sürgette. Egyrészt a szentség értünk emberéért és üdvösségünkért van, másrészt az Egyháznak ügyelnie kell, nehogy azok felelőtlen kiszolgáltatásával az Eucharisztia jelentésének integritása kárt szenvedjen. Az Ősegyház szentségi fegyelmének megalapozásában egyaránt hivatkozott Máté evangéliumára, „ne adjátok a kutyáknak, ami szent” (Mt 7,6), és Pál korinthusiaknak adott intelmére is: ne vegyétek az Úr testét és vérét méltatlanul (1Kor 11,27-29). Ezekre az intelmekre épült az eucharisztia vételének szabályozása. Pál arra is intette híveit, hogy gondosan vizsgálják meg lelkiismeretüket és csak úgy egyenek a kenyérből és igyanak a kehelyből. Ugyanakkor attól is óvta őket, hogy egymás fölött ítélkezzenek. Mindezek alapján feltételezhető, hogy a szentség kiszolgáltatását nem kell megtagadni azoktól, akik az Úr asztalához járulnak.

Az eucharisztikus gyakorlat másik irányelve szerint a szentség a gyenge és bűnös emberiség segítségére szolgál. A zsinati atyák az ökumenizmusról szóló nyilatkozatukban megállapították, hogy az egység hiánya általában nem teszi lehetővé az Eucharisztia közös vételét, de a kegyelem utáni vágy „néha ajánlja” ezt a lépést is. Nyilvánvalóan számukra az egység nem volt annyira nyomós követelmény, hogy hiánya minden esetben megakadályozza az eu-

charisztia közös vételét. Ennek alapján fölmerül a kérdés: ha azok akik nincsenek a Katolikus Egyház hitével teljes közösségben kivételes esetekben megáldozhatnak velünk együtt, akkor megtehetnék-e ugyanezt, legalább kivételes esetekben azok, akik nem hitükben hanem nyilvános életállapotukban nincsenek teljes összhangban az Egyházzal? Az ökumenikus tapasztalat alapján ugyanis úgy tűnik, hogy az újra házasodottakra vonatkozó abszolút áldozási tilalom többet követel, mint ami az eucharisztikus szimbolizmus integritásának megőrzéséhez szükséges. Ezen felül, a jelenlegi fegyelmet alátámasztó teológiai elmélet is egyoldalú. A szentségek nemcsak megünneplik azt ami már megvalósult, hanem meg is valósítják az ünnepeelt misztériumot. Az Egyház nem hisz abban, hogy a keresztség felvétele előtt már meg kell szabadulni az eredeti bűntől, vagy a penitencia felvétele előtt a személyes bűntől. A valóságban ezek a szentségek pontosan azt valósítják meg, amit megünnepelnek, amit jelképeznek., a bűnök bocsánatát. Vajon szükség van-e az egységre az eucharisztia megünnepléséhez, vagy talán éppen ez az eszköz az egység megteremtéséhez? Mivel a jelenlegi egyházi fegyelem nem tulajdonít elegendő fontosságot a második kérdésnek, úgy tűnik nem vagyunk képesek kiegyensúlyozott álláspontot kialakítani a szentség hatékonyságáról.

A jelenlegi gyakorlat mögött egy olyan szentségtani felfogás rejlik, melyből arra lehet következtetni, hogy nem tettük még magunkévá a Zsinat tanítását a zarándok úton járó népről. A hívő népnek, az Egyháznak szüksége van a szentségekre, nem csak azért mert szent, hanem azért is mert bűnös. A szentségeket nem a jó élet jutalmaként kapjuk, hanem azért hogy elmélyítsük Isten iránti szerete-

tünket és éltesük magunkban a megtérés vágyát. Ha a szentségek vételének lehetőségét azokra korlátozzuk akik tökéletesen beleilleszkedtek az Egyház életébe, akkor figyelmen kívül hagyjuk Jézus példáját, aki nagylelkűen asztalához engedte mindazokat akik őt megközelítették, a nyilvános bűnösöket is. „Lehetséges, hogy az az érthető emberi igyekezet, mellyel Isten Krisztusban és különösen Jézus saját testében és vérében adott kegyes ajándékát meg akarjuk óvni a visszaéléstől elfelejteti velünk Jézus sajátos óvszerét, azt a tényt, hogy ő azért jött hogy földi és mennyei asztalát megossa azokkal, akiknek szükségük van őrá. „Úgy gondoljuk, hogy mivel Isten ingyen adja kegyelmét azért vonakodva adja azt”, mondja John Mahoney.¹²²

