

XXII. évf. 2014/3–4

Communio

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Család és Egyház

MARC OUELLET BÍBOROS • Házasság és család az Egyház szentségi
mivoltának az összefüggésében
– Kihívások és távlatok

JEAN-ROBERT ARMOGATHE • A család – romokban vagy épülőben?

JEAN LAFFITTE • A pápák és a család
– A *Casti Connubii*-től a *Familiaris Consortio*-ig

JEAN-ROBERT ARMOGATHE • Bűnbánat és Eucharisztia
– A gyógyulástól a Bárány lakomájáig

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE • Személy-e az Egyház?

ARNOLD ANGENENDT • Háború és Egyház – Körkép

PETER HENRICI • Apologetika: hitvédelemtől a hitre vezetésig

JAN-HEINER TÜCK • Ádám, hol vagy?

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK
ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ
RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE
BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI
PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÓRFFY ANDREA,
KERESZTY RÓKUS, NEMESHEGYI PÉTER,
ROSKA TAMÁS
RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR, SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ
TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG
1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.
E-MAIL: saghym@ceu.hu

ISSN 1217-2456

KIADJA
A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL
A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
FELELŐS KIADÓVEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ
TIPOGRÁFIA: KOCZKA ETELKA KRISZTINA
KÉSZÜLT A BUDAPESTI PRIME RATE NYOMDÁBAN
FELELŐS VEZETŐ: DR. TOMCSÁNYI PÉTER

A címben szereplő *Család és Egyház* két, jól elkülöníthető téma, ez a tény rögtön világos az Egyház személyiségét tárgyaló tanulmány figyelmes elolvasása után. Tehát itt, e számban nem a két, az egyének és közösségek üdvösségét egyaránt szolgáló intézmény kapcsolatáról esik elsődlegesen szó. Nem is a családegyházról, hanem inkább a legutolsó rendkívüli püspöki szinódus témájáról, kiemelt módon a családról. Ugyanakkor a család és az Egyház nem választható szét, mert az előbbi az utóbbi keretében ismeri meg önmagát, szembesül Istentől akart rendeltetésével és megvalósítandó feladataival.

Ferenc pápa akkor helyezte a családtémát a világegyház püspökei együttgondolkodásának középpontjába, amikor az európai országok sorban megváltoztatják azokat a törvényeket, amelyek a családok megvédésére hivatottak, és az emberiség történelmét ősidők óta kísérik.

A *Communio* nemzetközi teológiai és kulturális folyóirat jelen számának késedelmes megjelenése okán azt tudja elmondani és mentségül fölhozni a magyar szerkesztőség, hogy a legújabb tanulmányokat akarta közreadni, segítve ezzel az őszi püspöki szinódus előkészítését, jobb megértését.

Változhat-e az Egyház tanítása a családról, bármiféle kordivatot követve? A választ A *Katolikus Egyház Katekizmusa* adja meg, amelynek tekintélyét Szent II. János Pál pápa Szent Péter apostol utódként, Jézus Krisztus földi helytartójaként szavolta.

A családról legtöbbször mint válságba került, sőt túlhaladott, következésképpen figyelmen kívül hagyható, méginkább hagyandó emberi közösségről esik szó.

A politikai korrektségükre adó, döntési helyzetben lévő „társadalom-mérnökök”, vagy a véleményformáló értelmiségiek ideológiai megfontolásból vagy egyszerűen napi rutinyakorlatként olyan ötletekkel állnak elő, amelyek látszólag az emberek közötti egyenlőséget, az egyéni szabadság korlátlan tételét vannak hivatva előmozdítani, miközben a személy, a család és a társadalom építőköveit, alappilléreit rombolják, nem kevés sikerrel.

A romhalmaz láttán joggal fölmerül a kérdés: tényleg a család van válságban, az vált meghaladottá? Nem inkább a család egyes tagjai? Akik egymástól való, fokozódó elszigetelődésük következtében mindinkább kiszolgáltatottá válnak a mesterségesen gerjesztett, tévedhetetlennek hirdetett korszellemmel, ideológiákkal szemben.

Az Európai Unió olyan magatartásformákat népszerűsítő ún. „művészi” alkotásokat támogat jelentős pénzzel, amelyek a keresztény emberképtől fényévnyi távolságban vannak.

A Katolikus Egyház az elmúlt évszázadok alatt, de főként az utolsó évtizedekben egyetlen letéteményese és őrzője maradt a családdal kapcsolatos, egyetemes érvényű igazságoknak, értékeknek.

A *Communio* nemzetközi teológiai és kulturális folyóirat valamennyi nemzeti szerkesztősége csatlakozott ehhez az értékmentő, értékeket felmutató munkához, a magyar szerkesztőséget is beleértve. Nem szociológiai tényfeltárást akart elvégezni, ami a kérdéskör negatív megközelítését jelentette volna, hanem pozitív irányultságú, teológiai jellegű tanulmányokkal hívta és hívja föl e szám lapjain a téma (család és Egyház) gazdagságára és eddig ki nem aknázott lehetőségeire az olvasó figyelmét.

A Szerkesztőség

MARC OUELLET BÍBOROS

Házasság és család az Egyház szentségi mivoltának az összefüggésében

– Kihívások és távlatok¹ –

A közelgő rendkívüli püspöki szinódus a család témájában példátlan érdeklődést kelt az Egyházban, úgy a lelkipásztori nehézségek egyre nyilvánvalóbb sürgetése, mint a remények és várakozások okán, amelyek nyilvánvalóvá váltak az előkészítő konzultációk során. Már a II. Vatikáni Zsinat is az első helyeken szerepeltette korunk égető kérdései között a házasságot és a családot a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúcióban.² A *Humanae vitae* enciklika megjelentetése, az 1980-as családszinódus és II. János Pál egész pápasága³ óta az Egyház szüntelen növekvő aggodalommal vett tudomást az erkölcsök és a mentalitás változásáról, amelyekkel a bibliai kinyilatkoztatás és a keresztény hagyomány mindenekelőtt Nyugaton találkozott.

Ferenc pápa az Egyház küldetését a mai világban egy „tábori kórházhoz” hasonlította, amely gondoskodik a harcterek számos sebesültjéről, és bekötözi a sebeiket.⁴ A kép jól leírja a házasság és a család helyzetét, amely néhány évtized alatt nagyban romlott, és nem csak a megélt házaselet terén, hanem a törvénykezés oldaláról is, amely ellenkezik a család intézményének a hagyományos értékeivel, és amelyet nyomásgyakorló csoportok támogatnak, amelyek egy uralkodó relativisztikus gondolkodásmódot képviselnek.

Napjainkban felismerhető a jelenség egész kiterjedése: a házassági élethelyzetek összetettsége, a házasságkötés érvényességének megvizsgálására irányuló jogi eljárás lassúsága, az ortodox hagyomány példája és a nem hi-

¹ A szöveg alapját egy előadás képezi, amely a valenciai szentszék munkaévének megnyitáskor, 2014. március 27-én hangzott el. Angol nyelven megjelent: *Communio. International Catholic Review* (Summer 2014).

² Ld. *Gaudium et spes* II. főrész, 1. fejezet.

³ II. JÁNOS PÁL, *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan*, Fe-Medienverlag, Kißleg 2008; *Familiaris consortio*, 1981; *Mulieris dignitatem*, 1988; *Levél a családokhoz*, 1994.

⁴ Antonio Spadaro beszélgetése FERENC pápával 2013 augusztusában. A szöveg elérhető: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906412.

vatalos szabályozások, amelyek pasztorális megfontolások alapján terjednek. Ehhez hozzájön még a reménységnek az a hulláma, amelyet Ferenc pápa igehirdetése váltott ki. Mindezek a tényezők megkövetelik a pásztoroktól az elmélyült reflexiót és a kreatív kezdeményezéseket, amelyek megfelelnek az evangelizáció új kihívásainak.

Én is osztozom abban a reményben és meggyőződésben, és hiszem, hogy a Szentlélek a mostani eszmecserénk során meg fogja mutatni a megújulásnak azokat az útjait, amelyek hűek maradnak a katolikus hagyományhoz. A hagyomány nem mozdulatlanságot jelent, hanem sokkal inkább egy élő szervezet előrehaladását, amely változik, ám eközben nem veszíti el önazonosságát.⁵

Ezért hiszem, hogy a házások és családok megújult pasztorációja során alaposabban meg kell ismertetnünk a zsinat örökségét és a tárgynak megfelelő zsinati hermeneutikát, ahogyan azt Szent II. János Pál pápa kidolgozta. A zsinat lefektette az alapokat a szentségi teológia új szemléletéhez. Ennek során a szentség kiterjesztett fogalmából indult ki, amelyet analóg módon az Egyházra alkalmazott. Ez az alapvető látásmód megújítja a kapcsolatot a hét szentség és az Egyház között, különös tekintettel a házasságra és a családra. Ezért nekünk is, akár csak a zsinaton, Krisztusból, a nemzetek világosságából kell kiindulnunk, hogy ne csak a családpasztorációt, hanem az egész egyházi lelkipásztorkodást a családból kiindulva gondoljuk át.⁶

Jelen írásom a szentségi teológia ezen megváltozott távlatával foglalkozik, és pontosabban kifejti az organikus kapcsolatot a házasság szentsége és az Egyház szentségi mivolta között. Végezetül a házasság felbonthatatlanságával összeférő, az irgalmasság szellemében megújult lelkipásztorkodás összefüggésében utalok a házasságkötés érvénytelenségének néhány kritériumára.

⁵ „A lelkek vallásának utánoznia kell a testek módját, amelyek az évek során kibontakoztatják részeit és kifejlesztik azokat, ám mégis ugyanazok maradnak, amik voltak” – LERINÓI SZENT VINCE, *Commonitorium adversus Haereticos* XXIII, in *Des Sulpicii Severus Schriften über den hl. Martinus. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium. Des heiligen Benediktus Mönchsregel* (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 20), Kempten–München 1914, 29. Ehhez ld. még John Henry NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845.

⁶ Ld. Marc OUELLET, *Die Familie – Kirche im Kleinen. Eine trinitarische Anthropologie*, Einsiedeln 2013 (Neue Kriterien 13); Uő., *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Siena 2007; Uő., *La vocazione cristiana al matrimonio e alla famiglia nella missione della Chiesa*, Roma 2005. Ehhez ld. még Alain MATTHEEWS, *Les «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Brüssel 1996; Giorgio MAZZANTI, *I sacramenti, simbolo e teologia*, vol. 1: *Introduzione generale*, Bologna 1997; Carlo ROCHETTA, *Il sacramento della coppia*, Bologna 1996; Dionigi TETTAMANZI, *La famiglia nel mistero della Chiesa. Fecondità teologico-pastorale di Familiaris consortio trent'anni dopo*, in *La rivista del clero italiano* 12 (2010), 822skk.

1. A II. VatikánUM ÉS AZ EGYHÁZTANI FORDULÓPONT
A SZENTSÉGI TEOLÓGIÁBAN

A katolikus teológia úgy írja le a hét szentséget, mint „az üdvösség eszközeit”, amelyek közlik az emberrel Krisztus kegyelmét. Aquinói Szent Tamás a szentségek logikáját az emberi élet szakaszaiból és helyzeteiből kiindulva magyarázza meg: születés, növekedés, táplálkozás, az élet megtartása, kiengesztelődés, betegség és halál. Ez a gazdag látásmód redukálódott az újkorban, mivel a kegyelemben egyre inkább a természet természetfölötti megkettőződését látták, olykor bármiféle bensőleges Krisztushoz (hacsak nem mint hatóokhoz) való kapcsolódás nélkül.

Az ember megszokta, hogy a szentségeket emberközpontúan szemlélje, azon funkciójuk tükrében, amelyet az egyéni emberi szükségletek terén betöltenek, nem véve figyelembe szerves kötődésüket az Egyházhoz, hacsak nem mint a Krisztus által alapított intézményhez való tartozás *feltételeként*.

