Alszeghy Zoltán

A HÁZASSÁG



TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR III/9
Alszeghy Zoltán, A házasság

ALSZEGHY ZOLTÁN

A házasság

Róma 1982

A Teológiai Kiskönyvtár munkatársai különböző teológiai irányokhoz tartoznak; mindegyik saját módszerét követi, és saját nézeteit fejti ki. A szerkesztőbizottság nem törekszik arra, hogy a közös hit egységével megférő többféleséget elsimítsa, hiszen éppen az eltérő szemléletmódok egymást kiegészítő harmóniája adja meg a mai katolikus hittudomány hű képét.

Tipografia Ugo Detti - Via G. Savonarola, 1 - I - 00195 Roma

BEVEZETÉS

A keresztény házasság életforma, *melyen keresztül milliók derült lélekkel élik meg a feltámadás reményében a megfeszített Krisztussal való egységüket. A teológus elmondja, hogy miben áll a kegyelem, melyet az Üdvözítőtől kaptak, és velük együtt hálát ad érte az Istennek.*

A katolikus házasság életprogram, *melyet a nem hivők megvalósíthatatlannak és minden esetre korszerűtlennek tartanak, de amellyel a protestáns és az elszakadt keleti egyházak sem értenek egyet minden pontban. A teológus számot ad a remény alapjáról, mely a házasokban, a házasulókban és az ő szolgálatukban álló lelkipásztorokban él, akik helyes útnak tartják a programot, melyet az Úr szavából kiolvasnak.*

A házasság probléma, *melyet meg kell oldanunk az egyszer s mindenkorra nekünk adott Ige és a mindig változó történeti helyzet találkozópontjában. Ha mindenegyes házasságnak van története, hiszen máshogy valósul meg az első hetek boldogságában, máshogy az első évek küzdelmeiben, máshogy az utolsó évtizedek viszonylagos békéjében, akkor a házasság intézménye is a történetiség jegyében áll. A teológus feladata, hogy a múlt értelmezése segítségével a jelen számára felvázolja a jövő fejlődés irányvonalait.*

Bár mindez a gyakorlati, mindennapi élet szolgálatában áll, a dogmatikus *a maga módszere segítségével igyekszik feladatát megvalósítani, annak tudatában, hogy nincs gyakorlatibb dolog, mint egy jó elmélet.*

Pár szóval igazolnunk kell e könyv fölépítését, *mely némileg eltér a Teológiai Kiskönyvtár többi kötetének gondolatmenetétől.*

Aki ma idegenül áll a katolikus egyháznak egyikmásik, a házasságra vonatkozó tanítása előtt, legtöbbször nem a teológiai érvek hiányán akad meg, hanem az a benyomása, hogy az állításnak, mellyel találkozott, nincs értelme, éspedig azért, mert az egyes tételeket nem tudja az őket létrehozó házasság-fölfogás szerves egészébe illeszteni. Azért, bár nincs szándékunk dogmatörténetet írni, az egyes korok jellegzetes problémáit és szempontjait igyekszünk az olvasó elé tárni, és ebben tenni érthetőbbé az egyes állítások kibontakozását.

A kérdéscsomó határtalan irodalmá*ból kiemelünk néhány különösen hasznos kiadványt.*

A házasság problematikájának embertani *és* néprajzi *vonatkozásaira nézve bő anyagot találunk E. Westermarck, a londoni egyetem finn származású tanárának hatkötetes művében,* The History of Human Marriage (*5. kiadás London* 1925, *francia fordítás Paris* 1934), *bár az egyes adatok értelmezését illetőleg természetesen a későbbi kutatás Westermarck elméleteit több pontban módosította. H. Günther könyve,* Formen und Urgeschichte der Ehe, (*3. kiadás Göttingen* 1951) *közelebb hoz a mai álláspontho*z.

A teológiai kézikönyvek *között alapvető G.H. Joyce* Christian Marriage, A Historical and Doctrinal Study (*2. kiad. London* 1948) *c. nagyméretű összefoglaló írása, mely különösen a történelmi anyagot tárgyalja a források alapos ismerete alapján, és a házasság zsinat előtti felfogását következetes egységben tárja fel. P. Adnès,* Le mariage (*2. kiadás Tournai* 1963) *dogmatikus szempontból, P. Anciaux,* Le sacrement du mariage (*2. kiadás Louvain* 1963) *erkölcstani szempontból kiindulva közelítik meg a problématikát. J. Auer* Die Sakramente

der Kirche *c. könyve 5. részében a hagyományos tanítást újabban felmerült összefüggések figyelembe vételével tárgyalja* (*Regensburg* 1971). *A kézikönyvek között említjük E. Schillebeeckx befejezetlenül maradt művét,* Het Huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie (*Bilthoven*, 1963), *melyet* 1968-*ban megjelent olasz fordításában használtunk. Ezt a pozitív teológia módszerével megírt könyvet kiegészíthetjük Schillebeeckxnek már előbb francia nyelven megjelent kitűnő szisztematikus összefoglalásával,* Le mariage est un sacrement (*Paris* 1961). *Megszívlelendő K. Rahner tanulmánya is,* « *Die Ehe als Sakrament* » (Schriften zur Theologie 8, *Einsiedeln* 1967, 519-540).

A teológiai szakszótárak *közül idézzük* (*időrendben*) *a következő, ma is alapvető tanulmányokat*: *L. Godefroy, G. Le Bras, M. Jugie, Mariage*: Dictionnaire de Théologie Catholique 9 (*Paris* 1927) 2044-2335; *H. Leclercq, Mariage*: Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie 10 (*Paris* 1932) 1843-1982; *W. Kornfeld, H. Cazelles, Mariage*: Dictionnaire de la Bible, *Supplément* 5 (*Paris* 1957) 905-935; *A. Oepke, G. Delling, Ehe, Ehebruch, Ehegesetze, Ehehindernisse, Eheleben, Ehescheidung, Eheschliessen*: Reallexikon für Antike und Christentum 4 (*Stuttgart* 1959) 650-731; *P. Adnès, Mariage et vie chrétienne*: Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique 10 (1980) 355-408. *Mindegyik cikk bő bibliográfiát is közöl. Itt említjük meg az* Enciclopedia del matrimonio *c. gyűjteményes művet, mely* 1175 *oldalon* 32 *alapos tanulmányban tárgyalja a házasság teológiájának csaknem minden fontos problémáját* (*3. javított kiadás Brescia* 1968).

A L'anneau d'or *c. folyóirat* 138 *füzete* (1945-1967) *valóságos aranybányája a család teológiájára és lelkiségére vonatkozó ismereteknek.*

A zsinat utáni kutatás *elsősorban a házasság erkölcs-*

tani és lelkipásztori oldala iránt érdeklődött. A kérdésfeltevések megértésére hasznos B. Häring könyve, Ehe in dieser Zeit (*Salzburg* 1960). *A II. Vatikáni zsinat szellemi zajlásába vezet J. David élénk kiadványa,* Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (*Bergen-Enkheim* 1966). *A házasság teológiájának ökumenikus vonatkozásait világítja meg a protestáns G. Crespy, a görögkeleti P. Evdokimov és a katolikus Ch. Duquoc együttes munkája,* Le mariage (*Tours* 1966). *A zsinat utáni első évtized kutatásainak eredményét regisztrálja A. Pompei cikke, « Saggio bibliografico sulla recente teologia del matrimonio »*: Asprenas 22 (1975) 334-353. *A szellemi látóhatár változására jellemző két, a magas nívójú népszerűsítés műfajába tartozó példás előadássorozat összehasonlítása: az egyik H. Rondet műve,* Introduction à l'étude de la théologie du mariage (*Paris* 1960), *a másik M. Gaudillière,* Équivoques sur le mariage-sacrement (*Paris* 1979).

A teológia mai álláspontját *tükrözi a Nemzetközi Hittudományi Bizottság* 1977. *decemberében tartott ülésén nagy felelősségtudattal előadott tanulmányok együttes kiadása*: Problèmes doctrinaux du mariage chrétien (*Louvain-la-Neuve,* 1979). *A* La famiglia oggi e domani *c. tanulmánygyűjtemény* (*Milano* 1980) *a püspöki szinódusnak elsősorban lelkipásztori gondolatvilágába vezet.*

A magyar nyelvű *irodalomban mindenek előtt megemlítünk két kis írást, melyek első* bevezetést *adnak a katolikus házasságszemléletbe*: *az egyik* A keresztény házasság *című füzet, melyet a Magyar Püspöki Kar Hitoktatási Bizottságának III. Munkacsoportja állított össze* (*Budapest* 1979), *a másik a Koroncz László szerkesztésében megjelent* Szeretetben boldogan *című kötet* (*Budapest* 1980). *Mind a kettő tapintatosan, de megbízhatóan teszi hozzáférhetővé a katolikus tanítást.*

A dogmatikus teológia *az általános szentségtan keretében fontolta meg a házasság problémáit is, így e kis könyv anyaga beilleszkedik a Cserháti József,* Az egyház és szentségei (*Budapest* 1972), *Dörnyei — Gergye — Csögl,* A szentségek életértéke (*Budapest* 1975) *és Babos István,* A szentségek általában (*TKK III/5*) (*Róma* 1975) *c. művekben felvázolt összefüggésekbe. Előd István* Katolikus dogmatikájában (*Budapest* 1978, 604-621.o.) *a házasság teológiájára nézve is tanulságos összefoglalást találunk. Gondolatserkentő írás Vass Györgynek a* Szolgálat 1969/4. *számában megjelent cikke,* « *Házasság, az evilági szerelem szentsége* ». *Végül örömmel idézzük a* Teológia 14. *évfolyamának* (1980) 4. *számát és a* 15. *évf.* (1981) 1. *számát, ahol több kitűnő tanulmányt találunk a házasságtanról, bő és korszerű könyvészeti utalásokkal.*

A házasság dogmatikája elválaszthatatlan erkölcstani, egyházjogi és lelkipásztortani megfontolásoktól. Bánk József püspök, a Connubia canonica *című világszerte elismert latin nyelven megírt mű szerzője, két magyar kiadvánnyal is gazdagította irodalmunkat*: Fegyelem és kegyelem (*Budapest* 1973), Házasság előtt (*Budapest* 1972). *Varga Andor* Élet és erkölcs *című munkájában* (*Róma* 1980: *TKK IV/6b*) *a házasélet több erkölcsi kérdését elemzi, így tárgyalja a születésszabályozás, a terhességmegszakítás stb. problémáit is.*

A bécsi « *Opus Mystici Corporis* » *kiadó több igen hasznos mű közzétételével áll a házasság lelkiségének szolgálatában. Kiadványai között külön is megemlítjük az Abiven-házaspár könyvét,* Élet kettesben (*Bécs* 1978), *amit a kiadó a függelékben kitűnő szöveggyűjteménnyel gazdagított, és Th. Bovet* Felette nagy titok *c. művét* (*Bécs* 1973).

Milyen volt a *történelem-előtti ember* nemi életének intézményes kerete? Erre a kérdésre a kutatók a primitív kultúrák elemzésével igyekeznek felelni, visszafelé meghosszabbítva a vonalat, ami a primitív kultúráktól a család mai szerkezetéhez vezet: ezen az úton feltehetőleg meg lehet sejteni a férfi és nő viszonyának « eredeti » formáját. Claude Lévy-Strauss, a strukturalista antropológia vezéralakja, összefoglaló tanulmányban felvázolja egy évszázad kutatásának egyenlegét (« The Family », megjelent a H.L. Saphiro szerkesztésében közzétett *Man, Culture and Society* c. tanulmánykötetben, Oxford 1956).

A századfordulón feltételezték, hogy az emberiség egyenesvonalú fejlődésen keresztül halad, és ebből arra következtettek, hogy minél jobban különbözik egy életforma a mai viszonyoktól, annál régibb, annál « eredetibb ». Ezért meglehetősen elterjedt volt az a nézet, mely szerint a hordák, melyekben az ősember eledelt gyűjtve bolyongott, intézményes formák és szabályok nélküli nemi közösségben (promiszkuitásban) éltek. Ez a feltevés tarthatatlannak bizonyult, mert a lehető legprimitívebb ma élő embercsoportokban, melyek még a cserépégetést és a kunyhórakást se ismerik, a világ minden részén észlelhetők tartósan együttélő párok, melyeket érzelmi kapcsolatok, gazdasági együttműködés és az együttélésből született gyermekekről való gondoskodás fűz össze. A néprajz természetesen ismer poligám (többnejű, ill. többférjes) családokat is, de egyrészt ezekben a rendszerekben gyakran felismerhetők egy alapvető monogám alkat nyomai, másrészt éppen a monogám

családtól legerősebben eltérő rendszerek igen gyakran legkevésbé « primitívek », mivel különleges viszonyoktól függnek és bonyolult szabályzatokat követnek. Ezeknek a tényeknek fényében igen valószínűnek látszik, hogy a monogám házasság a családi élet legrégibb tapasztalati alapon elérhető alakja, ami természetesen nem jelenti azt, hogy az ősi kultúrák teljesen felbonthatatlannak tartották volna a házasságot, vagy hogy a nemi életet kizárólagosan monogám keretben élték volna. Az elvben is poligám házasság azonban alighanem későbbi származékforma, melynek eredetét abban kereshetjük, hogy a munkaerő gyarapításánk érdeke többnejűségre, a harcos férfiak gyakori és hosszas távolléte többférjes család alakulására vezetett.

A primitív kultúrák is ismernek bonyolult szabályokat, melyek bizonyos személyeket alkalmasnak, más személyeket pedig alkalmatlannak minősítenek arra, hogy egymással házasságra lépjenek. A vérfertőzés elkerülése érdekében kijegecesedő törvények a különböző kultúrákban igen különbözők, közös elem bennük az, hogy a csoport igyekszik a maga azonosságát megőrizni, és más csoportokkal összeköttetésbe lépni.

Mivel a házasságkötés az egész közösségre nézve fontos és válságos lépés, csaknem minden kultúrkörben vallásos (illetőleg mágikus) szertartások kísérik, melyek biztosítják a menyegző érvényét, az abszolútummal való viszonyban horgonyozzák le a családi életet szabályozó törvények kötelező erejét, elhárítják a rontást, igyekeznek testi-lelki erőt és jólétet biztosítani a házasulóknak. A különböző vallásokban követett szokásokra nézve bő bibliográfiát találunk az *Enciclopedia delle religioni* idevágó cikkének függelékében (Firenze 1972), 4. kötet 752-753. o. Mivel a legrégebbi ismert menyegzői szokások gyakran tartalmaznak a nő megvásárlására, ill. elrablására utaló archaikus szakásokat,

feltételezhető, hogy ez a két eljárás volt az életpár választásának eredeti módja.

A különböző kultúrkörök történetében egy születő kultúra első életjele a nemi élet sajátos közösségi szabályozása. A régebbi, alkotó korszakok családi élete rendesen szigorúbb szabályrendszert követ és figyelembe veszi az egész közösség érdekeit, a későbbi, hanyatló, ill. szétbomló korszakok egyre több engedményt tesznek az egyes személy ösztönélete követelményeinek.

Ezek a meggondolások azonban aligha adnak felvilágosítást az utolsó tíz-tizenötezer esztendőt megelőző viszonyokra nézve. A kizárólag a néprajzi tényeket figyelembe vevő kutatás nem is tud felvilágosítást adni arra vonatkozólag, hogy az előző több mint félmillió esztendőben hogyan alakult az emberiség nemi élete. Feltehető, hogy az emberi faj első képviselőinek egyéni és közösségi magatartása kevéssé különbözött azoknak a fajtáknak az életétől, melyekből a « homo sapiens » a fejlődés folyamán kiemelkedett. Egy meglehetősen elterjedt megfigyelés szerint az élőlények különböző fajtáinál a hím és nőstény együttélésének tartama összefügg azzal az idővel, amig az ivadék gondozásra szorul. Mivel az ember (különösen a primitív körülmények között) mintegy 15 évig erős egyéni, érzelmileg is alátestett állandó támogatásra szorul, ez a szükségesség az apa és az anya tartós együttélését látszik megkövetelni.

A művelődéstörténetben kiváltságos helyet foglal el a Tigris és Eufrátesz termékeny völgyében virágzó szumér, akkád, babilóni, asszúr, ill. perzsa kultúra, hiszen valószínűleg ezen a földön jelent meg először a földművelés (a Kr.e. VI. évezredben) és az írásbeliség (a Kr.e. IV. évezredben). Számunkra a *mezopotámiai kultúrának* ismerete különösképpen fontos, mert a Biblia elszórt megjegyzései nem egyszer érthetőbbé lesznek,

ha a társadalmi életnek kiadósabb mezopotám forrásokból ismert képe összefüggésébe állítjuk őket. A történelmi források a Kr.e. II. évezred elejétől kezdve adnak felvilágosítást a családi élet gyakorlatára és az arra vonatkozó elméletre nézve: pl. a Hammurabbi törvénye Kr.e. 1700 körül ősi szokásjogot foglal össze. A kutatások eredményét alaposan összefoglalja és bő könyvészeti adatokkal kiséri pl. W. Kornfeld a *Dictionnaire de la Bible*, Supplément 5 (Paris 1957) 905-913.o. közölt cikke.

A házasságkötés lényegében szerződés volt, melyben nemcsak a leendő élettársaknak, hanem családjuknak is nagy szerepe volt, és melynek formáit az állam törvényhozása is szabályozta, ill. szentesítette. A szerződés eleinte ajándékok kicserélésében, ill. a nő átadásában nyilatkozott meg, később írásban történt. A házasságkötés révén a leány apja hatalmából az após hatalma alá került. A házasság elvben monogám volt, bár bizonyos feltételek mellett mód volt másodrangú feleségek, ill. ágyasok tartására is. A házasság magában véve az egész életre szólt, de volt törvényes lehetőség arra, hogy a férj visszaküldje feleségét családjához, különösen, ha meddőnek bizonyult. A férjes nőnek nem volt szabad más férfivel nemi kapcsolatba lépni, a házasságtörés azonban a magánjog szférájába tartozott, a férjet illette meg a hűtlen feleség és bűntársa megbüntetésének joga. A házasságnak, látszólag, nem volt vallásos vonatkozása.

Ez azonban csak látszat. A mezopotámiai kultúrák az egész emberi életet a mennyei világrend függvényének tekintették. Azok az értékek, melyek a házassággal kapcsolatban figyelembe jöhettek (a férfi termékenysége, a nemi élvezet, az otthon meleg fészke) szintén nem maradtak pusztán « evilági », szekularizált fogalmak. Mint P. Grelot *Le couple humain dans l'Écriture* (2. kiadás Paris 1964) c. könyve kimutatta, a folyamközi

kultúrák két módon is a vallási érték színvonalára emelték, « szakralizálták » ezeket az értékeket. Az egyik folyamat « felszálló » irányban halad: a vallásos ember úgy talált alapot ezeknek az értékeknek becsülésére, hogy bennük kozmikus erőket, és ezeken keresztül isteni ősmintákban való részesedést sejtettek meg; ez a folyamat természetesen nem a dialektikus gondolkodás eszközeivel, hanem a *mítosz-teremtés* révén valósult meg. Azok az elbeszélések, melyek az istenek nemző tevékenységét, szerelmi kalandjait, családalapítását mondják el, nem sikamlós mesék tehát, hanem ősi értékalapozó tevékenység megnyilvánulásai. A másik folyamat « leszálló » jellegű. A termékenységet, élvezetet, biztos otthont kereső ember úgy akarja ösztönös vágyainak kielégülését biztosítani, hogy kitárul a kozmikus erőkben és végeredményben az isteni ős-erőben való részesedés felé; ez a folyamat a *rítus-alkotó*, szertartást képző hajlamnak tesz eleget. Ha a mítoszok és a rítusok kevéssé kristályosodnak a házasságkötés eljárása köré, annak az az oka, hogy a termékenység, az élvezet és az otthon értékei nem csak és nem is főként a házasság révén valósultak meg, a pogány civilizációkban a házasság nem jelentette ezeknek az alapvető emberi értékeknek kizárólagos és sajátságos megtestesülését.

Csak futólag jegyezzük meg, hogy az *egyiptomi kultúrának* a családra vonatkozó felfogása jóval kevésbé hatott a zsidó és azon keresztül a keresztény társadalom szervezetére és gondolkozására.

A Földközi-tenger peremén a Kr.e. III. évszázadtól a Kr.u. III. évszázadig magasszínvonalú, meglehetősen egységes művelődés termett meg, melyre jellemző volt a görög és (később, kisebb mértékben) a latin nyelv szerepe, valamint a római birodalom intézményes kerete. Ez a *görög-római világ* máig jelentős hatást gyakorol az egész Európából kiinduló kultúrára, de külö-

nösen vallásos világnézetünk alakulására nézve volt fontos, hiszen gondolatvilága és szokásai részben behatoltak a zsidó és keresztény világképbe, másrészt bizonyos sajátosságai a Jahve-hit erőterében intenzív ellenállást váltottak ki. Vö. W. Erdmann, *Die Ehe im alten Griechenland* (Leipzig 1934); O. Robleda, *El matrimonio en derecho romano* (Roma 1970); további könyvészeti anyag: *Reallexikon für Antike und Christentum* 4, 665-666.

Az indogermán népek a történelem hajnalán általában tartós monogám házasságban éltek, patriarkális szervezetük ellenére tiszteletben tartották a családanyát, és az otthon gazdasági és vallási életében jelentős szerepet tulajdonítottak neki. A görögök ezt a család-szerkezetet ősrégi intézménynek tartották, Xenophón, Platón és Arisztotelész benne a barbároknak a nőt másodrangú embernek tartó felfogásával szemben a görög kultúra magasabbrendűségének egyik jelét látták. A görög törzsek történetében felmerültek bigámiák is, de ezek szinte kizárólag a fejdelmek környezetében fellépő kivételek maradtak. A házasság magában véve egész életre szánt kapcsolatnak számított, de (legalább a Kr.e. V. századtól kezdve) egyre gyakrabban találunk példát arra, hogy a férj, vagy ritkábban a feleség különösen gyermektelenség esetén, felbontják a házasságot; ilyen esetekben a férj visszafizeti a feleség családjának a hozományt. A házasságkötés alapjában véve szerződés, melynek jogi formái az adás-vevési eljárásokból erednek.

A görög és latin irodalom, különösen a sztoikus irány hatása alatt, vonzó színekben festi a házaséletet. A házastársak szerepe kiegészíti egymást: a férj a közügyekkel foglalkozik, katonáskodik, a földet műveli; a családanya dolga az otthon és a családhoz tartozó cselédség kormányzása, ruházatról és táplálkozásról gondoskodik, a gyermekeket neveli. A férj és feleség viszonya

olyan örvendetes és természetes egység, mint a színbor és a víz vegyüléke; a házastársak között fönnálló kölcsönös bizalom és megértés nagy érték; nem csak az nyereség az ember számára, ha szeretik, hanem az is, ha ő maga szerethet egy másik személyt.

Másrészt Athénben a Kr.e. VI. sz.-tól, Rómában főként a köztársaság hanyatlásától (Kr.e. I. sz.) kezdve, egyre hangosabb a házasságon alapuló családrendszer bírálata. A feleség felesleges teher, csak gondot okoz, költségekkel jár, és nem is vesz részt a férj életében. Időszámításunk elején a családi élet kötelékei fokozatosan és jelentősen fellazulnak. A házasságon kívüli nemi élet, a házasságtörés és a válás egyre kevésbé számítanak kivételnek; a « gyerekáldás » immár nem előny, a rabszolga előnyösebb munkaerő, mint a gyermek.

Ebben a helyzetben az állami törvényhozás élénkebben kezd érdeklődni a család problémái iránt. Kezdetben a törvények elsősorban arról gondoskodtak, hogy az örökségi jogok biztosítása miatt ne legyen kétséges, milyen házasságok érvényesek törvényesen, és hogy a házastársak visszaélésekkel szemben védelmet találjanak. A hellenizmus társadalomelmélete a házasságra alapuló többgyermekes családban látja a társadalom alappillérét. Azért a házassági kedv hanyatlása folytán a törvények igyekeznek előnyöket biztosítani a házas embernek a nőtlen, ill. törvényes házasságon kívül együttélő emberrel szemben, előmozdítják a többgyermekes házasságot, és védelmükbe veszik a családi élet tisztaságát és tartósságát, az egyes ember hajlamainak kielégülését minden fölé helyező egyéni etika követelményeivel szemben. Ez a törekvés Augusztusz császártól (Kr.u. I. sz.) Jusztiniánusz császárig (Kr.u. VI. sz.) jellemző marad a római jogra.

A görög-római házasság magában véve éppoly kevéssé volt « szent », vallásos jellegű intézmény, mint a

kereskedés vagy a földművelés, azonban (mint az egész életnek) *lehetett* vallásos vonatkozása *is*. A római házasság legrégebbi formája, a « confarreatio » pl. ételáldozat bemutatásában állt, és egy juh feláldozásával volt összekötve. A házasság vallásos vonatkozását illetően fontosabb a görög « Héra Zyzía », a latin « Juno Juga », « Jugalis », « Cinxia », illetőleg Vergilius « Pronuba Juno »-jának (Aen. 4,166) szerepe, mely abban nyilvánult meg, hogy a római, menyegzőt ábrázoló szarkofágokon a házasulók között szinte ott áll Júnó alakja, amint a kézfogást kézszorításával megerősíti: vö. Haug adatgyűjteményét, a Pauly-Wissowa-Kroll féle *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*-ban (19, Stuttgart 1917, 1117-1118).

Hozzá kell azonban tennünk, hogy a klasszikus művelődésben élt egy házasság-ellenes áramlat is, melyet nem legényes önzés, hanem erkölcsbölcseleti meggondolások, sőt vallásos élmények tápláltak. Az ember szellemi lény, feladata nemcsak az, hogy a szenvedélyek felett ésszerűen uralkodjék, hanem az is, hogy az anyagi világtól szabadulva a szellemi valóság szemléletével megtisztuljon és magához térjen; ezért az erkölcsös és vallásos tökéletesség felé vezető út a hústól, a részegítő italoktól, a testgondozástól, az élvezetektől, és főleg a nemi élettől való tartózkodáson (« enkrateia ») át vezet. Ezek a gondolatok valószínűleg perzsa közvetítéssel Indiából jutottak a Földközi-tenger területére, de már igen régen, legalább Pitagorasz óta, befogadásra találtak, és időszámításunk hajnalán, különösen a római birodalom keleti felében, számos aszketikus közösséget hoztak létre. Az áramlat fő vonalait « Fuite du monde » c. cikkünkben (*Dictionnaire de Spiritualité ascétique et Mystique* 5, Paris 1964, 1575-1601) jeleztük. A Kr.u. I-II. sz.-ban ez a lelkiség, zsidó és keresztény elemek felszívódása folytán, bonyolult gondolatrendszerek fel-

építésére vezetett, melyeket a « gnózis » névvel jelölünk. R. Haardt *Die Gnosis* (Salzburg 1967) c. könyvében bő és jól megválasztott szemelvényeket adott ki e rendszerekből, melyek a kereszténységet történetének egyik legnagyobb válsága elé állították.

Az antik kultúra tehát erkölcsi és vallásos indítóokok alapján is becsülte és kereste, sőt természetfölötti erők oltalma alá helyezte a házasságot, de ugyanakkor ugyancsak erkölcstani és vallásos meggondolások folytán nagyra tartotta a nemi élettől való ideigvaló vagy végleges tartózkodást is. Ez a feloldhatatlan kettősség mutatkozik meg pl. abban a tényben, hogy bizonyos papi szertartások végzésére csak nős emberek voltak alkalmasok, más ilyen szertartások végzése viszont éppen megtartóztató életük miatt igen nagyra becsült szűzek, pl. a Veszta-kultusz papnőinek kiváltsága volt (vö. H. Chadwick « Enkrateia » c. cikkét, *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, Stuttgart 1962, 343-365).

Ebbe a világba ékelődött be a keresztény házasság tanítása, intézménye, lelkisége.

II. A HÁZASSÁG AZ ÓSZÖVETSÉGBEN

Az izraelita házasság kezdetben alig különbözött a környező népek szokásaitól, és a Törvény ennek a korai felfogásnak következményeit rögzíti. De a jogrend nem fejezi ki az egész valóságot. Különösen a « babilóni fogságból » való visszatérés után, a választott nép a Jahvehit fényében új színben látja a családi életet, új és igényesebb ideálok vonzóerejéet érzi meg. Az utolsó félszázad kutatása egyre jobban számot vet ezzel a történetiségben gyökerező tartalmi gazdagsággal. Utalunk pl. D.R. Mace könyvére, *Hebrew Marriage* (London 1953). Az ószövetségi család legteljesebb, igen megbízható leírását R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1958-1960) c. összefoglaló művének első részében találjuk. D. Rops, *La vie quotidienne en Palestine au temps de Jésus* (Paris 1961) 142-168. színes, de megalapozott leírást ad Izrael családi életéről.