Az egység fontosságára épített érvek legutolsó gyengéje, amint az Gustaf Martelet eredeti tanulmányából is kiviláglik, abban rejlik, hogy ezek az érvek a hasonlatnak objektív, tárgyi jelentést tulajdonítanak, a metaforikus nyelvet a valósággal egyértelművé teszik. A valóságban az a megállapítás, hogy „az Egyház Krisztus teste” egészen más műfajba tartozik, mint az az állítás, hogy „te a széken ülsz.” A *metafora* gazdagsága éppen abban a tényben rejlik, hogy annak *több szinten is van jelentése*. Ha ezek közül egyet kiemelünk, és azt tekintjük a metafora egyetlen értelmének, akkor annak szerepét és természetét gyökeresen félreemagyarazzuk.

A házasság metaforikus értelmezésének ilyen elferdítésére évekkel ezelőtt nagyon találó példát hozott Theodor Macklin. Annak megállapításából, hogy a szentségi házasságban élő férfi és nő jelképe Krisztus Egyháza iránti szeretetének, nem lehet egyértelműen a házasság felbontha-

¹²² J. Mahoney, *Seeking the Spirit*, 162.old

tatlanságára következtetni. Ebből csak az következik, hogy mivel a szentségi házasságnak Krisztus szeretetéről kell tanúbizonyságot adni, ezért abban a hűséges, állandó és véget nem érő szeretetet köteléknek is meg kell nyilvánulnia. Más szóval, ebből metaforából csak arra lehet megokoltan hivatkozni, hogy, ha a házasság Krisztus szeretetének jele, akkor a házastársaknak Krisztus szeretetét kell utánozni. Az a következtetés azonban, hogy, mivel Krisztus szeretete az Egyház iránt soha meg nem szűnhet, tehát a házastársak egymás iránti szeretete sem érhet véget, többet bizonyít mint ami a metaforában gyökerező feltevésekből következik. Az első megfontolásból erkölcsi követelményeket állítunk fel, a második esetben viszont ontológiai megállapítást teszünk. Az a megállapítás, hogy a felbonthatatlanság erkölcsi eszmény, morális kötelesség megokolt következménye annak a megelőző kijelentésnek, hogy a szentségi házasság Krisztus szeretetének jele kell hogy legyen.

Ebből azonban nem lehet azt meghatározni, hogy mi legyen a teendő abban az esetben, amikor egyesek nem teljesítik ezt az erkölcsi kötelességet. Ilyen esetben az Egyház külön elhatározhatja, hogy ezért szigorú büntetés járjon, például a szentáldozás megtiltása újraházasodás esetében. Azt azonban nem mondhatja az Egyház, hogy az adott helyzetre ez a metafora által meghatározott egyetlen lehetséges válasz. A teológiában nagyon óvatosan kell eljárni amikor a metaforikus nyelvet, mellyel például a házasságról és az Egyházzal beszélünk, ténymegállapítássá alakítjuk át.

8. BOTRÁNY

Az eucharisztikus egységen kívül a Hittani Kongregáció és előző hivatalos egyházi nyilatkozatok is hivatkoznak a botrány veszélyére, amely akkor jön létre, ha az elváltak és újrَاهázasodottak a szentségekhez járulhatnak. A gyakran hangoztatott kijelentéshez hasonlóan a másikhoz, amely szerint a híveknek joga van ahhoz, hogy ne zavarják meg őket hitükben, ennek is paternalisztikus jellege van, különösen akkor, amikor minimális veszély esetén emlegetik. A botrány veszélyét nem lehet figyelmen kívül hagyni, annak eltúlzása azonban aggályossá és féltévé teheti az Egyházat és pásztorait; arra készíthet, hogy minden kezdeményezést visszautasítsanak. Márpedig mindez szöges ellentétben áll a Lélekkel eltöltött közösség beállítottságával. A semmisségi döntések száma az elmúlt években jelentősen megszaporodott. Ezért a kívülállók számára egyre kevesebb indok van annak feltételezésére, hogy a szentségekhez járuló újrَاهázasodottak botrányosan cselekszenek.