Az egyháztan XX. századi fejlődése, amely a II. Vatikáni Zsinat nagy konstitúcióiban ért el a csúcsára, új távlatokat nyit meg, amennyiben az Egyház misztériumának a szemlélésekor a szentségi mivolt fogalmából indul ki: „az Egyház Krisztusban mintegy szentsége, azaz jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberi nem egységének”.⁷ Az Egyházzal szülő konstitúciónak ez az újszerű és alapos látásmódja a *misztérion*⁸ bibliai fogalmában gyökerezik, és ugyanabba az irányba tart, mint korábban a szent liturgiáról szóló konstitúció (SC 2):

A liturgia azokat, akik az Egyházon belül élnek, az Úrban naponta szent templommá és a Szentlélekben Isten hajlékává építi (...) s csodálatos erőt ad nekik ahhoz, hogy Krisztust hirdessék; a kívülállók felé pedig az Egyházat a népek között föllállított jelként mutatja be (vö. Iz 11,12), mely alatt Isten szétszóródott gyermekeinek egybe kell gyűlniök (vö. Jn 11,52), mígnem végül egy nyáj lesz és egy pásztor (vö. Jn 10,16).

Amikor a zsinat a szentség mint „az egység jele és eszköze” fogalmát kiterjeszti az Egyházra a maga egészében, ezzel a szentségeknek egy bensőleges

⁷ *Lumen gentium* 1.

⁸ Ld. G. BORNKAMM, *Mysterion*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, Brescia 1971; Carlo ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal „Mysterion” al „Sacramentum”*, Bologna 1989; Louis BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Città del Vaticano 1998.

egyházi jelentést kölcsönöz, amely elmélyíti a korábbi távlatot, mely az egyének üdvösségére irányult.

Ha az Egyházat szentségként értjük, ez azt jelenti, hogy újradefiniáljuk viszonyát a világhoz: az Egyház a közösség látható jele és kegyelemközvetítés. Ezáltal világosan kifejezésre jut küldetésének értelme és a lényege, amely intézményeinek sajátja. Ebből a szempontból nem csak úgy lehet újragondolni minden szentséget, mint az antropológiai szükségletekre adott választ, hanem mint egy test szerves tagozódását, amely megtestesíti az Egyház szentségét, annak világhoz való kapcsolódásában. A szentségek ezáltal missziós dimenziót nyernek, amennyiben azok teszik láthatóvá a nemzetek előtt az Egyházat.

Az Egyháznak – amely az üdvösség szentsége, lévén, hogy a *communio* misztériuma – ehhez az alapvető távlatához hozzá kell még kapcsolnunk a szentségek jegyesi dimenzióját, amely kiviláglik úgy magából a kinyilatkoztatásból, mint az egyházi hagyományból, s amelyről *A Katolikus Egyház Katekizmusa* is tanúskodik:

Az egész keresztény élet magán viseli Krisztus és az Egyház jegyesi szeretetének jegyét. Már a keresztség, a belépés Isten népébe, menyegzői misztérium; mintegy menyegzői fürdő, mely megelőzi a menyegzői lakomát, az Eucharisziát. A keresztény házasság a maga részéről hatékony jellé válik, Krisztus és az Egyház szövetségének szakramentumává. Mivel ennek kegyelmét jelzi és közvetíti, a keresztények közötti házasság az Újszövetség igazi szentsége.⁹

Az Egyház szentségi mivolta ennek következtében a Krisztus és az Egyház közötti jegyesi viszonyon alapul, amelyről Szent Pál apostol az efezusiakhoz írt levelében beszél, hogy így megalapozza a férfi és a nő közötti házastársi szeretet szentségi értékét. A többi szentség ugyancsak ennek a jegyesi viszonynak a kibontása, ám itt most nem bocsátkozunk részletekbe, hanem sokkal inkább az Egyház és küldetése szentségi struktúrájának a keretében vizsgáljuk meg a házasságot.

⁹ KEK 1617 (vö. DH 1800; CIC 1055. kán. 2. §).

2. A HÁZASSÁG HELYE AZ EGYHÁZ SZENTSÉGI MIVOLTÁN BELÜL

Gondviselésszerű és prófétai volt, hogy a II. Vatikáni Zsinat egy olyan korban erősítette meg a házasság és a család értékét, amikor a kultúrák és társadalmak szekularizációja példátlan, s emellett még növekvő antropológiai válságot tapasztalt meg. Előre megsejtve e válság komolyságát, a zsinat belekezdett a házasság és a család „új evangelizációjába”, amikor újra Krisztusból indult ki, és kifejtette a család mint házi egyház¹⁰ szépségét. Az egyházi lelkipásztorkodás messze áll még attól, hogy a gyakorlatba is átvigye a családnak ezt az evangéliumát, amelyet a zsinat elő kívánt mozdítani, s amelynek a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás új lendületet adott.

A kiindulópont: a házasság krisztológiája

A zsinat újdonsága abban állt, hogy újrafogalmazta a házasságra és a családra vonatkozó hagyományos tanítást. Ezt pedig a házasság krisztológiájából kiindulva tette meg, ahogyan az a *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúcióban is megmutatkozik:

Miként ugyanis egykor a szeretet és a hűség szövetségével Isten a népe elé sietett, úgy most az emberek Üdvözítője és az Egyház Vőlegénye¹¹ a házasság szentsége által elébe jön a keresztyény hitvestársaknak. Velük is marad, hogy miként ő szerette az Egyházat és önmagát adta érte, ugyanúgy szeressék egymást a házastársak is, kölcsönös odaadással és örök hűséggel.

Túlhaladva a házasság mint szerződés jogi értelmezését, a zsinat a „Krisztussal való találkozás” fogalmaiban gondolta újra a szentséget, aki az Egyház Vőlegénye, aki „a keresztyény hitvestársakkal marad”, és részesíti őket a maga szeretetében. A páli „miként”, amely kifejezésre juttatja a hitvestársak részesedését Krisztus szeretetében, megfelel a jánosi „ahogyan”-nak, amellyel Jézus főpapi imájában találkozunk a Jn 17-ben. Ez sokkal többet jelent an-

¹⁰ A magyar teológiai irodalomban leggyakrabban *családegyház*ról beszélnek, ám a jelen tanulmányban a szó szerinti fordítást választottuk, hogy elkerüljük az egyes helyeken esetlegesen fellépő képzavart (ford.).

¹¹ Vö. Mt 9,15; Mk 2,19–20; Lk 5,34–35 és Jn 3,29; valamint 2Kor 11,2; Ef 5,27; Jel 19,7–8; 21,2 és 9.

nál, mint hogy utánzás révén részesednek benne. A szó kifejezi a hitvestársak valódi részesedését Krisztus Egyház iránti szeretetében. Ezt bizonyítják a közvetlenül erre következő szavak: „Az igazi házastársi szerelem fölvétetik az isteni szeretetbe, s Krisztus megváltó ereje és az Egyház üdvözítő tevékenysége irányítja és gazdagítja”. Ugyanez a gondolat kifejeződött már a *Lumen gentium* kezdetű konstitúcióban is:

A keresztyén hitvesek a házasság szentségének ereje révén Krisztus és az Egyház egysége és termékeny szeretete misztériumában részesednek és megjelenítik azt (vö. Ef 5,32). (LG 11)

Ezen a helyen utalunk arra, hogy a házasság szentsége nem korlátozódik arra, hogy segítse a házastársakat kapcsolatuk természetes céljainak, vagyis a felek egységének, az utódok nemzésének és a gyermekek nevelésének a megvalósításában. A szentség sokkal inkább a szentségi jel szintjére emeli fel az emberi szeretetet. Olyan látható valóság ez, amely hordozza az isteni szeretet láthatatlan valóságát, belekapcsolódva a Jézus Krisztusban az emberséggel kötött szövetség viszonyába. Ez az alapja annak, hogy a házastársi hivatást az életszentségre, házassági és családi szentségre szóló hivatásként értelmezzük, amely konkrét módon nyilatkoztatja ki és testesíti meg az Egyház mint Krisztus Jegyese természetét a világban.

Ezért a keresztyén családnak – amely mégiscsak a házasságon alapul, mely Krisztus és az Egyház szeretetszövetségének a képmása és az abban való részesedés (vö. Ef 5,32) – mindenki előtt nyilvánvalóvá kell tennie a Megváltó világban való eleven jelenlétét és az Egyház valódi természetét, valamint a hitvestársak szeretete révén, nagylelkű termékenységekben, egységben és hűségben az Egyház minden tagjának készséges együttműködését (GS 48). A zsinat ezzel krisztológiai távlatban fogalmazta újra a házasságra és a családra vonatkozó tanítást, és ily módon szorosabb értelemben vett egyházi státuszt juttatott a családnak. Ugyanis a szentség sajátos adománya erejében (1Kor 7,7) jogos „házi egyháznak” nevezni a családot,¹² ahogyan azt néhány egyházatya tette. Ez nem csak retorikai kifejezésmód. Történetileg az újszövetségi *oikos*on alapul,¹³ amely leírja az első keresztyén közösségek tapaszt-

¹² Ld. *Lumen gentium* 11; *Apostolicam actuositatem* 11. A kifejezés Szent Ágostontól és Arany-
szájú Szent Jánostól ered: „...cum tota domestica vestra ecclesia” (AUGUSTINUS, *De homo viduitatis
liber*, PL 40, cap. 29, col. 540); „Domum enim vestram, non parvam Christi Ecclesiam deputa-
mus” (*Epistola* 188, cap. 3, PL 33, col. 849); „Ekkleszian poiészon szou tén oikian” (JOHANNES
CHRYSOSTOMUS, *In Gen. sermo* VI, cap. 2, PG 54, col. 607).

¹³ Ehhez ld. OUELLET, *Die Familie*, 74–76.

talatát. Dogmatikailag a keresztség, az Eucharisztia és a házasság közötti szoros kötelék az alapja.

Egy ilyen megfogalmazásnak azonban mégis szüksége van a teológiai elmélyítésre, hogy felismerjük pontosságát és gyümölcsözőségét a maga egészében vett Egyház szentségi mivoltának keretei között. Az Egyház mint „jel” és mint „az egység titka”, ezt a szentségi mivoltot különösen az eucharisztikus összejövetelek alkalmával juttatja kifejezésre, amelyek mindannyiszor a Feltámadottal való találkozások. Kifejeződik az Egyház és az államok közötti intézményes viszonyokban is, a missziós és karitatív tevékenységekben, az igazságosságért és a szolidaritásért vállalt küzdelemben. Emellett a családok a közösség oázisainak sűrű szövésű hálóját képezik egy olyan nép számára, amely Krisztust követve vándorol a pusztaságon át.

A házasság mint házi egyház alapvetése

Fentebb már hangsúlyoztam, hogy a hitvestársak részesednek Krisztusnak az Egyház iránti szeretetében. Ebben áll a család evangéliumának lényege, ereje és szépsége, amely a keresztségből források, s a hitvestársi szeretet természetes és természetfölötti tulajdonságaiban kibontakozik: az egységben, a hűségben, a termékenységben és a felbonthatatlanságban. Most szeretnénk röviden a keresztség és a házasság közötti kapcsolatnál elidőzni, amely a család egyházi státuszának az alapját képezi.

A keresztség a Krisztusnak való önátadás aktusa a hitben, az Egyház imádságára, amely Egyháznak a hite magába foglalja gyermekeinek botladozó és gyenge hitét, s kezeskedik azért. Krisztus erre az ajándéokra a maga ajándékával felel, amely belenyomja az Atya gyermekeként való életének a pecsétjét a megkeresztelt lelkébe. Hogyha a megkeresztelt megerősítést nyernek a Szentlélek pecsétje által, s bevezetést nyernek az eucharisztikus közösségbe, akkor szentségi módon részesednek Krisztus teste, az Egyház tagjaiként a szentháromságos közösségben.