Ennek a kis népnek *törvényhozásában* mindvégig fontos kérdés a környező népek leányaival való házasság kérdése: a Biblia az ilyen vegyes házasságokat általában rossz szemmel nézi (vö. Ter 26,35; Bír 14,3), később kifejezetten tiltja (MTörv 7,3; Neh 10,31); ennek a tilalomnak okát elsősorban abban jelöli meg, hogy az idegen asszony gyengítené férjében a Jahve-valláshoz való hűséget (1Kir 11,1-8).

A zsidóság fokozatosan tér át a többnejűségről a monogám házasságra. A szokások fejlődése alighanem összefüggött a nép életkörülményeinek változásával: a nomád állattenyésztő korszakban a többnejűség és a nagyszámú ivadék életszükséglet volt, míg később a Palesztínába visszatérő zsidónak rendkívüli terhet jelen-

tett volna több nő eltartásáról gondoskodni. A messiási időben Izrael családi élete monogám volt, azonban fennmaradtak a másodrendű feleségnek, ill. a törvényesen szabályzott ágyasságnak intézményes keretei.

A férj különböző okok miatt eltaszíthatta feleségét, a törvényben meghatározott keretek között (MTörv 24, 1-4); a késői zsidóság vitatkozott azon, hogy milyen okok jogosítanak a házassági kötelék felbontására (H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 1 (2. kiad. München 1956, 312-320). A zsidó törvénymagyarázat szerint bizonyos esetekben, pl. a férj visszataszító betegsége miatt, a nő is kezdeményezhette a válást (id. mű 318).

A házasságkötés kezdetben ajándékok átadásában, ill. bizonyos szolgálatok elvégzésében, a házasulók beleegyezésének kifejezésében, és a nő átadásában állott. Később, a mezopotámiai kultúra hatása alatt, a szerződés jogi formája egyre kifejezettebb lett (Tób 7,13-14). Kifejezetten vallásos megnyilatkozás nem tartozott hozzá, de természetszerűen kísérte a rokonság áldása (Ter 24,50-60) és a házasságkötők imája (Tób 8,4-9).

A házasságot megelőző nemi kapcsolatok tilosak voltak (Kiv 22,15-16; MTörv 22,28-29); a házasságtörés súlyos bűntettnek számított, és szigorú büntetés torolta meg (MTörv 22,22-27).

Ezek a jogi rendszabályok nem mondják ki, de mindig feltételezik, hogy miben áll a férj és a feleség kapcsolatának igazi lényege. A Biblia ezt a lényeget természetesen nem a mai nyugati ember elvont gondolatformáiban magyarázza meg, hanem azáltal, hogy az ősi Kelet szokása szerint *elmondja a házasság eredetét.* Egyszerre két elbeszéléssel találkozunk. Az egyik a régebbi (Ter 2,18-25), úgy adja elő a dolgot, hogy Isten egy férfit teremtett, és később hozott létre belőle nőt

is. A második, újabb keletű leírás szerint (Ter 1,27-28) Isten teremtő szavával mindjárt kezdetben emberpárt hívott életre. Azok, akik Izrael ősi regéit a Szentlélek sugallata alatt egységes írásműbe forrasztották, nem törődtek vele, hogyan egyeztethető össze a két szöveg. Ez is mutatja, hogy céljuk nem az volt, hogy pontosan tudassák velünk, mi történt a tér és az idő egy pontjában, hanem hogy egy elbeszélés által a valóság állandó szerkezetét tárják fel.

Az ősibb eredetű, jahvista elbeszélés kiemeli, hogy a férfi és a nő különbözősége alatt hasonneműség rejlik. Nem volna jó dolog az embernek « egyedül », hozzá hasonló társ nélkül élni (Ter 2,18), szüksége van « segítségre », és az egész földkerekségen nem talál megfelelő segítséget (Ter 2,21), mint csak azt, aki « hasonló hozzá » (Ter 2,19), mert csont az ő csontjából és hús az ő húsából (Ter 2,23). A nő nem alsóbbrendű teremtés tehát, hanem egylényegű a férfival. A segítség, amit benne keres a férfi, nem az élvezeti cikk, a munkaerő, vagy a munkaerő-tenyészet hasznossága, hanem egyszerűen csak a személyi lét. Azt lehetne mondani, hogy elbeszélésünk az emberi élet nemi kétsarkiságát nem a « bírás », hanem a « lét » kategóriájában fogja fel. Azért a házasság nem úgy jön létre, hogy a férfi « elvesz » egy nőt, hanem úgy, hogy két személy « egy test lesz » (Ter 2,24). A kifejezés nemcsak a nemi közösülésre vonatkozik. A « test », mint ismeretes, a Bibliában nem a lélekkel szembehelyezett anyagi részt szokta jelenteni, hanem a konkrét élő embert, amint az evilági hatások erőterében áll. Azért az egy testté válás azt jelenti, hogy a két személy egyetlen pszichológiai alannyá válik, a pár egységét mind a kettő mint új, nagyobb és teljes ént éli meg, és mind a kettő nem önmagát, hanem a pár összességét tekinti igazi énjének. Ebben az új nagy-énben a feleség nem függeléke « urá-

nak », sőt, a férfi az, aki családját elhagyva feleségéhez csatlakozik (Ter 2,24): egyes szerzők szerint ebben a fordulatban ősi matriarkális elemek csendülnek fel, de az elbeszélés minden esetre ellentmond az ókori Közel-Kelet a nő alárendelt szerepét feltételező, a férfi uralmát magától értődőnek tartó gondolkozásának.

Későbbi keletű, kevésbé szemléletes, elméletibb, a Teremtés könyvének első fejezetében található elbeszélés. Isten tulajdon képmására teremti az embert (Ter 1,26), és ez az Istenhez való hasonlóság a férfi és a nő különbözőségében valósul meg (Ter 1,27). Ennek a megjegyzésnek az is lehet az értelme, hogy mind a férfi, mind a nő Isten képmása, a teremtés koronája: ebben az esetben a mondat csak a nő egyenjogúságát mondja ki. Valószínű azonban, hogy a mai szöveg szerzője többet akar mondani: a két nemnek egymást kiegészítő különbözőségében még tökéletesebben jelenik meg az Isten létteljességéhez és értékteljességéhez való hasonlóság, mint egy elszigetelt személyben. A férfi és a nő egységét a szerző itt nem a kölcsönös segítség szempontjából nézi, mert az emberiség kétnemű alkatával együtt mondja ki, hogy a férfiakból és nőkből álló emberiség arra van hivatva, hogy legyen termékeny, szaporodjék, töltse be és hajtsa uralma alá a földet (Ter 1,28). Úgy látszik tehát, hogy e szöveg szerint a nemiség a szaporodás dinamizmusában találja meg értelmét.

Tévedés volna azt hinni, hogy ez a két, az eredet elbeszélése által a jelen valóságot magyarázó szöveg *kizárólag* a házasságra vonatkozik. Szövegeink az egész emberi lét társas jellegét tárják elénk, és azt tanítják, hogy az ember akkor valósítja meg igazán Isten teremtő gondolatát, ha nem zárkózik elszigetelt magányba, hanem ajándékozva túllép önmagán, és mások hatását befogadva embertársai felé tárul. De ebben a távlatban a házasságról *is* szó van, amennyiben a házasság az em-

ber társas életének legvilágosabb megnyilatkozása. A házasság gyökereit föltárva, a szöveg túlmutat a törvény rendelkezésein, és további fejlődésben keresi beteljesedését.

Izrael jóval a Teremtés könyvének írásba foglalása előtt mély tisztelettel szemlélte a házas életet. Ez a nagyrabecsülés mutatkozott meg a *Kr.e. VII. évszázad prófétáinak* szövegeiben, melyek Jahvenak a választott néphez való irgalmas hűségét a férjnek a méltatlan feleséghez való szeretetéhez hasonlítják (Óz 1-3; Ez 16; Iz 54 stb.). Szó sincsen a pogány népek között elterjedt « szakralizálásról », mert ezek a szövegek sohasem tulajdonítanak Istennek nemi termékenységet, élvezetet, a családi kör nyugalmát. Egy az Isten, minden az övé, mellette nincs helye istennőknek és önzően szomjazott isteni násznak. A házastársak egymás iránt érzett szerelme és Jahvenak a nép iránt mutatott irgalmas hűsége éppen a nemi ösztönt meghaladó, személytől személyhez szóló, alapjában véve megokolatlan, tehát teljesen szabad szeretet fogalmában találkozik. Ezt a hasonlóságot természetesen nem szabad úgy értelmeznünk, mintha a próféta szerint a VII. sz.-ban az átlagos zsidó férjek ilyen Istenhez méltó módon szerették volna feleségüket: ez az értelmezés éppen olyan hibás volna, mintha valaki a tékozló fiú atyjának alakját kortörténeti modellnek tekintené. De a hasonlat nem volna lehetséges (mert nem volna érthető), ha a próféták hallgatói, ill. olvasói nem ismerték volna a leírt házastársi viszonyt mint vonzó utópiát, mint elgondolható, helyeselhető ideált.

A *számkivetésből visszatérő zsidóság* ezt az ideált már erkölcsi követelménynek érzi. *Malakiás* próféta szerint Isten haragjának egyik oka éppen a hűséges elnéző

szeretet hiánya a házastársak között (Mal 2,13-16). (14) « Az Úr tanú közted és ifjúkori feleséged között, akihez hűtlen lettél, noha ő volt a társad, és szövetséggel elkötelezett feleséged. (15) Nemde egy élete van annak, aki testből és lélekből áll? És mi a vágya ennek az egynek? Az, hogy utódai legyenek az Isten által. Tartsátok hát tiszteletben élteteket, és ne légy hűtlen ifjúkori feleségedhez. (16) Mert gyűlölöm a válást — mondja az Úr, Izrael Istene, és azt, hogy igazságtalansággal borítsa el az ember a ruháját — mondja a Seregek Ura ».

Ez a szöveg nyilván feltételezi már a Teremtés könyvének tanítását, mert a férj és feleség egy test és egy lélek, egy élőlény, mely egységre van hivatva. Ezt az egységet megpecsételi az isteni parancsnak megfelelő törekvés arra, hogy szaporodjék és betöltse a földet. De ebből a tanításból a próféta már levezeti a következtetést, hogy a feleség eltaszítása helytelen dolog. Igaz, hogy a szöveget különböző módon lehet olvasni; a magunk részéről a Szent István Társulat szentírásfordításának imént idézett formája helyett A. Van Hoonacker javaslata szerint a 15. vers első felét így fordítanánk: « Nem tett-e ő benneteket egy (lénnyé), mint akinek teste és élete van? »; a 16. vers első mondatát pedig talán így kell érteni: « Ha valaki gyűlölettel válik el (feleségétől), mondja az Úr, Izrael Istene, igazságtalansággal borítja el ruháját, mondja a Seregek Ura ». Bizonyos az, hogy a Másodtörvény jogszabálya immár nem egyetlen és legfőbb norma, útban vagyunk a felbonthatatlan házasság fogalma felé.

Nagyjából egykorú Malakiással a *Példabeszédek* bevezető és befejező szakasza: a családi életre vonatkozó mondásokból megtanuljuk, hogyan látta a jámbor izraelita a házasság ideálját a Kr.e. IV. évszázadban. Péld 5,15-20 a bensőséges házasélet dicsérete: a bölcs ember örül ifjúkori feleségének, vele beszélget, kebelén meg-

nyugszik, szerelmétől szüntelen részeg. Ezt a képet kiegészíti 31,10-31, ahol a szerző az ideális családanyát nemcsak mint vonzó feleséget, hanem mint jó háziasszonyt is bemutatja; ha ez a leírás voltaképpen a bölcsesség allegóriája, ahogy több szentírásmagyarázó gondolja, akkor még jobban látszik, milyen magas véleménye volt Izrael tanítóinak a nőideálról. 6,24-35 és 7,5-27 ezeknek az intelmeknek a visszáját mutatja be, mert a házasságtörés keserves következményeit írja le, és óvja az olvasót az « idegen nő » csábításától. Mindez feltételezi már a holtig tartó egynejű házasságot, legalább mint vonzó ideált, de ennek az ideálnak vonzóerejét nem hozza kifejezetten kapcsolatba a Jahvéhoz való hűséggel.

A Kr.e. V.-VI. sz.-ból való az *Énekek Éneke* is, ez a nagy költői értékű ünneplése a vőlegény és a menyasszony szerelmének, mely különösen közel áll a környező népek lírájához, és valószínűleg a menyegző folklór ünneplésében gyökerezik. A Szentírásnak nincs olyan könyve, melynek értelmezése vitatottabb volna, mert minden kétes benne, a legkisebb részletektől a mű egészének jelentőségéig és műfajáig. Ma is vannak jeles exegéták, akik, Izrael tanítóit és a Szentatyákat követve, Jahve és a választott nép, illetőleg Krisztus és az egyház (és következésképpen az egyház egyes tagjai) viszonyának allegóriáját találják ebben a költeménygyűjteményben: gondoljunk A. Feuillet művére, *Le Cantique des Cantiques* (Lectio divina 10, Paris 1953), és A. Robert — R. Tournay magyarázatára, *Le Cantique des Cantiques* (Etudes Bibliques, Paris 1963). De akad számos katolikus tudós is, akik szerint a szöveget eredeti, természetes, sőt « naturalista » értelmében kell olvasni, mint pl. A.M. Dubarle, « L'amour humain dans le Cantique des Cantiques », *Revue Biblique* 61 (1954) 67-90, és P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture,*

2. kiadás (Paris 1964) 63-69. Nem hiányoznak közvetítő vélemények sem, pl. az, hogy a költeménygyűjtemény eredeti szándéka érzéki szerelem kifejezése volt, de a hivő közösség hamarosan allegórikus értelmet adott a daloknak, és ez a Szentlélek sugallata alatt megvalósított allegórikus értelmezés volt az oka annak, hogy az énekek a bibliai kánonba kerültek. Akárhogy is van, a könyv nem tanít semmit a házasság természetéről, és nem fogalmaz meg szabályokat a hivő ember házas életére vonatkozólag. De mindenesetre összeegyeztethetetlen a mű tanításával az a felfogás, mely a házasság felé vezető szerelemben szégyellni való, tisztátalan vagy alsóbbrendű élményt lát, hiszen ebben az esetben a leírt magatartások még allegória anyagát se szolgáltathatnák az Istennel való egyesülés ünneplésére. Ezért az Énekek Éneke ellenszer minden olyan áramlat ellen, mely csak a pusztán szellemi vagy éppen természetfeletti életet tartja igazán jónak, és a természetes, az anyagban megtestesült szellemi lét megnyilvánulásáit, mint pl. a szerelmet és a nemi életet, a vallásos élettől idegennek, sőt erkölcsi rossznak minősíti.

Tóbiás könyve, ez a Kr.e. III. vagy II. sz.-ban a diaszporából eredő, az erkölcstani oktatást elbeszélés formájában előadó tanítás, különös problémákat támaszt, mert a szöveg több változatban maradt reánk, de még azt sem tudjuk biztosan, hogy milyen nyelven volt eredetileg megírva. A mű alapgondolata a Gondviselés jelenléte az emberi életben. Minden Istentől függ, « az Úr ad minden jót; akit akar, azt fölemeli, akit akar, azt megalázza az alvilág fenekéig » (Tób 4,19). Isten már itt a földön bünteti a gonoszokat; az igazak szenvedését is Isten küldi, de azért, hogy próbára tegye őket; Isten megkönyörül azokon, akik kérik őt és jó tettekkel járulnak elébe.

Ebben a keretben jelenik meg a házasság képe. A házasság itt már félreérthetetlenül monogám, éspedig életre szóló egység. Az érzéki öröm motívuma nincsen erősen hangsúlyozva, Tóbiás megszereti Sárát, még mielőtt meglátta volna (6,18). Az a család boldog, melyben a házastársak gyermeki bizalmas viszonyban vannak mindkettőjük szüleivel, jó módban élnek, együtt öregszenek meg, és látják fiaikat és unokáikat.

Új szempont jelenik meg a családi etikában, amennyiben az elbeszélés a házasélet kétféle megvalósulását ismeri: az egyik « paráznaság miatt », a másik « ítélet miatt », ill. « az igazság kedvéért » (7,12 és 8,7) él. A megkülönböztetés értelme nem világos. Van, aki a Mózes törvénye szerint való vagy az előírásokhoz nem hű házasságkötés közti különbséget látja benne; egy másik értelmezés szerint a helytelen házasság az volna, amiben a főszándék az érzéki élvezet, a helyes az, aminek főcélja az ivadék nemzése. Ez a (nézetünk szerint helyesebb) magyarázat csendül ki a Szent István Társulat fordításából, ahol a helyes házasélet az, amelyben « tiszta szándékkal » viszi a vőlegény atyjához a menyasszonyát (7,12), azaz « nem rendetlen vággyal veszi el..., hanem tiszta szándékkal » (8,7).

A Vulgáta nyilván ezt a magyarázatot tételezte fel, sőt hosszabb, a ma ismeretes kéziratokban elő nem forduló betoldásokkal hangsúlyozta. Ráfael főangyal a Vulgata szerint így buzdítja Tóbiást: « Azokon van a gonosz léleknek hatalma, akik úgy lépnek házasságra, hogy kizárják magukból és lelkükből az Istent, és úgy adják át magukat a gyönyörnek, mint a ló meg az öszvér, melyeknek eszük nincsen » (6,17). Tóbiásnak három napos megtartózkodással és imádsággal kell helyes szándékát megérlelnie és kimutatnia: « A harmadik éjszakának elmúltával azután kelj egybe a szűzzel az Úr félelmében, de inkább a gyermek utáni vágy, mint az

élvezetvágy vezessen, hogy mint Ábrahám ivadéka, részese légy fiaidban az áldásnak » (6,22). Tóbiás meg is fogadja az angyal tanácsát, és így imádkozik: « Nos tehát, te tudod, Uram, hogy nem élvezetvágyból teszem nővéremet feleségemmé, hanem tisztán csak az utódok iránt való vágyból, hogy áldassék bennük neved örökkön örökké » (8,9). Ezek a mondatok valószínűleg egy glosszátor betoldásai, és nem tartoznak a sugalmazott szentírási szöveghez, de tartalmilag helyesen értelmezik, bár túlhangsúlyozzák és egy az eredeti szövegben alig megpendített motívumot kötelező szabállyá túloznak.

Ahogy R. Pautrel, aki a Jeruzsálemi Bibliában ezt a könyvet lefordította és jegyzetezte, helyesen megjegyzi, Tóbiás könyve a nagy-család összefüggésébe állítja a szerelmet, és ezzel úgyszólván exorcizálja benne a szenvedélyt. Ez a gondolat, különösen a Jeromos-fordítás sajátos bővítése miatt, a házasság nyugati lelkiségére jelentős hatással lesz.

Amennyiben ma meg tudjuk ítélni, a palesztínai zsidóságban nem talált visszhangot az enkratiták idegenkedése a nemi élet, ill. a házasélet iránt. Ez a megállapítás áll az esszének gyülekezetére is. Ha helyes Flavius Josephus megállapítása, mely szerint az esszének egy része nőtlenségben élt, (ami a holt-tengeri kéziratok felfedezése óta kétes, tekintve Dam VII, 6-7 és Dam XIX, 2-5 előírásait és 1 QSa I, 9-11 kifejezését), akkor ezt nem a házasságot lebecsülő elmélettel kell magyarázni, hanem azzal a felfogással, mely szerint a gyülekezet magva magát a szentélyben szolgálatot tevő pap szerepében látta. (Vö. J. Maier, *Die Texte vom Toten Meer* 2, München 1960, 10-11; 20.) Nemzeti életének peremén, a szétszórtságban, különösen Alexandriában, a zsidóságba is behatoltak azonban a késő-antik dualizmus nemiséget megvető és tiltó áram-

latai. Ez a zsinagóga hivatalos tanításától eltérő szektás lelkiség több szigorúan megtartóztató életet élő közösséget hozott létre, melyeknek tanításáról a történeti források igen keveset mondanak (vö. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis,* Freiburg 1959, 209-220).

III. AZ ÚJSZÖVETSÉG TANÍTÁSA

Az Újszövetség nem tárja föl rendszeresen az emberi élet minden vonatkozására nézve az Isten Országának követelményeit, és hiába keresnénk benne a házasságra vonatkozó igazságok teljes és szerves előadását. A házasság képe elsősorban mint Isten (ill. a Megváltó) és az egyház (ill. az egyes tanítványok) viszonyának előképe merül föl: az Isten Országa itt van közöttünk, eljött a « Bárány » és a « Menyasszony » menyegzőjének örömteli és felelősségteljes pillanata (Mt 22,1-14; Mk 2,19; Lk 14,15-24; Mt 25,1-13; Jn 3,28-30; 2Kor 11,2; Jel 22,17). A földi házasság problémái csak alkalomszerűen, mellékesen, egy-egy konkrét lelkiismereti kérdés megoldása kedvéért vonják magukra az isteni Mester és első tanítványainak figyelmét. Ez az egyik oka annak, hogy a házasságra vonatkozó egyházi szabályok nehezen érthetőek annak, aki nem az egyház életének összefüggésében olvassa őket: ezek a szabályok feltételezik, hogy az emberi élet a túlvilági üdvösség távlatában bontakozik ki, és hogy Krisztus követése a közöttünk lakó föltámadt Üdvözítő hatása, kegyelmi ajándéka erejéből lehetséges, de csak abból lehetséges.

1. *A szinoptikus evangéliumok*

Egy « logion », melyet Máté és Lukács jegyeznek föl (Mt 5,31; Lk 16,18), az evangélium és a mózesi törvény viszonyának összefüggésében említi meg a házasság kérdését. Krisztus Urunk nem törli el a mózesi törvényt, hanem tökéletesíti és továbbfejleszti. Ez áll a házassági törvényhozásra is. A régi törvény megengedte, de szabályozta a válást, az elbocsátó levél követe-

lésével. Az evangélium radikalizálja a törvény szigorát, amennyiben nem engedi meg, sőt érvénytelennek mondja a válást. « Aki elbocsájtja feleségét és mást vesz el, házasságot tör, és az is házasságot tör, aki férjétől elbocsátott asszonyt vesz el » (Lk 16,18). Máté változata két pontban tér el Lukács szövegétől. Nem azonnal az újra-házasodás kérdését veszi tekintetbe, hanem először a feleség elbocsátását ítéli el, mert az eltaszított asszonyt házasságtörés veszélyének teszi ki; de az elbocsátás tilalmát egy kivétellel módosítja: ez (úgy látszik) csak akkor elítélendő, ha nem « paráznaság miatt » vagy « paráznaság esetében » történik. Azt lehetne gondolni, hogy ha az asszony házasságtörést követett el, Krisztus Urunk is megengedi a válást; de ha így volna, éppen a szelíd Lukács megszigorítaná sőt meghamisítaná forrásának szövegét, általánosítva egy eredetileg feltételhez kötött tilalmat. A katolikus szentírásmagyarázat két egyformán elfogadható módon mutatja ki, hogy Máté fenntartó záradéka nem változtatja meg Lukács szövegének értelmét.

Az egyik, a Szentatyák korából származó magyarázat, melyet napjainkban J. Dupont fejtett ki (*Mariage et divorce dans l'évangile*, Bruges 1959, 136-157), megkülönbözteti az együttélés felfüggesztését és a házasság felbontását. A házastársaknak magában véve együtt kell élniük; ha a feleség házasságtöréssel lett vétkes, a férj külön élhet tőle, de ezzel a házasság nincsen felbontva: ha a külön élő férj újra akar házasodni, házasságtörést követ el, és az is házasságtörést követ el, aki külön élő asszonyt akar feleségül venni.

Egy másik felfogás, melyet J. Bonsirven terjesztett el (*Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948, 46-60) és A. Vaccari elmélyített, abból indul ki, hogy a Szentírás a paráznaság (porneía) szót rendesen nem használja a házasságtörés (moicheía) megjelölésére. A

« porneía » a héber « zenût » szónak felel meg, és a nem-házassági együttélést, pl. a törvényes ágyasságot is jelentette. Ha olyan ember lett Krisztus tanítványa, aki együtt élt valakivel, aki nem volt teljes értelemben vett házastársa (vö. Jn 4,18), Krisztus követése nem kívánja meg tőle, hogy felbonthatatlan kötelékkel érezze magát másod-feleségéhez vagy ágyasához fűzve. Ez a megjegyzés a zsidó környezetben, melyet Máté tartott szem előtt, nagyon is hasznos volt; hiszen ma is vannak szekták, melyek azt tanítják, hogy Ter 2,24 értelmében a férfi, aki közösült egy nővel, azt holtig törvényes feleségének kell, hogy tartsa. Máté záradéka, « parektós lógou porneías », azt jelenti hát, hogy « feltéve, hogy nem házasságon kívüli együttélésről volt szó, » azaz « feltéve, hogy kapcsolatuk igazi házasság ». Az is érthető, hogy éppen Máté tartotta szükségesnek ezt a megjegyzést, mert Lukács pogány olvasói, akik nem ismerték a mózesi törvény alkalmazásának finomságait, amúgy se gondoltak arra, hogy felbonthatatlan kötelékkel vannak egyesítve valakivel, aki nem házastársuk.

A probléma újra felmerül egy másik epizódban, melyet Máté és Márk jegyeztek fel, jellegzetes variánsokkal.

Márk szerint (Mk 10,1-12) a farizeusok megkérdezik Jézust, « el szabad-e a férjnek bocsátani feleségét? » Jézus kérdéssel válaszol: « Mit parancsolt nektek Mózes? » A farizeusok helyesen idézik a törvényt: « Mózes megengedte, hogy válólevelet írva elküldjük az aszszonyt. » Jézus erre megmagyarázza, hogy ez engedmény volt, amit Mózes « szívük keménysége miatt » tett, de ami ellentétben állott a Teremtés könyvében felcsillanó ideállal, és megfogalmazza ennek az ideálnak következetes követelményét: « Amit tehát Isten összekötött, azt ember ne válassza szét ». A tanítványok egy szűkebb körű megbeszélésben magyarázatot kérnek,

mert nyilvánvaló, hogy Mesterük válasza nem egyezik meg a Másodtörvény betűjével. Jézus erre világosan megfogalmazza tanítását: « Aki elküldi feleségét és mást vesz el, házasságtörést követ el ellene. Ha pedig a feleség hagyja el férjét és máshoz megy, házasságot tör ». Krisztus Urunk tehát nem ismeri el a válás megengedett voltát és érvényét.

Máté (Mt 19,1-11) elbeszélése több jellegzetesen izraelita elemet tartalmaz, és azért részleteiben valószínűleg közelebb áll a párbeszéd eredeti formájához; Márk egyszerű és világos megfogalmazása azonban segít bennünket abban, hogy Mátét is helyesen értelmezzük, hiszen a két evangélium nyilván nem mond ellent egymásnak Jézus tanítása igazi jelentését illetőleg. Máté szerint a farizeusok kérdése így szól: « El szabad az embernek bocsátani feleségét valamilyen okból », azaz « bármilyen okból » (katà pâsan aitían)? Így megértjük, miért mondja mind a két evangélista, hogy a kérdezők Jézust « próbára akarták tenni » (Mk 10,2; vö. Mt 19,3). A kérdés ugyanis beilleszkedik a két nagy rabbi-iskola, Sammai és Hillel tanítványainak vitájába, amennyiben az első szerint csak házasságtörés miatt lehetett válólevelet adni, a másik szerint bármilyen okból lehető volt a válás, és a felelet lagalább egy nagy hagyományos tanításnak kellett, hogy ellentmondjon. Jézus, mint Márknál, Máté szerint is a Teremtés könyvének tanításából indul ki, és levonja a következtetést: « amit tehát Isten egybekötött, azt ember ne válassza szét ». A farizeusok megértik, hogy a felelet szakít mind a két hagyományos megoldással, és nem magyarázza, hanem eltörli Mózes engedményét. Megütközésüket kérdéssel fejezik ki: « Miért adta akkor Mózes azt a parancsot, hogy elbocsátáskor adjunk válólevelet? » A felelet hű marad a már megadott válaszhoz: « Mózes szívetek keménysége miatt engedte meg nektek, hogy

elbocsássátok feleségteket, de kezdetben nem volt így ». Kezdetben, Isten teremtő gondolata szerint, nem volt válás, és most, mikor eljött az Isten országa, Krisztus tanítványai visszatérnek az eredeti tökéletesség követelményéhez, mert a Krisztussal való egység legyőzi a régi bűn-okozta keményszívűséget, a kegyelem lehetővé teszi a Teremtő tervének megvalósítását. « Mondom nektek, aki elbocsátja feleségét, kivéve paráznaság esetét (mé epî porneía), és mást vesz el, házasságot tör. Aki elbocsátott nőt vesz el, szintén házasságot tör ». Ez a kijelentés nyilván nem jelenti azt, hogy a feleség házasságtörése esetén szabad a válás, mert különben Jézus egyszerűen csak Sammai véleményét fogadná el, és érthetetlen lenne a farizeusok meglepett ellenvetése. Itt a válás, mint Márknál, feltétlenül helytelen és érvénytelen. A tanítványok megértik, hogy itt föltétlenül helytelennek nyilvánítja a Mester a válást, és minden esetben érvénytelennek tartja, máskülönben nem volna indokolt elképedt megjegyzésük: Ha így áll a dolog a férj és a feleség között, nem érdemes házasodni. Jézus felelete kimutatja, hogy tanítványai nem értették félre, követelménye csakugyan hallatlanul radikális: « Csak az fogja ezt föl, akinek megadatott ». Krisztus tanítása tehát itt is, mint Márknál, a válás teljes elvetését tartalmazza. A mátéi záradékot, « kivéve paráznaság esetét », aszerint a két magyarázat szerint kell értelmeznünk, melyeket Mt 5,32 -vel kapcsolatban kifejtettünk: vagy azt jelenti, hogy a férj külön élhet a házasságtörő feleségtől anélkül, hogy a házasság felbomlanék és újra házasodhatnának, vagy azt, hogy a válás tilos, persze feltéve, hogy a férfi és a nő nem szorosan vett házasságon kívüli együttélésben éltek.