A botrány lehetséges kiindulópontja ezen a területen inkább abban rejlik, hogy a kialakult gyakorlatból az emberek arra következtetnek, hogy az Egyház többé nem sürgeti a házasság álladóságát és a házastársi hűség szükségességét. Valóban nagy veszteség lenne az Egyháznak, ha ez általános véleménnyé válna. Egyáltalán nem biztos azonban az, hogy a szentségek vételének lehetőségéből vonnák le az emberek azt a következtetést, hogy az Egyház megváltoztatta a felbonthatatlanságra vonatkozó tanítását. Az Egyház tanításától függetlenül is él ugyanis az emberekben az az őszinte vágy, hogy házasságuk állandó és hűséges kapcsolat legyen. A házassági előkészületek vezetőinek tapasztalatából nem lehet arra következtetni, hogy a házasságra lépők közömbösek lennének a házastársi hűséggel és kitar-

tással szemben. Noha jól tudják, hogy nem minden házasság jár sikerrel, a párok sikeres házasságra akarnak lépni. A válás ezért olyan nagy tragédia, nagyon sok olyan ember szemében is, aki semmit sem tud a katolicizmusról. A válást eldöntő jogi határozat nem szükségszerűen jár a tragédia tapasztalatával, az nem ritkán jelentheti a felszabadulást, a küzdelmek, a félelemnek vagy haragnak a végét. De az az átélt folyamat, mely a házassági kapcsolatok megszűnéséhez és a bírói döntéshez vezetett mindig nagy érzelmi megrázkódtatással jár.

A lekötelezett és kizárólagos szeretet iránti emberi igény erős maradna akkor is, ha az Egyház hallgatna a házassági hűségről és annak felbonthatatlanságáról. A felbonthatatlanságot félreértjük akkor, ha azt külsőleg ránk helyezett törvénynek tekintjük; az valójában a szívünkbe írt törvény: az emberi kapcsolatokban megvan az igény az állandóságra, az egység létrehozására. Nem valószínű az a feltevés, hogy az elvált és újránházasodottakra vonatkozó eucharisztikus fegyelem megváltoztatása az embereket az ideális házasságra vonatkozó meggyőződésük feladására készítené, vagy azt a benyomást keltené bennük, hogy az Egyház többé nem tekinti magáénak ezeket az ideális alapelveket. Még azok a katolikusok sem kívánják az egyházi tanítás megváltoztatását, akik a válás tortúráján átestek. Amikor megélt tapasztaltuk eltér az ideális tanítás szépségétől és igazságától, megértést igényelnek, valamint támogatást saját maguk és a hasonló helyzetben lévők számára.

Sem a Kongregáció nyilatkozatában, sem korábbi hivatalos megnyilatkozásokban nem található evidencia a botrány mértékének felbecsülésére, ami a szentségek vételének megengedésével járhat. Mondhatjuk tehát, hogy „a

szentségek vételének általános és kivételt nem ismerő tilalmából is botrány származik, mivel ez gyengíti a krisztusi együttérzés és megbocsátás egyházi tanúságtételét az újra-házassodottak felé.” Valóban azoknak a papoknak a tapasztalatából, akik az Egyháztól elidegenült katolikusokkal foglalkoznak, az derül ki, hogy az Egyház életében való aktív részvétel megszűnésének elkülöníthető okai között a legnyomósabb az az érzés, hogy lebecsültté és az Egyházból kivetetté váltak szabálytalan házassági kapcsolatuk kialakulása miatt. Leggyakrabban a szentségek vételének tilalmában látják ennek a visszautasításnak a megnyilvánulását.

A szentségek vételének nincsen elháríthatatlan akadálya azokban az esetekben sem, amikor a botránynak valóban megvan a lehetősége. Az Egyház megengedi a szentségek vételét azok számára, akik testvér-házasságban élnek, noha ez a hivatalosan elfogadott megoldás egyáltalán nem nyújt biztosítékot a botrány ellen. Amint Kelly megállapította: „hacsak nem függesztenek egy ‘testvérházasság’ jelvényt az ajtajukra, a szomszédok és a plébánia tagjai semmit nem tudnának erről a megoldásról és ezért a botrány lehetősége továbbra is fennáll ezekben az esetekben is.” Ha botrány veszélyének elkerülésére a testvérházasságok esetében van lehetőség, akkor hasonló lehetőség létezik a többi szabálytalan helyzetben élők számára is.