Az ajándékoknak ez a keresztény beavatási folyamat során kibontakozó cseréje Krisztus és az Egyház között a házasságkötésben koronáját és csúcspontját éri el. Ugyanis a hitvestársak kölcsönös önátadásának aktusa, először a házassági konszenzus váltásával, majd végül a testi egygyé válással, bekapcsolódik egy hitaktusba, vagyis a Krisztusnak való önátadásba, amelyhez a hitvestársak már a keresztség által tartoznak, és amit a szentségi házasságkötésükkor megerősítenek.

Mi történik az ajándékok eme cseréjekor, amit a szentségi házasságkötés jelent? Az Egyház elhozza a két megkereszteltnek kölcsönös hitbeli önátadásuk aktusában Krisztust. Krisztus, az Egyház Vőlegénye, jegyesi ajándékozással válaszol, a Szentlélek kegyelmi adományával (1Kor 7,7), amely ezt a szövetségkötést feloldhatatlan pecséttel jelöli meg, és ami nem egyéb, mint az isteni Vőlegény abszolút és visszavonhatatlan szeretetének a jelenléte. Ezért az ajándékoknak ez a Krisztus és Egyház közötti cseréje a hitvestársaknak, az ajándék befogadónak vonatkozásában megváltoztatja az ő személyes és egyházi státuszukat. Autonóm egyének voltak, akik valódi szeretetet éltek meg, most Krisztus jegyesi szeretete által szentségi pár lesznek, amely szeretetet ajándékként nyerne el, és amely benne lakozik azután az ő szeretetükben, s ily módon megszenteli, tisztává, emberileg és egyházilag termékennyé teszi őket. A jegyesek talán csak azért jöttek, hogy áldást kapjanak a szerelmükre. A százszorosát kapják ennek, ugyanis Krisztus „velük marad” s megváltja őket, hiszen visszaadja nekik szeretetük teljes kiterjedését, amely ettől kezdve egyházi küldetéssel is bír. Ez abban áll, hogy egymást „az Úrban” (1Kor 7,39) kell szeretniük, és ekként kell eleven tanúságot tenniük a világ előtt mindennapi családi, házi egyházi életükkel Krisztus szeretetéről.

Nem egy „ideálról” beszélek, amelyet felkínálunk a hitvestársaknak, hogy ezáltal hűséges és termékeny szeretetre indítsuk őket. A hitvestársak Krisztushoz való tartozásáról van szó, ahogyan a test a főhöz tartozik, vagy ahogyan a hitvestársak egymáshoz tartoznak. Vagyis olyan hozzátartozásról van szó, amely által megfőszthatnak önmaguktól mint teljesen önálló individuumoktól, hogy azután egymásnak ajándékozzák magukat egy harmadik valóság, a szentségi házasság keretein belül, amelynek önazonosságát a felszentelés (*quasi consecrati*)¹⁴ és a megszentelés kegyelme alkotja meg, amelyről fentebb szoltunk.

Így tehát a család csakis az ajándékok cseréje révén nyeri el házi egyházi státuszát, amely beteljesíti a hitvestársak testében a Krisztus és az Egyház közötti szövetség titkát. Ahogyan a keresztség ennek a szövetségnek az alapvető előfeltétele, úgy az Eucharisztia ennek kivételes helye, amennyiben az Krisztus és az Egyház jegyesi misztériumának a *par excellence* szüntelen megünneplése.

¹⁴ XI. Piusz azt mondja, hogy a hitvestársak „megerősödnek, megszentelődnek és mintegy felszentelődnek egy ilyen nagy szentség által” (*Casti connubii* I, 3). Ezt a gondolatot magáévá teszi a II. Vatikáni Zsinat is a *Gaudium et spes*-ben (48), valamint II. János Pál a *Familiaris consortio*-ban (56), ahogyan a *Vita consecrata* kezdetű szinódus utáni buzdítás (62) is.

**A házasság mint valódi tanúságtétel az Eucharisziáról,
mint jegyesi misztérium**

A keresztség és az Eucharisztia az Egyház jegyességének két lényegi és egymást kiegészítő szempontja. Ezek alkotják a házasság szentségi mivoltának a szövegösszefüggését. A házassági konszenzus „Úrban való” cseréje és a testi beteljesülés által a házaspár „az élet és a szeretet belső közösségét”¹⁵ szemléli. Ez a testi beteljesülés valószínűleg a Teremtő által akart és a Megváltó, Krisztus által megerősített (ld. Ter 2,24; Mt 19,5; Mk 10,8) eredeti és szentségi „egy testté válást”.

Ebben az összefüggésben a hitvestársak szentáldozása a pár vitális Krisztushoz és Egyházhoz tartozását fejezi ki, amelyet a bűnöktől való szentségi feloldozás rendszeres fogadása táplál. A szentségi házaspár ezért lényege szerint hozzákapcsolódik az eucharisztikus misztériumhoz, mivel a szentség tartalma a keresztyén hitvestársak sajátos kegyelme: Krisztus szeretete az Egyház iránt, egészen a halálig és a feltámadásig, egy elpusztíthatatlan és minden bűn fölött győzedelmeskedő szeretet, amelynek szentsége a házasság. A keresztyén házaspárnak tehát közvetlen hozzáférése van ehhez a szentséghez, önnön sajátos szentségi önazonossága erejében.

Ez a bensőleges kötelék nem csak a gyakori szentáldozást ajánlja a hitvestársaknak, a házassági ígéreteikben rejlő köteleességek beteljesítése végett, hanem megparancsolja nekik a Jézus feléjük tett ígéretére való nyitottságot és odafigyelést, annak minden követelményével egyetemben. Amikor a házaspár szentáldozáshoz járul, akkor ezáltal újra igent mond a Krisztus és az Egyház közötti szövetségre, amely magába foglalja, támogatja, megszenteli és megváltja a hitvestársak szövetségét. Ennek során a hitvestársak arra nyernek meghívást, hogy egy olyan szeretetnek szolgáljanak, amely nagyobb önnön szeretetüknél, amely titokzatos módon van jelen bennük, az élet minden viszontagsága ellenére.

Ez az alapja annak, hogy az első köteléküket elhagyott, polgárilag elváltak nem köthetnek egy második szentségi házasságot.¹⁶ Egy ilyen lehetőség elmentmondana a Vőlegény Krisztus megmásíthatatlan ígéretének az első kötelék vonatkozásában. Ennek következtében a szentáldozás is kizárt, mivel az elsődlegesen egy „igen”-t fejez ki Krisztus irántunk érzett jegyesi szeretetének a tanúságtételére, mégpedig az Egyháznak mindezt magába foglaló jegyesi mivoltának keretein belül. Az újránházasodás esetében egy ilyen gesztus

¹⁵ *Gaudium et spes* 48; vö. II. JÁNOS PÁL, *Familiaris consortio* 13.

¹⁶ Ld. Mt 19,9; Mk 10,11–12; Lk 16,18; 1Kor 7,10–11.39.

tus valamiképpen egy olyan szentségi jelre kényszerítené Krisztust, amely ellenkezik önnön tanúságtételével. Ezért is tartott fenn az Egyház mindig egy korlátot az újraházasodott elváltak kapcsán, anélkül azonban, hogy kizárta volna őket a közösségből, és még kevésbé az Eucharisztia ünnepléséből és a közösségi életből.¹⁷ Az irgalmasság lelkipásztorkodására hivatkozva bizonyos körülmények között túlhaladhatnánk ezt a korlátot? Ez az a kérdés, amelyet mostanság sokan feltesznek, és amelyet a szentségek egyházi dimenziójának a fényében kell megvizsgálnunk.

3. EGY MEGVÁLTOZOTT LELKIPÁSZTORKODÁS ÚJ TÁVLATAI, AMELYNEK VEZÉRELVE A MAI CSALÁDOKKAL SZEMBENI IRGALMASSÁG

Az előttünk álló római püspöki szinódus feladata lesz, hogy megvizsgálja a mai családok helyzetét, és lelkipásztori irányt mutasson, amely képes megerősíteni a házaspárokat, amelyek minden ellenszél ellenére hűségesek maradtak. Ugyanakkor a szeretet hajótörésében megsérült embereket is gyógyítani kell, s a rendezetlen élethelyzetekben lévő, mégis a kegyelemből fakadó igazi életre vágyakozó családoknak segítséget kell nyújtani. Ehhez az utolsó csoporthoz tartoznak az újraházasodott elváltak, akik ma még sokan vannak, ám akiknek száma fogyatkozni fog az házasság mint társadalmi érték ellen ható kortárs folyamatok, valamint a férfi és nő egységeként értett házassági egység szétfoszló tudata okán. Ma már sokan meg sem házasodnak, hanem az együttélés többé-kevésbé hosszú idejére korlátozzák magukat, az érzelmek erősségének és az életkörülményeknek megfelelően.

Az irgalmasság lelkipásztorkodásának figyelmét először is arra kel fordítania, hogy megszabadítsa a nőket és a férfiakat az elköteleződéstől való féltelműktől, amely jelentős akadály a boldogságkeresés útján. Csakis Krisztusnak, a Megváltónak a megújult hirdetése szabadíthatja meg az emberiséget az értelem hiányától, amely azáltal áll elő, hogy félünk úgy szeretni, mint ahogyan azt a Teremtő akarta és a Megváltó helyreállította. Ebben az összefüggésben emlékeznünk II. János Pálnak, a család pápájának az örökségére, amelyet a szinódus a keresztény beavatás szerves lelkipásztorkodása, a házassági felkészítés és a családok kísérése révén újra elterjeszthet.

Az Egyház életében való részvételük rendezésére törekvő újraházasodott elváltak kapcsán bizonyos, hogy üdvözlőnünk kell a megtérés útjára, a bün-

¹⁷ Ld. II. JÁNOS PÁL, *Familiaris consortio* 84; XVI. BENEDEK, *Sacramentum caritatis* 27–29.

bánatra és a szívbeli lelki növekedésre való készségüket, s be is kell fogadnunk azt. Ennek során mindannyiszor gondosan figyelembe kell venni a helyzetek különbözőségét és a házasságok megfelelő jogi eljárással nem orvosolható hajótöréseiben megmutatkozó felelősségeket. Segítenünk kell ezeknek az embereknek, hogy az új körülmények között helyreállítsák a Krisztussal való egységben való életüket, mindazonáltal fenntartva azt a korlátot, amelyet az Egyház szentségeinek az igazsága állít fel.

A nem szentségi irgalmasság tágassága

A rendezetlen élethelyzetekben lévő házaspárok bizonyosan szenvednek ettől, ám lehetőségünk van arra, hogy Isten irgalmasságának a megújult hirdetése révén, a szűk értelemben vett szentségi kereteken kívül is csökkentjük ezt a szenvedést. Krisztus azért küldetett el hozzánk, hogy keresztsze, halála és feltámadása által kiengesztelje a világot Istennel. A világ már ki van engesztelve Istennel Krisztus húsvéti misztériumának beteljesülése által. Az Egyház küldetése abban áll, hogy tanúskodjon erről az eseményről a kérgüma hirdetése és a szentségek kiszolgáltatása által. Az Egyház mindazonáltal nem rendelkezik kizárólagos és teljes „igazgatási jogkörrel” ezen irgalmasság fölött. Épp ellenkezőleg, az Egyház csupán egy a nemzetek előtt felemelt jel, hogy tanúsítsa: ez az isteni irgalmasság az egész emberiségé.