Krisztus Urunk végső megjegyzése, « Csak az fogja föl ezt, akinek megadatott », túlmegy a házasság felbontásának részletkérdésén, és a házasság egész valósá-

gát megvilágítja. A felbonthatatlan házasság nemcsak abban különbözik a felbonthatótól, hogy érvényben marad függetlenül a házastársak vágyaitól, hanem csak akkor lehet harmónikus életforma, ha kezdettől fogva mint felbonthatatlan, tehát nem csupán a házasulók ösztöneire épült közösséget élik meg a házasodók. Ez azt jelenti, hogy Krisztus Urunk tanítványainak házassága két személy közös istenszolgálata, akik Isten akaratát mindenben minden fölé helyezik. Az ilyen életforma pedig csak Isten ajándéka lehet, amennyiben az Atya Krisztus által a Szentlélekben megadja az erőt két gyermekének, hogy igazi szeretetben, egyik a másik terhét hordozva segítsék egymást az üdvösség felé vezető úton. Ez az értelme a kifejezésnek, hogy « a házasságot Isten köti ». A házasság tehát « berît », életszövetség, mely az emberek szabad akaratából fakad, de Istenre épül, és azért, ha egyszer létre jött, érvényes marad, függetlenül a szövetséget kötők akaratától, úgy mint ahogy az Isten és népe között kötött « szövetség », melynek érvényét a választott nép hűtlensége sem tudja meghiúsítani.

Jézus a beszélgetést egy nehezen lefordítható mondattal zárja le, mely megmagyarázza, hogyan « adatik meg » az embernek, hogy fölfogja a házasságra vonatkozó tanítása értelmét. Az eredeti szöveg szerint, az Úr háromféle « eunuchot », nemi életet nem élő embert különböztet meg. Van, akinek azért nincsen nemi élete, mert arra alkalmatlannak született, van, akit emberi közbelépés tett arra alkalmatlanná, de van, aki a mennyek országa kedvéért fosztja meg magát a nemi élettől. Vitatható, kikre gondol itt az Üdvözítő: talán azokra, akik a mennyek országáért tartózkodnak a házasságtól, — vagy talán azokra, akik megházasodtak, de akiket elhagyott élettársuk, és most a házasság felbonthatatlanságának tudatában kényszerű megtartóztatásban

élnek? Mindezek az élő hitben megtalálhatják személyiségük kibontakozását, békéjüket, mert Krisztus kegyelme lehetővé teszi, hogy felfogják áldozatos életük magasabb értelmét. Ez az utolsó megjegyzés mutatja, milyen valóságközeli világossággal tárgyalja Krisztus Urunk apostolaival a házasság kérdését, és mennyire tudatában van annak, hogy a keresztény házasság emberfölötti nagysága csak a megváltás, a gyógyító és felemelő kegyelem, a bennünk lakó Szentlélek légkörében érthető és valósítható meg.

2. *Szent Pál levelei*

A korintusi egyházban egész sor kétely merül föl a házassággal kapcsolatban. Több fiatal csatlakozott a hivők gyülekezetéhez: nősülhetnek, férjhez mehetnek, vagy megtartóztató életet kell élniük, várva a Megváltó visszatértét? Házaspárok is megtértek: folytathatják házas életüket, vagy tartózkodniuk kell egymástól? Előfordult, hogy csak az egyik házastárs fogadta el a hitet, el kell hagynia pogány vagy a zsidó törvényhez ragaszkodó élettársát? Az özvegyasszony hogyan alakítsa jövő életét? Ezeknek a gyakorlati konkrét kérdéseknek mélyén valószínűleg az anyag megvetését hirdető és a házasságot bűnösnek mondó, a gnózissal rokon elméletek kísértettek. Szent Pál, ezekre a kérdésekre felelve, meglehetősen hosszan kifejti a házasságra vonatkozó keresztény életszabályokat, a korintusiakhoz írt 1. levél 7. fejezetében. E kis könyv keretében kénytelenek vagyunk több fontos exegétikai kérdés tárgyalását kikapcsolni: vö. pl. L.A. Richard, Sur 1 Cor. VII, 36-38, Cas de conscience d'un père chrétien ou mariage ascétique? megjelent a *Mémorial Chaine* c. gyűjteményes műben (Lyon 1950) 309-320.

E szabályok között nem egy egyszerűen csak a korabeli izraelita házassági etika követelményeit foglalja

össze és szentesíti. Így megtudjuk, hogy a házas keresztények nem vonhatják ki magukat élettársaikkal szemben való házassági kötelezettségeik alól (1Kor 7,3-5), hogy egy darabig megtartóztathatják magukat a házas élet gyakorlatától azért, hogy különösképpen intenzív imaéletet éljenek (5 v.), de azután jobb, ha visszatérnek egymáshoz, hogy az erejükön fölül vállalt megtartóztatás ne tegye ki őket kísértéseknek (5); hogy az asszonynak addig vannak kötelezettségei férjével szemben, míg az él, de mikor özvegy lesz, új házasságot köthet (39). Megfigyelhetjük, hogy semmi nyoma sincsen a keleti népeknél (Babilontól az Iszlámig) olyan elterjedt felfogásnak, mely szerint a feleségnek vannak kötelezettségei a férjjel szemben, de nem fordítva: itt a két házastárs teljesen egyenjogú. Mindezt a zsidóság talmudi kazuisztikájában kevés különbséggel megtaláljuk (vö. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 3, 2. kiadás München 1954, 367-377).

Két szabály eltér a zsidó szokásjogtól. Az első a házasság felbonthatatlanságára vonatkozik: a feleség nem hagyhatja el férjét, a férj nem bocsáthatja el feleségét, ha mégis megtennék, nem köthetnek új házasságot (10-11). Felismerjük a már elemzett evangéliumi tanítás visszhangját, és Szent Pál kifejezetten meg is jegyzi, hogy ez a rendelkezés nem az ő tekintélyén alapszik, hanem az Úr parancsolata (10). A maga nevében hozzá teszi, hogy ha csak az egyik házastárs tér meg, és nem hivő élettársa hajlandó folytatni vele az együttélést, a keresztény ne hagyja el a nem keresztény élettársat (12-13): Krisztus tanítványa a kegyelem erőterébe emeli házanépét és megszerezheti számukra a hit kegyelmét (14). Ha azonban a pogány vagy mózesi törvényhez ragaszkodó fél meg akarja szakítani a keresztény élettárssal való együttélést, a megtért férfi

vagy asszony « nincs szolgaságban, » nincs lekötve, külön válhat (15). A katolikus egyház hagyománya ebben az engedményben találta az ún. « privilegium Paulinum », sőt a « privilegium Petrinum » alapját, melyek szerint az egyházi hatóság bizonyos feltételek mellett felbonthatja két meg nem keresztelt ember (ill. egy meg nem keresztelt és egy megkeresztelt ember) házasságát. A kérdés azért fontos, mert mutatja, hogy a hivők közösségének vezetője magyarázhatja az « amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza » általános szabályát. (A « privilegium Paulinum » mai gyakorlatára nézve vö. A. Bride cikkét, *Dictionnaire de Théologie Catholique* 13, Paris 1936, 400-416).

A másik eredeti rendelkezés abban áll, hogy az általanos szabály, « legyen minden férfinek felesége és minden asszonynak férje », Krisztus tanítványainak közösségében nem parancs, hanem engedmény (2-6), sőt, a teljes nemi megtartóztatás tanácsos életmód. Ez az állítás nem felelt meg a zsinagóga tanításának (uo. 367-368; egy kivétel id. mű 1, 807). Éppen ez a kérdés vonta leginkább magára a korintusi hivők érdeklődését, és azért Pál éppen erre a pontra való tekintettel világította meg a házasság keresztény természetét.

Mindenek előtt az tűnik fel, hogy Szent Pál fejtegetéseiben nyoma sincsen annak a dualisztikus-enkratita elvnek, mely szerint az önmegtartóztatás jó, a nemi élet rossz. Az apostol szerint a megtartóztató élet is jó (1; 8; 38), de a házas élet is jó (9; 39); ha az egyik állapot « jobb », annak oka nem az életmód ontológiai mivolta, hanem a személy teljes életére való haszna.

Ez a metafizikától elvonatkoztató erkölcstan nyilatkozik meg ott is, ahol Szent Pál megkülönböztetést tesz a házasságra hivatott és a szűzességre alkalmas emberek között. A késői ókorban több bölcseleti rendszer

alsóbbrendűnek tartotta az « anyagi embereket », akik a testi munkára és a házas életre valók, és azt hitte, hogy magasabb rendű lélek élteti a « szellemi embereket », akiket a szemlélődés vonz és tölt be. Szent Pál szerint minden ember « test », erőtlen és a keresztény életre magában véve képtelen teremtmény; de minden keresztény « pneumatikus », a Szentlélektől éltetett, újrateremtett, Krisztus követésére hivatott test. Azért akik szűzességre vannak hivatva és akik házas életre valók, egyképpen csak Isten kegyelmi ajándéka erejéből tudják megjárni útjukat; de a kegyelmi ajándékok különböznek, nem az egyes emberekben uralkodó lételv, hanem Isten szabad választása szerint: mindenki a maga kegyelmi ajándékát, karizmáját, egyéni hivatását kapja meg, « az egyik ilyet, a másik olyat » (7).

Még csak kötelezettség, törvény sincsen a megtartóztatásra vagy a házasságra: ahol házasságot tanácsol az apostol, azt engedményképpen és nem parancs módjára teszi (6), ahol a szűzességet tanácsolja, hozzáteszi, hogy aki nem követi tanácsát, nem vétkezik (28): tanítása nem rak kötelékeket olvasóira, hanem csak segíti őket, hogy könnyebben és teljesebben követhessék Krisztust (35). Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a nemi etikának nincsenek törvényei: a keresztény köteles megtartani a vérfertőzést tiltó rendelkezéseket (1Kor 5,1-13), kerülnie kell a házasságon kívüli nemi életet (1Kor 6,18-20) stb. De a házas élet mint intézményes lehetőség sem nem tilos, sem nem kötelező dolog.

Szent Pál ismételten hangsúlyozza, hogy az Isten országához való tartozás nem azon múlik, mit eszik és mit iszik, vagy milyen külső életmódban él valaki, hanem « igazságosság, béke és öröm a Szentlélekben » (Róm 14,17). Azért helytelennek tartja, ha valaki úgy akarja megmutatni Krisztussal való egységét, hogy megváltoztatja társadalmi helyzetét. Körülmetélt vagy kö-

rülmetéletlen, szabad vagy rabszolga, házas vagy nőtlen: Isten előtt sem az egyik, sem a másik nem érték, csak az a fontos, hogy mind megtartsák az ő parancsát (19). Azért nyugodtan megmaradhat mindenki abban az állapotban, melyben a megtérésre való belső hívást megkapta (17; 20; 24), csak őrizze meg függetlenségét mindattól, ami ezen a világon vele történhet (29-31).

A norma, amelynek fényében az apostol a házas élet választását illetőleg tanácsokat ad, az olvasók haszna; azt szeretné, ha gond nélkül (32), osztatlanul az Úrhoz ragaszkodva (35), boldogok lennének (40). Hogy mi a hasznos, azt Pál nem elméleti meggondolások alapján jelöli meg, hanem számot vet az olvasók pillanatnyi helyzetével.

Azoknak, akik házasság nélkül kicsapongás veszélyének volnának kitéve (2), és nem tudnak nemi megtartóztatásban élni (5), hasznosabb, ha megházasodnak, hiszen « jobb megházasodni, mint égni » (9): nem tudjuk, hogy az apostol a szenvedély tüzére, vagy a vágy hatása alatt elkövetett bűnöket követő büntetésre gondol-e. Azoknak, akiknek Isten a nemi megtartóztatás karizmáját adta meg, a nőtlen, ill. szűzi élet hasznosabb, mert a házas élettel « testi viszontagságok » járnak (28), és az együttéléssel együtt járó « gondok » megosztják a személy érzelmi életet (32-34), míg a megtartóztató életben könnyebb az Úrhoz való osztatlan ragaszkodás (35; vö. 32-34).

Szent Pál a maga részéről intenzíven éli a maga hivatását, melyben nem egy személynek szenteli magát, hanem, a családi életről lemondva, egyrészt maradéktalanul elmerül Krisztus halálának megélésében, másrészt éppen azért fönntartás nélkül Krisztus teste építésének él. Ennek a fájdalmas életformának boldog élményéből kiindulva szeretné, ha mindenki úgy élne,

mint ő maga (7), de tiszteletben tartja a Krisztus életében való részesedés többi istenakarta formáját is, melyek szintén « karizmák », kegyelmi ajándékok.

A « karizma » kifejezés Szent Pálnál néha azokat a mások javára kapott rendkívüli adományokat jelenti, melyek a személy egyéni tökéletességétől függetlenül képessé teszik őt bizonyos egyházi szolgálatok végzésére: ilyen a csodatevő hatalom, a prófétálás adománya stb. (vö. 1Kor 12,1-30).

A « karizma » szó egy másik jelentése a megszentelő kegyelemre és az attól elválaszthatatlan képességekre, « erényekre » utal. Aki a megtérés és a keresztség által Krisztus tagja lesz, a Krisztus életében való részesedés által új módon lesz Isten képmása, Krisztus fiúságában részesedve új és teljesebb módon éli az istengyermekséget. Kell, hogy minden keresztény minél teljesebb módon igyekezzék részesülni ebben a karizmában, azért írja Szent Pál, a szeretetről beszélve, hogy « törekedjetek értékesebb adományokra (karizmákra) » (1Kor 12, 31; vö. 1Kor 13).

A házasság és a szűzesség karizmája a két jelentés között feleúton helyezkedik el. A Krisztusban elnyert Isten-hasonlóság és Isten-közelség nem egyforma minden emberben, mint a gyáripar szériában előállított árui. Mindenki a maga módján, a maga természetének gyengéinek, képességeinek, feladatainak megfelelő módon részesedik Krisztus teljességében. Ha egy vértanú, egy beteg, egy sikeres dolgozó, egy édesanya, egy lelkipásztor stb. ugyanolyan fokán áll is az életszentségnek, mégis különbözik bennük az egyazon Szentlélek jelenlétének megnyilatkozása. Mindegyik a maga módján szent. A kapott kegyelmek különbözősége különböző sajátos vágyakban, nyugtalanságokban, képességekben, örömökben, kielégülésekben áll. A sajátos hivatásbeli karizmák bizonyos mértékig a kegyelmi élet legalacso-

nyabb fokán is megvannak, de minél jobban halad valaki az Isten akarata elfogadásában, annál bővebben részesül e karizmákban is. Az ebben az értelemben vett karizmák sokszor nem is különböztethetők meg a természetes adományoktól, mert azokat bizonyos mértékig pótolják, megerősítik, és mindenesetre a természetfeletti élet síkjára emelik, mert segítik a hivő embert, hogy Isten erejéből, Isten kedvéért, szívesen és jól teljesítse állapotbeli kötelességét.

1Kor 7 a házasélet összefüggésében konkretizálja tehát Mt 19 tanítását. Csak az fogja fel és viszi végbe állapotbeli keresztény tökéletességét, « akinek megadatott » (Mt 19,11). « Az embereknél ez lehetetlen, Istennél azonban minden lehetséges » (Mt 19,26).

Szent Pál az özvegyen maradt keresztény asszonyról mondja: « Férjhez mehet, akihez akar, de csak *az Úrban* » (1Kor 7,39). « Az Úrban » való házasság egyes szentírásmagyarázók szerint azt jelenti, hogy az özvegy a keresztények között (és nem a pogányok közt) keressen élettársat; mások azt gondolják, hogy a kifejezés arra emlékezteti az asszonyt, hogy házassága az Úr tanítása és példája szerint valósuljon meg. Az efezusiaknak írt levél egy szakasza megmagyarázza, miért nehéz az igazi házasság, ha az egyik házastárs nem Krisztus tanítványa, és miben áll a Krisztus Urunk akarata szerint való házasság (Ef 5,21-33).

Az Apostol abból a gondolatból indul ki, amellyel szentírási elmélkedésünk elején találkoztunk: az igazi házasság hasonlít Istennek a választott néphez, Krisztusnak az egyházhoz való viszonyához. Csakhogy az Ószövetségben a kinyilatkoztatás rendesen a földi házasság utópikusan szép ideáljából indul ki, és ennek alapján érteti meg Jahve irgalmas hűségét. Szent Pál gondolata ellenkező irányban halad: feltételezi, hogy levelé-

nek olvasói ismerik már a « nagy misztériumot », Krisztus megváltó életének, halálának és feltámadásának valóságát, és ebből kiindulva vázolja fel a keresztény házasság ideáljának emberfeletti szépségét. A házaspár sajátos Krisztus-követését e szöveg három egyre magasabb ideál felidézésével írja le: a krisztusi házasság ideálja alárendeltség (21-24. vers), szeretet (25-28), egység (28-31). A misztikus test feje és tagjai között való viszony « nagy titka » (32) így lesz a házastársi alárendeltség szeretet és egység vonzó példaképe (33).

Az efezusi levél szózatának megértése küszöbén egy sajátságos nehézségre bukkanunk. A szöveg az alárendeltség elemzésében rendesen a feleségre, a szeretet és az egység magyarázatában a férjre utal. Azt kell-e gondolnunk, hogy a két házasfélnek különböző szerepe van a házasság eszményében, vagy mind a három keresztény magatartásnak a kölcsönösség jegyében kell megvalósulnia?

Szent Pál többször kimutatta, hogy az előbbi módon fogja fel a férfi és a nő viszonyát. A két nem különböző magatartása nagyon világosan kifejezést kap Kol 3,18-19-ben, ahol az apostol felszólítja az asszonyokat, hogy legyenek alárendelve férjüknek, ahogy illik az Úrban, (az eredeti szöveg nem beszél « engedelmességről, mint a magyar fordítás), és a férfiakat, hogy szeressék feleségüket, és ne bánjanak durván velük. Ennek a különbségnek a lét rendjében rejlő alapja, hogy az asszony feje a férfi, a férfi feje Krisztus, Krisztusé Isten (1Kor 11,3), azaz a férfi Isten dicsősége, az asszony a férfié (1Kor 3,7). A « dicsőség » a mással közölhető léttökéletesség, melyben a másik részesedik: Pál ki is fejti, hogy az asszony a férfiból és a férfi kedvéért jött létre (1Kor 11,8-9; 1Tim 2,13), mint ahogy a bűn rendjében viszont az asszony volt az első és ő vonta

magával a rosszra a férfit (1Tim 2,14). Ezekből a meggondolásokból, Szent Pál több szabályt vezet le a nő magatartására nézve. A nő nem imádkozhat és nem prófétálhat födetlen fejjel, hanem, hatalom alatt állása jeléül, hosszú hajat és fejfedőt hord (1Kor 11,4-7; 10; 13). Sőt, a gyülekezetben az asszonyoknak hallgatniuk kell, nem taníthatnak, hiszen engedelmesség és nem uralkodás a feladatuk (1Kor 14,34; 1 Tim 2,12); ha tudni akarnak valamit, kérdezzék meg otthon férjüket (1Kor 14,35).

Megjegyezzük, hogy az első Szent Péternek tulajdonított levél, mely Szent Pál tanításának eszmekörében áll, egészen hasonló szabályokat hoz (1Pét 3,1-7), bár kifejezetten hozzáteszi, hogy a férfiak is adják meg az asszonyoknak a tiszteletet, mint a kegyelmi életben örökös társuknak, hogy a feleség ne találjon férjében akadályt az imádságra nézve (uo. 7. v.).

Nem kerülhetjük el a kérdést, mennyiben kell, hogy ez az asszony társadalmi alsóbbrendűségére vonatkozó felfogás a mai keresztény hivő gondolkozásának és magatartásának mércéje legyen.

Meg kell állapítanunk, hogy ez a tanítás, mely alapjaiban és alkalmazásaiban hűen megfelel a zsinagóga teológiájának (vö. H. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 3, 2. kiad. München 1954, 427-443; 613- 614), a katolikus egyház igehirdetésében és jogrendjében egyre kevesebb visszhangra talál. A hivők hitérzéke nem tekinti mérvadónak az apostol gyakorlati következtetéseit; senki se botránkozik azon, ha a férfiak hosszú hajat vagy az asszonyok rövid hajat viselnek, ha nők tanítanak az egyházban (gondoljunk a számos tanárnőre, akik a teológiai fakultásokon a hierarchia megbízásából működnek), és a legtöbb országban nem szokás, hogy a nő

befödje a fejét, mikor templomba lép, vagy az eukarisztikus áldozaton részt vesz. A teológia az asszonynak a férfi testéből való formálását (Ter 2,22-23) a kinyilatkozás nyelvi eszközének, nem tárgyának tekinti. Azért kézen fekvő a feltevés, hogy a nők társadalmi alsóbbrendűségét illető tanítást úgy értelmezzük, mint a rabszolgákhoz intézett felhívást: « Szolgák, engedelmeskedjetek földi uratoknak, félő tisztelettel és egyszerű szívvel, akárcsak Krisztusnak... » (Ef 6,5). Az apostol itt föltételez egy társadalmi rendet, és ebben a feltevésben magyarázza meg, hogyan viselkedjenek a szolgák és gazdáik, anélkül, hogy e társadalmi rendet védené: a rendszer*ben* és nem a rendszer*ről* tanít. Így lehet ez a nő társadalmi helyzetére nézve is. Szent Pál feltételezi a nőre vonatkozó korabeli zsidó tanítást, amit az akkori szociológiai viszonyok között aligha lehetett volna egyik napról a másikra megváltoztatni, és biztatja híveit, hogy tartsák meg azt anélkül, hogy kezeskedne annak a tanításnak elvont érvényéről. A keresztény hivő vitatkozhat a nő emancipációjáról, és különböző véleményeken lehet arról, hogy a nő élettani sajátossága sajátos szerepet ad-e neki a társadalomban, a családban, az egyházban, de ezt a vitát nem kell teológiai kérdésnek tekintenie. (Meg kell jegyeznünk, hogy a nők papságának kérdése ettői a problémától független, megoldása más teológiai meggondolásokon alapszik.)

Véleményünk szerint a házastársak alárendeltségére, szeretetére, egységére vonatkozó tanítás egyenlő módon illeti a férjet és a feleséget, bár Szent Pál, korának és környezetének szokásai szerint, az alárendeltségről szólva inkább a feleségre, a szeretetről beszélve inkább a férjre gondolt. Hogy e szerepek kölcsönössége nem ellenkezik az apostol gondolatával, azt már abból is láthatjuk, hogy egy ízben ő maga is a házastársak kölcsönös alárendeltségét hirdette meg, éspedig éppen e sza-

kasznak bevezető mondatában: « Legyetek *egymásnak* alárendeltjei, Krisztus iránti tiszteletből » (Ef 5,21).

A jogi irányú modern nyugati gondolkodás az *alárendeltséget* csak egyoldalú magatartásnak foghatja fel, mert feltételezi, hogy az egyik félnek hatalma van és parancsol, a másiknak kötelességei vannak és engedelmeskedik. De az apostol ebben a mondatban nem ilyen értelemben használja a szót, hiszen mikor az alárendeltség ideálját, az egyháznak Krisztushoz való viszonyát írja le, nem arra utal, hogy Krisztus törvényhozó és uralkodó, hanem azt idézi emlékezetünkbe, hogy Krisztus megváltó üdvözítője (sotér) titokszerű testének.

Mikor szövegünk azt mondja, hogy az asszonyok legyenek alávetve férjüknek (az eredeti szöveg itt is alárendeltségről és nem engedelmességről beszél), ugyanazt a szót használja, ami 1Kor 15,17-28-ban a világrend eszkatológikus beteljesedésére vonatkozólag fordul elő (hypotassō): márpedig akkor már nem lesz sem törvény, sem engedelmesség, hanem csak egész lényünknek Krisztus felé és Krisztuson keresztül a Szentlélekben az Atya felé forduló önátadása. Az alárendelő önátadás tehát létmód, melyben valaki egészen egy másik személy felé fordul, föladja egyéni elszigeteltségét, és egész szívvel elismeri, hogy tőle függ személyes lényének kibontakozása, vágyainak beteljesedése. A felhívás, « legyetek egymásnak alávetve Krisztus iránti tiszteletből » (Ef 5,21) megszenteli azt a természetes hajlamot, mellyel a házasságra lépők jövendő élettársuktól várják boldogságukat, de kiszélesíti ezt a természetes vágyakozást, amennyiben nemcsak érzéki és még nem is csak érzelmi kielégülést keres, hanem keresztény élete kifejlődését is házastársától várja, tudva, hogy ez a kifejlődés a túlvilági üdvösségnek is záloga; ezért ez a derült reménység nemcsak a kívánatos személy előnyös tulajdonságaira épít, hanem még inkább Krisztusra, aki a

házas életre hivatott keresztényt házastársa közreműködésével akarja megáldani, békével elárasztani, üdvözíteni.

Az alárendelő önátadás együtt jár a *szeretettel.* Csakhogy az a szeretet, amelyről szövegünk beszél (az « agápe »), megint csak különbözik attól, amit a köznyelv nevez szeretetnek, szerelemnek. A szerelemben döntő elem a nemi vonzás, az érzelmi, spontán, szabad elhatározástól független rokonszenv. Az « agápé » fogalmára megint az vet fényt, amit Krisztus Urunknak az egyház iránt érzett szeretetéről mond az apostol. Krisztus úgy szerette az egyházat, hogy feláldozta magát érte, éspedig azért, hogy megtisztítsa, megszentelje, azaz tökéletességre vezesse. A keresztény házasságot építő szerelem egészen komolyan veszi a házastárs javát, igényeit, belép azoknak dinamizmusába, úgyhogy az egyik kész feláldozni a maga önző hajlamait a másik fél igazi javának érdekében. Ez a « szerelem » kétségtelenül sokkal könnyebb, ha a nemi életbe és az érzelmi életbe mélyesztheti a gyökereit, de nem egyszerű függvénye a nemi életnek és a hangulatoknak, azokat kiegészíti, elmélyíti, bizonyos fokig még pótolja is, megfér a pillanatnyi bosszankodással, idegenkedéssel, ingerültséggel is, és okosan vezeti az érzelemvilágot, hogy a szabad önátadás mély és érett barátság állandó rokonszenvébe torkolljon. Ez az agápé-szeretet mint konkrét élmény alapjában véve azonos az önmaga alárendelésével. Az alárendeltség a negatív oldalt hangsúlyozza, mert rámutat arra, hogy az igazi szeretet legyőzi az önzést; a szeretet szó az élmény pozitív oldalát emeli ki, mert arra vet világosságot, hogy az egyik házastárs nem csak lemond valamiről, hanem még inkább egy meghatározott személynek ajándékozza azt a gondot, amit az önzés önmagára akarna fordítani.

Az alárendeltségben és a szeretetben megnyilvánuló önátadás akkor igazi, ha az *egység* kölcsönös élményére

vezet, azaz ha mind a két házastárs mint « testét », azaz mint saját magát, jobbik énjét tekinti a másikat, és így szinte átviszi a másikra tulajdon önzését, nem magának, hanem neki éhezik, ahogy Krisztus Urunk a maga bajának érzi egyházának nyomorát.