9. LELKIPÁSZTORI LEHETŐSÉGEK ÉS MEGOLDÁSOK

Az elmúlt évtizedek fejlődésének egyik jele az elvált és újra-házassodottak iránti növekvő figyelem és tiszte-

let. A bigámia és a kiközösítés kifejezések kiestek az egyházi tanítás nyelvezetéből. Az Egyház manapság többféle módon is igyekszik elérni azokat, akiknek a házassága zátonyra futott és fölbomlott. Meg lehet itt említeni a házassági bíróságok hatékonyabb működését, plébániai csoportok és, hétvégi lelkigyakorlatok szervezését számukra, valamint az észrevehetően meg növekedett befogadó készséget a plébániák vezetői és tagjai részéről. A hivatalos egyházi tanítás sürgeti ezeket a fejleményeket, a Hittani Kongregáció és a német püspökök egyetértenek abban, hogy sok kihasználatlan lehetőség van az elváltak és újránházasodottak pasztorációjában. Az Egyház tagjai maradnak azok, akik rendezetlen házassági kapcsolatban élnek és joguk van helyzetüknek megfelelő pasztorális gondozáshoz. Ennek biztosítását a lelkipásztorok nem azonosíthatták a szentségek kiszolgáltatásával. A szentáldozás megengedése nélkül is sokat lehet és kell tenni értük.

Tagadhatatlan azonban, hogy pontosan az oltáriszentség vételének kérdése indította el azt az eszmecserét, amelyről itt beszámoltunk. Mit lehet tenni ebben a kérdésben? A német püspökök második levele kihangsúlyozta, hogy az egyházjogilag rendezetlen házasságban élők esetében „a szentségekhez való járulás és annak megengedése között lényeges különbséget látnak.” Továbbmenve kijelentették azt is, hogy a pasztorális gondozásnak az a módja, melyet javasoltak nem foglalja magába „a szentáldozás lehetőségének ‘megengedését’, hanem csak annak ‘eltűrését’”. *Tolerancia, türelem vagy eltűrés* a kifejezés hagyományos értelme szerint olyan álláspontot jelent, amely „valakinek a cselekményét veszélyesnek tekinti egy adott értékre, ezért nem ért egyet azzal, azt nem hagyja jóvá, másoknak nem

javasolja, de a nagyobb kár elkerülésére megengedi, vagy végrehajtását nem akadályozza meg, noha nem ért azzal egyet.” A három püspök nyilvánvalóan azt tartja a nagyobb kárnak, ami azon a jó lelkiismeretben lévő személyen esik, akitől az oltáriszentség vételét megtagadják. A veszélyeztetett érték a házasság felbonthatatlansága és az Eucharisztia integritása.

A német püspökök javaslata azonban a *jogi konfliktus* eseteit és a személyes nehézségek eseteit egy szinten kezeli. Ugyanazt a *toleranciát* javasolják olyan helyzetekben, melyekben az eltűrendő veszélyek lényegesen különbözőek. *Jogi konfliktus* eseteiben a felbonthatatlanság nem játszik szerepet; pusztán a külső fórumon lehetséges megoldás adott esetre való alkalmazhatósága kérdéses. Az Eucharisztia integritása sincsen tehát veszélyeztetve, mivel indokolt az a feltevés, hogy a jelenlegi és nem az előző házasság az érvényes kapcsolat. Tehát a házastársak helyzete nem mutat objektív ellentmondást az egység szimbólumával, az Eucharisziával.¹²³

A személyes nehézség esetében azonban megváltozik a helyzet, mivel a felbonthatatlanság és az Eucharisztia integritásának védelme nagyobb súllyal esnek latba. Ilyen esetekben a végső következmény, nem az első házasság érvénytelenségének lehetőségére, hanem az idevonatkozó egyházi eljárás mód indokoltatlanságára mutat. A német püspökök figyelmen kívül hagyták ezt a különbséget. Hangoztatták teljes egyetértésüket a hivatalos egyházi tanítással