Az Egyház egy már szilárdan álló igazságot hirdet, és szentségi jelekkel erősíti meg ezt az irgalmasságot, amely meghaladja a jel kereteit és magának az Egyháznak a határait is. Ezért mindig újra el kell mondanunk a hibáikat megbánó és új köteleküket elhagyni nem tudó újrահázasodott elváltaknak, hogy új élethelyzetükben Isten irgalma lényük legbelsejében éri el őket, „amennyiben kitartanak az imában, a bűnbánatban és a szeretetben” (FC 84), még ha ennek nem is nyerhetik el nyilvános tanúságát a szentáldozásban.

Fentebb már ismertettük azt, hogy szentségi szinten mi ennek a korlátnak az oka. Krisztus tanúságtételének az igazságáról van szó. Az újrահázasodott elváltak új élethelyzete képtelen ezt a tanúságtételt igaz módon kifejezésre juttatni, mivel az új élethelyzet ellentmond Krisztus szeretetének, aki hűséges maradt a halálig. Nem arról van szó, hogy az Egyház nem irgalmas akkor, amikor nem engedélyezi a szentségi feloldozást és a szentáldozást, még az újrահázasodott elváltak valódi megtérése után sem. Krisztusnak önön tanúságtételéhez való hűségéről van szó, és az Egyház nem érzi úgy, hogy lenne szabadsága ennek megváltoztatására. Ellenkező esetben elárulná azt az igazságot, amely a házasság felbonthatatlanságának az alapja.

Ez a fájdalmas korlát nem gátolja meg az irgalmasságot abban, hogy valóban elérje a rendezetlen élethelyzetekben lévő emberek szívét és lelkét. Ennek a korlátnak a felállítása nem azt jelenti, hogy kijelentjük: ezek a házaspárok a halálos bűn állapotában élnek, és ezen morális okból nem járulhatnak szentáldozáshoz. Őszinte bánatot gyakorolhatnak s megbocsátást nyerhetnek anélkül, hogy a részesedhetnének a szentségi jelek vigaszából. Ismétlem, ennek a határvonalnak az oka elsődlegesen nem morális, hanem szentségi. Második házasságuk objektív akadály, amely nem engedi meg nekik, hogy az igazság szerinti módon részt vegyenek Krisztus és az Egyház szentségi mivoltának nyilvános tanúságtételében.

Lelki és szentségi áldozás

Az újraházasodott elváltak mégis teljes alázattal kérhetik a kegyelmet, hogy egyesüljenek Krisztussal, a szentségi jelek nélkül is. A szentségi kegyelem lényege a „lelki áldozás” képében juthat osztályrészül ezeknek a házaspároknak. Ez nem a szentségi áldozás gyenge pótléka, hanem sokkal inkább egy sajátos dimenziója. Ugyanis a Krisztus testében és vérében való mindenfajta részesedésnek a lelki közösséget kell kifejeznie, azaz a kegyelem állapotát juttatja kifejezésre, amelyet az Eucharisztia vétele táplál és erősít. Pál apostol emlékeztet rá, hogy aki ezen lelki közösségen kívül „eszik és iszik anélkül, hogy megkülönböztetné az (Úr) testét, saját ítéletét eszi és issza” (1Kor 11,29).

Az irgalmasság Egyház általi hirdetésének ezért először is ezt a pontot kell világossá tennie s meg kell erősítenie, hogy az újraházasodott elváltak is hozzáférhetnek a szentségi áldozás eme lelki dimenziójához. Ezen kívül a II. Vatikáni Zsinat által létrehozott új perspektívák fényében, az Egyház szentségi mivoltára vonatkozólag ki kell terjesztenünk a szentségi áldozás jelentését. A Krisztus eucharisztikus testében való részesedés és a testével, az Egyházzal való közösség között valóban elszakíthatatlan kötelék áll fenn. Nem mondhatunk áment a szentáldozásban fogadott Krisztus testére anélkül, hogy eközben ne fogadnánk el az ő egyházi testét, anélkül, hogy el ne köteleznénk magunkat a szeretetre ezen test minden tagjával szemben. E szempontból segítenünk kell a hívóknak, hogy a szentségi áldozás minden szintjét értékeljék, például az eucharisztikus gyülekezetben való részesedését, amely lehetővé teszi, hogy mindenkivel együtt hozzuk az oltárra Krisztus áldozatát, vagy a testvériességét, amelyet a szegények javára végzett közösségi tevékenységek és kezdeményezések kapcsán megtapasztalhatunk.

Akárcsak a nem keresztények vagy más felekezetű keresztények esetében, ahol Isten nem kötődik egy szentségi rendhez, Isten irgalmassága működik a szentségi *handicaptól* szenvedő hívők életében is. Ezek a hívők továbbra is tanúságot tesznek Krisztus abszolút hűségéről, épp amennyiben tartózkodnak a szentségi áldozástól annak okán, hogy tiszteletben tartják az isteni Társat, aki a házasság hajótörése ellenére sem szakította el az első köteléket. Ha valaki minden áron áldozni akar, az azt jelenti, hogy az isteni Társat egy hamis tanúságtételben való részvételre kényszeríti.

A valóban rendkívüli eseteket kivéve, ahol a semmisség egyházi jogi elismerésére nincs mód, ám ahol mégis fennáll a lelkipásztori meggyőződés ezen semmisség kapcsán, nem tudom belátni, az érvényesen házasságot kötött, majd elvált és újraházasodott személy bűnbánatának útja miként tenné lehetővé a hozzáférést a szentségi feloldozáshoz és a szentségi áldozáshoz. Szerintem döntő fontosságú, hogy a rendkívüli esetek csakis a semmisségről való meggyőződés területét érintik, s nem az első, szentségileg megkötött házasság hajótörése utáni valódi megtérésre vonatkoznak.¹⁸ Nincs olyan megtérés, amely a szentség első hatását megváltoztathatná: a házastársi kötelék azért felbonthatatlan, mert ez magának Krisztusnak a tanúságtételéhez kötődik. Ha másképpen cselekednénk, az azt jelentené, hogy a szavak szintjén megvalljuk a házasság felbonthatatlanságát, ám a gyakorlatban megtagadjuk azt, s így módon zavart okozunk Isten népében, különösen azok esetében, akik a Krisztus iránti hűségből feláldozták az újrakezdésre nyíló lehetőségeiket.

Egy az irgalmasságon alapuló lelkipásztori kezdet új távlatainak folytonosságban kell állniuk az Egyház hagyományos tanításával, amely az isteni irgalmasság kifejeződése, beleértve még azokat a korlátokat is, amelyeket a szentségek vétele kapcsán állít. Az Egyház ugyanis, Krisztus Jegyese, törődik gyermekei boldogságával, amelyet sehol máshol nem találhatnak meg, csakis a szövetség igazságában. Ennek következtében ezzel az igazsággal együtt áll vagy bukik az irgalmasság lelkipásztorkodása.

Az Egyház lelkipásztori kreativitásában a házasság és a család nehézségei kapcsán ki kell tágítanunk a szentségi áldozás távlatait, és az Egyház szent-

¹⁸ Ezen a ponton korlátozom magam arra, hogy körülírjam azt a területet, ahol kivételek lehetségesek. Ugyanis a példák megnevezéséhez, a kritériumok és az eljárásrendek pontosításához, a implikált lelkipásztori döntésekkel kapcsolatos feltételek és felelősségek meghatározásához egy más jellegű tanulmányra lenne szükség. Ahogyan ez utóbbi szavaimból is világossá válhatott, ennek a területnek a beazonosítása korántsem egyenértékű ezen esetek megoldásának a *forum internum* körébe való áttolásával.

ségi mivoltával összefüggésben kell szemlélnünk azt. Az Egyháznak újból világossá kell tennie, hogy egy valóban a hitből fakadó élet akkor is lehetséges, hogyha nem tudunk részesedni a szentségi rendben, s meg kell hívnia a legeltérőbb rendezetlen élethelyzetekben lévő embereket arra, hogy ne távolodjanak el a közösségtől, hanem testvérileg kötelezzék el ott magukat, s gondoljanak arra, hogy „a szeretet sok vétket befed” (1Pét 4,8). Az Egyháznak arra is emlékeztetnie kell, hogy a szentáldozáshoz hozzájárulhat még az eucharisztikus tisztelet számos egyéb formája, amely táplálja a lelki áldozást: körmenetek, szentségimádás, szentséglátogatás stb. Röviden: ne engedjük belekényszeríteni magunkat az áldozás lekorlátozó látásmódjába, egyszersmind keressük az érvénytelenül megkötött házasságok kapcsán a megoldás megkönnyítését.

A szentségi házasságok érvénytelenségének kritériumai

A házassági ügyekkel foglalkozó egyházi bíróságok munkája napjainkban alapvetőbb, mint korábban bármikor, amikor döntenek a házasság semmisségének ügyében, a házassági kötelék igazságának megvizsgálásából kiindulva, amelyen a házasság annullálása vagy érvényességének elismerése nyugszik. Ennek a munkának objektívnek és pártatlannak kell lennie, gyakorlásához lelkipásztori lelkületre, s arra van szükség, hogy szem előtt tart-suk az Egyház hűségét a szövetség misztériumához és a lelkek üdvének leg-főbb törvényéhez.

XVI. Benedek pápa többször is foglalkozott a hit és a szentség közötti viszony kérdésével, mivel napjainkban a lelkipásztori helyzetek egyre többször szembesítenek minket olyan megkereszteltekkel, akiknek nincs hite. Hogyan kell tehát megszabni a korlátot, amelyen túl a hit hiánya érvényteleníti a szentséget? Minden esetben elégséges, hogyha azok, akik a házasság szentségét kérik, meg vannak keresztelve, és azzal a ködös szándékkal érkeznek, hogy „azt tegyék, amit az Egyház tesz”? Ez összetett kérdés, amelynek megválaszolásához odafigyelésre és a megfelelő kritériumok felkutatására van szükség.

A jegyesoktatás során megvizsgálásra kerül a leendő pár szándéka, vagyis hogy úgy kötelezik-e el magukat, hogy elismerik a házasság céljait, amelyek azoknak a javaknak felelnek meg, amelyeket Szent Ágoston óta így határozzunk meg: hit/hűség (*fides*), utódvállalás (*proles*) és felbonthatatlanság (*sacramentum*). Ezen célok formális elutasítása megvonja a szentség kiszolgáltatására vonatkozó felhatalmazást, mivel a konszenzus érvénytelen lenne,

ugyanis nem felelne meg a házassági szövetség, s ily módon a szentség lényegének. Ebben az összefüggésben II. János Pál pápa 2003-ban így pontosította a megfogalmazást: „a házasságkötésre készülők olyan magatartása, amely nem veszi számításba a házasság természetfölötti dimenzióját, csakis érvénytelenné teheti azt, hogyha a természetes, a szentségi jel beáradását fogadó szinten érinti azt az érvényességet”.¹⁹

XVI. Benedek pápa emellett meghív arra, hogy elmélyítsük a *bonum coniugum* (a felek java) kapcsán végzett reflexiónkat, és rámutat, mennyire fontos a hiten alapuló szeretet ezen jó hiteles megvalósításában: „A házastársak valódi *communio coniugalis* megélésére vonatkozó szándékában benne lakozik egy a hitre sajátosan jellemző dinamika igazsága, amely által a *confessio*, az üdvösség üzenetére adott helyes személyes válasz bevonja a hívőt Isten szerető cselekvésébe”.²⁰ Az élő hit hiánya kihat erre a bevonódásra, s ezáltal a *bonum coniugum*ra is. Bizonyos esetekben még a konszenzust is érvénytelenné teheti, „például a rend egyik házastárs általi összezavarásának esetében, minek alapja a házassági szövetség vagy az egyenlőségi alapelv téves felfogása, vagy a duális egyesülés elutasításának esetében, ami ismertetőjegye a házassági szövetségnek, s adott esetben összefüggésben áll a hűségnek és a *humano modo* történő nemi aktus beteljesítésének az ezzel egyidejűleg fennálló kizárásával”.²¹

Az egyházi bíróságok előtt ismereteseek ezek az érvénytelenségi kritériumok, ám a hit és a szentség közötti viszony kérdése még további elmélyült kutatásokat igényelne. Lehet, hogy a szentség érvényessége érdekében meg kellene követelni a jegyesektől legalább a hitnek a minimumát? Elégséges-e önmagában az a tény, hogy a szentséget kérik, ahhoz, hogy kimondhassuk: „az a szándékuk, hogy megtegyék, amit az Egyház tesz”? Ezekre a kérdésekre nincsenek elvont válaszok, mivel minden esetet külön-külön kell megvizsgálni. Tekintettel az Egyház szerepére a szentségek ünneplésében, amelyről fentebb már szóltunk, azt mondanám: kielégítő, ha a negatív utat követjük. Akkor tagadjuk meg a szentségek kiszolgáltatását (vagy később akkor ismerjük el a házasság érvénytelenségét), hogyha a jegyesek nem ismerik el, hogy a keresztség által az Egyház tagjai lettek, hogyha nyilvánvalóan hitetlenként élnek és/vagy semmilyen érdeklődést nem mutatnak arra, hogy végigjárják egy olyan felkészülés útját, amely több lenne, mint egy tisztán jogi formalitásnak tekintett találkozás. A házasság szentségét kérőkkel szembeni

¹⁹ II. JÁNOS PÁL, *Beszéd a Római Rotához*, 2003. január 30.