Szent Pál szerint « nagy titok » Krisztus Urunknak az egyházzal való egysége (Ef 5,32): « nagy », az emberi életre és üdvösségre nézve rendkívül fontos, és « titok », mert hiszen az emberi gondolkozás sohasem tudná elvárni vagy megérteni, hogy az Isten fia a hivők bűnös közösségét magához tartozónak tartja, szereti, és magát érte föláldozza. De a hivő ember, aki Isten szavában bízva igaznak tartja és mély örömmel élete alapjául fogadja Isten szeretetének ezt a csodáját, megsejti, hogy a keresztény házasság is részesül valamiképpen ebben a titokszerű nagyságban, hiszen Isten, aki a házasulókat egybeköti (Mt 19,6), házasságuk révén, arra hívja és arra segíti őket, hogy sajátos módon valósítsák meg magukban a Krisztus üdvözítő életében való részesedést. A « mystérion méga », amit a latin Vulgata « sacramentum magnum »-nak fordít, magában véve nem vonatkozik tehát a házasság szentségi jellegére, először mert a « mystérion » szó itt nem kegyelmi ajándékot kimutató és közlő szertartást jelent, hanem Isten üdvözítő akaratának az emberi értelmet meghaladó művét (vö. Ef 1,9 és 3,4; 1Tim 3,16), másodszor, mert a « mysterion » kifejezést Pál nem a házasságra, hanem Krisztusra és az egyházra vonatkoztatja. Mégis, ahogy a trentói zsinat tanítja, ez a kifejezés « megsejteti » (« innuit ») a házasság szentségi mivoltát (DB 969), mert ha Isten azt kívánja gyermekeitől, hogy egy bizonyos életformában Krisztus Urunk magatartását sajátos és a természet erőit meghaladó módon kövessék, akkor biztosak lehetünk abban, hogy

aki abba az életmódba belép, egyben rá árad Krisztus kegyelme, ami lehetővé teszi a megkövetelt természetfeletti ideálnak megvalósítását: így a házasságra lépés jele és hordozója a kegyelemnek.

IV. A SZENTATYÁK MAGYARÁZATA

A szentatyák teológiája lényegében szentírásmagyarázat, mely persze nem a mai exegézis módszerét követi, hanem egyrészt felveti a kérdést, mit jelentenek a Szentírásban leírt események üdvösségünk szempontjából (azért a házasság patrisztikus teológiájának egyik fontos forrása a kánai menyegző leírása, ahol az atyák kifejtik, miért akart az Üdvözítő jelen lenni a menyegzős lakomán), másrészt a Biblia szavából kiindulva a keresztény közösségek problematikáját akarja megoldani (azért a Szentírást a korukbeli tévtanokkal hasonlították össze). A házasság teológiája számára ez a magyarázat nélkülözhetetlen forrás, *történelmi* szempontból is, mert hiszen a későbbi hittudományi elméletek érthetetlenek a patrisztikus előzmények ismerete nélkül, de *dogmatikus* szempontból is, mert az egyház azokat a szerzőket nevezi « szentatyáknak » (vagy « egyházatyáknak ») akiknek tanításában saját hite kifejezését ismeri fel, tehát e régi gondolkodók fejtegetésein keresztül az egyház beszél hozzánk.

Máig tanulságos az a bő forrásanyag, amit L. Godefroy « Le mariage au temps des Pères » c. tanulmányában gyűjtött össze (*Dictionnaire de Théologie Catholique* 9, 1927, 2077-2123). A forrásanyag kiértékelésében Godefroy ma már meghaladott módszert követett, ebből a szempontból cikkét ki kell egészítenünk G. Oggioni munkájával, « La dottrina del matrimonio dai Padri alla Scolastica » (az *Enciclopedia del matrimonio* c. gyűjteményes munkában, Brescia 1968, 237-295.), és E. Schillebeeckx művének, *Il matrimonio, realtà terrena e mistero di salvezza*, (Roma 1968) III. fejezetével. A házasság egyházi szertartásának történetét illető-

leg alapvető marad M. Righetti összefoglalása a *Manuale di storia liturgica* IV. kötetében (Milano 1953, 334-351); ezt kiegészíti a *La celebrazione del matrimonio cristiano* c. tanulmánygyűjtemény (Bologna 1977; a keresztény ókorra von. vö. A. Nocent monográfiáját, 117-147.o.) Számos kutató feldolgozta egy-egy szentatya felfogását a házasságról; idézzük a magyar Ladomérszky Miklós szép tanulmányát, *Saint Augustin, docteur du mariage chrétien* (Róma 1942).

1. *A keresztény menyegző*

A kívülállók a keresztény házasságban elsősorban virágdíszes templomot, orgonazúgást, fehér ruhás menyasszonyt látnak. A szentatyák műveinek olvasása megmutatja, hogy ezek az elemek nagyon késői származékok.

A Kr.u. I-II. sz.-ban a római biradalom területén a házasságkötés abban állott, hogy a férfi és a nő a családtagok beleegyezésével tanúk jelenlétében egy vagy több jelképes cselekménnyel kifejezte, hogy házasságra lép. Ilyen gesztusok voltak, hogy kezet adtak egymásnak, tűzpiros fátyollal boríttatták le fejüket, megkoszorúztatták magukat, gyűrűt húztak egymás ujjára, megcsókolták egymást, felolvastatták a házassági szerződést, hűséget esküdtek egymásnak stb. Az első keresztények házasságkötése nem különbözött a vidék szokásaitól. « Mint mindenki más, házasodnak, gyermekeket nemzenek, de a magzatot nem hajtják el », írja a Diognétoszhoz intézett levél (5,6) a II-III.sz. fordulóján. « Mint mindenki más », sajátos keresztény vallásos szertartás nélkül. A római világban (a birodalom keleti felében mindvégig, a nyugatiban a népvándorlás korának végéig) az állami törvények szabályozták a házasság módozatát, jogi következményeit, akadályait, és a rendes bíróságok voltak illetékesek a házassági kérdések eldön-

tésében. Az első századok keresztényei elvben ebben nem tettek kivételt.

Mégis, ez a látszólag egészen « világi », profán ünneplés a hivő keresztény szemében természetfölötti történés burka volt. Jellemző Tertullián egy mondata, aki pedig különben a nemi élet minden formáját lebecsülte: « Hogyan is tudnánk méltatni a boldogságot, ami olyan házasságból fakad, amit az egyház egyesít, az áldozat erősít meg, áldás pecsétel meg, az angyalok hirdetnek meg, és aminek az Atya ad érvényt? » (*Ad uxorem* 9: PL 1, 1302). 203 körül, mikor Tertullián ezt a mondatot leírta, messze vagyunk még azoktól a liturgikus formáktól, melyekben nászmise keretében pap egyesíti a párokat. Az egyház itt úgy « egyesíti » a vőlegényt és a menyasszonyt, ahogy a pogányoknak is a násznép vezette a leányt új otthonába; az « áldozat » arra utal, hogy az új pár együtt szokott részt venni az egyház eukarisztiáján; az « áldás » a jelenlevők jókívánságai, melyek hivő emberek között természetszerűen a Gondviseléshez intézett ima formáját veszik fel. Azt lehetne mondani, hogy a menyegzőnek, amit Tertullián dícsér, még pogány a « teste », de immár keresztény a « lelke ». A természetfölötti történés, amit a hivők a menyegző szokásos felszíne alatt tisztelnek, abban áll, hogy az élő és jelenlevő Krisztus közli a házasulókkal kegyelmi ajándékát (vö. pl. Origenész, *In Matth.* 14, 16: PG 13, 1229), és megszenteli az új fakadó élet forrását (Alexandriai Szent Cirill, *In Joh.* 2,2-4: PG 73, 224-225). Éppen ez a kegyelemárasztó isteni jelenlét az oka annak, hogy a keresztény házasság halálig tart: mindig érvényes marad az az egység, melyet az isteni kegyelem alapozott meg (I. Ince pápa, *Ep.* 36: PL 20, 602). Hogy nemcsak elszigetelt gondolatokról, hanem (legalább a IV.sz. második felétől kezdve) elterjedt meggyőződésről volt szó, azt régészeti leletek

(szarkofágok, palackok aranyozott rajzzal diszített talpa stb.) bizonyítják, melyek a menyegző ábrázolásában Krisztus alakját helyezik a középpontba, mint aki a házasulók kezét egybeköti, fejüket megkoszorúzza (Illusztrációkat találunk H. Leclercq « Mariage » c. cikke keretében, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie* 10, Paris 1932, 1902-1928).

Csak természetes dolog, hogy az egyház ezt a természetfölötti történést megfelelő külső formákkal igyekezett kifejezésre juttatni, védeni és szabályozni. Azért ősidők óta észlelhető a törekvés, hogy az egyház egyre mérvadóbb módon jelen legyen a házasságkötés fontos pillanatában.

Antióchiai Szent Ignác írja Szent Polikárpnak (5,2): « Úgy illik, hogy a vőlegények és menyasszonyok a püspök helybenhagyásával keljenek egybe... » A « püspök » természetesen még nem valami személytelen messzi « főhatóság », hanem a pár tucat vagy legfeljebb pár száz főnyi helyi csoportnak lelkipásztora, és a « jóváhagyás » (gnomé) nem hivatalos vagy éppen írásbeli engedély, hanem tanács, egyetértő helyeslés. A házasság az ókorban nem olyan magánügy volt, mint manapság, magától értetődő volt, hogy függött az illető családfőktől; itt az egyház mint a keresztények új családja kap szerepet, mint egész életükben, házasságukban is. Tertullián egy késői, már montanista korában írt művében felhívja a figyelmet arra, hogy ha a keresztények nem tárják az egyház színe elé házasságukat, megvan a veszély arra, hogy együttélésüket a hivők paráznaságnak nézik (*De pudicitia* 4: PL 2, 987). Az « egyház », amiről itt szó van, az egész helyi közösség, de ebben a püspöknek sajátos szerepe van; Szent Ágoston egyízben futólag megjegyzi, hogy a püspök is aláírja a házassági szerződést (*Sermo* 332, 4: PL 38, 1463).

De az egyház szerepe nemcsak passzív jelenlét. A

püspök jelenléte természetszerűen arra vezet, hogy áldását adja a házasulókra és imádkozik értük (vö. Nazianzi Szent Gergely, *Ep.* 231: PG 37, 373); a IV.sz. végén, legalább nyugaton, már ezt a papi áldást tartják a házasság döntő elemének (vö. Siricius pápa, *Ep.* 1,4: PL 13, 1136k.)

Amikor az állam törvényei ellentétben állnak az evangéliumnak a házasságra vonatkozó szabályaival, az egyház az állami törvényt érvénytelennek nyilvánítja. Hermász már a II. sz. közepén, a polgári törvényhozással mit sem törődve kijelenti, hogy ha a feleség megrögzötten házasságtörésben él, a férjnek el kell őt hagynia, és egyedül kell élnie, « mert ha a feleséget elbocsátva más asszonyt venne el, akkor ő is házasságot törne » (IV. Parancsolat 29,6). A III. sz. elején, Szent Callixtus pápát ellenfelei azzal vádolták, hogy érvényesnek ismerte el a szabad asszonyok és a rabszolgák házasságát, melyek pedig a római törvények szerint semmisek voltak (*Contra haereses* 9,12: PG 16, 3386k). Mikor az V. sz. elején egy keresztény asszonyt a gótok szolgaságba hurcoltak és távollétében férje az állami törvények szerint házasságát érvénytelenítette és újra házasodott, az asszony hazatértekor I. Ince pápa az első házasságot ítélte érvényesnek, mert hiszen « a katolikus hit tanítása szerint az az igazi házasság, melyet előbb az isteni kegyelem létre hozott » (*Ep.* 36, PL 20, 602). Mindez nemcsak gyakorlat, hanem kifejezett elmélet is. A IV. és V. sz. fordulóján, Szent Jeromos megállapítja, hogy a házasságot illetőleg más a császárok törvénye, más a Krisztusé, az állami törvény szakértőinek ítélete nem egyezik Pál apostol tanításával (*Ep.* 77,3: PL 22, 691), és egy Szent Ágostonnak tulajdonított beszéd hangsúlyozza, hogy az elvált férfi vagy asszony második házassága lehet érvényes a fórumon, de nem érvényes a mennyben (*Sermo* 392,2: PL 39, 1710).

A következő századokban a házasság liturgiája megkapja a maga jellegzetes alakját. A VI.-VII. sz. hozza létre a nászmisét, sajátos imádságaival és olvasmányaival; ennek keretébe illeszkedik a menyasszonynak, később a gyűrűknek megáldása, és a X. sz.-ban a germán népeknél a beleegyezést kifejező párbeszéd (a pap kérdése és a házasulók igenlő felelete); a XIII. sz.-ban sokhelyütt felmerül a formula, mely mutatja, hogy nyugaton immár az egyház kezében van a házasság: « És én összekötlek benneteket, az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében. » A klérus szerepe elméletben különböző módon magyarázható: a birodalom keleti felében, a szertartást celebráló püspök, ill. annak helyettese egyúttal az államhatalom képviselője is; a nyugati félben az állam elfogadja a házasságot, illetőleg a kánonjog illetékességét, és szinte kizárólagosan a kánonjogilag érvényes házasság polgárjogi következményeit tartja fenn magának.

2. *A keresztény házasélet*

Mint látjuk, a házasság teológiájának fejlődése ellentétes irányban halad az eukarisztiára vonatkozó tanfejlődéssel. Az oltáriszentséget illetően, kezdettől fogva adva volt egy liturgikus cselekmény, a « kenyértörés »; az egyház az Isten szava fényében feltárta tettének értelmét. A házasság tekintetében a kiindulópont az, hogy Krisztus a keresztényt a házas életben sajátos módon teszi tulajdon értékteljessége részesévé; ebben az állításban az egyház indítást talál arra, hogy a házasságkötést közösségi életének szférájába emelje, kifejezővé tegye, védje és szabályozza.

Magának a házas életnek keresztény értelmezése nem annyira a benne rejlő krisztuskövetésnek értelmezéséből, hanem inkább a történeti helyzetben kísértő

félreértések eloszlatásából indult ki. Az Atyák korában *három nagy félreértés* fenyegette a keresztény házasélet helyes szemléletét: a házasságnak a római és a barbár társadalmakban egyaránt elterjedt felbonthatósága, a nemi élet értékének tagadása, és a keresztény szűzesség felsőbbrendűségének félreismerése. A házasság patrisztikus teológiája ezeket az eltévelyedéseket leplezte le.

Mivel az Atyák ezeket a kérdéseket legtöbbször konkrét esetek megítélése során vették szemügyre, tanításuk nem mindig következetes, néha ugyanaz a szerző is ellentmond magának különböző állásfoglalásaiban, és egyező közös vélemény voltaképpen csak a korszak vége felé kristályosodik ki.

Az ókor végén, a római birodalom területén a *válás* könnyű és gyakori volt. A Szentatyák megegyeztek abban, hogy keresztény ember nem változtathatja házastársát érzelmi életének hullámzása szerint. Szinte egyetlen pont okozott nehézséget, *a feleség házasságtörésének esete*, amire nézve Mt 19,9 homályos kifejezése nem ad tüstént világos megoldást. A *nyugati* Atyák a IV. és V. sz.-ban növekvő eréllyel mondották lehetetlennek a házasság felbontását még ebben az esetben is, és csak a különélést engedték meg. Volt ugyan, aki lehetőnek tartotta, hogy a férj, házasságtörő feleségének elbocsátása után, újra házasodhassék (egy névtelen, sokáig tévesen Szent Ambrusnak tulajdonított Pál-kommentárt szokás idézni, mely kifejezetten állította, hogy másként kötelezi a törvény a nőt, másként a férfit, PL 17, 218), de ez a felfogás, nem utolsó sorban Szent Ágoston tekintélyének hatására (PL 40, 476), egyre jobban háttérbe szorult. *Keleten* a felelet nem volt ilyen egyöntetű, elsősorban azért, mert a lelkipásztorok hajlottak arra a véleményre, hogy az egyház külső fegyelme megtűrhet bizonyos magában véve helytelen eljárásokat: ilyennek tartották pl. az özvegy második házas-

ságát, melyet érvényesnek mondtak, de amiért néha még penitenciát is mértek az újraházasulóra. A problémát a válás kérdésében nem annyira abban látták, szabad-e a külön élő férjnek újra házasodni, hanem inkább úgy tették föl a kérdést, milyen mértékben tért el a tökéletes élet normájától az ilyen együttélés. Ugyanolyan vezeklést kell az elvált és újraházasodó kereszténytre mérni, mint a házasságtörőkre, vagy elég olyan elégtételt róni rájuk, mint a házasságtörés nélkül paráználkodókra? Vagy talán, tekintettel az ember gyengeségére, még ilyen nyilvános vezeklésre sem kötelesek? Elég, ha az egyház helyteleníti magatartásukat, anélkül, hogy elítélné őket? Az egyház két felében nem egyenlő hangsúllyal rótták meg az új együttélést. A VI. sz. elején Jusztinián császár újra kodifikáltatta a római jogot, és törvényhozása több válóokot érvényesnek ismert el; ezeknek tág értelmezése révén a keleti egyházban egyre szaporodtak az okok, melyek miatt fel lehetett bontani a házasságot és új házasságot lehetett kötni. A *nyugati* egyházban az V. és VI. sz.-ban több barbár nép tört a birodalom területére, és ezek megtérésük után is ragaszkodtak ahhoz a lehetőséghez, hogy a férj (különösen a fejedelem) eltaszíthatta meddő vagy házasságtörő feleségét. A VII. és VIII. sz.-ban néhány helyi egyház meg is engedte, hogy a házasságtörés esetén az ártatlan fél új házasságra lépjen, és ezzel újra bizonytalanság mutatkozott a házasság föltétlen felbonthatatlanságának állításában. A VIII. és IX. század egyházi törvényhozása és lelkipásztori gyakorlata fokozatosan kiküszöbölte ezt az áramlatot. Mikor a pápák hatalmas államfőkkel szemben is mereven ragaszkodtak a házasság fölbonthatatlanságának elvéhez (jellemző példa II. Lotár király 14 évig elhúzódó makacs küzdelme), a latin egyház végképp elfogadta az elvet, hogy a válás még a házasságtörés esetében is lehetetlen, de tudatá-

ban maradt annak, hogy ebben a kérdésben nem volt mindig egyformán egyöntetű a teológusok tanítása (vö. a *Corpus Juris Canonici* idevágó forrásanyagát: Decretum Gratiani 2. Pars, Causa 32, quaestio 7.)

A történeti részletekre nézve, bő anyagot találunk P. Adnès kézikönyvében, *Le mariage* (2. kiad. Tournai 1963) 59-71. Alapvető fontosságú H. Crouzel könyve, *L'église primitive face au divorce* (Paris 1971). G. Cereti műve, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella chiesa primitiva* (Bologna 1977) merőben eltérő véleményt fejez ki, de nézetünk szerint nem érdemel hitelt.

A *második* nagy probléma a *házasság keresztény értékére* vonatkozik. A szellem és az anyag ellentétének állítása mély gyökeret vert a késői görög gondolkodásban. Ez az értékítélet, különböző utakon, a keresztény életfelfogásba is beszivárgott. Ahogy a dokétisták azt vallották, hogy Krisztusnak nem is volt valóságos teste és nem szenvedett, úgy az enkratisták azt sürgették, hogy Krisztus tanítványa tartóztassa meg magát a lehetőség határáig minden testi örömtől, ami evés-ivásból, testápolásból, de főleg a nemi életből ered. Voltak teológiai áramlatok, sőt szervezett egyházi közösségek, melyek egész radikális igényükkel elfogadták ezeket a követelményeket, és nem egy lelki vezető tanácsaiban felfedezhetjük az ilyen felfogások visszhangját. Annál fontosabb, hogy a Szentatyák a házasság megengedett voltát tagadó nézeteket tévtannak nyilvánítják, megmutatják, hogy a házasság azért megengedett, mert értékek valósulnak meg benne, és kiemelik, hogy a gyermeknek életet és nevelést adó szülők a teremtő Isten élő eszközei, munkatársai.

A házasságban több különböző természetű érték valósul meg, és ezeket a Szentatyák különböző utakon iparkodnak rendszerbe foglalni. *Szent Ágoston* többször kifejtette, (pl. *De bono conjugali* 24: PL 40, 394),

hogy a házasságban három jóban van része a hivő kereszténynek: az első a *bonum prolis*, a gyermek nemzése és felnevelése; a második a *bonum fidei*, a házastárs iránt való hűség, mely kizár minden harmadik személyt és a kölcsönös szeretet szintjére emelve rendezetté teszi a nemi ösztönt, és végül a *bonum sacramenti*, a házasságnak Krisztus és az egyház viszonyával való analógiája, mely egységet és felbonthatatlanságot követel meg. Ez a hármas szkéma nagy hatással volt, a további gondolkozásra; magyarázatára vonatkozólag már idéztük e fejezet elején Ladomérszky Miklós művét. A szentatyák korának vége felé *Sevillai Szent Izidor* kissé eltérő módon fogalmazza meg a házasság hármas értékének szkémáját. Szerinte a gyermekáldás, a kölcsönös segítség, és a nemi ösztön megengedett kielégítése az, amit az emberek a házasságban keresnek (*Etymolog.* 9, 7: PL 82, 367). Ez a felsorolás jelentős hatással lesz a házasság céljára vonatkozó megfontolásokra.

Látszólag ellenkezik a házasság értékének elismerésével, hogy nem egy szentatya szerint a házassági egyesülés napján nem helyes szentáldozáshoz járulni (pl. Nagy Szent Gergely, *Epist.* 64: PL 77, 1196k). Ez a figyelmeztetés valójában a keresztény ókor nagy realizmusának és az Isten szentsége élénk tudatának megnyilatkozása. A kor felfogása szerint helyes dolog a gyengék védelmében harcolni, vagy az igazságszolgáltatás során a bűntetteket megtorolni, de mivel a bűnös ember a harcban és a bírói hatalom gyakorlatában rendesen nemcsak az igazság szeretetétől vezetteti magát, hanem a harag szenvedélye is fűti őt, és mivel az Istenhez egészen tiszta, minden szenvedélytől ment lélekkel kell járulni, az ilyen esetekben is helyesebb egy darabig távol maradni a szentségtől, amíg a lélek visszanyeri teljes egyensúlyát, önuralmát. Így van ez e kor szerzői szerint a házasélettel is. A nemi egyesülés olyan intenziv

élmény, hogy abban a gyenge ember nemcsak az isteni szeretetet fejezi ki és valósítja meg, hanem azt szinte elfelejtve a tulajdon önző szenvedélyének sodrába kerül és azért nem egészen helyesen éli meg azt, ami önmagában véve egészen érték: nem a tett objektív értékében, hanem szubjektiv kivitelezésében van tehát a hiány. A Szentatyák tanácsa tehát nem a házasság lebecslését, hanem éppen a keresztény házasság ideáljának magas voltát mutatja. A katolikus egyház mai köztudata mégsem helyesli a keresztény ókor és középkor szigorú ítéletét arra a módra nézve, ahogy az átlagos hivő a házasságban egyesül hitvestársával, és erre két oka is van. Az első az, hogy a keresztény erkölcsi ideál a szabad akaratnak az Isten akaratával való megegyezéseben áll, az akarattól nem függő emotív indulatok, érzelmek, impulzusok az erkölcsi élet tökéletességéből mit sem vonnak le; sőt aki kioltaná magában az ösztönéletet, ezzel szellemi életét is megbénítaná. Azt a felfogást, hogy Isten szenvedélytől mentes pusztán értelmi és akarati élményben közli magát teremtményével, inkább a hellenisztikus erkölcsfilozófia, semmint az evangélium diktálja. A másik ok az, hogy a mai katolikus gondolkodás világosabban tudatosította az Istennel való találkozás igazi értelmét: a szentáldozás és az üdvmisztériumba való merülés nem az elért tökéletesség jutalma, hanem a beteg embernek a gyógyító Krisztushoz való menekülése.

A *harmadik* fontos probléma *a házasság és a szűzesség összehasonlítása révén* merült fel. Éppen a házasság értékének védelme adott alkalmat arra, hogy a IV. sz. vége felé néhány lelki vezető azt állította, hogy a házasság annyit, sőt talán többet ér, mint a szűzesség. Ezeknek a szerzőknek (Helvidius, Jovinianus, Vigilantius stb.) tanítását legtöbbnyire csak ellenfeleiknek, pl. Szent Jeromosnak és Szent Ambrusnak írásaiból ismer-

jük. A szentatyák egyetértő felelete az volt, hogy a házasság jó, de a szűzesség nagyobb jó; üdvösséges dolog abban követni az Urat, hogy a házastársat illetőleg utánozza valaki egyházával szemben tanúsított szeretetét, de még egyenesebb út az üdvösségre, ha valaki mindenkivel szemben viszonzást nem váró módon valósítja meg a Megváltó irgalmas és általános emberszeretetét. Újabb szerzők nemegyszer ellentétet láttak abban, hogy az Atyák szerint a házasság érték, de kisebb érték. Valójában a két állítás jól megfér egymással, különösen a patrisztikus « egzemplarizmus » keretében, tehát annak a tanításnak fényében, mely szerint minden annyiban van, amennyiben Istennek végtelen létés értékteljességéből részt kap, azaz a végtelen tökéletesség valamelyik oldalát korlátozott módon magában megvalósítja. Istenben azonosul minden létkategóriának minden « fokot » meghaladó tökéletessége, de az egyes kategóriák véges formája nemegyszer kizárja egymást. Istenben azonos az igazságosság az irgalommal, de az embernek nemegyszer választania kell, hogy az igazságosság vagy az irgalmasság követelményei szerint bánjék embertársával. Nemcsak az egyes egyénektől függ, hogy milyen Krisztus-követés legyen az útjuk, hanem elsősorban az Isten kegyelmétől, mely egyeseket az egyik útra, másokat egy másikra hív meg. Mindegyik kategóriára szükség van, hogy együtt fejezzék ki a véges részletek összecsendülésében a végtelent. Szent Pál ezt a tanítást a test különböző tagjainak analógiájával fejezte ki (1Kor 12,12-31); a szentatyák nemegyszer az egyazon kertben növekvő különböző virágok hasonlatát használták, melyek közt mindegyiknek megvan a maga sajátos szépsége, bár van, amelyik szebb, és amelyik kevésbé szép.

Az első keresztény évezred gondolkodói tanítják ugyan, hogy a házasságban megvalósuló nemi élet em-

beri, sőt krisztusi érték, de ritkán sikerül a dolog természetéből kiindulva megmagyarázni, miben áll ez az érték. Ez a hiány elsősorban annak tudható be, hogy ez a kor túlságosan szétválasztotta a gyermekáldás, a kölcsönös segítség és a nemi ösztön kielégítésének szempontját, mintha három különböző dologról és nem egyazon valóság három oldaláról volna szó. A jelen kor házasság-teológiája azért hatol bele jobban a valóságba, mert számon tartja a különböző szempontok kölcsönös kapcsolatát, és észreveszi, hogy a hivő házasságban lefolyó nemi élet csak fiziológiai szempontból hasonló a házasságon kívül létrejövő nemi viszonyhoz, a teljes személyi élet szempontjából lényegesen különbözik tőle.

V. A KÉSŐBBI DOGMAFEJLŐDÉS

Mikor a század elején a teológia élénkebb figyelemmel kezdte vizsgálni a dogmafejlődés útját, feltételezték, hogy a folyamat voltaképpen levezetésben áll: az egyház ismer bizonyos általános hittételeket, azokat összehasonlítja különböző kinyilatkoztatott vagy tapasztalati igazságokkal, és így új, részlegesebb megállapításokra jut. Éppen a házasság teológiája mutatja, hogy ez az intellektuális modell nem alkalmazható a tényekre. A házasságra vonatkozó gondolkodás két pólus között keresi az apostol szavának értelmét, mely szerint Krisztus tanítványa férjhez mehet, ill. házasodhat, « de csak az Úrban » (1Kor 7,39). Az egyik pólus fogalmilag még nem tisztázott, a Szentírásnak a hitérzék fényében olvasott szavára támaszkodó, a hivők gyülekezetének közösségi élményében gyökerező bizonyosság, mely az egyház liturgiájában már kifejezést is kapott; e szerint a keresztény házasélet szent állapot, benne Krisztus Urunk sajátos módon közli a hivő emberrel a maga belső életét, és azért a házasságkötés is szent történés, melyben az Üdvözítő csodatevő hatalma van jelen, mint a kánai menyegzőn. A másik pólus kiterjedt gondolatkészlet, melyben a római jog, a görög bölcselet, a keresztény kegyelemteológia elemei fonódnak össze. A probléma az volt, hogyan lehet az élményszerű meggyőződést az intellektuális állítások összefüggésében megmagyarázni és megítélni. A kutatás nem előre megszabott egyenes úton haladt, hanem úgy nyomult előre, mint egy folyó, mely hol több ágra bomlik, hol megkerül egy akadályt. A mai teológia egyaránt tanul a sikeres megfontolásokból és a kudarcot vallott kísérletekből.