¹²³ A szerők úgy vélik, hogy *türelemre* való hivatkozás nem szerencsés. Ha ugyanis a lelkipásztor és az elvált hívő a helyzet alapos megbeszélése után úgy látják, hogy az első házasság érvénytelensége valószínű, akkor a hívő szentáldozását nemcsak *eltűrni*, hanem buzdítani kell. A jogi konfliktus eseteiben a kár abból ered, hogy házassági helyzetük kánonjogilag rendezetlen marad és ugyanakkor az áldozástól is el vannak tiltva noha ahhoz lelkiismeretben megvan a joguk. Mivel a jogi rendezetlenség lényegesen kisebb rossz, mint a szentségek jogos vételének megtagadása, a szerzőknek az a véleménye, hogy ilyen esetekben a híveket buzdítani kell a szentségek használatára. A szentségek vételével szembeni *türelemnek* akkor van helye, amikor a lelkipásztor kétely az első házasság érvényességéről nem oszlik el, de a házastárs meg van győződve annak érvénytelenségéről. Ilyen helyzetben a lelkipásztor a hívő jóhiszeműségével szemben *türelmes* maradhat. Ez a hagyományos értelme a „*disszimuláció*” kazuisztikában használatos kifejezésnek.

és a személyes nehézség eseteit úgy tekintették, mintha azok semmivel sem követelnének több pasztorális toleranciát az Egyháztól, mint a *jogi konfliktus* esetei. A jogi konfliktus és a személyes nehézség összekapcsolása azonban nem segít a kérdés megoldásában. Az a véleményünk (a cikk írói), hogy a hivatalos eljárás mód alól tett kivételekkel nem lehet elfogadható megoldást találni a helyzet adta problémákra. Új eljárásmodot kell kidolgozni az elváltak és újrarázasodottak szentségekhöz járulásának kérdésében.

A „pasztorális gondozás”, vagy a „pasztorális megoldás” kifejezések valójában elhomályosítják a probléma lényegét. A kiértékelés eredményének „jóhiszemű” megoldásként történő megjelölése nem kielégítő véleményünk szerint. Megvan ugyanis bennünk a hajlam arra, hogy a „jóhiszeműséget” a szükséges ismeretek megszerzésére való képtelenséggel (*ignorantia invincibilis*) a „disszimuláció” pasztorális gyakorlatával kössük össze. A valóság azonban az, hogy sok katolikus nagyon is tisztában van az Egyház házasságra és annak felbonthatatlanságára vonatkozó tanításával, de sok esetben egyszerűen nem értik meg miért van szükség a kivételt nem ismerő tilalom fenntartására az egyházjogilag rendezetlen házasságban élők esetében. A gyakorlat alátámasztására felhozott érvek közül egyik sem képes az abszolút áldozási tilalom meggyőző alátámasztására - ideértve a botrány veszélyét és az Eucharisztia integritásának érvét is.

Amíg a jelenlegi gyakorlat vitája folytatódik, a pasztorális gondozást esetenként továbbra is biztosítani kell. Azt kellene talán mindenekelőtt tudomásul venni, hogy a szentgyónás és áldozás lehetőségének eldöntése nem jogi, hanem erkölcsi kérdés. Ebben az irányban haladt a

gyakorlat már a hetvenes években is. Napjainkban azonban ezt az erkölcsi döntéshozatalt újra meg újra megzavarjuk házasságra vonatkozó kánonjogi kategóriákkal. „Törvényekre szükség van, de azok nehézkes és korlátozott eszközök emberi ügyek rendezésében; soha sem mentesítenek bennünket az egyéni döntés alól, a felelős lelkiismeretbeli döntés feladata alól.” Ebben a kikerülhetetlen erkölcsi döntésben az „érvényes”, „érvénytelen”, „külső” vagy „belső fórum” kifejezések nem sok segítséget nyújtnak.