²⁰ XVI. BENEDEK, *Beszéd a Római Rotához*, 2013. január 26.

²¹ Uo.

tiszteletteljes és szívélyes lelkipásztori párbeszédnek meg kell értetnie velük, hogy az Egyházat köti a hit szentségeinek az igazsága.

Mindezzel együtt nem szabad alábecsülnünk az evangelizációs potenciált, amely feláll akkor, amikor egy pár az egyházi házasságkötést kéri. Kevés emberi élethelyzet kedvező annyira az evangélium hirdetésére és a Krisztussal való találkozásra, mint az egy férfi és egy nő közötti szerelem története, amely lehetővé teszi számukra, hogy megéljenek valamit Isten misztériumából, aki a szeretet.

A házasság kérdésköre a II. Vatikáni Zsinat óta magára vonta az Egyház figyelmét, mivel az evangelizáció és az emberiség jövőjének útja a családokon át vezet. Ez a II. János Pál által gyakran kifejezésre juttatott meggyőződés a házasságnak és a családnak az Egyház szentségi mivoltának keretein belüli szerepén nyugszik. Az Egyháznak Krisztus testeként és jegyeseként az a küldetése, hogy az emberiség körében kiterjessze a Szentháromság közösségében való részesedést. Ez a szentségi mivolt bomlik ki a hét szentségben, amelyek a Krisztus és az Egyház közötti szövetségi viszonyt jegyesi misztériumként tárják fel, amelynek termékenysége a keresztség és az Eucharisztia ünnepléséből árad ki.

A házasság szentségén alapuló házi egyház beépül a szentségi teológiának ebbe az egyházi „architektúrájába”. A házi egyház befogadja az evangélium hirdetését, s maga is evangelizál. Oly mértékben teszi ezt, amennyire a történelembe ágyazva áttetszővé teszi önmagában „az élet és a szeretet közössége”²² szépségének a tanúságtételét a szentháromságos szeretetről, egy kicsit úgy, mint ahogyan a barcelonai *Sagrada Familia* templom ragyogása magára vonja az egész világ figyelmét, mivel szépsége és eredetisége elvarázsolja az embereket. Ezért hát hirdessük világosan és bátran meggyőződésünket, miszerint a család hatalmas erőforrás, amely által valódi lelkipásztori megtérés valósulhat meg az Egyházban, amely a maga egészében missziós.

Minden a hitvestársak szentségi házasságán alapuló családban felmutatja Krisztus és az Egyház a maga isteni és emberi tanúságtételét a felbonthatatlan hűség és a termékeny szeretet mellett. Oly sok házaspár gyengesége, hibája, hajótörése ma még inkább alapot ad arra, hogy megújult módon hirdessük a család evangéliumát, és gyakoroljuk az irgalmasság lelkipásztorkodását, amely minden családnak békét, kiengesztelődést, a legkülönbözőbb gyógyulást és önnön értékeihez való visszatérést hoz.

²² II. JÁNOS PÁL, *Familiaris consortio* 13.

A mostani vitától ösztönözve a pásztorok irgalmas szeretete annál hatékonyabb és vigasztalóbb lesz, minél félreérthetlenebbül támaszkodik a szövetség igazságára: Krisztus és az Egyház abszolút hűségére, amelyre minden szentségi házasságban ígéretet tesznek, amely a boldogság és öröm záloga az emberiség számára. „Amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza” (Mt 19,6; Mk 10,9).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

MARC OUELLET PSS bíboros (*1944) a teológia doktora, 2002–2010 között a kanadai Québec érseke, 2010-től a Püspöki Kongregáció prefektusa.

A család – romokban vagy épülőben?

Az etnológusok szerint a család társadalmi, jogi, gazdasági intézmény, ami valamennyi emberi társadalomban létezik. Törvényes, gazdasági, vallási kötelékekkel egybefűzött tagjai elfogadván egy sereg tiltást és szexuális privilégiumot, olyan lelki érzelmek által kötődnek egymáshoz, mint a szerelem, szeretet, gyöngédség, tisztelet. Ez az általános meghatározás nem vet számot eme társadalmi valóság kétértelmű jellegével: a lexikológia segítségül hívása tehát nélkülözhetetlen. Miről is beszélünk?

Több nyelv esetében ugyanazon etimológia segíti ennek a valóságnak a jelölését. A familiát (család) a latin *famulus* szóból kell származtatni, ami: szolga. A *paterfamilias* (aki nem szükségképpen biológiai apa) fogja össze a csoportot a *materfamiliast* (a maga saját jogaival), a gyermekeket (*liberi*) és a rabszolgákat meg a társult személyeket. Egy sajátos eset megérdemli a külön említést. Egy bíbornok családja a közvetlen környezete, *mens et dens* (szellem és fog!) névvel illetve: az egyenlő alárendelődés és a gazdasági függőség alapozza meg a familiaritást, jogokkal és köteleességekkel.¹ A család tehát érdekközösség.

Ám egy másik szócsaládot is segítségül lehet hívni², éspedig a *domus* (ház), *dominus*, házi, családi jöhet számításba. A *domus* az indoeurópai nyelvek egyik legjobban fölismerhető szava. A gyökerét sokáig az „építeni, alkotni” igékből vélték származtatni. Ugyanakkor a mai nyelvészek szinte teljesen megegyeznek: csak azonos hangzás esete áll fenn a két különböző gyökér között. A *dem* – *domo* (ház) az indoeurópaiban éppen úgy, mint a latinban kizárólag társadalmi értelmű.³ Vagyis kapcsolatról van szó (a pontatlan etimológia ellenére), olyan emberekéről, akik „ugyanazon tető alatt” élnek.

¹ L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca...* Paris, 1852. t. 3. col. 1001–1010.

² E. BENVENISTE, *Économie, parenté, société*. Paris, 1969. t. I. p. 294.

³ Uo. I. p. 305.

A két, egymástól különböző lexikális családból származó két meghatározás konvergált a modern jog alapjánál, történetesen Gratianus híres Dekrétuma (1150 táján) esetében. Gratianus (akinek a személye egyébként homályba vész) a család két különböző meghatározását adja. Mindkettő a házasság figyelembe vételén nyugszik: a kölcsönös megegyezés elegendő a család megalapozásához vagy fizikai egyesülés (közös élet) is szükséges hozzá? Gratianus a római jogból örökölte: „a kölcsönös megegyezés (*consensus*) hozza létre a nászt” (*consensus facit nuptias*), de ez a konszenzus keresztény fölfogásban visszavonhatatlan (*semel*), ez jelenik meg újra és újra a házasságot érintő szövegekben. Ám ez a germán joggal is számol, amiben a nemi egyesülés (és nem a kölcsönös megegyezés) határozza meg a házasságot. Ezért lehet mondani: „Nincs házasság azok között, akiket nemi kapcsolat nem egyesített.”⁴ A házasság mint pusztán szerződés legalista megközelítése ellen Gratianus a valóságos nászt hangsúlyozza, a házasság elhálását (*commixtio sexuum*), a testi kapcsolatot, amint írva vagyon: „és a kettő egy test lesz” (Ter 2,24).

A családot tárgyaló rendkívüli szinódus megmutatta a javasolt téma problémáit és föltárta azokat a teológiai nehézségeket, amelyek akkor jelentkeznek, ha egyedi nehézségekre – a családokat illetően – a keresztény kinyilatkoztatásból keresik a válaszokat. Amint Ferenc pápa erre a teológia művelőit fölszólította, a *Communio* folyóirat a jelen számában olvasható tanulmányai-val szeretne hozzájárulni a közeli rendes szinódus munkájához.

A folyóirat már többször foglalkozott ezekkel a kérdésekkel (lásd interneten), de úgy tűnt, szükséges fölmérni az e területen 1986 óta történeteket. Ekkor jelent meg a folyóirat francia változata azonos címmel.

Nyugaton több mint negyedszázada tanúi lehetünk a hagyományos családkép elhomályosulásának, a család megváltozásának, átrendeződésének. 1986-ban a válási mutató 31 volt, három házasságból egy bomlott fel. 2012-ben ez 45 volt, majd minden második házasságot érintve.⁵ A házassági mutató ugyanakkor 0,70-ről 0,55-re esett vissza. Franciaországban 265 000 házasságkötés történt 1986-ban, 2013-ban 225 000.⁶

Egy 2009-ben végzett felmérés szerint, ha ez az irány megmarad, akkor a jövőben nemzedékek fele (férfiak 56 %-a és a nők 53 %-a) fog csak házasságot kötni. A házassági mutató soha nem volt ilyen alacsony.⁷

⁴ Summa 27, canon 16.

⁵ INED adata.

⁶ Valamint 166 000 PACS.

⁷ INED tanulmánya.

Azoknak a törvényeknek a felhalmozódása, amelyek az anarcho-liberális irányú változást követik, szétrobbantotta a „család-sejtet”, egészen addig, hogy veszélybe sodorta a leszármazás társadalmi rendjét. Egy jogtörténész⁸ így látja a jelenlegi, súlyos gondokat:

„A jelenkori változások új irányvonalat követnek. A társadalom általános érdekétől vezérelt intézményes kapcsolatrendszerről áttértek a magánszemélyek érdekeire és jogaira összpontosító, individualista felfogásra a leszármazási kapcsolatok terén is.”⁹

Nem elég sajnálkozni, tiltakozni, tüntetni a „politikailag korrekt”, de az ember nemiségét felforgató eszmék, s az azokból fakadó törvények ellen. A keresztény kinyilatkoztatás a Szentírásen és a Szentagyományon nyugszik. Be kell ismerni, hogy a szentírási források eléggé szűkösek, az Ószövetségben hiába keresnénk egyfajta családmódellet. Többnejűség, vérfertőzés, válás általános Mózes öt könyvében éppen úgy, mint a történelmi könyvekben vagy a prófétai irodalomban. Csupán néhány adalék van a bölcsességi irodalomban és a deuterokanonikus könyvekben, amelyekre aligha lehetne ki dolgozott tanítást alapozni. Az Újszövetség e szempontból újít: a válás nyílt elítélése Jézusnál a mózesi hagyománnyal való szakítást jelenti. Ezt megerősíti a házasságtörés elítélése (Mt 5,27–28). Jézus megtiltja a feleség elbocsátását (Mt 19,19 és a párhuzamos helyek). Máté szövegében a *porneia* mint kivétel értelmezési probléma, de az apostoli (1Kor 7,10–11) és a patrisztikus hagyományt ez nem befolyásolta.