1. *A középkor*

A VI. és a XVI. sz. között a házasság problémája nem állt a teológiai kutatás középpontjában, de mégis jelentős haladást tett, egyrészt mert a kánonjogi eljárások megkívánták bizonyos elméleti kérdések tisztázását, másrészt mert a köztudat egyre világosabban a « szentségek » kategóriájába sorolta a házasságkötést is, és ezért fel kellett deríteni, hogyan lehet alkalmazni a « szentség » fogalmát erre a látszólag örök-emberi eseményre.

A skolasztikus teológia házasság-teológiájának jellegzetes példája Szent Tamás *Summája* « Supplementumának » 41.-68. quaestiója. (Mint ismeretes, Szent Tamás nem fejezte be a Summát, és halála után a hiányzó utolsó részt Lombard Péter művéhez írt kommentárjából egészítették ki.) Az újabb kutatások közül idézzük P. Abellan művét, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939), J. Fuchs könyvét, *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin* (Regensburg 1955), és P. Pampaloni « Il matrimonio nella scolastica » című összefoglaló bemutatását, mely az *Enciclopedia del matrimonio*-ban jelent meg (Brescia 1968, 297-341.o., bő bibliográfiával.)

A skolasztikus teológia gondolatformája mindenek előtt a fogalmak tisztázását követelte meg. Az olyan állítások, mint hogy « a keresztények között kötött házasság szentség », feltételezik, hogy a « házasság » általános fogalom, melynek tárgya pogányok közt és keresztények között egyaránt fellelhető. Több *fogalommeghatározás* merült föl, különböző szempontok figyelembe vételével. Egyesíthetjük őket azt mondva, hogy a házasság egy férfi és egy nő minden harmadik személyt kizáró maradandó intézményes életközössége,

mely magában véve a nemi érintkezésre is kiterjed, és alkalmas gyremekek nemzésére és felnevelésére. Az « életközösség » (*consortium communis vitae*) kifejezés a középkorban nem szorult további magyarázatra, hiszen a földműves-társadalomban mindennapi tapasztalás tárgya volt: a férfi és a nő szerepe szociológiai szempontból is világosan el volt határolva a gazda és a háziasszony, az apa és anya egymást kiegészítő, egymást megkövetelő modelljében. Ma, mikor rendesen mind a férfi, mind a nő külön-külön más-más hivatást tölt be, mikor munkájukban teljesen függetlenek egymástól, és nemegyszer nincs is saját otthonuk, a hangsúly a férj és feleség lélektani egymásrautaltságára, személyiségépítő egységére kerül. A közösség « intézményes » jellege azt jelenti, hogy a férjnek és a feleségnek joguk is van egymáshoz és kötelességeik is vannak egymással szemben, és házasságuk által új, sajátos módon illeszkednek a társadalomba. A férfi és nő életközössége természetszerűen nyitott nemi érintkezésre, de a keresztény hagyomány, tekintettel Szűz Mária és Szent József egységére, igazi házasságnak ismerte el azt is, amelyben a férj és feleség közös elhatározással megtartóztatásban élnek, és testi-lelki egységük elsősorban a közös istenkeresésben nyilatkozik meg. A nemi érintkezés természeténél fogva a gyermek születése felé irányul, és ebből a teremtés célszerűségét valló keresztény ember önként arra következtetett, hogy mikor Isten az ösztönök szavával a férfi és nő együttélésére vezeti az embert, a faj fenntartását akarja ezzel, testi és lelki értelemben, biztosítani.

Hogyan jön létre ez a sajátságos, magában véve felbonthatatlan életközösség? Ősidők óta két felfogás állt egymással szemben. Az első a római jog szellemében elsősorban szerződést látott a házasságban, és azért a házasságkötők külsőleg is kifejezett beleegyezését tar-

totta döntő elemnek. A másik, arra hivatkozva, hogy a házasság testi-lelki egység állapota, a nemi egyesülést tartotta a házas állapot igazi megpecsételésének. Hosszas viták után (a párizsi egyetem az első, a bolognai egyetem és a római kúria a második megoldás felé hajlott), az egyház a XII. sz. közepén közvetítő álláspontot foglalt el. Az egyházjogászok megkülönböztették a jövőre vonatkozó elhatározást, tehát az eljegyzésben megnyilatkozó ígéretet, a jelenre vonatkozó elhatározástól, mely a menyegzőn megvalósítja a kölcsönös önátadást. A házasulók akaratának a jelenre vonatkozó, jogot és kötelességet teremtő kifejezése már érvényesen megköti a házasságot. De a házasság egzisztenciális teljessége csak akkor valósul meg, mikor a kölcsönös önátadás nemi érintkezéssel is kifejezésre jut. Azért a « megkötött és elhált házasság » (*matrimonium ratum et consummatum*) az, amelyben a feltétlenül felbonthatatlan életközösség teljesen megvalósul. A « megkötött, de el nem hált házasság » belsőleg felbonthatatlan ugyan (a felek nem semmisíthetik meg), de bizonyos kánonjogilag meghatározott esetekben, elsősorban a kölcsönös beleegyezés megszünte miatt, az egyház felbonthatja.

Ezek a megfontolások rávilágítottak a házasság sajátos természetére, mely nem akármilyen « szerződés »: a férj és a feleség nemcsak bizonyos « teljesítményekre » kötelezik magukat, hanem egyik a másiknak ajándékozza magát, úgy, hogy az így létrejövő viszony inkább a bibliai « szövetség » (berît), semmint a polgárjogi szerződések fogalmára emlékeztet. Nyilvánvaló itt az Efezusi levél már elemzett szakaszának mély befolyása.

A mai ember számára feltűnő dolog, hogy a középkori teológusok a házasság lényegének és létrejövetelének elemzésében olyan keveset beszélnek a szerelemről, pedig a XII. sz.-tól kezdve a lovagi és udvari költészet nagyon is élénk színekkel festette le ezt a sokrétű és

intenzív szenvedélyt, mely a trubadúrok szerint epedő vágyban, beteggé tevő szomorúságban, elragadó örömben nyilatkozik meg. Természetesen a középkori gondolkodók is tudatában voltak annak, hogy a házassági életközösség sikere föltételez bizonyos ösztönszerű kölcsönös vonzalmat, amely mintegy metafizikai gyökere a természetfölötti hitvesi szeretetnek: ebben a pontban Arisztotelész elemzése a barátságról és a benne föltételezett létközösségről (koinonia, communio) helyes realizmusra tanította a skolasztikát. Mégis, a házassági életközösség lényegét nem az ösztönszerű indulatok rendjében, hanem a szabad választás szintjén keresték. A keresztény ember hiszi, hogy « nagyobb boldogság adni, mint kapni » (Csel 20,35), és a hitvesi szeretet magvát abban látja, hogy az egyik fél a másik testi-lelki, ideigvaló és örök javát a saját érdekének fogadja el. A középkori teológus alighanem elfogadta volna annak a modern protestáns hittudósnak véleményét, aki szerint a házasság szeretet nélkül paráználkodás, (E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, Zürich 1932), csakhogy a « szeretet » szón nem az akarattól független érzelmet, indulatot, hajlamot értette volna, hanem szabad Isten-szeretetet, melyben a házastársak Isten szívével akarják egymás javát és ebben az isteni érzület felé való szüntelen növekedésben találják meg tulajdon életüknek teljességét, értelmét is. Különben a középkori gondolkodás sokféle és igen igényes elemzéssel fedte föl a szeretet, ill. szerelem élményét: « *Grundformen der Liebe* » c. könyvünkben részletesebben kifejtjük az erre vonatkozó változatos elméleteket (Róma, 1946).

A keresztény hitvesi szeretet fogalma vezet el a házasság *szentségi jellegének* megértéséhez; a házasság középkori teológiájának legfontosabb vívmánya éppen ennek a szentségi jellegnek a kidolgozása.

A Szentatyák korától kezdve nemegyszer találkozunk azzal az állítással, hogy mint Krisztus és az egyház viszonya, a házasság is nagy *mysterion*, nagy *sacramentum*, szentség. Ez a kifejezés semmit sem mond az itt érintett problémát illetőleg. A szó értelme az első keresztény évezredben egészen más, mint a XII. sz. végétől kezdve: egyszerűen csak szent és rejtett valóságot jelent, tehát olyan valóságot, melynek Istenhez való viszonyát nem lehet a tapasztalás és a természetes értelem erejével felfedezni. A XII. sz.-ban tudatos lett a keresztény gondolkozásban, hogy bizonyos emberi aktusok magukban rejtik, de ki is fejezik az Üdvözítő különös tevékeny jelenlétét, aki azok által különös módon műveli üdvösségünket. A teológia szaknyelve ettől kezdve a tevékeny Krisztus-jelenlétet rejtő és jelző szertartásokat nevezi « szentségnek ». Nem volt kezdettől fogva világos, milyen emberi tettek esnek ez alá a fogalom alá, mely pl. a keresztségben és az eukarisztiában világosan megvalósul. Lassan kialakul mind a nyugati, mind a keleti egyházban a hét szentség felsorolása, és ebben a hetedik helyet a házasság foglalta el. Az ok, ami miatt a házasságot ebben az új értelemben is szentségnek mondották, bizonyosan nem Ef 5,32 félreértése, hanem a hitérzék megnyilatkozása, amennyiben a hivők közössége a keresztény menyegző eseményét összehasonlítva az új szentségfogalommal, intuitív belátással felismeri, hogy a házasságkötésben mint látható történésben ez a fogalom megvalósul.

Mikor a XII. sz. dualista eretnekségei (a « katarok » stb.) a házasságot mint az anyagi élethez tartozó életformát rossznak vagy legalább az üdvösségre való vonatkozástól mentes intézménynek mondották, az egyház tanítóhivatala kifejezetten magáévá tette a házasság szentségi jellegét illető tanítást. Az 1184-es veronai zsinat az eukarisztiával, a keresztséggel és a gyónással

együtt a házasságot is szentségnek mondja (DB 402); az 1274-es lyoni zsinaton mind a nyugati, mind a keleti egyház elfogadja a hét szentség felsorolását (DB 465).

1439-ben a firenzei zsinat előadta az örmény egyháznak a katolikus tanítás néhány, a történelmi helyzet folytán kényes pontját. Ennek a nyilatkozatnak keretében a házasságra vonatkozó hitigazságok is kifejezést találtak. « A hetedik szentség a házasság, mely Krisztus és az egyház egységét jelenti, az Apostol szava szerint: Nagy titok ez, én Krisztusra és az egyházra vonatkoztatom (Ef 5,32). A házasságot előidéző ok rendesen a jelenlevő felek által szóban kifejezett kölcsönös beleegyezés. Hármas értéket tulajdonítunk a házasságnak. Az első, az ivadék fogantatása és felnevelése Isten tiszteletére. A második a hűség, mellyel egyik házastárs a másiknak adós. A harmadik a házasság felbonthatatlansága, azért mert Krisztus és az egyház fölbonthatatlan egységét jelenti. Végül, bár a paráznaság miatt szabad megszüntetni a nemi együttélést, mégsem szabad más házasságot kötni, mivel a törvényesen megkötött házasság köteléke örökre megmarad (DB 702).

A « szentség » olyan tapasztalati valóság, mely Isten láthatatlan kegyelmét jelenti és közli. A keresztény nép hitérzéke világosan felismerte, hogy a házasságkötés révén Isten műveli a felek üdvösségét, de nem volt könnyű dolog fogalmi kategóriákban meghatározni, miben áll a kegyelem, amit a házasság előidéz. A XII. sz. elején sokan arra gondoltak, hogy a « kegyelem » itt tűrő engedélyt jelent, azaz hogy a házasság annyiban szentség, amennyiben benne a nemi élet, ami magában véve alsóbbrendű emberi magatartás, bűntől mentesen zajlik le. A kegyelemnek ez a túlságosan jogi, minimalista felfogása nem volt kielégítő magyarázata a keresztény élménynek. Mélyebbre hatolt a menyegzőn a hitveseket összekötő Krisztus jelenlétének magyarázatába a

XIII. sz. skolasztikája, amennyiben figyelmes lett Krisztus Urunk gyógyító erejére, amivel megerősíti tanítványait, hogy a nemi életet a keresztény házassági etika követelményei szerint, az egy és felbonthatatlan házasság keretében élje, tehát ne vétkezzen. Még pozitívabb a XIII. sz. második felében a nagy egyháztanítók (már Sz. Bonaventúra, még inkább Szent Albert és főképp Szent Tamás) véleménye, mely szerint a házasságban jelen levő Üdvözítő arra segíti a kereszténye ket, hogy megfelelő módon (convenienter) éljék életközösségüket.

A « megfelelő mód », a kor felfogásában azt jelentette, hogy a nemi érintkezésben az első cél ne az önző élvezet legyen, hanem a gyermekáldás szolgálata és a kölcsönös segítség. A XV. sz.-tól kezdve ez a felfogás általánosan elfogadást nyert.

Az Úr Jézus és az Atya egy (Jn 10,30): ő az Atyában él és az Atya benne (Jn 14,11); amint őt szereti az Atya, úgy szeret ő is bennünket (Jn 15,9). Mikor a középkori teológia megfogalmazta a hittételt, mely szerint « a házasság szentség », voltaképpen azt állította, hogy a házasságkötés révén Krisztus Urunk összefogja a benne bízó, neki élő férfi és nő kezét, belép az életükbe, és állandó hatásával hívja, segíti, felemeli őket, hogy házastársukat úgy szeressék, ahogyan az Atya őt szereti és ahogyan ő szeret minden embert. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a hivő csak Istent szereti igazán, és a házastársával jól bánik, hogy evvel Istennek kedvében járjon. Az ilyen magatartás eszközzé alacsonyítaná a másik személyt, és éppen ezzel elidegenülne tőle, elidegenítené őt magától. Az szereti Isten szeretetéből embertársát, aki Istennel szeret, isteni módon szeret (nem felejtve el, hogy az Isten tökéletessége és a mi gyarlóságunk között mindig végtelen az űr). Istennel szeret, aki elfogadja a másik személyt mint igazi értéket, teremtő szeretettel megérti és magáévá

teszi a másik személy dinamizmusát, követeléseit, követelményeit, Isten eszközévé válik abban, hogy a másik személy magához hűen kiérjen, beteljesüljön, boldoguljon, és annyira azonosítja magát a másik személlyel, hogy éppen ebben találja meg a maga kiérését, beteljesülését, boldogulását is.

A katolikus hit tanítása szerint a szentségeket Krisztus Urunk alapította; ha tehát a házasság szentség, a keresztény házasság kegyelemközlő ereje is az Úr Jézus akaratából fakad. A teológia a középkortól kezdve igyekezett egy-egy a Szentírásból ismert eseményben vagy szóban felfedezni ennek a szentséget alapító akaratnak megnyilvánulását. Voltak skolasztikusok, akik az Üdvözítőnek a kánai menyegzőn való jelenlétében (Jn 2,1-11), vagy a farizeusoknak a házasságot illető kérdésére adott törvényszerző feleletében (Mt 19,3-12) látták a házasság szentségi szintre való emelésének bennfoglalt állítását; volt, aki arra gondolt, hogy az Úr akkor tette szentséggé a házasságot, amikor föltámadása után negyven napon át ismételten megjelent tanítványainak és « beszélt az Isten országáról » (Csel 1,3). Ma ezeket a magyarázatokat a legtöbb teológus fönntartással fogadja. A « szentség alapítását » aligha kell kifejezett jogi formulában, « rendeletben » keresni. Sokan követik J. Auer elgondolását, aki abból indul ki, hogy az Üdvözítő földi jelenléte és megváltó halála az emberi természet egész valóságát átformálta; ennek a gyökeres változásnak vetülete az is, hogy a házasság intézménye, mely az emberi nem fenntartásának érdekében a személy egész testi-lelki valóságát egy más személy felé sarkítja, új értéket és azért új érték-fakasztó erőket nyer. A hivők közössége nem egy mondatból, hanem az emberi természetnek a Szentírásban leírt természetfeletti méltóságra való emeléséből, Krisztus Urunknak a házasság fölbonthatatlanságára vonatkozó, nehéz de isteni segít-

ség révén teljesíthető követeléséből, valamint a házasságnak Krisztus és az egyház viszonyával való páli összehasonlításából fokozatosan, egyre világosabban megértette, hogy a megváltás új jelleget adott a házasságnak, mert a természet legrégibb intézménye immár a kegyelem jelenlétét jelzi és eszközli a Krisztusba oltott emberben.

2. *A trentói zsinat*

A trentói zsinat (1545-1563) házasságtana két szempontból is jelentős. Egyrészt ennek a nagy zsinatnak a szava adta meg az utolsó négy évszázad idevágó katolikus teológiájának, egyházjogának és lelkipásztori gyakorlatának sajátos jellegét, egységét, szilárd szerkezetét. Másrészt éppen a házasságra vonatkozó tanítás segít megérteni a trentói kánonok nyelvét, gondolkozásmódját, és így rávezet a többi trentói tanítás helyes értelmezésére is. A zsinati tárgyalások jegyzőkönyvei a Görresgesellschaft kiadásában megjelenő *Concilium Tridentinum* című forráskiadvány VI/1. (bolognai tárgyalások) és IX. (trentói tárgyalások) kötetében, a zsinat elé terjesztett házasságra vonatkozó szakvélemények a XIII/1. kötetben hozzáférhetők. A reformáció házasság-teológiájába jó bevezető P. Meinhold műve, *Ehe im Gespräch der Kirchen.* Die Sicht Luthers, katholische Lehre, ökumenische Bemühnungen (Essen-Weder 1968). A zsinat történetére vonatkozóan alapvető H. Jedin munkája, *Geschichte des Konzils von Trient*, 3. kötet (Freiburg 1970). A szövegek értelmezését illetően fontosak P. Fransen a *Scholastik* folyóirat 27. (1952), 29. (1954) és 30. (1955) évfolyamában és az *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 29. (1953) évfolyamában megjelent értekezései, valamint P. Huizing cikke, « La dissolution du mariage depuis le Concile de Trente »: *Revue de Droit Canonique* 21. (1971) 127-145; ezekre nézve

figyelembe kell azonban vennünk H. Jedin bíráló megjegyzéseit (K. Reinhardt, H. Jedin, *Ehe, Sakrament in der Kirche des Herrn*, Berlin 1971, 61-135, kül. 135.o. 104. jegyzet.)

A zsinat 1547/1548-ban, bolognai ülésszakában kezdett a házasság kérdésével foglalkozni; az itt folyó munkálatok igazi jelentősége inkább kutató előkészítésben, mint végleges állásfoglalásban állt.

Két szempontból volt szükség arra, hogy a házasságra vonatkozó katolikus tanítás új megfogalmazást kapjon.

Az első a « *titkos házasságok* » problémája volt. Mivel a házasságkötés lényege a két fél beleegyezésének kifejezése, általános volt a meggyőződés, hogy érvényes házasság az is, ahol egy férfi és egy nő tanúk nélkül, vallásos szertartások vagy jogi formaságok nélkül, kifejezi akaratát, hogy férjjé-feleséggé váljanak. De ebből sok bonyodalom származott. Mikor volt a sorsdöntő « igen » tudatos, komoly, szabad elhatározás gyümölcse? Ha az egyik fél megbánta meggondolatlan lépését és új házasságra lépett, az elhagyott fél (rendesen a feleség) nem tudta érvényesíteni jogait, a gyermekek törvénytelennek számítottak, de ő maga lelkiismeretben nem léphetett új házasságra. Bár az ilyen « titkos házasságok » tilosak voltak, gyakran előfordultak. A portugál követ előadta, hogy 100 egykorú lisszaboni gyóntató közül 94 foglalkozott a titkos házasságokból adódó lelkiismereti problémákkal. Guise bíboros, a francia katolicizmus vezére szerint a párizsi « parlament », tehát a Közép-Franciaországra illetékes közigazgatási és törvényszéki hatóság, egyetlen esztendőben húsz ilyen pört folytatott le. Nyilván súlyos lelkipásztori problémáról volt szó, de a XVI. sz. elejének teológiája nem talált módot arra, hogy ezt a visszaélést megszüntesse.

A másik szempont a házasságra vonatkozó *protestáns tanítás* megítélése volt. A reformáció egyértelműen tagadta a házasság « szentségi » jellegét. E tagadás első oka a « sola Scriptura » elve volt: a Szentírás nem tanítja kifejezetten, hogy a házasságkötés kegyelmet jelent és közöl. Ezen túl, a protestantizmus elveivel a szentségtan nehezen volt összeegyeztethető, mert ha a « sola fides » elve alapján csak a hit üdvözít, nem világos, mit használ az embernek a vallásos szertartás, eltekintve hit-serkentő (de más tényezőkkel helyettesíthető) lélektani hatásától. De ha a házasság nem szentség, akkor nem tartozik az egyház hatáskörébe, hanem « világi dolog », mint az adás-vevés, melyet a hivő ember természetesen szintén Isten akarata szerint végez, de aminek a módozatait az állam és nem az egyház szabja meg. Még az sem látszott biztosnak, hogy a teológus, mint Isten szava magyarázatában illetékes szakértő, egyértelműen követelheti a monogám és felbonthatatlan házasság elfogadását. Tekintettel Mt 19,9 homályos kifejezésére, Luther nem helyeselte, de legalább elméletben nem látta kizártnak se a válást, se a többnejű családot: ismerjük a tanácsokat, melyeket 1531-ben VIII. Henrik angol királynak és 1539-ben a hesseni grófnak adott.

A zsinat atyák elejétől fogva meg voltak győződve arról, hogy a katolikus hit megköveteli a házasság szentségi jellegének, felbonthatatlanságának és egységének elfogadását, de igen sok zsinati atya, Erasmus hatása alatt, azon a felfogáson volt, hogy a Szentírás puszta betűje alapján ez a három állítás nem bizonyítható meggyőző módon. Meg kellett tehát világítani, min alapul az a tanítás, melyet Krisztus egyháza évszázadok óta a családi életre vonatkozólag hirdet. A tárgyalások a politikai nehézségek miatt hamarosan megakadtak, a zsinat visszakerült Trentóba, és kétszer felfüggesztette

munkáit; azonkívül, a protestánsokkal való viták szempontjából sürgősebb kérdésekkel foglalkozott, és a misére, az Oltáriszentségre, a gyónásra és az egyházi rendre vonatkozó tanítást hirdette meg, és csak 1563 júliusában vette fel a házasságra vonatkozó tárgyalások fonalát. Ez a 15 esztendős haladék természetesen csak hasznos volt a zsinati állásfoglalás kiérlelésére.

Alig egy hónap múlva azonban új, előre nem látott nehézség támadt. A velencei köztársaságnak ez időben több, a Földközi-tenger keleti medencéjében fekvő, görög lakosságú sziget volt birtokában, (Kréta, Ciprus, Korfu stb.) Ezeken a görög szertartású egyházak folytatták hagyományukat, és a Justinianus császár kódexe szerint néhány súlyos ok miatt folbontották a hívek házasságát. Velence követei fölhívták a figyelmet arra, hogy ha a zsinat kimondja a házasság föltétlen felbonthatatlanságát, és elítéli a keleti gyakorlatot, ez új éket fog verni a latin és a görög szertartású kereszténység közé; amellett a görög kultúrterületről származó zsinati atyák arra is rámutattak, hogy a görög szentatyák tanítása a válást illetőleg nem volt olyan merev, mint a középkori latin gyakorlat.

Az 1663. esztendő novemberében, a zsinat XXIV. ülése véglegesen megfogalmazta aztán a házasságra vonatkozó tanítást.

Az okirat két részből áll, melyeknek egyenlő a tanító tekintélye. Az első rész, egy hosszú bevezetés (DB 969-970), kifejti, mennyiben támaszkodik az egyház tanítása a Szentírásra. A zsinat szerint Ter 2,23 kimondja a házasságkötés örök és fölbonthatatlan érvényét; a házasság monogám egységét viszont Mt 19,6 és Mk 10,9-ből ismerjük meg. Ef 5,25 « értésünkre adja » (*innuit*), hogy Krisztus Urunk kegyelmet érdemelt ki az emberiség számára, és ez a kegyelem egy-

részt tökéletesíti a házastársak természetes szerelmét, másrészt megerősíti a házasság felbonthatatlan egységét. Mivel az Újszövetség kegyelmet közöl a hivővel a menyegző révén, « a Szentatyák, a zsinatok és az egyetemes egyház hagyománya méltán tanította mindig, hogy a házasságot az Újszövetség hét szentsége közé kell sorolnunk ». Amint látjuk, a zsinat tanítása gondosan elkerül két téves végletet: nem mondja, hogy a Szentírás kifejezetten állítja a katolikus házasságtan három alaptételét, de nem egyeztethető össze szövegével az a felfogás, hogy hallgat róluk; a Biblia csírájában magába foglalja az egyházi tanítást, a gondolkozó ember mintegy kibontja az elsőből az utóbbit.

Ezt követően a zsinat megállapítja, hogy kortársai között vannak, akik szembehelyezkednek a hagyományos tanítással, és ez a « járvány » a keresztények nagy kárára van. Hogy letérítse a hivőket a hitújítás útjáról, a zsinat « anatémával » sújtja annak hirdetőit, azaz a hivők külső közösségéből kitaszítja azokat, akik a hagyományos tanítás elhagyásával a belső közösséget megszakították. Tudjuk, hogy az « anatémának » ilyen használata Gal 1,8-on alapszik, és az üldözések korától kezdve szokásos elriasztó eszköz volt az egyházi tanítástól és fegyelemtől való eltérések ellen.

A bevezetést követő 12 « anatéma » (DB 971-982) négy csoportra osztható. Az *első* azt az állítást küszöböli ki az igazhit keretéből, mely szerint a házasság nem egyik a hét szentség közül, nem Krisztus Urunk alapította, hanem emberi találmány, és azért nem is közöl kegyelmet (DB 971). A zsinat ezzel nem állítja, hogy a megkereszteltek között nincs más érvényes házasság, mint a szentségi házasság: ez az állítás csaknem két évszázaddal későbbi teológiai levezetés gyümölcse.

A *második* csoport a keresztény házasság jellegzetes sajátosságait veszi védelmébe. Nem maradhat a hit kö-

zösségében, aki azt tanítja, hogy nincs ellentétben Isten törvényével, hogy a kereszténynek egyszerre több felesége legyen (DB 972), aki szerint a házasság fölbomlik, ha az egyik házastárs eretnekségbe esik, vagy saját elhatározásából eltávozik, vagy ha az együttélés terhessé válik (DB 575). A zsinat azokat is kiközösíti, akik azt állítják, hogy az egyház téved, mikor az apostolok és az evangélium szava szerint azt tanítja, hogy a házassági köteléket az egyik házastárs házasságtörése sem bonthatja föl, hogy se a vétkes, se az ártatlan fél nem köthet új házasságot házastársa életében, és hogy mind a két fél paráználkodik, ha új házasságot kísérel meg (DB 977). A zsinat ezzel a megfogalmazással elkerüli a keleti szertartású keresztények kiközösítését (azok ebben az időben nem vádolták a latin egyházat, csak saját szokásaikat akarták folytatni), de mégis elítéli a protestáns felfogás terjesztését.

A *harmadik* csoport megállapítja, hogy elválik az egyház közösségétől, aki tagadja az egyház illetékességét a házasság intézményének jogi szabályozásában. Az egyházi hatóság dolga, hogy megszabja, milyen rokonsági kapcsolatok jelentsenek tiltó vagy éppen bontó akadályokat, felmenthet egyes személyeket bizonyos akadályok alól (DB 973); az egyház a vérségi kapcsolatokon kívül is létesíthet bontó akadályokat, és nem tévedett, mikor a múltban ilyeneket létesített (DB 975). Az is elhagyja az egyház egységét, aki szerint az egyház téved, mikor megengedi, hogy a hitvesek bizonyos okokból ideiglenesen vagy végleg felfüggesszék a nemi közösséget és az együttélést (DB 978), aki azt állítja, hogy babonás zsarnokoskodás volt, mikor az egyházi törvény az év bizonyos szakában nem engedte meg a menyegzőt, vagy aki elítéli a szertartásokat, melyeket az egyház a házasság szentségének kiszolgáltatásában használ (DB 981). A zsinat azokat is anatémával sújtja, akik nem

ismerik el a házassági kérdésekben az egyházi bírák illetékességét (DB 982).