Alkalmasabbak és pontosabbak lennének azok, vagy azokhoz hasonló kategóriák, melyeket a német püspökök és mások javasolnak. Kétségtelenül szükség van a szándék szerepének értékelésére, figyelembe véve azt, hogy a kiengesztelődést vallásos és nem külső motívumok miatt keresi valaki. Az őszinte szívből fakadó megtérésnek is meg kell nyilvánulnia; azaz meg kell bánnia és elégtételt kell adnia annak, aki az első házasság felbomlását részben vagy teljes mértékben okozta. Nyilvánvalóan a személy nem lehet súlyos bűn állapotában. A szentségek kiszolgáltatója azonban nem tételezheti fel azt, hogy ez az állapot szükségszerűen együtt jár az egyházjogilag rendezetlen házassággal. Ha a kanonikus forma hiánya érvénytelenné teszi a házasságot, akkor világszerte sok megkeresztelt katolikus él érvénytelen házasságban, ennek ellenére senki sem állítja azt, hogy ezek mind a súlyos bűn állapotában vannak. El kell ismerni minden első házasságból fakadó fennmaradt kötelességet, és eleget is kell tenni azoknak. Végül, a jelenlegi kapcsolatban az igazi házasság minden sajátosságának meg kell nyilvánulnia. Ez azt jelenti, hogy az élettársak férj és feleségként nyilvánosan elismert felelős családi kapcsolatban élnek, kapcsolatuk megalapozott és állandó, a közös-

ség számára valóban házasságnak és nem ideiglenes vagy próbaházasságnak számít. Ezeket és más hasonló szempontot kell figyelembe venni és gondosan kiértékelni az erkölcsi döntés folyamatában.

Ha egy ilyen erkölcsi értékszemlélet keretében is úgy látják az élettársak, hogy az új házasság valóban létrejött, három pasztorális megoldásra nyílik lehetőség: 1/ érvényesítik az új házasságot, miután az első házasság semmisségének megállapítását biztosították; 2/ a házastársakat jóhiszeműségükben meghagyják, ez a disszimuláció megoldása; 3/ gyónáshoz és szentáldozáshoz engedik őket az első házasság érvényességére vonatkozó formális ítélet nélkül. A második házasság fölbontása legtöbb esetben gazdaságilag és erkölcsileg lehetetlen lenne és ezért nem is ajánlható. A már említett okok miatt legtöbbször a testvér-házasság sem jöhet számításba. Az így létrejövő döntésben a pap szerepe nem látszik lényegesnek. Ajánlatos azonban egy harmadik személyt bevonása a döntés hozatalba, aki segítséget tud nyújtani lelkiismeretük őszinte és tárgyilagos megformálásában. De nem szükséges azt feltételezni, hogy a pap az egyetlen lehetséges, vagy a legjobb segítőtárs ebben a feladatban. Lelki-vezető, lelkigyakorlat-adó, egy házassági tapasztalattal rendelkező diakónus, vagy más pasztorális munkatárs is kiválóan betöltheti ezt a szerepet.

Nem szabad azonban elfelejteni, hogy a probléma pusztán pasztorális megközelítése nem képes kielégítő választ adni a válás és újránházasodás kérdésére. Az általános szabály alóli kivételezés túlságosan fontos ügy ahhoz, hogy ne szenteljünk további figyelmet annak. John Mahony ezt így fejezte ki egy alkalommal: „kivételek adják a kérdés megértéséhez a gyújtópontot. Lemond az elszánt erkölcsi

kutatásról az aki megfoghatatlan erkölcsi misztériumként kezeli azt.” A hívő közösségnek állhatatosan keresni kell a választ arra, hogy mi teszi a kivételt jogossá, mi teszi a megoldást kivétellé? Ha nem vagyunk hajlandók ilyen kérdések felvetésére, lemondunk arról, hogy tanítványként mélyebb és eredetibb meglátásokat nyerjünk az élet valóságáról. A javasolt pasztorális gyakorlat, amely évtizedek óta a „belső fórum” rubrikája alatt zajlik, nem tesz mást, mint felderíti azokat az okokat, melyek felmentik a feleket a személyes felelősség alól, vagy esetleg lehetővé teszi a szabály személyes körülményekhez szabott alkalmazását. Pontosan erre gondoltak a német püspökök is. Mi (a cikk írói) azonban azt javasoljuk, hogy a pasztorális gyakorlatban felmerülő problémák a kérdés más (magasabb) szinten történő tanulmányozását sürgetik. Milyen erkölcsi kötelesség származik a zátonyra futott első házasságból? Miben rejlik a második házasság erkölcsi valósága? Ha Egyházunk nem hajlandó ezeknek a problémáknak szabad és nyílt tanulmányozására, továbbra is arra kényszerítjük a lekipásztorokat, és a házastársakat, hogy azoknak a szabályoknak az alkalmazási lehetőségeit keressék, melyeket újra meg kellene vizsgálni, melyek megváltozásához a lehetőséget nyitva kellene tartani.