A keresztény vallási hagyomány – mint fentebb láttuk – nem különíti el a családra és a házasságra vonatkozó meglátásait. Az apostoli és a patrisztikus szövegek a család és a házasság közötti kapcsolatot az Isten és az ember, Krisztus és az Egyháza közötti kapcsolat fényében értelmezik: a család és a házasság szorosan egybefonódnak.

Nagyon fontos emlékezni arra, hogy a keresztény házasság felbonthatatlansága általánosabb keretben jelenik meg, ami a cölibátus és a tisztaság választásának értéket tulajdonít. Úgy tűnik, az utolsó rendkívüli színóduson alig volt róla szó, mégis, a családról szóló tanítás kapcsán ki kell emelni, a kereszténység milyen értéket tulajdonít a szüzességnek. A nemi élet a természet rendjéhez tartozik. A keresztény ember keresztsége révén egy misztériumai által jelenlévő és eljövendő Ország polgára és ebben az esetben a cölibátus egyedi és kiváltságos állapot. A szüzesség az eljövendő Országot elővételezi; a családra vonatkozó hiteles katolikus reflexiónak a tisztaságot

⁸ Pierre Legendre jogtörténész.

⁹ ISP adata.

és a cölibátust – legyen ez utóbbi akaratlagos vagy elszenvedett – kell elsőnek szemügyre vennie. Nem lehet vállrándítással elutasítani az önmegtartóztatásra (vagy legalább annak megkísérlésére) szóló meghívottságot a homoszexuális személyeket illetően, vagy rendezetlen házassági helyzetben. Hisszük, hogy az önmegtartóztatás, a tisztaság, a szüzesség elfogadható mint kegyelmi adomány, ha imádságban, aszkézisben, bűnbánatban megélik. Ezt a dimenziót mint lehetetlent elutasítani a keresztény antropológia sajátos jellegének tagadását jelenti, mert ebben a szellemben a természetet a kegyelem teszi tökéletessé. Nagyon szükséges hangsúlyozni, hogy a keresztény antropológia (és krisztologikus kapcsolatának) előzetes megkérdése nélkül a családról folytatott vita tévútra terelődhet.¹⁰

XIII. Leó pápa óta a Katolikus Egyház a Názáreti Szent Családot modellként mutatja be, ám ezt helyesen kell érteni. A modell nem példa és ez az egyetlen rendkívüli család nem rokonítható semmivel. Ám az ő utánözhatatlan egyetlensége megvilágítja a keresztény hagyomány néhány szempontját. Ez nem csak egy pár, hanem egy gyermek is. A szülők tudják, hogy a gyermeket nekik Isten adta és ez független az ő elhatározásuktól. Az élet Názáretben hitből fakadó vallásgyakorlás közepette zajlik.

Ebből a szempontból nem világos, miként lehetne a családot „házi egyházként”¹¹ bemutatni a házastársak szentségi egymáshoz kötöttsége nélkül. A „házi egyház” mint meghatározás ekkleziológiai következményeinek föltárása szintén a jövő feladatai közé tartozik. A házasság nem csupán a két fél konszenzusának szabadságán nyugszik. A Kinyilatkoztatásnak megfelelően föltételezi a hűség erős szándékát. Végül a házasság nem pusztán a vágy beteljesedése (Tób 8,7), hanem szilárd elhatározás a családalapításra vonatkozóan. A házasság nem korlátozódik a két fél szövetségére, hanem a gyermekek örömteli elfogadásával veti meg a család alapjait. A nemzés a teremtés folytatása.

A házasság, mint minden emberi intézmény, bár kudarc-helyzetben találhatja magát, nem változtathat semmit szentségi meghatározásán – meghatározottságán. A bűnbánat és bűnbocsánat szentsége minden hívő számára lehetővé teszi a visszatérést a jó útra, ezt nevezzük megtérésnek. A szentség nem egyszerű szerződés, hanem a keresztségre és a bérmlásra támaszkodik, a kitartás erejét adja, ugyanakkor vallásgyakorlatok – szentségek, imádság, jócselekedet – kell, hogy támogassák.

¹⁰ A. SCOLA, *Le mystère des noces*. Paris, 2012.

¹¹ *Lumen gentium*, 11.

A keresztény élet az Eucharisztia vételében csúcsosodik ki, de nem korlátozódik csak erre. Hozzá tartozik a misén való részvétel, a személyes imádság különféle formái, melyeket a Hagyomány tanít: a böjt, a testvéri szeretet, az alamizsna.¹²

A házasság szentségének eredetisége a formájából forrászik: a két személy szabad elhatározása hozza létre. Míg más szentségek személyes ragaszkodáson nyugszanak, a házasságban az isteni hívás a másik félen át érkezik, aki saját szabadságát elkötelezi. Itt lehet megérteni, hogy a protestáns hitújító-reformátorok miért tagadták a házasság szentségi jellegét, ami Isten és a hívó között egy harmadik személy közbejöttével jár. A katolikus tanításban annál élesebben vetődik fel a hit kérdése az összekötött két személy esetében.¹³

A család szentségi jellege több következményt vont maga után. Elsőként, hogy a hit átadásának kiváltságos helye a család. Kezdeté óta hittérítő jellegű. A házastársak között, a szülők és gyermekek között az evangelizálás kötelesség. Másodsorban, a család a vallásos élet tűzhelye. A család együtt imádkozása egészen sajátos jelentést ölt: azok kezdeményezésén alapul, akik osztoznak a házasság szentségében. Harmadszor, mint az Egyház élő sejtje, a papi és szerzetesi hivatás kiválóságának elismerésére nevel. Végül a szülői hivatás bölcsője, mert elősegíti újabb családok alapítását.¹⁴

A pápai tanítóhivatal az elmúlt nyolcvan év során sokszor hangsúlyozta a család fontosságát.¹⁵ „Az ember és a család egyenlőképpen az Egyház útja.”¹⁶ Ám a családot nem szűkítették szigorúan csak vallási intézményre, hangsúlyozták emberi, személyes és kozmikus vonatkozásait.

„Mivel a Teremtő a házastársi közösséget tette meg az emberi társadalom eredetének és alapjának, a család az első és életfontosságú sejtje a társadalomnak.”¹⁷

Philippe Barbarin bíboros három szóban összegezte a családot: a család gyerekek, szülők, életszövetség.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

¹² G. Berliet és J. R. Armogathe.

¹³ José Granados.

¹⁴ M. Ouellet tanulmánya.

¹⁵ J. Laffitte tanulmánya.

¹⁶ II. JÁNOS PÁL, *Levél a családokhoz*, 1994.

¹⁷ II. János Pál, *Familiaris consortio* 42, 1981.

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN-ROBERT ARMOGATHE Marseille-ben született (1947), Párizsban szentelték pappá (1976). Az École Normale Supérieure lelkésze (1981–2013). Az EPHE-Sorbonne emeritus tanulmányi igazgatója, az Institut levelező tagja, a *Communio* szerkesztőségi bizottságának az alapítástól kezdve tagja. Legutolsó könyve: *Descartes, Correspondance*, 2.vol., Paris, Gallimard, 2012.

JEAN LAFFITTE

A pápák és a család

– *A Casti Connubii*-től a *Familiaris Consortio*-ig –

A keresztény gondolkodás, nevezetesen XI. Piusz, XII. Piusz, VI. Pál, II. János Pál és XVI. Benedek pápák tanításai segítségével az elmúlt évtizedek során az emberi szerelem-szeretet antropológiai, lelki, teológiai dimenzióival elmélyülten és sokat foglalkozott. Az Egyház igyekszik az emberi szeretet-szerelem természetes dimenzióját újra átgondolni, mert a két utolsó nemzedéket ismerethiány jellemzi és gyakran képtelenek világos választ adni az emberi lét alapvető kérdéseire, mint amilyen például a szereteté. Az Egyház ma ezen a területen azt cselekszi, amit semmi más intézmény nem képes megtenni. Jogos annak megállapítása, hogy II. János Pál katekézisével 1979–1984 között az emberi szeretetről az Egyház a világnak e tárgyban soha eddig meg nem írt tanítást ajánlott föl, noha bizonyos keresztény szerzők már próbálkoztak vele. Nevezetesen Dietrich von Hildebrand *Das Wesen der Liebe* című, magisztrális összefoglalása említendő.

Amikor az ember a tanítóhivatal majdnem évszázadot felölelő szövegeit tanulmányozza, szemébe ötlük, hogy a házasság és a család szentségi misztériumának hangoztatása mellett egyre inkább előtérbe kerül a szerelem-szeretet antropológikus dimenziója.

A jelen helyzetben, amikor a házasságról és a családról alkotott kép egyre torzabb, fontos bemutatni Isten akaratának szépségét az emberi szeretetre vonatkozóan. A mai kulturális helyzet a családi életről alkotott hamis képet részesíti előnyben, ezért hasznos a *Familiaris Consortio* pápai buzdítást megelőző tanítóhivatali megnyilatkozás néhány sajátos elemét röviden bemutatni.

I. XI. PIUSZ CASTI CONNUBII KEZDETŰ ENCIKLIKÁJA

1. 1. Az enciklika távoli előzménye a Trienti Zsinat öröksége

Az a három évszázad, amely megelőzte XI. Piusz magisztériumát, egyrészt tovább adta a házasság szentségéről a Trienti Zsinaton megfogalmazott tanítást, másrészt tanúja volt a „szerződés és a szentség” közötti kapcsolatról folytatott széleskörű teológiai vitának. XI. Piusz pápa hozzájárulása fontosságának és újdonságának jobb megértése végett föl kell idézni, mi volt a Trienti Zsinat tanításának lényege e témát illetően. A szentségeknek szentelt VII. szesszió során a zsinati atyák megismételték, hogy a házasság Krisztus által alapított szentség, következésképpen a hét szentség közé kell sorolni, amint ezt egy évszázaddal korábban a Firenzei Zsinat is tette.¹ Ennélfogva a kegyelmet magától (*ex opere operato*) közvetíti. A zsinat ezután előadta a tanbeli szempontokat a bevezető szövegben (*doctrina*), utána következik a 12 kánon. Az első a házasság szakramentalitását megerősíti a reformáció tanításával szemben. Ez utóbbi pusztán természetes intézménynek tartotta a férfi és a nő szövetségét. A szakramentalitás magában foglalja a házasság Krisztus általi alapítását és kegyelmet közvetít. Valójában ezek a hitigazságok mélyen gyökereztek mind az egyházi tanításban, mind a hívek hitében. A reformáció hozta válságig mindenütt mindenki hitte, hogy a házasság a hitvesek számára szükséges kegyelem forrása, mely utóbbi szükséges a keresztény házaselethez. A hitvestársak közötti kapcsolat és Krisztus meg az Egyház közötti kapcsolat érvényre jutott páli értelemben, noha a szentségi jel a házastársak konszenzusán alapult. A következő kánon kifejti a monogámiát, majd a különféle házassági akadályok következnek (3. és 4. kánon), s ezt követően a házasság felbonthatatlansága (5. kánon). A hitújítók pesszimista emberképe az emberi természetet olyannyira megrontottnak állította be, hogy ennek következtében több okot törvényesnek tartottak a házasság felbontásához. Egy másik kánon házasságtöréssel foglalkozik: a házasság kötelékét nem semmisíti meg az egyik fél házasságtörése, egyik fél sem köthet új házasságot, ameddig a másik fél életben van. Ha ezt teszi, házasságtörést követ el. A zsinat a görög gyakorlatot nem kárhoztatja, noha az házasságtörés esetében eltúrte a második kötést. A felbonthatatlanság kinyilvánítása mellett ez az elnéző álláspont annak tulajdonítható, hogy Velencét akarták kímélni a zsinati atyák, mert a dózsék városában tekintélyes görög népesség élt. A 2014.