A zsinat azért hangsúlyozta olyan energikusan az egyház illetékességét a házasság törvényes formájának meghatározásában, mert ebben találta meg az alapot a titkos házasságok égető lelkipásztori problémájának megoldására. Ugyanazon az ülésen, mely a kánonokat szentesítette, törvényerőt kapott a « Tametsi » kezdetű reformhatározat is (DB 990-992). Ez először is megállapítja, hogy a házassági szerződés a két fél beleegyezése által jön létre, és elítéli azokat, akik szerint a házasság érvénytelen a szülők beleegyezése nélkül, vagy a szülők érvényteleníthetik gyermekeik beleegyezésük nélkül kötött házasságát. Ezt követően megállapítja a zsinat, hogy a titkos házasságok nagy kárt okoznak az egyház életében, és megakadályozásukra az eddig érvényes tilalmak hatástalannak bizonyultak. Ezért előírja, hogy a házasságokat megkötésük előtt három egymást követő ünnepnap nyilvánosan ki kell hirdetni, bár feljogosítja a helyi főpásztorokat, hogy ez alól a kötelezettség alól felmenthessék a jegyeseket, ha attól kell tartani, hogy a kihirdetés illetéktelen és erőszakos közbelépésekre adna alkalmat. De azt is előírja a zsinat, hogy a házasságot a kihirdetések után « az egyház színe előtt » kell megkötni. Végül a házasságkötésre képtelennek nyilvánítja azokat, akik ennek az előírásnak a figyelembe vétele nélkül kísérelnek házasságot kötni, és következésképpen érvényteleníti és semmissé teszi azokat a házassági szerződéseket, melyeket nem « az egyház színe előtt », tehát nem az illetékes helyi lelkipásztor (illetőleg egy erre a plébánostól vagy a főpásztortól felhatalmazott pap) és két vagy három tanú jelenlétében kötnek.

A trentói reformhatározat csak azokra a keresztényekre vonatkozik, akik a katolikus egyházban vannak megkeresztelve. A többi egyház, ill. egyházi közös-

ség tagjaira vonatkozóan nem bontó akadály « az egyház színe előtt » tartott esküvő hiánya. A protestáns keresztények, akik azt gondolják, hogy a házasság nem szentség, de a maguk egyházában Krisztus akarata szerint való házasságot akarnak kötni, részesülnek tehát a szentségben, anélkül, hogy tudnának róla.

A történelmi teljesség kedvéért megjegyezzük, hogy a « Tametsi » csak ott lépett érvénybe, ahol a főpásztorok kihirdették; ez néhány vegyes lakosságú területen, így Magyarországon is, nem történt meg. Ezeken a helyeken a trentói házassági törvényhozás csak a Szentszék 1906-os (DB 1991-1994), ill. 1907-es (DB 2066-2069) rendelkezései alapján és különösen az 1918-ban kiadott *Codex Iuris Canonici* 1094. kánonja alapján vált igazán hatásossá.

Az ősegyház a maga korának eltévelyedéseit rendesen egész hitvallás keretében ítélte el, hogy így az egyes hittételek helyes értelmezése a hit szerves egészéből bontakozzék ki. Erre a szokásra emlékeztet a trentói kánonok *negyedik* csoportja; a házasság szentsége hangsúlyozásának nem szabad elfeledtetnie, hogy az Isten kedvéért választott szűzesség, ill. nőtlenség önmagában véve még szentebb állapot; ennek a kiegészítő igazságnak hangoztatása azért is időszerű volt, mert a protestantizmus általában tagadta a papok és szerzetesek intézményesen szabályozott nemi megtartóztatásának természetfeletti értékét. Az egyház kitaszítja látható közösségéből azokat, akik a hagyományos lelkiséggel szakítva tagadják, hogy az egyik házasfél ünnepélyes szerzetesi fogadalma feloldja az érvényesen megkötött, de el nem hált házasságot (DB 976), aki azt állítja, hogy a diakónusok, a papok és az ünnepélyes fogadalmat tett szerzetesek is házasodhatnak, hogy házasságuk az egyház törvénye és saját fogadalmuk ellenére is érvényes, és hogy a megtartóztató élet ajánlása összeegyeztethetetlen

a házasság értékének elismerésével. A zsinat szerint az az állítás is kizár az egyházi közösségből, mely szerint mindenki megházasodhat, fogadalma ellenére is, ha az a benyomása, hogy nem nyerte el az önmegtartóztató tisztaságra képesítő kegyelmi adományt. Ezzel kapcsolatban a zsinat, utalva 1Kor 10,13-14-re, figyelmeztet arra, hogy Isten nem tagadja meg kegyelmi ajándékát azoktól, akik azt kérik, és nem engedi meg, hogy valaki erején fölül kísértessék (DB 979). Végül azokat is anatematizálja a zsinat, akik azt állítják, hogy a szűzi, ill. nőtlen állapot magában véve nem értékesebb a házas állapotnál, és hogy a megtartóztató élet nem tökéletesebb és előnyösebb a házas életnél, feltéve természetesen, hogy valakinek arra hivatása van (DB 980).

Mennyiben mérvadók a trentói dekrétumok mai teológiai gondolkozásunkban?

Az anatémák kimondása elsősorban törvényhozói, ill. bírói hatalom gyakorlata. Ez azonban a mi esetünkben elválaszthatatlan a tanítói hatalom gyakorlatától. Ha az egyház tekintélye teljes latbavetésével egyszer s mindenkorra kizár az üdvösség közösségéből mindenkit, aki egy tételt állít, akkor bennfoglaltan tanítja, hogy az a tétel súlyos veszélyt jelent az igaz hitre, illetőleg a helyes életre (az « orthodoxiá »-ra és az « orthopraxis »-ra), tehát hogy az a tétel hamis. Ebből azonban nem következik, hogy ezeknek az állításoknak ellenkezője « dogma », azaz olyan tétel, melyet az egyház rendes vagy rendkívüli tanító megnyilatkozása mint Istentől kinyilatkoztatott igazságot hirdet meg. Vegyük szemügyre pl. a 6. kánont: « Ha valaki azt mondja, hogy az érvényesen megkötött, de el nem hált házasságot nem bontja föl az egyik fél ünnepélyes szerzetesi fogadalma, legyen anatéma » (DB 976). A Szentírás és az apostoli idők hithirdetése nyilván semmit sem állít

az ünnepélyes szerzetesi fogadalom jogi következményeiről. Sőt, a kánon igazságát nem is lehet a kinyilatkoztatásból levezetni, mert hiszen az egyházjog úgy is dönthetne, hogy semmiféle fogadalom nem bonthat fel semmiféle érvényesen megkötött házasságot, vagy olyan törvényt is hozhatna, hogy a házasság érvényteleníti az azt követő szerzetesi fogadalmat. A 6. kánon annyiban igaz, amennyiben föltételez egy érvényes egyházi törvényt. Ha tehát meg vagyunk győződve arról, hogy a kánon elévülhetetlen igazságot fejez ki, mert az egyház nem volna « az igazság oszlopa és biztos alapja » (1Tim 3,16), ha nem volna változhatatlanul igaz az, amit visszavonhatatlanul állít, ezt az igazságot úgy kell értenünk, hogy mindörökre igaz marad, hogy a trienti korban érvényes egyházjog keretében az ünnepélyes szerzetesi fogadalom felbontotta az érvényesen megkötött és el nem hált házasságot, eltekintve attól, hogy mi lesz a fogadalom jogi következménye egy esetleges más, későbbi törvényhozásban. Az egyház egy bizonyos történeti helyzet látóhatárában tanít, és nem mond semmit annak a történeti helyzetnek megváltozhatatlanságáról.

Ha ez így van, felvetődik a kérdés, nem lehetne-e hasonló módon értelmezni a kánonok második csoportját is. Volt, aki azt gondolta, hogy a zsinat csak azt mondta ki, melyek a házasság sajátosságai az akkori történeti keretben, tehát a XVI. sz. nyugati, elvben keresztény alapon álló társadalmában. Változatlanul igaz maradna, hogy az egyház nem tévedett, mikor abban a történelmi helyzetben lehetetlennek mondta, hogy az egyik fél házasságtörése folbontsa a házasságot, és ez a rendszer helyes alkalmazása volt az evangélium szavának a középkori társadalom életére; de ez talán nem zárná ki azt, hogy a nyugati egyház, egy gyökeresen más társadalmi rendszerben, az evangélium követelményét más módon fejlessze tovább, közeledjen a keleti

egyház szokásaihoz, és tekintettel az emberiség « kemény szívére » (Mk 10,5), lemondjon arról, hogy egy magas ideál elérését kötelezőnek tekintse.

Erre a hipotézisra azt feleljük, hogy itt egy szöveg értelmezéséről van szó, és egy emberi közlés értelmezése nem « a priori » elméletek alapján, hanem a szöveg történeti körülményeinek elemzése alapján kell hogy történjék. Ha meg akarjuk határozni, mit jelent egy mondat, fel kell derítenünk, hogy milyen kérdésfeltevésben gondolkoztak azok, akik kimondták, és mit értettek rajta azok, akikhez intézték. Mármost, ahogy Jedin kimutatta, a trentói atyák a dekrétum előkészítése folytán azt állították, hogy nem egyeztethető össze Isten teremtő akaratával az, hogy egy szentségi házasságot kötött keresztény elhagyja hitvesét és más személlyel lépjen házasságra; a lelkipásztorok és a hívek, akik a trentói kánonok második csoportját olvasták, azt értették ki belőle, hogy a katolikus egyház szerint a teljesen megvalósult szentségi házasság felbontása semmiféle okból sem lehetséges. Nézetünk szerint tehát a trentói zsinat hittételként mondotta ki a házasság szentségi jellegét, egységét és fölbonthatatlanságát, valamint az egyház illetékességét a házasság intézményének további szabályozására.

Mivel az egyház illetékes a házasság intézményének szabályozására, csak azok köthetnek érvényes szentségi házasságot, akiket nem gátol valami olyan körülmény, melyet az egyházjog bontó akadálynak minősített. A ma érvényes egyházjog szerint ilyen akadályok: 1. a már megkötött és érvényes házasság; 2. a korhiány (Magyarországon, ha a férfi nem töltötte be 18, ha a nő nem töltötte be 16. évét); 3. testi képtelenség a házaséletre; 4. szoros vérrokonság (egyenes ágon minden fokozatban, oldalágon a második unokatestvérig);

5. sógorság; 6. az egyházi rend szentsége; 7. az ünnepélyes szerzetesi fogadalom; 8. az a körülmény, ha az egyik fél nincsen megkeresztelve; 9. rablás (nem köthet házasságot az, aki a másik felet elrabolta és fogságban tartja); 10. « bűntény » (a katolikus hivő nem köthet egyházi házasságot olyan személlyel, akivel első házastársa halála előtt államilag vagy valamilyen felekezetben törvényesített házassága volt); 11. a « lelki rokonság » (a keresztszülő nem köthet házasságot azokkal, akiket keresztvíz alá tartott); 12. « köztisztesség akadálya » (nem érvényes az érvénytelen házasságban élő bűntársak és azok szoros vérrokonai között megkísérlett egyházi házasság).

Az illetékes püspök ezek alól az akadályok alól föl-mentést adhat, kivéve az első három akadályt.

Az egyház ma érvényes törvénye szerint csak az a házasság érvényes, melyet az illetékes plébános vagy az általa megbízott pap előtt és két más tanú jelenlétében kötnek. Ez a törvény nem áll azokra, akiket a katolikus egyházon kívül kereszteltek meg. Ha a más egyázhoz tartozó keresztények Isten akarata szerinti igazi házasságot akarnak kötni, az egyház szentségi házasságnak ismeri el házasságukat, akkor is, ha nem hiszik, hogy a házasság szentség, és az állami hatóság előtt, vagy a maguk felekezetének lelkésze előtt kötik házasságukat.

3. *Az « evilági » állam szerepe*

A középkorban minden a házassággal összefüggő kérdés a lelkipásztor hatáskörébe tartozott. A püspök ismerte el érvényesnek, illetve bontotta föl az eljegyzést, ő mondotta ki a házasság semmisségét, döntötte el az együttélés és a vagyonközösség fölbontását, ítélte el a házasságtörőt, ismerte el, ki a törvényes (és így öröklésre jogosult) gyermek, néha még az özvegyek is

hozzá fordultak, hogy az őket megillető járadék fizetésére kötelezze az örökösöket. Minél jobban kialakult az a tudat, hogy a közjóról és a jogrend fenntartásáról az államnak kell gondoskodnia, annál több ügy ment át az állam hatáskörébe. A XIV. sz.-tól kezdve, a nagy nyugati államokban, ebből a kérdéscsomóból szinte kizárólag a házasság érvényességének eldöntése maradt az egyházi törvényszék feladata. De még ebben a pontban is merültek fel kételyek. Legtöbbször a fejedelmi házasságok adtak erre alkalmat, mert hiszen a feudalizmus korában az uralkodóház egy tagjának házassága szövetségeket hozott létre és bontott föl, és minden esetre nagy birtoktömböket alkotott, amik komoly politikai problémákat okoztak. Így érthető, hogy az uralkodó mint az államhatalom képviselője, alattvalói házasságának érvényességét is igyekezett saját befolyása alá vonni. Ez a folyamat bajor Lajos német-római császár kísérletével kezdődött, aki fölbontotta egy gazdag hercegnő házasságát, hogy fiához adja feleségül (1335), és XIII. Lajos francia király politikájában érte el a csúcspontját, aki érvénytelenítette testvérének, orleánsi Gastonnak lotaringiai Margittal kötött házasságát, mivel a leány hatalmas családja ellentétben állott a koronával (1634). Az államfő akarata könnyen talált tollakat jogigényének igazolására, és ezek természetesen széles elvi alapokat kerestek az államhatalomnak házasság kérdésében való illetékességére nézve. A XIV. sz.-beli császári publicisztika, mint pl. Marsilius Patavinus († 1342), a római jogból vezette le tételeit, és a római császároknak joggyakorlatával érvelt. Erre a teológia könnyen felelhette, hogy Krisztus Urunk szentségi jellegre emelte a házasságot, és ezzel kivette a világi hatalom joghatósága alól. A XVII. sz. gallikán jogtudósai mint pl. Jean de Launoi († 1678) mélyebben gondolkodtak. Megkülönböztették a szerződést és a szent-

séget. Szerintük a házassági szerződés megmaradt annak, ami volt előbb, és mint minden más szerződés, az államhatalom jogkörébe tartozik. A szentség az egyház áldásában áll, mely Krisztus Urunk akaratából kegyelmet jelent és közöl; ez föltételezi a szerződést, de meghaladja azt, és természetfeletti szintre emeli; ez a papi áldás (és csak ez) teljesen az egyházi hatóságok ügykörébe tartozik. A teológiai közvélemény a XVIII. és XIX. sz. folyamán fokozódó határozottsággal elvetette ezeket az elméleteket. A gallikanizmus cáfolásában jelentős szerepe volt a barnabita Gerdil bíboros *Trattato del matrimonio* című művének (Roma 1803). Nem az áldás jele és forrása a kegyelemnek, hanem maga a szerződés, amivel egy férfi és nő életközösségbe lép. A szentség nem vallásos függeléke vagy dísze a házasságnak, hanem maga a házasság, amennyiben Krisztus Urunk akaratából a természetfeletti élet egyik intézményes formájává vált. A szerződés és a szentség szétválasztása ellenkezik az egész hagyománnyal, mert hiszen az egyház évszázadokon keresztül nem vezetett be sajátos egyházi szertartásokat a házasság megszentelésére, hanem éppen a szerződés-kötésben látta a keresztény menyegző lényegét, a Krisztussal való sajátos találkozás helyét. Az egyház tanító hivatala mindig bátorította és végül kifejezetten magáévá tette a szerződés és szentség azonosságának tanítását (vö. pl. XIII. Leó pápa 1880-ban kiadott « *Arcanum divinae sapientiae* » kezdetű körlevelét, DB 1853-1854). Ez a vita a jozefinizmus korában Magyarországon is ismert volt: a nagy gyűjtő szorgalmú, de közepes kritikai érzékű Roskovány Ágoston váci, majd nyitrai püspök († 1892) *Matrimonium in Ecclesia catholica potestati ecclesiasticae subiectum* című öt kötetes latin nyelvű munkájában (Pest 1870-1887) szedte össze ennek a problémának forrásait és a reá vonatkozó elméleteket.

Mikor a XIX. sz. végén az egész katolikus teológia elfogadta a házassági « szerződés » és « szentség » azonosságát, ez az elméleti kérdés némileg elvesztette aktualitását, mert a lelkipásztori gyakorlat egészen más problémák előtt állott. A századfordulótól kezdve szinte az egész világon érvényre jutott az egyház és az állam teljes elválása. Ebből a házasságra vonatkozólag az következett, hogy mind az egyház, mind az állam a maga törvényei szerint tulajdon hatósága által rendelte a házasság ügyét, és kölcsönösen figyelmen kívül hagyták egymás eljárását. Az állam csak a maga hivatalnokai előtt kötött (« polgári ») házasságot tekinti érvényesnek, és érvényesnek tartja egyházi esküvő nélkül is; rendesen elég könnyen kimondja a válást is. Az egyház általában megkívánja, hogy a hivők az állami hatóság előtt *is* kössenek házasságot, hogy ezáltal együttélésüket az állam törvényei is védjék, de mind a polgári házasságot, mind az állami törvényszékek által kimondott válást érvénytelennek tanítja. Ez a helyzet új teológiai problémákat vet föl.

Az első kérdés az, hogy mit jelent a katolikus hivő számára, mikor az egyházi esküvő előtt az anyakönyvvezető előtt jelenti ki házasulási szándékát. Sokan azt hiszik, hogy ez csak « színlelés », mert a hivő bizonyos jogi és anyagi előnyökre való tekintettel « úgy tesz, mintha » házasságot kötne, de voltaképpen nem abban a hivatalban, hanem a templomban akarja megkötni házasságát. Annyi igaz mindebből, hogy az öntudatos katolikus meg van győződve arról, hogy az egyházi esküvőben jön létre az élő szeretetközösség, ami Krisztus Urunknak egyházához való szeretetének földi hasonmása. De ebből nem következik, hogy az állam előtt tett nyilatkozat üres látszat. A jegyesek igyekeznek lakást szerezni maguknak és szépen berendezni jövendő otthonukat, és ezzel mintegy külső keretet építenek,

amiben könnyebben és természetesebb módon fejlődhetik ki majd a szeretetközösség. Hasonló dolog történik a polgári házasságban is. Ez az eljárás megteremti az igazi, Isten előtt érvényes házasság társadalmi keretét, biztosítja számára az emberi tényezők védelmét, tehát valamiképpen a kívülállók iránti jogokból és kötelezettségekből font védő fala a természetfeletti valóságnak, államjogi burka annak az életközösségnek, amit nem az állam, hanem Isten kegyelme hoz létre a házasulók akarata és szeretete révén.

Nehezebb probléma, hogy hogyan kell felfognunk azoknak a katolikusoknak helyzetét, akik talán sohasem jutottak el a hitre, vagy elvesztették hitüket és pusztán polgári házasságot kötnek.

A teológiában általánosan elfogadott vélemény, hogy mivel Krisztus Urunk szentséggé tette a házasságot, nincs a megkeresztelt között érvényes házasság, ami ne volna egyszersmind szentségi házasság is. Ezt a következtetést már XIII. Leó magáévá tette (DB 1858), és az 1918-as egyházi törvénykönyv mint biztos igazságot jelenti ki (CIC can. 1012 § 2). Másrészt a katolikus egyház megköveteli tagjainak házassága érvényéhez, hogy az esküvőt « az egyház színe előtt » tartsák. Ezért az egyház közvéleménye érvénytelennek tekintette a katolikus egyházban megkeresztelt pusztán polgári házasságát, tekintet nélkül arra, hogy milyen meggondolás, ill. milyen lelki állapot tartott vissza valakit attól, hogy szentségi házasságot kössön. A Nemzetközi Teológiai Bizottság, C. Caffarra fejtegetései alapján, magáévá tette ezt a felfogást (*Problèmes doctrinaux du mariage chétien*, Louvain-la-Neuve 1979, 77-99; 218-310). Legújabban, az új egyházi törvénykönyv előkészítése során, felmerült a kétely, nem kellene-e ezt az állítást szabatosabban megfogalmazni: vö. pl. Y. Congar és A. Duval

cikkeit a *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 65 (1981) 286-297. lapján.

Vitán felül áll, hogy a megkeresztelt ember nem választhatja el önkényesen az érvényes házasságot a szentségtől; azért mondottuk a trentói zsinat reformdöntvényének elemzése során, hogy a hivő protestáns ember házassága szentség, anélkül, hogy tudná. De a katolikus ember házassága csak akkor érvényes szentségi házasság, ha a trentói zsinat előírásai szerint, tehát « az egyház színe előtt » köti meg. Az ilyen, hit nélkül élő, de a katolikus egyházban megkeresztelt ember helyzete ellentmondónak látszik. Egyrészt lelkiismeretben nem teljesítheti azokat a feltételeket, melyeknek hiányát az egyház bontó akadállyá tette, mert hiszen az ilyen ember nem tartja magát az egyház tagjának, és a vallásos szertartásokat megtévesztő eljárásnak tartja. Másrészt az ilyen ember se veszíti el a házasságra való természetes jogát. Nem lehetne a hit nélkül élő katolikusok polgári házasságát a pogányok természetes, nem szentségi házasságához hasonlítani? Az ilyen nem-szentségi « házasságot » « természetesnek » mondanánk, mert bizonyos természetes erkölcsi érték van benne, tehát nem erkölcstelen nemi viszony; de abban az értelemben is « természetes » volna, hogy a természettörvény szerint bizonyos jogok és kötelességek keletkeznének benne, és nem volna felbontható a felek szeszélye szerint. Nem volna azonban « pusztán természetes » házasság abban az értelemben, hogy nincs semmi része a kegyelemben. Minden ember természetfeletti célra van hivatva, és az egyházon kívül is megkapja az életformájának megfelelő, az üdvösséghez szükséges kegyelmet; a megkeresztelt embert különösképpen nem hagyja magára a hűséges Megváltó, hanem « erősen és gyöngéden » vonzza őt arra, hogy az önfeláldozó szeretet által egyesüljön Is-

tennel. Azért van teológus, aki azt gondolja, hogy a jóhiszemű, de még nem hivő emberekben az ilyen együttélés a szentségi házasság felé növekvő és Isten kegyelmétől segített történés, mintegy csírája a szentségi házasságnak.

A probléma megoldását további teológiai meggondolásoktól és végső fokon az egyház tanító tekintélyétől kell várnunk. Ha azonban a felvázolt feltevés tarthatónak bizonyulna, nem hazudtolná meg a tételt, mely szerint « a keresztények között minden érvényes házasság szentség is », csak egy megszorítást tenne hozzá: « feltéve, hogy a házasodókat téves lelkiismeretük nem akadályozza meg abban, hogy az egyház színe előtt kössék meg házasságukat ».

A házasság szentségének és a házassági szerződésnek azonossága abban nyilvánul meg legvilágosabban, hogy az egyház tanítása szerint a házasság szentségének kiszolgáltatói maguk a házasodó felek.

Minden szentségben megkülönböztetjük a felvevőt és a kiszolgáltatót. A szentségben nem önmaga erejéből éri el az ember a teljesebb Isten-képmás megvalósulását, hanem Isten ajándékozza ezt neki, éspedig, a jelen üdvrendben, Isten az egyházat akarja használni az egyesek megszentelésére, mint élő eszközét. A középkorban felvetődott a gondolat, hogy mint a legtöbb szentségben, a házasságban is a menyegzőn jelen levő pap személyében ölt testet ez az egyházi kegyelemközvetítés. De mivel a pap jelenléte csak egyházi törvény erejéből és nem a dolog természetéből következik, már a XIII.-XIV. sz. fordulóján élő nagy ferences teológus, Duns Scotus kifejezte azt a véleményt, hogy a házasságban maguk a házasodók a szentség kiszolgáltatói: mikor az egyik fél átveszi és elfogadja a másik önátadását, egyúttal Isten kegyelmét közli vele, hogy Krisztus erejéből

megvalósíthassa életében azt, amire magát kötelezte. Ez a felfogás immár általános tanítása az egyháznak, (AAS. 35, 1943, 202).

4. *A természettörvény fényében*

A XX. században, a katolikus egyháznak a házasságról vallott felfogása elszigetelten áll a világban: a közvélemény immár nemcsak a házasság szentségi voltát tagadja, hanem különösen a házasság fölbonthatatlanságának hangoztatásán ütközik meg. Az egyház egyrészt megalkuvás nélkül hirdette hagyományos tanítását és sürgette annak megtartását, másrészt olyan közös alapot keresett, melyből kiindulva rávezethette a nem hivő társadalmi rétegeket is a keresztény házassági ideál szépségének és ésszerűségének elismerésére. Évszázadunk első felében ilyen közös alapnak látszott a természet törvényének elemzése. A kor tanítására jellemző példa XI. Piusz pápa « Casti Connubii » kezdetű körlevele, mely valóságos summája a természet törvényével való egyezést hangsúlyozó katolikus tanításnak (AAS 22, 1930, 541-592; szemelvények DB 2225-2250).

Ebben az összefüggésben pattant ki a *házasság céljára* vonatkozó vita, mely három évtizeden át élénken foglalkoztatta a teológusokat.

A magas színvonalú vita megnyilatkozásai közül idézünk néhány jellegzetes művet, a megjelenés időrendjében: H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe* (Breslau 1935); B. Krempel, *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung* (Einsiedeln 1941); Dom Broissard, *Questions théologiques sur le mariage* (Paris 1948); C. Schahl, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique* (Paris 1948); J.W. Cornely, *The Purpose of Christian Marriage* (Washington 1950); S. de Lestapis, *Les vraies valeurs de la vie conjugale*, Com-

mentaires des Discours de S. Sainteté Pie XII aux sages-femmes (Paris 1953); H. Doms, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft* (Mainz 1965).

A vita háttéreben « a mű célja » (finis operis) és « a művelő célja » (finis operantis) között való megkülönböztetés áll. « A mű célja » az az érték, melyre a valóság lényege, belső szerkezete, természetes hajlama irányul, és mely a Teremtő szándékát tükrözi vissza. « A művelő célja » az az érték, melynek kedvéért az ember létre hozza, használja, módosítja a valóságot. Az ember képes arra, hogy saját szolgálatába állítsa Isten teremtményeit, de ez csak addig lehet erkölcsileg megengedett, amíg nem fordítja őket természetes céljuk ellen: aki a természetes célok megtagadásával ellentétes célok szolgálatába állítja Isten teremtményeit, nem használja, hanem bitorolja őket, és így erkölcsileg helytelen módon jár el.

Mi hát a házasság természetes célja? Mivel a házas élet nemi közösség, és a nemiség a fajfenntartás szolgálatában áll, eleve elvárhatjuk, hogy a házasság a gyermekek születésére és felnevelésére irányul. XI. Piusz pápa rámutatott arra, hogy mikor a Biblia kinyilatkoztatja, hogy Isten férfinek és nőnek teremtette az embert, mindjárt hozzáteszi Isten parancsát, mely mintegy megadja ennek a ténynek értelmét: « Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet » (Ter 1, 27-28). Már Szent Ágoston fölhívta a figyelmet arra, hogy Szent Pál is a gyermekben látja a házasság igazi értelmét, mert mikor megengedettnek nyilvánítja az özvegy második házasságát, megint csak magyarázatul hozzáteszi: « Menjenek férjhez, adjanak gyermeknek életet » (1Tim 5,14; vö. Ágoston, *De bono coniugali* 24,32: PL 40, 478). A pápa levonja tehát a következtetést: « Tehát a házasság javai között a gyermek foglalja el az első helyet (DB 2228).

Csakhogy kevéssel alább a pápa egy másik szempontot is kifejezésre juttat. A házasságban a kölcsönös hitvesi szeretet túllépi az önző kívánság létsíkját, és önzetlen hűséggel igyekszik előmozdítani a hitvestárs javát, éspedig nemcsak a mindennapi élet számtalan szükségében, hanem abban is, hogy a férj és a feleség egymást segítik a keresztény személyiség kifejlődésére. Valóban állíthatjuk, mondja a pápa, hogy a kölcsönös, egymáshoz alkalmazkodó, egymást tökéletesítő szeretet a házasság elsőrendű oka és értelme, feltéve természetesen, hogy a házasságot nem szűkebb értelemben mint a gyermek nemzésére és felnevelésére rendelt intézményt, hanem tágabb értelemben mint teljes életközösséget tekintjük (DB 2232).