10. AZ EGYHÁZI DIALÓGUS SZÜKSÉGESSÉGE

Ilyen dialógusnak a reményét ébresztette föl a három német püspök pásztorlevele, és feltehetőleg ezt homályosította el a Hittani Kongregáció nyilvános válasza. Kevin Kelly megjegyezte: „A jelenleg létrehozott atmoszféra nehezzé teszi azt, hogy egy püspök, vagy püspökkari konferencia eltérjen a hittani Kongregáció által kifejtett állásponttól anélkül, hogy ne kerülne látszólag ellentétbe magának a pápának a tekintélyével.” Nagyon visszataszító ugyanis a kialakult helyzet, amelyben a megyéspüspök pasztorális szerepe és a pápa, vagy a püspökkari konferencia és a pápa közötti kapcsolat mibenléte ugyan tisztázatlan marad ugyan, de ennek ellenére minden olyan igyekezet amely a megyéspüspök szerepét emeli ki Róma tekintélye elleni kihívásnak számít. Szerencsésnek tekinthetjük azt a tényt, hogy a Hittani Kongregációnak adott válaszukban a német püspökök jelezték, hogy véleményük szerint a kérdés nincsen lezárva. Ennek az újraraházasodottak pasztorális gondozásán túlmenő jelentősége van. Az egyházi légkör évek óta nagyon is kedvezőtlen a szabad kutatásra és véleménynyilvánításra olyannyira, hogy lelkipásztorok és teológusok vonakodnak a pasztorális meglátások mögötti kérdések feltárásával járó kockázat vállalásától. A német püspökök levele alkalmat adhat ennek a vonakodásnak a leküzdésére.

Órsy László úgy véli, hogy az első német levél „kiváló példája a mai pásztorlevélnek”; olyan püspöki kezdeményezés volt, amely komolyan vette „azt a hatalmat, melyet a püspökszenteléssel közvetlenül megkaptak.” A püs-

pökök „szerencsés egyensúlyba állították az egyetemes egyházzal való rendíthetetlen egységüket saját tekintélyük magabiztos kifejezésével.” Az egyetemes és a helyi egyház között jelenleg fennálló egyenlőtlenség fontos problémát jelent az ekkleziológia számára. Peter Hünerman véleménye szerint a „püspöki funkció példaképét adták” az egész Egyháznak a felső rajnai püspökök. A német egyház számára égetően fontos pasztorális problémát vizsgáltak meg, és ugyanakkor választ adtak a híveik lelkében élő kérdésre is, vajon a jelenlegi helyzetben „a püspökök pusztán vatikáni funkcionáriusok-e?” Hivatalos kötelességük betöltésével mint a helyi egyház pásztorai a püspökök kifejezésre juttatták azt a tényt, hogy nem római megbízottak csupán a helyi egyházban. Noha a dialógus első fordulója a Vatikán rigorigista álláspontjának megerősítésével zárult le, az eucharishtiában való részvétel kérdésében, a remény alapja megmaradt. Amint a Londonban megjelenő Tablet szerkesztői rovata megjegyezte, az elváltak és újraraházasodottak pasztorális szolgálatának szempontjából és a megyéspüspök hivatalos szerepének általánosabb teológiai szempontjából is „egyaránt az a tény a fontos, hogy a probléma a püspöki funkció szintjén került felszínre a főpásztori felelősség gyakorlásában.”

SZEXUÁLIS ETIKA.....	1
BEVEZETÉS	2
I.....	10
ALAPFELTEVÉSEK	10
II.....	19
SZENTÍRÁSI ALAPOK	19
III.....	80
SZEXUÁLIS ETIKA A KERESZTÉNY HAGYOMÁNYBAN.....	80
IV.....	101
A MODERN KOR KIHÍVÁSA:.....	101
V.	123
A SZENT HITTANI KONGREGÁCIÓ NYILATKOZATA.....	123
SZEXUÁLETIKAI KÉRDÉSEKBEN.....	123
VI.	164
PASZTORÁLIS KÉRDÉSEK.....	164