¹ Firenzei Zsinat *Exsultate Deo* bulla (1439), DS 1327.

októberében a családról tartott szinóduson egyesek erre a toleráns lelkipásztori gyakorlatra hivatkozva próbálták a fölbonthatatlanság alóli kivételeket igazolni.

A Trienti Zsinat végezetül rendezte a klandesztin házasságok kérdését, ami a középkori Európában sok problémát okozott. Ezentúl a házasságkötést, hogy érvényes legyen, előírásoknak megfelelően kell celebrálni, vagyis a konszenzus elhangzásakor minősített tanúknak kell jelen lenni. A szerződés ünnepélyes cselekménnyé vált.

A Trienti Zsinat a házasság szentségét illetően a hit fegyverével vértette föl a keresztényeket. A zsinati tanítást majd két legújabbkori pápa, XIII. Leó és XI. Piusz tovább mélyíti.

Ugyanakkor nem szabad azt képzelni, hogy a zsinat és a *Casti Connubii* közötti négy évszázad gondtalan, felhőtlen volt. A feszültségek, amelyek a házasság intézményét kísérik, azokból a kulturális és politikai áramlatokból táplálkoznak, amelyek a társadalmat nyugtalanítják. A legfontosabbak közül egyik a regalista elméletek együttese, a másik a szekularizáció áramlata, amely a forradalmi ideológiából és a hozzá fűződő laicizmusból származik. A regalista téziseket a gallikanizmushoz lehet kötni. Lényegi célkitűzésük megerősíteni az állam illetékességét a szerződés tárgyában, ugyanakkor nem tagadják sem a szentséget, sem az Egyház illetékességét. Melchior Cano téziseit veszik át egyes teológusok, és a szentség meg a szerződés között hasadás keletkezik. A jogászok az Egyház jogait a házasság tekintetében korlátozni akarják a királyi tekintély javára. Végül ott kötnek ki, hogy a szentség anyaga a polgári házasság. Bizonyos szerzők szerint Krisztust nem érdekelte a házassági szerződés, és ő semmit sem változtatott a hitvesek természetes unióján.

A francia forradalom eszmeisége ennél is tovább ment, a szentség és a szerződés abszolút szétválasztása felé, amiből az általunk ismert polgári házasság lett. Ez kikerülhetetlen változással járt. A Grotius-féle természetjogi irányzat állította a természetes jog létezését, függetlenül Isten lététől vagy nemlététől. A kinyilatkoztatás többé nem jog ismeretének forrása. A hitvestársak emberi szeretetét nem lehet alávetni az isteni törvényeknek, a felbonthatatlanságot eme irányzat képviselői a személyek elleni erőszaknak tekintik. A válás természetes cselekedet, amikor a hitvestársak egymás iránti szeretete megszűnik. Az egyházi fegyelmi szabályokat barbárnak és kegyetlennek tartják, Voltaire szavaival élve.² Érthető, hogy ekkor az egymást követő pápák tanítása a szerződés és a szentség közötti kapcsolat elválaszthatatlanságára összpontosított és az Egyház illetékességére a megkereszteltek

² F.-M. VOLTAIRE, *Dictionnaire Philosophique*, *Adultère* szó.

közötti házasság esetében, valamint e szentség isteni alapítására.³ Külön meg kell említeni XIII. Leó pápának az *Arcanum divinae sapientiae* kezdetű enciklikáját, amelynek két megállapítása a II. Vatikáni Zsinat idején nagy visszhangra talált. A tanítóhivatal szerint Krisztus az ember eredeti méltóságát helyreállította; a házasság a két fél számára a megszentelődés helye. A házasság az Egyház gondoskodására lett bízva, ami kiegyensúlyozott együttműködést igényel a világi hatalommal. A pápa a lelkipásztorok és a világi hívek felelősségére hivatkozik, hogy a megkereszteltek életében a fentebb tanítottak élő valóság legyenek. A pápa megjegyzi, hogy a világi hatóságok részéről a hatalommal való visszaélés karta karba öltve jár a hívek langyosságával. Hozzá kell tenni, hogy az 1917–1983 között érvényben lévő *Codex Iuris Canonici* ezt a tanítást pontos jogi formákban megfogalmazva tartalmazza, és mindez a két előző évszázad tanítóhivatala állításainak kifejeződése.

1.2. XI. Piusz pápa *Casti Connubii* enciklikája

A *Casti Connubii* kezdetű enciklika XI. Piusz pápa magisztériumának a csúcspontját jelenti. 1930. december 31-én jelent meg. XI. Piusz egész pápasága alatt kénytelen volt olyan áramlatokkal szembesülni és harcba kelni, amelyek az ateizmust vallották. Azon felül, hogy az Oroszországból lett Szovjetunióban győzött a kommunizmus, Európa nyugati térfelén, Itáliában a fasiszta ideológia hódított, Németországban pedig a nemzeti szocializmus. A mérsékeltbb szellemi áramlatok is a társadalom laicizálására törekedtek. Ebben az általában ellenséges vagy közömbös légkörben XI. Piusz helyre akarta állítani az ember társadalomban betöltött helyének keresztény felfogását. A *Casti Connubii* előtti megnyilatkozások is ezt célozták. 1922-ben az *Actio catholica* érdekében kibocsátott *Ubi Arcano* és 1925-ben a *Quas primas*, bevezetvén Krisztus király ünnepét. A család újraértékelése nélkülözhetetlen a világ újra kereszténnyé tétele során. A híres Lambeth-konferencia (1930) is említendő, mert az anglikán főpapok a fogamzásgátlással foglalkozó tanításukat átszabták a kor embere igényeinek megfelelően.

Az enciklika a hívek elé tárja Krisztus hiteles tanítását a házasságról, a bevezető ezt a célt tűzi ki. A szorosra fogott gondolatmenetben három téma követi egymást: a házasság javai, a házasságot fenyegető bűnök és tévedések, végül a lehetséges orvosságok. A nagy alapelvek a következők: a házasság szentsége isteni alapítású. Isten akarta és alapította ezt a szentséget, a bukás

³ XIV. Benedek, XIII. Kelemen, VI. Piusz, IX. Piusz, XIII. Leó.

után helyreállította. A család nélkülözhetetlen az emberi élet számára, Isten ezért adott a házasságnak törvényeket, amelyek szavatolják a házastársak szeretetét. A házasság jóságát a felek szabadon gyarapíthatják. A házastársak bensőséges egysége egész mivoltukat elkötelezi: testüket és akaratukat is.

A szöveg eredetisége abban rejlik, hogy a konszenzust a házastársi szeretet szavaival írja le. A házasság a két fél konszenzusából születik, szilárd és céltudatos akaratukból, amely méginkább egyesíti lelküket, és erősebben, mint a testüket.

A konszenzus tárgya a házastársak kizárólagos és végleges, kölcsönös egymásnak adása. Utána következik a házasság javainak klasszikus tanítása, ami a *bona matrimonii: proles, fides, sacramentum* alaptételből indul ki. Ez a sorrend fontos, az enciklika az elsőséget az élet továbbadásának tulajdonítja, a házasság biztosítja az új élet kibontakozásának, fejlődésének a lehetőségét. A gyermekek nevelése a szülők előjoga, ami a *proles* része. A szülők isteni akarat folytán a gyermekek első nevelői – mondja XI. Piusz. Ez az első isteni törvény, amit a pápa említ, a *proles* kapcsán. A másik kettő a következő: egyedül a házasság keretén belül törvényes az élet továbbadása; a házastársi szeretet és az élet továbbadása egymástól elválaszthatatlanok.

Jól lehet látni, a *Casti Connubii* miként inspirálta a II. Vatikáni Zsinatot. Főként az élet továbbadásának feltétel nélküli társítása a házassághoz kerül majd a zsinati és a zsinat utáni tanítás középpontjába. Antropológiai érveléssel szolgál majd és a házastársi erkölcs etikáját érvényesíti. Fél évszázaddal később a szeretet két dimenziójának szétválasztása kettős veszéllyel jár: egyesülés prokreáció nélkül, és vele a fogamzásgátlás kérdése, valamint prokreáció egyesülés nélkül: ez a mesterséges megtermékenyítés módszereinek problémaköre.

Ami pedig a *fides* – a hűség kérdését illeti, XI. Piusz a házastársak megszentelődéséről beszél, akik a házastársi szeretet által tökéletesítik szeretetüket. Ezen a ponton a pápa elővételezi a II. Vatikáni Zsinat gondolatát az élet-szentség szólo egyetemes meghívottságról.

Végezetül, a *sacramentum* jelzi a krisztusi megváltás által véghezvitt helyreállítást. Az enciklika klasszikus hangvételben a hit javai (*bonum fidei*) és a nemzedék javai (*bonum prolis*) fölemeléséről és a kegyelem általi tökéletesítéséről beszél. A fölbonthatatlanságot a Trienti Zsinathoz hasonlóan az enciklika is megerősíti.

A bűnök és tévedések felsorolása természetesen különbözik a megszozott rendtől, s mint ilyen megerősíti a házastársak pusztá önállóságát abban, hogy miként élik meg a házasságot. Vagyis ha megtagadják az Istentől ere-

dező törvényeket és azokat a tévedéseket választják, amelyek a házasság javait támadják: a *bonum prolis* ellenében a fogamzásgátlást, a *fides* (hűség) ellen a házasságtörést, a *sacramentum* ellenében a házasság szentségi jellegének tagadását. A gyógyszerek is klasszikusak: visszatérni a szentség isteni eszméjéhez, az imádsághoz és a megszentelődés valamennyi eszközéhez, végül pedig engedelmeskedni az Egyház tanítóhivatalának.

A *Casti Connubii* kezdetű enciklika tökéletes tanbeli folytonosságban a Trienti Zsinat tanításával, nagyon korszerű szempontokat vesz számításba, amelyek napjainkig elővételezik a tanítóhivatali megnyilatkozásokat. Bizonyos meglátásai, amelyeket a II. Vatikáni Zsinaton a zsinati atyák tovább mélyítettek, hozzájárultak ahhoz, hogy XII. Piusz e témakörben tett megnyilatkozásai feledésbe merüljenek, ezért röviden ez utóbbiakra is kell utalni.

2. XII. PIUSZ ÉS A CSALÁD

XII. Piusz pápasága nagyon gazdag híressé vált megnyilatkozásokban, amelyek korukra rányomták bélyegüket. Ilyenek: *Divino Afflante Spiritu* (1943), *Mediator Dei* (1947), *Humani Generis* (1950), *Munificentissimus Deus* (1950, Szűz Mária mennybevételeének dogmájáról), *Haurietis Aquas* (1956). A házasságot egyedül a *Sacra Virginitas* kezdetű enciklika említi, hogy dicsérje a tisztaság erényét a születő szexuális forradalomra tekintettel. A *Summi Pontificatus* kezdetű, első enciklika a péteri szolgálatot tárgyalja. Beszél a családról, hogy emlékeztessen a társadalomban betöltött lényegi szerepére.

XII. Piusz pápa nem az enciklikáiban, hanem a *Discorsi* (beszédék) műfaj nyújtotta keretek között szólt a családról, mint Isten akarta intézményről. Ezek a rendkívüli gondossággal kidolgozott szövegek máig híresek. Számos beszédét lehetne idézni, közülük kiemelkednek a *jegyeselekhez szóló beszédei*, az 1941. március 5-én és 19-én, majd az 1942. április 22-én és 29-én mondtak. Lehetetlen ezeket itt tárgyalni. A házassági lelkiség igazi összefoglalói és a házastársakat bátorítják, hogy bízzák magukat a szentség kegyelmi erejére, amikor nehézségekkel szembesülnek, egészen a hősiességig.