A teológiai gondolkodás nagy jelentőséget tulajdonít ennek a második szempontnak. Az ember szexualitása nem kizárólag a gyermek-fogantatás szolgálatában áll, mert (eltérően a legtöbb alsóbbrendű élőlénytől) az ember nemi ösztöne azokban az időszakokban is eleven, mikor a fogamzás gyakorlatilag nem lehetséges. Az ember kétnemű alkatát a Biblia is elsősorban a kölcsönös kiegészítő és segítő egymásra-utaltságban látja, mikor Isten teremtő szándékát így fejezi ki: « Nem jó az embernek egyedül lennie, alkotok neki segítőtársat, aki hasonló hozzá » (Ter 2,19). Ez a « segítség » a szöveg összefüggése szerint nemcsak a nemzésben való közreműködést jelenti, hanem a magánytól megszabadító társas élet különösen magas fokát teszi lehetővé. A gyermek már csak azért sem az egyetlen tényező, ami igazolja a házasság értékét, mert az egyház hagyománya szerint nemcsak megmarad a házasság a gyermekek felnevelése után is, hanem a nemzésre alkalmatlan személyek (pl. az öregek) is köthetnek házasságot. Sőt még tovább mehetünk. A legtöbb ember, a hitüket mélyen átélő keresztények is, voltaképpen nem azért kötnek házas-

ságot, hogy gyermekük legyen (még akkor sem, ha hűségesen és bátran készek arra, hogy elfogadják a gyermeket, akit Isten nekik küld); ami igazán vonzza őket az, hogy életüket egyesítsék a szeretett személy életével. Lehetséges volna, hogy szinte senki se kövesse a szándék szubjektív rendjében a dolgok objektív rendjét?

A férfi és a nő egymást kiegészítő, egymást segítő és fejlesztő közössége nem egyszerű eszköz tehát, melynek egyetlen igazolása és célja a gyermek, hanem maga is érték. Nincs tehát ellentétben a házasság céljával, ha valaki *csak* a kölcsönös segítséget vagy éppen kielégülést keresi, a gyermekáldás kizárásával?

Az egyház tanító hivatala energikusan tiltakozott az ilyen magyarázat ellen. A gyermekáldás a házasság elsődleges célja, a kölcsönös segítség másodlagos cél, és mint ilyen alá van rendelve az elsőnek, és tőle nem független. (Vö. a S. Officium 1944-ben kiadott döntését, DB 2295). Azért erkölcstelen az olyan házasság, melyben a férj és feleség bizonyos « társas önzésből » kizárja, hogy gyermekük lehessen. Ennek a megállapításnak elsősorban a teológiai erkölcstanban van nagy jelentősége, amint az VI. Pál pápának « *Humanae vitae* » kezdetű körlevele nyomán fakadó irodalomban kitűnt: e sorozat egy másik kötete érinti ezt a problémát (Varga Andor, *Élet és erkölcs*, TKK IV/6, B, Róma 1980, 28-47). Bővebb felvilágosítást találunk Boda László főiskolai jegyzeteiben (*Erkölcsteológia* IV, Budapest 1980, 124-133) és ezen túl pl. J.M. Reuss *Familienplanung und Empfängnisverhütung* c. művében (Mainz 1975). A dogmatikus teológia nem foglalkozhat ezzel a problematikával, de nem térhet ki a kérdés elől: hogyan lehetséges, hogy egyetlen intézményes életformának két célja legyen, és ha már két célja van, miért helytelen dolog az egyiket a másik nélkül keresni.

Nézetünk szerint a nehézség legnagyobbrészt onnan

van, hogy sok gondolkodó úgy elválasztja a házasság két nagy értékét, a « kölcsönös segítséget » és a « gyermekáldást », mintha két egymástól független dologról volna szó. A valóság az, hogy a házasság mint a férfi és nő testi-lelki szeretközössége, saját belső dinamizmusa folytán törekszik kiteljesedésére, melynek a kölcsönös segítség és a gyermekáldás egymást megkövetelő és kiegészítő részei.

Mivel az ember egész valósága dinamikus és fejlődésre törő élet, minden személyes közösségre jellemző a sajátos érték, melynek elérésére irányul. Az üzlettársak, szaktársak, utitársak, munkatársak, bajtársak, élettársak viszonyát meghatározza az érték, melyet benne tudatosan vagy tudat alatt keresünk. A házastársak viszonya olyan közösségre van rendelve, melynek egyik oldala a segítő, sőt szolgáló szeretet, másik a gyermek életének szolgálata.

A gyermek utáni vágy a harmonikusan egymás felé nyíló házaspárok természetes hajlama. « A férfi és nő számára, akik egymást szeretik, a gyermek önmaguk folytatását, örökségét, szerelmüknek az életben való kifejezését jelenti », állapítja meg az Abiven-házaspár széles tapasztalatra épített *Élet kettesben* c. műve (Bécs 1978, 76.o.). Szerelmük megköveteli tehát a gyermek akarását, és éppen a gyermek szíves elvállalása révén érik be egészen. « Később, életük egész folyamán a gyermek lesz az a tünemény, aki szülei szerelmét különlegesen gazdagítja az által, hogy a gyermekneveléssel kapcsolatos dialógus közelebb hozza a szülőket egymáshoz » (uo. 78.o.). Az a férj és feleség, akik merő önzésből, kényelemszeretetből vagy élvezeti szempontból kizárják, hogy gyermekük legyen, nem szeretik igazán egymást, és annak a veszélynek teszik ki magukat, hogy sohasem jutnak el az igazi mély szeretetközösségre.

Másrészt a gyermek utáni vágy nem egészséges, ha

benne az élettárs csak eszköz szerepét tölti be. Az a nő, aki úgy akarja gyermekét, mint a kislány a játékbabát (ez az élő baba egészen az övé lesz, hiszen maga készítette el), az a férj, aki csak az apai vagyon vagy vállalkozás örökösét akarja kicsikarni feleségétől (vö. uo. 77.o.), nem áll igazán a gyermekáldás szolgálatában, mert nem gondol a gyermek életének egyik legfontosabb követelményére, az érzelmileg is megélt szeretetközösség légkörére, ami nélkül a gyermek fejlődése igen gyakran jóvátehetetlen kárt szenved.

A szeretetben megvalósuló kölcsönös segítség és a termékenységre való hajlam nem csak « természetes » jellege a házasságnak, hanem még mélyebben gyökerezik a házasság « természetfölötti » valóságában. A « nagy misztérium », amiről Szent Pál beszél (Ef 5,32), fokozott mértékben magába foglalja mind a két tényezőt. Krisztus és az egyház egysége az Úr Jézust is « szolgálja », mert az Úr ezáltal lesz « elsőszülött sok testvér között » (Róm 8,29), de az egyházat is, mert a hivők éppen az Úr Jézusba vetett eleven hittel lesznek « teljes emberré, elérve a krisztusi teljességet » (Ef 4, 13); de ez a kölcsönös szolgálat úgy valósul meg, hogy a gyülekezet a kovász és a mustármag módjára befolyást gyakorol környezetére és növekszik (Mt 13,31-33). A lelkipásztor és a rá bízott közösség egysége (ami a nőtlenségre hivatott pap életében a házaséletet helyettesíti) hasonlóképpen megköveteli, hogy az egyik fél szolgálja a másik javát, éspedig azáltal, hogy apostoli buzgalommal gyarapítja, építi az egyházat.

VI. A II. VATIKÁNI ZSINAT BUZDÍTÁSA

A II. Vatikáni zsinat nem új megállapítások rögzítésével gazdagítja a házasságra vonatkozó katolikus tanítást, hanem azzal, hogy a már ismert és biztos tanításokat új szempontból, új fényben hirdeti meg. A következőkben a « *Gaudium et spes* » kezdetű, az egyház és a mai világ viszonyáról szóló lelkipásztori konstitúció második részének első fejezetét (47-52.sz.) elemezzük. (A zárójelek közé tett utalásokban az első szám a Cserháti és Fábián püspökök szerkesztésében megjelent, *A II. Vatikáni zsinat* című [Budapest 1975] magyar kiadás oldalszámát, az « A » ill. « B » betű az első ill. második hasábot, a végső szám a sorszámot jelenti.)

1. *A házasság értéke*

A zsinat természetesen föltételezi és a maga tekintélyével megerősíti a házasságra vonatkozó igazságokat, melyeket a hivők hitérzéke és a hittudósok kutatása a dogmafejlődés során felszínre hozott; de érdeklődése elsősorban az új formákra irányul, melyekben az örök értékek a mai történelmi helyzetben megvalósulhatnak (478, A, 31-33). Megállapítja, hogy korunkban több irányból is ösztönzést kap a szeretetközösség megbecsülése és az élet tisztelete (473, B, 27-31), de egyidejűleg kikezdi a család intézményének szilárdságát a többnejűség, a válásra való hajlandóság, a szabad szerelem nyílt gyakorlata stb. (474, A, 5-9). A hitvesi szeretetet nemegyszer megszentségteleníti az önzés, a gyönyörhajhászás, a meg nem engedett fogamzásgátlás (474, A, 10-13). « A mai gazdasági, társadalomlélektani és közéleti viszonyok is súlyos zavarokat okoznak a családban »

(474, A, 13-15). A zsinat mégis határozottan derülátó szemmel figyeli a mai történelmi helyzetet: szerinte a mai társadalom mélyreható változásai, a velük járó nehézségek ellenére is, megmutatják a házasság intézményének igazi értékét (474, A, 20-27). A megjegyzés nyilván arra vonatkozik, hogy míg a múltban a családi élet keretét nemegyszer a szokások, a társadalmi előítéletek szabták meg, ma a keresztény házaspárok hitének, találékony kezdeményezésének kell együttélésük formáit megteremtenie.

Az egyház ebben a helyzetben nem annyira a kötelezettségeket idézi tagjai emlékezetébe, hanem, ahogyan a fejezet címe is világosan kimondja, « a házasság és a család nagyobb megbecsülésére » akarja őket nevelni: ezért neveztük e fejezet címében a II. Vatikáni Zsinat a házasságra vonatkozó fejtegetését « buzdításnak ». A Konstitúció ebben a mai teológia egyik fontos módszertani álláspontját veszi át. A közelmúltban sokan úgy gondolkoztak, hogy a hittudománynak a tényekre vonatkozó igazságokat kell bebizonyítania; a hitszónok dolga, hogy az üdvrend értékét is kidomborítsa. Ez a beállítottság téves volt, hiszen az is kinyilatkoztatott igazság, hogy az Isten országának közöttünk való jelenléte « nagy öröm az egész népnek » (Lk 2,10), és a teológia feladata az, hogy megmutassa, miért öröm ez, a kereszttől elvonatkoztatni nem tudó beszéd. A zsinat ezt a feladatot akarja megoldani a házassággal kapcsolatban, azért elsősorban « tüzetesebben meg akarja világítani az egyház tanításának néhány pontját, hogy tájékoztassa és bátorítsa... mindazokat, akik a házas élet természetadta méltóságát és kivételesen szent értékét óvni és növelni igyekeznek » (474, A, 28-34). A szöveg határozottan az « érték » kategóriájának jegyében áll. Ez a kifejezés a XIX. sz. második felében lett általánosan használatos (a bölcseletben Nietsche és Scho-

penhauer hatása alatt, a protestáns teológiában Ritschl nyomán, a katolikus teológiában voltaképpen csak a XX. sz. huszas éveiben a Schelerrel folytatott párbeszéd révén), azért voltaképpen nincsen latin megfelelője. Mikor a szentatyák kifejtették, miért isteni jótétemény az emberiség érdekében a házasság alapítása, a « bona matrimonii » kifejezést használták, azaz a házasság « javairól » beszéltek; de ez a kifejezés a későbbi teológia szaknyelvében szinte kizárólagosan a házasság elkötelező « céljait » jelentette. Az század első felének latinul gondolkodó teológiája a francia « valeur » és az angol « value » hatása alatt a német « Wert » megfelelőjeképpen, a « valor » szót szokta használni, de a zsinat latin stilisztái inkább a klasszikus « dignitas » szó felé hajlottak, éspedig joggal, hiszen már N. Hartmann az « axiológia » (az axiosra, a dignum-ra vonatkozó elmélet) műszóval akarta helyettesíteni a « Werttheorie » szakkifejezést. Így aztán a zsinatnak ebben a fejezetében 12 helyen van szó a házasság « dignitásáról ». Csakhogy a modern nyelvek a dignitást a méltóság jelentésében használják, és azért a « Gaudium et spes » fordításai is a házasság « méltóságáról » beszélnek. Nézetünk szerint ez a fordítás kissé félrevezető, mert a « méltóság » tiszteletet parancsoló, csodálatot keltő, kiváltságos társadalmi helyzetet biztosító tulajdonság, míg a zsinat mind a « valor », mind a « dignitas » kifejezéssel egy tárgy becsülésre méltó, kívánatos voltát domborítja ki.

2. *A házasság mint « szeretetközösség »*

A zsinat a házas állapotról szóló tanítást azzal kezdi, hogy megállapítja: « A bensőséges házastársi élet- és *szeretetközösség* a Teremtő műve, a maga törvényhozásával ő szabályozza... » (474, A, 35-37).

Ismert teológiai elv, hogy a kegyelem a természetet nem rombolja le, hanem feltételezi, sőt tökéletesíti. A zsinat a házasság értékét úgy mutatja ki, hogy felhívja figyelmünket egy természetes értékre, melyet sok kortársunk is megbecsül: a hitvesi szerelemre (475, A, 46; 475, B, 3). « Ez a szerelem ugyanis kimagaslóan emberi jelenség, szabadon akart vonzalomban irányul személytől személyre, a személyiség egészének javát keresi, ezért képes sajátos méltósággal gazdagítani a testi-lelki megnyilatkozásokat, s ezeket a hitvesi barátság kiváltságos mozzanataivá és jeleivé nemesíteni » (475, B, 3-11). A « hitvesi barátság » (coniugalis amicitia) szó fontos, mert a keresztény gondolkodás egyik fontos vívmányát, a barátságra vonatkozó tanítást állítja a házasság teológiájának szolgálatába. A barátságban az egyik személy a másikat nem használja ki a maga önző java érdekében, hanem a barát javát, létét, kifejlődését mint saját javát kívánja, mint saját javának örül neki, ha azt sérelem éri, azt mint a saját kárát szenvedi meg. Ez a lélektani azonosulás feltételez bizonyos létközösségen alapuló összetartozás-tudatot, és ennek alapján a baráti szeretet viszonzását mint az új személy-közösség betetőzését, teljességét is akarja és becsüli.

A zsinat a házastársak közötti baráti szeretet hangoztatásával távolról sem tekinti a házasságot testetlen, csupán-szellemi, légiesen elvont kapcsolatnak. Vallásos szövegekben nem szokásos világossággal és rokonszenvvel beszél a nemi életről, annak minden fázisáról és formájáról (474, B, 26-27; 475, B, 23-29). De arra is felhívja a figyelmet a zsinat, hogy az emberi nemiség messze fölötte áll annak a szexualitásnak, amivel az élet alacsonyabb szintjein találkozunk (477, A, 36-40). Az ember nemi élete éppen azáltal jut el sajátos tökéletességre, hogy nem marad csupán ösztönös hajlam, hanem szabadon akart kölcsönös önátadást fejez ki és mélyít

el, mellyel a házastársak « örvendező és hálás lélekkel, mind a ketten gazdagítják egymást » (475, B, 31-34). A szerelem tehát se csak-testi, se csak-szellemi jelenség, hanem « a személyiség egészének javát keresi » (475, B, 6-7). A szabad önátadás azután igazi emberi értéket ad az együttélés minden megnyilatkozásának, a nemi egyesülésnek is, mert hiszen a szerelem az « egész életet áthatja » (475, B, 20).

Az így élt szerelem « emberi és isteni elemeket társít » (475, B, 16-17), mert a házastársak « Isten szeretetének munkatársai és mintegy tolmácsolói » (476, B, 1-2), az a hivatásuk, hogy « tanúskodjanak annak a szeretetnek misztériumáról, amelyet Urunk nyilatkoztatott ki a világnak, halálával és feltámadásával » (478, B, 38-41). Ennek a kijelentésnek a hátterében nyilván az efezusiaknak írt levél házasság-szemlélete áll; jellegzetes dolog, hogy a zsinat ebben a fejezetben hatszor idézi az Ef 5,21-33 egy-egy kifejezését. Minden teremtményi valóság Isten végtelen lét- és értékteljességében való véges részesedés; a keresztény élet természetfeletti szépsége onnan van, hogy benne a Krisztussal egyesült ember a Szentháromságnak teremtmény számára magában véve elérhetetlen tökéletes életében részesül. Ahogy az ember nem kevésbé élőlény, mint a növények vagy az állatok, hanem értelme és szabadsága révén még inkább, még tökéletesebben « él », úgy a Krisztusba öltözött hívő nem kevésbé, hanem még inkább ember, mint a krisztusi életben való részesülést magától elutasító bűnös; a keresztény hitvesek szerelme nem halványabb, hanem igazibb azáltal, hogy az egyik a másikat az Isten szeretetével szereti. Viszont az igazi, teljesen emberi szerelem nem gyengíti az Istennel való egységet. A zsinat ennek az igazságnak megvilágítására az Istennel való szövetség fogalmát használja. Krisztus Urunk eljövetele előtt Isten a mózesi törvény intézményében

« sietett népe elébe »; a jelen üdvrendben « az emberiség Megváltója és az egyház Jegyese a házasság szentségén keresztül találkozik a keresztény hitvestársakkal » (474, B, 29-34). Ennek a merész mondatnak természetesen nem az az értelme, hogy az Újszövetség azonos a házassággal, hanem úgy kell értenünk, hogy a házasságnak szentségi szintre való emelésével a hit szellemében élt házasság az Újszövetség konkrét megvalósulásává lett azok számára, akiket az isteni gondviselés a belső kegyelmi hajlam vagy a külső kényszerítő körülmények szavával nem hívott más útra. A hivők, akik magukat egymás és gyermekeik szolgálatára szentelik, Istennel találkoznak, mert hiszen szerelmük « az isteni szeretet megnyilatkozása lesz » (474, B, 39-40). Ezért van, hogy a zsinat szemében a hitvesi szerelem nem valami megtűrt emberi gyengeség, hanem isteni küldetés. « Isten igéje többször bíztatja a jegyeseket és házastársakat, hogy jegyességüket tiszta szerelemmel, házasságukat pedig osztatlan szerelemmel éljék és tegyék gazdaggá » (475, A, 43-47).

A « Gaudium et spes » jellegzetes rendszertani beállítottsága az, hogy tapasztalati tényekből indul ki, és azokat az evangélium fényében igyekszik megérteni és megítélni (447, A, 1-16; 452, A, 1-16 e B, 1-6). Itt is mindenekelőtt a szerelem emberi értékét állapítja meg a zsinati okmány, és ezen az alapon emelkedik fel a keresztény házasság becsüléséig. Távol van tőle az az ízetlen felszínes optimizmus, mely a szerelmeseknek a házasságban felhőtlen békés boldogságot ígér. A zsinat hangoztatja, hogy a házas életben nemcsak jó, de balsors is van (475, B, 38-39), hogy a körülmények folytán a szerelmi élet és a teljes életközösség nem tartható fenn nehézség nélkül (477, A, 6-20), hogy az örök értékek nem mindig esnek össze a mulandó előnyökkel (478, A, 32-33), hogy néha nagy türelemre van szük-

ség az egység megőrzésére (478, B, 18-22), hogy a házasélet örömei áldozatok árán valósulnak meg (478, B, 37). Az egyház tanítóhivatala a házasság értékét nem a « kellemes », hanem a « kiváló » értékkategóriában mutatja ki (a harmincas évek értékbölcselete Siegfried Behnnel, « nemes-értékről » beszélt volna). A zsinat nyelve a « keresztény humanizmus » hatása alatt áll, amit a bölcseletben pl. Gabriel Marcel, a lélektanban Viktor Frankl, a hittudományban Karl Rahner képviselt. Az időhöz kötött terminológián túl, az alapvető belátások kétségtelenül Szent-Pál-iak: a « szentek », « szolgálatuk betöltése által », nem maradnak « éretlenek », hanem « összeforrnak Krisztussal », és így « meglett emberré válnak », « növekszenek », « megerősödnek belső emberré », « elérik Krisztus teljességét » és « betelnek Isten teljességével » (Ef 3,16-19; 4,11-16). Megeshet természetesen, hogy a nehéz körülmények között vívódó házasokat nem vigasztalja a megpróbáltatás órájában, hogy szenvedésük alkalmat ad arra, hogy keresztény személyiségüket fejlesszék. Ilyenkor a csupasz hit ad erőt a keresztény embernek, hogy bízzon a gyengéden szerető mindenható Atyában, aki nem hozta volna fiait ilyen helyzetbe anélkül, hogy hasznuk lenne a hűséges kitartásból.

3. *A szerelem követelményei*

A zsinat magáévá teszi a keresztény hagyomány tanítását a házassági erkölcstan alaptörvényei tekintetében. Megköveteli a házasság egységét, fölbonthatatlanságát, a gyermekáldás felé való nyitott voltát. De a mód, amelyen a « Gaudium et spes » e kötelezettségeket meghirdeti, némileg új, mert a zsinati szózatban a hangsúlyok kissé eltolódnak. Az Isten törvénye a zsinat szemléletében nem kemény parancs, amit (sajnos!)

meg kell tartani, ha el akarjuk kerülni a büntetést, hanem örömhír, ami (hála Istennek!) megmutatja, milyen úton juthatunk el az üdvösségbe torkolló keresztény érettségre. Az értékeket felfedő szózat az erkölcsi törvényt mint az értékes szerelem benső követelményét tárja elénk. « A házassági szerelem természetszerűleg irányul utódok létrehozására és felnevelésére... Ez a bensőséges egyesülés (hiszen itt két személy kölcsönös önátatadásáról van szó), nemkülönben a gyermekek érdeke a házastársak teljes hűségét követeli meg, és sürgeti, hogy fölbonthatatlan legyen házasságuk » (474, B, 9-24).

A « követelés », a « sürgetés », amiről a zsinat beszél, a szabad önátadás és a keresztény házasság három nagy törvénye (egység, fölbonthatatlanság, termékenység) közötti belső alkati összefüggést állapítja meg: egyrészt az igazi, tökéletes szerelem lélektani következménye ez a hármas magatartás, másrészt a keresztény házasság alaptörvényeinek elfogadása segíti a házasokat abban, hogy a kezdeti rokonszenvből, spontán vonzalomból igazi, az érzelmi-ösztönös síkot felülmúló, az egész személyt, tehát a tudatos elhatározást is igénybe vevő önátadás érlelődjék. Ezt a kettős összefüggést a konstitúció többször állítja, de nem bizonyítja, hiszen nem tudományos értekezés, hanem tekintéllyel kijelentett tanítás műfajában beszél.

Mikor a házastársak kötelességeit a szerelem követelményeiből vezetjük le, nem mindig könnyű dolog világosan meghatározni, meddig kötelező egy-egy követelmény tiszteletben tartása, és hogyan lehet különböző ellentétes követelményket összeegyeztetni. Ez különösen a felelős apaság, ill. anyaság és a születésszabályozás kérdésében lesz világos. A zsinat a házasság termékenységét is a szerelem belső igényeiből kiindulva tárgyalja. A házastársak szülői hivatásuk elfogadásával a Teremtő

és a Megváltó szeretetének lesznek munkatársai és tolmácsolói. Valóban, a Szentháromság belső élete abban áll, hogy az isteni személyek végtelen tetszéssel fogadják el egymást; ebből aztán természetes módon fakad a szabad elhatározás, mellyel természetüknek képére és hasonlatosságára teremtményeknek adnak létet. Így a keresztény házastársak teljes kölcsönös szerelme is természetes módon vezet arra, hogy képükre és hasonlatosságukra új személyeknek adjanak életet (Ter 5,1-3). Ezt az összefüggést a zsinat annyira fontosnak tartja, hogy hozzáteszi, hogy a termékenység sürgetésének nem szabad háttérbe szorítania « a házasság egyéb céljait ». Annak a kérdésnek eldöntését azonban, hogy ez mikor és milyen mértékben következzék be, a zsinat végeredményben a házastársak lelkiismeretére bízza, az ő dolguk erre vonatkozóan helyes erkölcsi ítéletet alkotni. Ez természetesen nem lehet önkényes döntés, hanem tárgyi ismérvekhez, végső fokon az isteni törvényhez kell igazodnia. Ebben a pontban azonban a zsinat nem szándékozik konkrét megoldásokat előadni, és a pápától kéri, hogy további tanulmányok alapján adjon végleges irányelveket (476, B, 3-37; 508, A, 14-22). Mint tudjuk, ezek a gyakorlati megoldások az 1968. júl. 25-én kelt, « *Humanae vitae* » kezdetű körlevél és az azt követő erkölcsteológiai vita során fokozatosan alakulnak ki. A vita kiértékelése ma is folyik; a magunk részéről elsietettnek tartjuk azokat a megállapításokat, melyeket a zsinati szövegek magyar kiadói tesznek a « Gaudium et spes » bevezetésében (437).

Éppen az a tény, hogy a zsinat nem ad végleges részletekbe menő döntést a születésszabályozás tekintetében, mutatja, hogy a szerelem követelményeire való hivatkozás nem kizárólagos, egyetlen normája a házas életnek. A házasságot ugyan személyes beleegyezés hozza létre, tanítja a zsinat, mégis, Isten rendelése foly-

tán a beleegyezés során « szilárd intézmény », « szent kötelék » keletkezik, mely már nem függ az emberi döntéstől, vagy éppen az emberi érzelmek hullámzásától (474, A, 35-48), hanem más objektív tényezőkre, pl. a közjóra is tekintettel kell lennie (476, B, 16).

Így értjük meg helyesen, mit jelent, hogy a házaséletet szabályozó törvények a szerelem követelményei. Nemegyszer halljuk azt az érvet a házasság fölbonthatatlansága ellen, hogy ahol a szerelem eltűnt, ott a házasélet folytatása paráználkodás. A zsinat tanítása a szerelem központi fontosságáról ellentétes irányban sugall következményeket. A házastársak számára, a házasélet folytatása Istentől szerzett intézmény követelménye; ezért a házastársak kötelessege mindent megtenni, hogy megmentsék szerelmüket. Igaz, « a szívnek nem lehet parancsolni », szokták mondani, de ápolni a szívet is lehet; azért lehetséges, hogy a hivő keresztény őszintén igyekezzék az Istentől reá bízott személyek javát akarni, őket megérteni, a lehetőség szerint hibáikban is mentegetni, magában velük szemben bizonyos rokonszenvet keltegetni, tehát őket szeretni; ebből Isten segítségével talán újra némi szerelem is fejlődhet.

4. *A szentség mint értékforrás*

A szerelem követelményeinek vizsgálata megérteti velünk a zsinati szöveg egy különben meglepő mondatát: « E krisztusi hivatás kötelességeiben kitartóan helytállni csak nagy *erényekkel* lehet. Ezért a házastársak — éppen mert életszentségre képesíti őket a *kegyelem* — ápolják magukban szüntelenül a rendíthetetlen szeretetet, a nagylelkűséget és az áldozatos szellemet; és ezt kérjék imádságaikban is » (475, B, 46 — 476, A, 4).

A mondat azért meglepő, mert benne a házasság nem az élvezetvágy megengedett eszköze (« remedium

concupiscentiae »), hanem feladat. Isten színe előtt azonban a « feladat » mindig « adománnyal » jár. A házasságra vonatkozó zsinati buzdítás alapja mindig a kegyelem szükségességére és jelenlétére vonatkozó meggyőződés. A « kegyelem » ebben az összefüggésben nem annyira a görög szentatyák gondolkodása szerint lényünk istenülését, hanem inkább a nyugati, ágostonos összefüggésben a krisztusi élethez szükséges « erőt és segítséget » jelent (vö. 474, B, 45). Isten pedig ezt a segítséget Krisztus Urunk által az egyházban, kivált az egyház szentségein át akarja gyermekeinek ajándékozni. « Ezért a keresztény házastársakat külön *szentség* erősíti meg állapotbeli feladataikban és méltóságukban, sőt erre mintegy föl is szenteli őket; ennek erejével teljesítik házastársi és családi kötelességeiket, ez tölti el őket Krisztus szellemével, amely egész életüket hittel, reménnyel és szeretettel hatja át; így halad előre egyéni tökéletesedésük és egymás kölcsönös megszentelése, tehát Isten együttes megdicsőítése. » (474, B, 46 — 475, A, 7).

Ez a leírás valóságos kis szintézise a zsinat házasság-teológiájának, melyben az egyes elemeket nem az ismertről az ismeretlen felé haladó gondolatsor, hanem az értékről értékre vezető érési folyamat rendje egyesíti. A házasság szentsége erőforrás; ebből ered a szerelem követelményeinek teljesítése; ezek következménye az « isteni erényekben » gazdag élet; ennek folyamán beérik a keresztény személyiség; és ebben az « Isten dicsősége » ragyog fel, nemcsak mint dicsőítő élmény, hanem még inkább, mint az Isten értékteljességében való véges, de természetfeletti részesülés. Ebben a szintézisben, a házasság szentségi voltának kimondása nemcsak egyszerű ténymegállapítás, hanem egy nagy jó örömteljes és bizodalmas meghirdetése, tehát a szó szoros értelmében vett « evangélizálás ».

A szentségben Isten segít rajtunk, amennyiben reánk

árasztja, ill. gyarapítja bennünk a megszentelő kegyelmet, és segít, hogy a keresztény életet egy-egy sajátos szempontból tökéletesebben éljük. Ez távolról sem jelenti azt, hogy Isten helyettünk maga hozza létre üdvösségünket, hiszen akkor már nem is volna a *mi* üdvösségünk. Nem lehet elválasztani életünkben azt, amit Isten művel, és amit mi teszünk, mert éppen műveink Isten legértékesebb adományai: Isten irgalma műveli bennünk, hogy teszünk valamit, hogy helyesen tesszük és eredményesen tesszük. A kegyelemtannak és az általános szentségtannak ezt a tételét a teológia a házasság szentségének magyarázatában is fölhasználja. Azért a « Gaudium et spes » egyszerre ad hálát Istennek a házasság szentségében nekünk adott értékforrásért, és egyszerre tárja elénk, hogyan viselkedjünk, hogy ez a szentség üdvösséges gyümölcsöket teremjen életünkben. A zsinat egész sor olyan tényezőt említ, melyek hasznosak, sőt szükségesek a keresztény házasélet tökéletes kiérlelésére. Ilyen elsősorban a házastársak megfelelő magatartása: a szerelmet ápolni kell, imádkozni kell érte (476, A, 1-3), törekedni kell a szívek és lelkek közösségére, az egyetértésre (477, B, 30), jelentős a szülők szorgos együttműködése a gyermekek nevelésében (uo. 32), stb. De a kívülállók közreműködését is szorgalmazza a zsinat, mint pl. a megélt tanúságtételt (478, A, 33), a biológiai, orvostudományi, társadalomtani és lélektani tanulmányok figyelembe vételét (478, B, 3-6), hangoztatja a lelki eszközök fontosságát, mint pl. az Isten igéjének megfelelő hirdetését, a liturgia céltudatos alakítását, a lelkipásztori beszélgetéseket (uo. 13-23), az ifjúság helyes nemi felvilágosítását (476, A, 14-21), a kisközösségek nevelő hatását (478, B, 24-30). Sőt, kifejezésre jut a társadalmi rendszer megfelelő szabályozásának, a család érdekeit szem előtt tartó törvényhozásnak stb. jelentősége is (478, A, 10-30).

Mindez voltaképpen annak a tömör mondatnak kifejtése, melyben a « Lumen gentium » kezdetű konstitúció jellemezte a házasság szentségének értékét: « A keresztény hitvestársak szentségi házasságukkal látható jelei és részesei a Krisztus és az egyház egységére és termékeny szeretetére vonatkozó hittitkoknak; a házasság szakramentális erejével pedig kölcsönös életszentségre segítik egymást a házaséletben, a gyermekek vállalásában és nevelésében, és ezért életük állapota és szerepük alapján saját ajándékuk van az Isten országában... » (49, A, 18-22).

Ha tehát « a család a gazdagabb emberség iskolája » (477, B, 26), akkor a házasság szentsége, mint minden szentség, ennek a gazdagabb emberségnek Istentől szerzett forrása.

5. *További fejlődés*

A zsinat házasság-szemlélete az elmúlt tizenhat esztendőben elterjedt, kiépült, elmélyült. Ennek a fejlődésnek jelentős tényezője volt az 1980-as püspöki szinódus, mely tárgyalásai gyümölcsét a pápa elé terjesztette, kérve őt, hogy dolgozza ki, erősítse meg és hirdesse meg azokat. Innen eredt II. János Pál pápa « Familiaris consortio » kezdetű, 1981. nov. 22-én kelt « apostoli buzdítása », mely dogmatikus szempontból nézetünk szerint nem tartalmaz újabb elemeket, de amely a zsinat tanítását a « család » fogalmának szélesebb összefüggésében, a szívhez is szóló módon érthetőbb nyelvezettel adja elő, és gyakorlati követelményeire behatóbban világít rá.

A legújabb pápai szózatot egészen áthatja az a gondolat, hogy az igazi keresztény hitvesi *szerelem* személyiség-formáló nagy érték, és a házasság szentsége azért

adatott meg az egyháznak, hogy ezt az igen nagy értéket fejlessze. Ez a felfogás, mely kitűnően beillik II. János Pál pápa perszonalista bölcseletébe és hittudományi irányába, már a pápának Szent Erzsébet halálának 750. évfordulóján a magyar katolikus egyházhoz intézett levelében is kifejezésre jut. A hagyományos homiletikában bizony néha találkoztunk olyan fordulattal, hogy « jóllehet » Szent Erzsébet forrón szerette férjét, « mégis », annak halála után megnyugvást talált a hitben. Ez a kissé sztoikus ízű megfogalmazás úgy hangzik, mintha a szerelem ifjúkori gyengeség volna, aminek az érettebb lelki ember fölébe kerekedik. Egészen máshogy beszél a pápa. Szerinte Szent Erzsébet « élete Lajos őrgróf szerelmében teljesedett be. Az alig tizennégy éves Erzsébet és a huszonegy éves Lajos Istenben szerették egymást és segítették egymást az istenszeretet útján. Kimondhatatlan hálával fogadták a Teremtőtől az új élet ajándékát. Kit ne ragadna meg a tizenöt éves édesanya ragyogó boldogsága, Lajos és Erzsébet túlcsorduló szeretete! » A pápa éppen azzal mutat rá a keresztény élet (a bűntől való tartózkodás, a szentségek használata, az imádság, a jó tettek) értékére, hogy ezek szolgálják az Istenben való szerelmet, mikor így fordul a családanyákhoz és családapákhoz: « Legyetek meggyőződve arról, hogy a következetes keresztény élet nem akadálya, hanem kioldhatatlan tűzforrása egymás iránti házastársi szeretetteteknek! » Ez a szemlélet a « Familiaris consortio » lapjain elméleti szempontból is megalapozást kap (különösen 11.-13., 18.-21.sz.).

A házasság mint intézmény megvalósul, amint egy megkeresztelt férfi és nő, akit nem gátol egyházjogi akadály, őszinte szándékkal az egyház színe előtt férjül — feleségül veszi egymást. De a házasság mint élet- és szeretetközösség sohasem valósul meg olyan mértékben, hogy ne *növekedhetne* tovább még teljesebb tökéletes-

sége felé. Jellegzetes vonása a mai teológiai gondolkodásnak, hogy az eddiginél nagyobb figyelmet szentel a házasságnak erre az egzisztenciális, dinamikus oldalára. A pápa « apostoli buzdításában » erősen kidomborítja ezt a szempontot. « Család, légy azzá, ami vagy » (17.sz.), hívja föl II. János Pál a házastársakat, és a segítésükre hivatott hivőket és lelkipásztorokat, hogy tegyenek meg mindent annak érdekében, hogy a házasélet *haladjon* a hitben elénk állított ideál megvalósulása felé. A « familiaris consortio » ennek a fokozatosan haladó tökéletesedésnek számos fontos eszközét és tényezőjét tárja az egyház elé.

Az erre vonatkozó lelkipásztori tanácsok gyakran összetalálkoznak azokkal a megfontolásokkal, melyekkel nem hivő emberek is keresik a sikeres házasság útját. Érdekes összehasonlítani a pápa « apostoli buzdítását » Kertész Magda *Mai házasságok* című kis könyvével (Budapest 1974). Egy magyar folyóirat felhívta azokat az olvasóit, akik sikeresnek tartották a házasságukat, hogy mondják el, minek tulajdonítjak házasságuk sikerét. A több ezer válasz, melyet a szerző könyvében feldolgoz, meglehetősen megegyezik abban, hogy a sikeres házasság szinte sohasem a kezdeti boldogság problémátlan folytatása volt. A sikeres házasságokat is fenyegette a boldogtalan házasságok szokott zátonya: a természet különbözősége, az unalom, a harmadik személy megjelenése, valami szenvedély (alkoholizmus, kártya stb.), kedvezőtlen külső körülmények (lakásviszonyok, betegség, anyagi gondok), a hozzátartozók beleszólása a fiatalok életébe. De majdnem mindig megvolt kezdettől fogva egy közös ideál: a két fiatal szépnek és lehetőnek tartotta a hűséget, szeretetet, önzetlenséget, egymás mellett való kitartást, tiszteletet és megbecsülést. Ezt az ideált a változó körülményeknek megfelelően igen különböző módon a mindennapi élet során apró

kis állásfoglalásokkal, elhatározásokkal, eljárásokkal igyekeztek megközelíteni. A házasélet tehát okos, megértő, alkalmazkodó, megbocsátó jóakarat gyümölcse volt, mely a konfliktusokat megoldotta, harmóniára törekedve áthidalta. « Házastársnak nem születik az ember, önmagát kell erre nevelnie », írta nagyon okosan egy pályázó.

Amit a házaséletükkel megelégedett férjek és feleségek mint sikerük titkát írtak le, azt a teológus a házasságnak Isten akarata szerint való leélését, kiépítését tekinti. Azt is hozzáteszi, hogy az ilyen okosság, lelki erő, türelem és szeretet az Isten adománya, amiben a hivő embernek Krisztus által a Szentlélekben része van. Így érthető, hogy a pápa a sikeres házasság érdekében hosszan sürgeti, hogy a családok legyenek « Istennel való párbeszédben élő közösségek », és rámutat a Oltáriszentség, a gyónás és főképpen a közös családi ima jelentőségére és módozataira (55-62. sz.). A természetfölötti eszközök sürgetése egyébként igen jól beleilleszkedik a magyar körkérdésre befutott válaszok összefüggésébe. Nem mindenki képes a sikeres házassághoz szükséges erkölcsi erőkifejtésre. Nem lehet egy önző, szeszélyes, követelőző embertől elvárni, hogy máról holnapra megváltozva folyamatosan így viselkedjék. Az egyik pályázó azt írja, « a boldogsághoz nem szerencse, hanem tehetség kell ». Ez a « tehetség » (a bölcselő azt mondaná, a személyes magatartást megelőző és lehetővé tevő ontológiai adottság) az, amit mi hivők Istentől várunk, Istennek köszönünk meg, és kegyelemnek nevezünk. Az Isten kegyelme megadja, hogy hivő ember Isten szeretetéből táplálkozva szeresse az embertársát, különösen a családja tagjait.

Sokan tartottak attól, hogy aki a *házassági erkölcs* parancsát mint a szeretet követelményét értelmezi, könnyen téves engedményeket tehet az emberi gyengeség-

nek. A pápai « buzdítás » világos állásfoglalásai mutatják, hogy ez a félelem alaptalan.

Világszerte, Magyarországon is, volt, aki azt állította, hogy az egyház a *fogamzásgátló eljárások* alkalmazása ügyében engedményeket tett a « Humanae vitae » kezdetű körlevél szigorából. Ezt az állítást nemegyszer a Papi Kongregáció 1971. ápr. 26.-i nyilatkozatának egy mondatával támasztották alá (pl. *A II. Vatikáni zsinat tanítása*, Budapest 1975, 437; *Szeretetben boldogan*, Budapest 1980, 111). Az idézett mondat azt állapítja meg, hogy bár a fogamzásgátlás eszközeinek használata magában véve erkölcsi rossz, mégis, tekintettel az egyes személyek téves lelkiismeretére, egyes esetekben egyéni vétek nélkül is megtörténhetik: tehát az, ami objektív rossz, (« objectively evil »), egyes esetekben lehet szubjektív értelemben menthető (« subjectively defensible »). Ez nem jelenti azt, hogy az ilyen eljárás objektíven, önmagában « elfogadható ». A kongregáció 1972. május 21-én kiadott nyilatkozatában tisztázza ezt a félreértést (vö. a helyreigazítás szövegét *Il regno* 17 (1972, 544-545). Sajnálatos dolog, hogy aki a félreértett mondatot idézte, nem vett tudomást az azt követő magyarázatról. De ettől eltekintve, II. János Pál pápa szózata a házassági szerelemben foglalt teljes önátadás fogalmából kiindulva sürgeti, hogy a házastársak nemi élete, legyen nyitva a gyermek fogamzása felé (28-35. sz.), megismétli VI. Pál pápa tanítását a fogamzásgátló eszközök alkalmazásának bensőleg erkölcstelen voltáról (32. sz.), és felszólítja a teológusokat, hogy működjenek közre abban, hogy a szeretetnek és az élet szolgálatának ez a követelménye megértésre találjon (31. sz.).

Ismert dolog, hogy sem a « *Humanae vitae* » körlevél, sem a « *Familiaris consortio* » buzdítás nem akar kimondani hittételt, tehát nem csalhatatlan, tanítása

nem változhatatlan érvényű. A szakemberek tovább is vitatkozni fognak a felelős családtervezés helyes módjáról. A katolikus ember számára az egyházi tanítóhivatal megnyilvánulása mégis felhívás, hogy igyekezzék gondolkozását vele összhangba hozni, a mellette szóló érveket jó akarattal fontolgassa, az ellene felhozott ellenvetéseket kritikus fenntartással ellenőrizze.

A pápa egy másik kényes kérdésre is tekintettel van. Előfordulhat, hogy *két elvált házastárs* életútja annyira elágazott, hogy emberileg nincs valószínűség arra, hogy újra felvehessék együttélésüket. Tegyük föl, hogy mind a kettő új (egyházilag érvénytelen) házasságban él, ott igazi élet-és szeretetközösséget épített föl, abban új élettársukkal és a második házasságból született gyermekeikkel szemben kötelességeik is vannak. Nem volna lehetséges, hogy ezek az elvált hivők, új házasságukat tovább élve (tehát nemi megtartóztatás nélkül), a szentségekhez járulhassanak, hogy azokból meríthessenek erőt, új állapotuk követelményeinek betöltésére? A pápa tagadólag felel erre a kérdésre, éspedig azért, mert, mint kifejti, az ilyen személyek állapota a maga objektív valóságában nem egyezik meg a szeretettel, ami Krisztust és egyházát összeköti, és amely az Eukarisztiában megvalósul és kifejezést nyer. Ez a döntés azonban nemcsak nem zárja ki, de meg is követeli, hogy az egyház tegyen meg mindent rendezetlen házasságban élő tagjai lelki segítésére (84. sz.).

Mint mindebből kiderül, a házasság értékének követelményei nem *csak* valami messze fekvő ideált jelölnek meg, amely felé törekednünk kell, hanem valóságos és mindig érvényes kötelezettségre is rávilágítanak (34. sz.).

Könyvünk nem morálteológiai mű, és távolról sem lehet hivatva arra, hogy a családi erkölcs tanítását kifejtse vagy éppen megvédje. A néhány példa, amit föl-

hoztunk, csak arra szolgál, hogy elkerüljük a dogmatikus állítások téves etikai használatát.

Nem csökkenti a házasság értékének dicsőítése, a mennyek országa kedvéért vállalt szűzesség, ill. nőtlenség magasabb értékére vonatkozó hagyományos tanítás erejét? A zsinatot követő évtizedben felvetődott a probléma, hogy a laikusok keresztény méltóságának és a házasélet kiválóságának erős hangsúlyozása talán részes volt a papi, ill. szerzetesi hivatások számának hirtelen csökkenésében. A pápa nagy lelkipásztori érzékkel érinti ezt a kérdést (16. sz.). Szent Pál tanítását követve (1Kor 7,32-38), és hivatkozva arra, amit az egyház « egész történetén keresztül » vallott, a pápa tanúságot tesz a házasságról való lemondás elsőbbsége mellett. Rámutat arra, hogy ha a házas élet nem volna nagy jó, akkor a róla való lemondás se lehetne igazán értékes áldozat. Arra is utal azonban, hogy az evangéliumi megtartóztatás becsülése a házasság intézményének szolgálatában is áll. A pápa ide vágó megfontolásaiból két szempontot szeretnénk kiemelni. Az egyik az, hogy a házas élet keresztény ideáljának követése súlyos áldozatokat is ró a hivőkre, és ezeket csak akkor viselhetik, ha legfőbb javuknak nem az evilági élet kellemes folyását, hanem az Isten országának eljövetelét tekintik; azok, akik a megtartóztatás útján járnak, életükkel tanúságot tesznek a földön-túli és időn-túli beteljesedés döntő fontossága mellett, és ezzel a házasokat is bátorítják, hogy a maguk állapotában is, a szűk kapun át és a keskeny úton kövessék a megfeszített Krisztust a föltámadás felé. A másik gondolatkeltő megjegyzést ott találjuk, hogy a pápa idézi a szerzetesi élet korszerű megújításáról szóló, « Perfectae caritatis » kezdetű zsinati határozat egy kifejezését, mely szerint a szerzetesi tisztaság szabaddá teszi a szívet, « hogy jobban égjen benne a szeretet Isten és az összes ember iránt » (12. sz.).

Az emberszeretetre való hivatkozás túlmegy Szent Pál itt idézett tanításán, és érdekes megfontolásokra ad indítást.

Aki Krisztus Urunkkal egyesülve viseli magánya terhét (akár maga választotta azt, akár a körülmények helyezték vállára, jegyzi meg a pápa), épp oly kevéssé zárkózik önző elszigeteltségbe, mint az Úr Jézus, aki azért lehetett mindnyájunk testvére és barátja, mert senkivel sem volt másokat kizáró kapcsolata. Ez világos a minden szenvedő szolgálatára álló betegápoló, a minden gyermek nevelésére szentelt tanító szerzeteseknél, a helyi közösség élén álló lelkipásztor esetében: ezek számára, mint Krisztus számára, a rájuk bízott közösség helyettesíti a szerelemben választott élettársat. De még a monostora mélyén szemlélődő szerzetesre vagy a puszták remetéjére is érvényes Szent Pál szava, « hordozzátok egymás terhét, így teljesítitek Krisztus törvényét » (Gal 6,2). Ők is másokért imádkoznak, dolgoznak, szenvednek, akkor is ha nem ismerik egymást. A párizsi Pantheonban, Puvis de Chavannes híres képe úgy ábrázolja Szent Genovévát, amint éjjel, dombtetőn álló háza teraszán imádkozik, de a háttérben a holdfényben ott fehérlenek Párizs tornyai. Így kell hogy lássul Krisztus minden tanítványát, magánya mindenki számára nyitott szeretetközösség.

Felvetődik a kérdés, miért nincs a családon kívül sarjadó szeretetközösség éltetésére külön szentség, hiszen ezen az úton éppen olyan szükséges Krisztus kegyelme az önzés leküzdésére, mint a házaséletben. A feleletet abban találjuk, hogy az « általános barátság » voltaképpen annak a Krisztus-követésnek legradikálisabb formája, amire mindenki hivatalos: szentsége a keresztség.

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés 5

I. *Néprajzi előzmények* . . . 11

II. *A házasság az Ószövetségben* . 20

III. *Az Újszövetség tanítása* . 31

1. A szinoptikus evangéliumok . 31
2. Szent Pál levelei . . 37

IV. *A Szentatyák magyarázata* . 51

1. A keresztény menyegző . 52
2. A keresztény házasélet . . 56

V. *A későbbi dogmafejlődés* . . 64

1. A középkor 65
2. A trentói zsinat 73
3. Az « evilági » állam szerepe . . 84
4. A természettörvény fényében . . 91

VI. *A II. Vatikáni zsinat buzdítása* . 97

1. A házasság értéke 97
2. A házasság mint szeretetközösség . . 99
3. A szerelem követelményei . . . 103
4. A szentség mint értékforrás . . 106
5. További fejlődés . . 109

TEOLÓGIAI KISKÖNYVTÁR

Szerkesztőbizottság:

Alszeghy Zoltán (Róma) - Nagy Ferenc (Hamilton) -
Szabó Ferenc (Róma) - Weissmahr Béla (München)

I. BEVEZETŐ TANULMÁNYOK

1. Alszeghy Zoltán SJ, Bevezetés a teológiába
2. Weissmahr Béla SJ, Bevezetés az ismeretelméletbe
3. Hardy Gilbert O.Cist., Vallásbölcseleti bevezetés
4. Horváth Tibor SJ, A kinyilatkoztatás teológiája
5. Horváth Tibor SJ, A kinyilatkoztatás kritikája
6. Farkasfalvy Dénes O.Cist., Bevezetés a szentírástudományba
7. Szabó Ferenc SJ, Mai teológusok 1 (H. de Lubac-Y. Congar)
8. Szabó Ferenc SJ, Mai teológusok 2 (Karl Rahner)

II. ÜDVÖSSÉGÜNK ISTENE

1. Weissmahr Béla SJ, Isten léte és mivolta
2. Mehrle Tamás OP, Egy az Isten
3. Nemeshegyi Péter SJ, A Szentháromság
4-5. Kereszty Rókus O.Cist., Krisztus
6. Alszeghy Zoltán SJ, A kezdetek teológiája

III. ISTEN NÉPE: AZ EGYHÁZ

1. Gánóczy Sándor, Az Egyház
2. Mihályi Gilbert O.Praem., Az Egyház liturgikus élete
3. Őrsy László SJ, Egyházjog és teológia
4. Babos István SJ, Szentségek - keresztség, bérmálás
5. Nemeshegyi Péter SJ, Az Eukarisztia

6. Alszeghy Zoltán SJ, A gyónás
7. Babos István SJ, A betegek kenete
8. Nemeshegyi Péter SJ, Isten népének szolgái
9. Alszeghy Zoltán SJ, A házasság
10. Békés Gellért OSB, Ökumenizmus

IV. ISTEN MŰVE: EMBER ÉS VILÁG

1. Nemesszeghy Ervin SJ, Az anyagi világ
2. Benkő Antal SJ, Bevezetés a valláslélektanba
3. Szentmártoni Mihály SJ, A személyi érettség felé
4. Juhász László SJ, Bölcseleti embertan
5. Nemeshegyi Péter SJ, Jó az Isten
6. Varga Andor SJ, Az erkölcsi élet alapjai
7. Varga Andor SJ, Élet és erkölcs
8. Farkasfalvy Dénes O. Cist., A lelki élet teológiája
9. Alszeghy Zoltán SJ, Az ember jövője

TKK/KIEGÉSZÍTŐ FÜZETEK

1. Alszeghy Z. és mások, Kereszténység és közösség

A MEGJELENT FÜZETEK SZERZŐI

ALSZEGHY ZOLTÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Pápai Gergely Egyetemen: *Bevezetés a teológiába; A kezdetek teológiája; A gyónás; Az ember jövője; A házasság.*

R.P. Zoltán Alszeghy
Piazza della Pilotta, 4.
I - 00187 Roma
Italia

BABOS ISTVÁN, jezsuita, teológiaprofesszor a Fordham Egyetemen: *A szentségek általában, keresztség és bérmálás; A betegek kenete.*

Rev. Stephen Babos
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

BÉKÉS GELLÉRT, bencés, teológiaprofesszor a Pápai Szent Anzelm Egyetemen: *Ökumenizmus.*

R.P. Gerardo Békés
Piazza Cavalieri di Malta, 5
I - 00153 Roma
Italia

BENKŐ ANTAL, jezsuita, pszichológus és lelkiségi író: *Bevezetés a vallászlélektanba.*

R.P. Antal Benkő
Kaufmanngasse 2.
A-9010 Klangenfurt
Austria

FARKASFALVY DÉNES, cisztercita, teológus és matematikus, egyetemi tanár és középiskolai igazgató: *Bevezetés a szentírástudományba*; *A lelki élet teológiája.*

HARDY GILBERT, cisztercita, a bölcseleti tanszék vezetője a dallasi katolikus egyetemen: *Vallásbölcseleti bevezetés.*

KERESZTY RÓKUS, ciszterci, teológiaprofesszor a dallasi katolikus egyetemen: *Krisztus.*

A három ciszterci atya címe:

Route 2, Box 1
Irving, Texas 75062
U.S.A.

GÁNÓCZY SÁNDOR, tanszékvezető dogmatikatanár a Würzburgi Egyetemen: *Az Egyház.*

Prof. Dr. A. Gánóczy
Simon-Breu-Strasse 11b
D-8700 Würzburg

HORVÁTH TIBOR, jezsuita, professzor a Torontói Teológiai Főiskolán: *A kinyilatkoztatás teológiája*; *A kinyilatkoztatás kritikája.*

Rev. Tibor Horváth
Regis College
15 St. Mary Street
Toronto, Ont. M4Y 2R5
Canada

JUHÁSZ LÁSZLÓ, jezsuita, filozófiaprofesszor a buffalói Canisius College-ban: *Bölcseleti embertan.*

Rev. Ladislas F. Juhasz
2001 Main St.
Buffalo, N.Y. 14208
U.S.A.

MEHRLE TAMÁS, domonkos, teológiaprofesszor a Fribourg-i Katolikus Egyetemen: *Egy az Isten.*

R.P. Thomas Mehrle
Place Georges Python 1.
CH - 1700 Fribourg
Svájc — Suisse

MIHÁLYI GILBERT, premontrei, a magyarok lelkipásztora Chicagóban: *Az Egyház liturgikus élete.*

Rev. Gilbert Mihalyi
2015 W. Augusta Blvd.
Chicago, Illinois 60622
U.S.A.

NEMESHEGYI PÉTER, jezsuita, a Sophia Egyetem teológiai karának professzora: *A Szentháromság*; *Az Eukarisztia*; *Isten népének szolgái*; *Jó az Isten.*

Rev. Peter Nemeshegyi
2-191 Sekimachi, Nerima-ku
Tokyo (177)
Japan

NEMESSZEGHY ERVIN, jezsuita, filozófiaprofesszor, noviciusmester: *Az anyagi világ.*

R.P. Ervin Nemesszeghy
94 Lyndhurst Avenue
Toronto (Ont.) M5R 2Z7
Canada

ŐRSY LÁSZLÓ, jezsuita, kánonjogprofesszor az Amerikai Katolikus Egyetemen: *Egyházjog és teológia.*

Rev. Ladislas Őrsy
Catholic University, Curley Hall, Box 63
Washington, D.C. 20064
U.S.A.

SZABÓ FERENC, jezsuita, a Vatikáni Rádió magyar osztályának vezetője: *Mai teológusok 1*; *Mai teológusok 2.*

R.P. Ferenc Szabó
Via dei Penitenzieri, 20
I - 00193 Roma
Italia

SZENTMÁRTONI MIHÁLY, jezsuita, pszichológus: *A személyi érettség felé.*

R.P. Mihály Szentmártoni
Palmotičeva 33
Yu - 41001 Zagreb. p.p. 699
Jugoslavia

VARGA ANDOR, jezsuita, filozófiaprofesszor a Fordham Egyetemen: *Az erkölcsi élet alapjai*; *Élet és erkölcs.*

Rev. Andrew C. Varga
Fordham University
Bronx, N.Y. 10458
U.S.A.

WEISSMAHR BÉLA, filozófiaprofesszor a jezsuiták müncheni bölcseleti fakultásán: *Bevezetés az ismeretelméletbe*; *Isten léte és mivolta.*

R.P. Bela Weissmahr
D-8000 München 22
Kaulbachstrasse 31a

A Teológia Kiskönyvtár a következő
címen rendelhető meg:

Ritz S. - Szabó F.
Via della Pilotta, 25
I-00187 ROMA

ALSZEGHY ZOLTÁN SJ

1915-ben Budapesten született; 1933-ben a Jézus Társaságba lépett; 1939 óta Rómában él; 1946 óta a Gergely Egyetemen dogmatikát tanít.

A negyvenes és ötvenes esztendőkben a középkori teológiatörténet volt tanulmányainak tárgya (*Grundformen der Liebe,* 1947; *Nova creatura,* 1957). A hatvanas esztendőktől kezdve Maurizio Flick S.J. közreműködésével írt teológiai tankönyveket (*Il creatore* [3] 1964; *Il vangelo della grazia* [2] 1966; *Fondamenti di una antropologia teologica* [2] 1973; *Il sacramento della riconciliazione* 1976) és módszertani tanulmányokat (*Lo sviluppo del dogma cattolico* [2] 1969; *Metodologia per una teologia dello sviluppo* [2] 1975; *L'uomo nella teologia* [2] 1972; *Come si fa la teologia* 1974). Főműveik *Il peccato originale* ([2] 1974), és *Il mistero della croce* (1978).

Könyveit több nyelvre lefordították. Magyar nyelven jelent meg: *A katolikus dogma fejlődése* (1976), valamint a TKK öt füzete.