XII. Piusz rendkívül korszerűen hangoztatja a házastársak szabadságának óriási szabadságát, amely lehetővé teszi a számukra juttatott lelki kincsek kiaknázását. A házasság egysége és felbonthatatlansága az igazi házastársi szeretet lényegéből fakad. Ezeknek a szövegeknek az újra olvasásakor észrevehető, hogy XII. Piusz pápa nagyon jól ismerte a különböző, rendkívül dinamikus család-mozgalmakat; valamint az, hogy a pápa olvasott bizonyos szerzőket, akik meghatározó módon hozzájárultak állásfoglalásainak

kialakításához. Közülük kiemelkednek Dietrich von Hildebrand írásai, amelyeket a pápa szerfölött értékelt.

XII. Piusz megnyilatkozásai lényegileg a házastársi erkölcs témáit taglalják. Ezeket a beszédeket jól fölkészült hallgatóság előtt mondotta és a keresztény ihletésű bio-etika kialakításához a pápa jelentős mértékben hozzájárult. Mivel e beszédek kifejezetten a házastársak életét és erkölcsi döntéseit tárgyalják, a házastársi és családi lelkiiséget tárgyaló tanítóhivatali megnyilatkozások gyakran idézik ezeket. A rádióüzeneteit is ide kell sorolni, amelyek elhangzásukkor nagy visszhangot váltottak ki. Néhányat érdemes megemlíteni: 1951. október 29-én a szülésznőkhöz szólt, 1951. november 27-én és 1958. január 20-án a Nagycsaládosok Egyesületéhez. Emlékezetes a Nemzetközi Orvosi Kongresszus résztvevőihöz 1949. szeptember 29-én intézett beszéde, a XXVI. Urológiai Kongresszus résztvevői előtt 1953. október 8-án mondott beszéde, valamint a II. Termékenység-Sterilitás Világkonferencia résztvevőihöz szóló 1956. május 19-én, végül a VII. Hematológiai Kongresszus alkalmával 1958. szeptember 12-én tartott beszéde. Minden megnyilatkozásában megjelenik az isteni törvényekre hivatkozás és a konkrét kérdésekre adott pontos válasz. A fogamzásgátlás mentalitásának elutasítása mellett a pápa emlékeztet az Egyház tanítására. XII. Piusz volt az, aki beszélt arról, hogy néha fennállhatnak komoly okok egy szülés késleltetésére vagy elkerülésére, de csak a terméketlen szakaszok alatti házaselet az egyetlen megengedett, törvényes mód. Ezt később a *Humanae Vitae* kezdetű enciklika átveszi és fontosságot tulajdonít e motivumoknak (*iustae causae*).

XII. Piusz hangsúlyozza a hitvesi szeretet nagyságát, az Egyház nagyra becsüli és védelmezi mindenféle elsilányosulástól. Érdeemes arra fölfigyelni, hogy a pápa által fölhozott érvek legalább annyira antropológiai jellegűek, mint spirituálisok és erkölcsiek. A ritka világossággal megfogalmazott etikai ítélet már előre jelzi VI. Pál nagy enciklikáját. XII. Piusz mint a rendes és egyetemes tanítóhivatalhoz tartozó – tehát tévedhetetlen igazságként megismétli, hogy a házastársi aktus valamennyi, szándékos megfosztása az élet továbbadására irányultságáról súlyosan törvénytelen. Az élet továbbadását magában foglaló törvény áthágásának akaratlagos jellegében vetődik fel az erkölcsiség kérdése.

Végezetül a szexuális nevelés kérdését érinti a *Sacra Virginitas* kezdetű enciklika: lényegét tekintve ez a tisztaság erényére nevelés. A fiatalok kora gyermekségüktől fogva tudjanak uralkodni érzékeiken, érzéseiken, testükön, gondolataikon. Ez a nevelés kizárólag a szülők feladata.

XII. Piusz magisztériuma foglalkozott többször a természetes közösség, a család jogaival. A családapák előtt 1951. szeptember 18-án mondott be-

szédében a pápa elmagyarázta, hogy nem a család van a társadalomért, hanem a társadalom a családért.

3. II. Vatikáni Zsinat: A *GAUDIUM ET SPES* LELKIPÁSZTORI KONSTITÚCIÓ

XII. Piusz magisztériumát Szent XXIII. Jánosé követte, akinek a tanításában kevészer fordul elő kifejezetten a család és a házasság tárgyalása. Mégis meg lehet találni nála is a különféle életállapotok egymást kiegészítő voltának elmélyült szemlélését, nevezetesen – a nagy művét – a II. Vatikáni Zsinatot megnyitó beszédében. Egy mondata ennek nagy figyelmet váltott ki, amikor a házastársakhoz szólva kijelentette: „Törekedjete a keresztény tökéletességre a családi és a házaselet keretei között. Ha igaz is, hogy a szüzesség állapota saját természeténél fogva fölötte áll a házastársi állapotnak, az is igaz, hogy ez az állítás – amint azt tudjátok – nem ellentétes a valamennyi hívőhöz szóló felhívással, miszerint „legyetek tökéletesek, amint a mennyei Atya is tökéletes.” (Mt 5,48)”

Az a tisztelet, amiben az Egyház a megszentelt szüzességet részesíti, fontos a házastársaknak is, mert a fölszentelt személyek tökéletes tisztasága Isten szeretetének szüntelenül hangzó felszólítása. A házasságban is ezt a szeretetet kell megélni és az eme életállapothoz tartozó tisztaság megbecsülését előmozdítani.⁴

XXIII. János a házastársak sajátos tisztaságáról beszél, amit nem szabad egyszerű önmegtartóztatásként értelmezni, ellenkezőleg! Ennek a házastársi tisztaságnak – amint majd egy későbbi magisztérium rámutat – a lényege az isteni törvények tiszteletében rejlik, amelyekkel a Teremtő az élet átadásának cselekedetét felruházta.

XI. Piusz, XII. Piusz nyomában, XXIII. János nyitóbeszéde szellemében a II. Vatikáni Zsinat a *Gaudium et Spes* lelkipásztori konstitúció egy részét a házasságnak és a családnak szentelte. A 48–52. számokat viselő szövegegyeségekről van szó. Ezeknek a szövegeknek a sűrűsége, szintetizálásra törekvése meghatározta az utolsó ötven év hivatalos egyházi tanítását és valamennyi, korabeli családi mozgalom merített belőle. A szöveg megismétli a Trienti Zsinat óta elhangzott, idevonatkozó keresztény tanítást egyszerű szavakkal, közérthetően. Egy kivétel: a zsinat nem akarta tárgyalni a fogamzásgátlás kényes kérdését zsinati keretben, és egy *ad hoc* bizottságra bízta a munkát.

⁴ XXIII. JÁNOS, A zsinatot megnyitó beszéde (1962. október 11.).

Érdekes, bár kevésbé feltűnő ezeknek a szövegeknek a szerkezete, felépítése, gondolatmenete. A házasság intézménye a kiindulópont az akkori világba ágyazottan, hogy azután emlékeztessen a keresztény házastársak egységének isteni karakterére, ami a házasság szentségének perspektívája. Csak ezután kerül szóba a hitvesek egysége és végezetül a házasság termékenységge. Minden hagyományos tanítás megjelenik, de tudatosan olyan nyelvi köntösben, hogy az magyarázat nélkül is érthető legyen mindenki számára.

Ennek a zsinati tanításnak az elmélyítése fog történni a következő három pápaság során.

4. VI. PÁL ÉS A *HUMANAE VITAE*

A fogamzásgátlás kérdése súlyosan ránehezedett VI. Pál pápaságára, aki folytatta, majd befejezte a zsinatot. Itt nincs hely az enciklika elemzésére, amely etikai fejtegetést is igényelne, ám ez a jelen történeti áttekintés keretei közé nem illeszkedne. VI. Pál pápát nagyon igazságtalanul támadták az emberek felé kötelességeket is megfogalmazó tanítás miatt, de vitathatatlanul az ő érdeme, hogy egy nagyon nehéz, nyilvános és mediatizált vitákkal is bonyolított kérdést – problémát tovább tárgyalt és elmélyített. Hozzá kell tenni, hogy a fölkért és közreműködő moráleteológusok véleménye szerfölött megoszlott, olyannyira, hogy a többségi jelentés következtetései fölötti kételye miatt VI. Pál pápa egy szűkebb munkabizottságot hozott létre és ez utóbbi, kisebb csoport következtetései fölött egy évig tanácskozott szakértőkkel. Ezt neki soha meg nem bocsátották, jöllehet a Péter-utód példás módon és bátran gyakorolta felelősségét. Ötven év alatt sem szűnt meg néhány teológus ellenszenve a sokat vitatott enciklikával szemben, noha gyakorlati téren bebizonyosodott a természetes születésszabályozás módszere.

A keresztény morális tanítás a házastársi lelkiség keretében hatékony igazán, ezt az enciklika szövegének kezdete és a 12. pont után következő részek bizonyítják. A híres 14. pont a mesterséges születésszabályozás súlyos következményeire hívja fel a figyelmet. Ebben XII. Piusz e témában kifejtett tanítása szolgál alapul. Az eszközök kérdése a gond, nem pedig az elismert *iustae causae*, amelyek indokolják a kizárólag terméketlen időszak alatti házasságot.

A jövődő II. János Pál fiatalon, aktívan részt vett a kisebb csoport munkájában és pápasága alatt gyakran visszatért erre a kérdésre.

VI. Pál bátorította a házaspárokat és a családokat, amint azt a Notre-Dame közösségek kihallgatásain tette 1970-ben és 1977-ben.

5. II. JÁNOS PÁL ÉS A FAMILIARIS CONSORTIO:
NINCS CSALÁD AZ IGAZSÁGBAN MEGALAPOZOTT
HÁZASTÁRSI SZERETET NÉLKÜL

Szent II. János Pál számára lényegi kérdés volt, hogy az emberi szeretet tényleg az evangélium-örömhír része. Az emberi szeretetre vonatkozóan rendelkezünk kinyilatkoztatott tanítással, abban a párbeszédben, amit Jézus a farizeusokkal folytatott (Mt 19.). A farizeusok kérdése a feleség elbocsátásáról – Mózes megengedte! – kizárólag a törvény megengedő vagy tiltó rendelkezésének a síkján mozog – ebben az értelemben felületes és jól mutatja, hogy a farizeusoknak fogalmuk nincs a házasság értelméről, a szeretet szépségéről.

Közhelyszámba megy, hogy II. János Pál pápát a házasság és a család pápájának tartják. Érdekes eloszlatni előbb egy félreértést, ami a lengyel pápa magisztériumát a házasságot és a családot illetően mindössze erkölcsi tanításnak tartaná. Az az igazság, hogy II. János Pál tökéletesen ismerte a *Humanae Vitae* enciklika problematikáját és mint elődjétől kapott örökséget nagyra tartotta. A Hittani Kongregáció *Donum Vitae* kezdetű instrukciója, majd az *Evangelium Vitae* kezdetű enciklika igazi triptichont alkotnak VI. Pál enciklikájával. Szerinte a II. Vatikáni Zsinaton megfogalmazott *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori konstitúció 47–52. pontjai szoros folytatásának kell azokat tartani. A zsinati dokumentum ugyanis a házasság szentségének teljes szintézisét tartalmazza, amint arról föntebb szó esett. Az Alkotója által isteni törvényekkel megajándékozott házasságból indult ki, amely mintázza Krisztus és az Egyház egységét. Az isteni szeretet természetfölötti fényénél kerültek bemutatásra a házastársi szeretet természetes és erkölcsi dimenziói. Pápaságának kezdetén sokszor említette, hogy mennyire szükséges a házastársaknak fölleveníteni hitüket a szentség kegyelmében.

A *Familiaris Consortio* hozadékanak jobb megértéséhez emlékezni kell az emberi szeretetről szóló szerdai katekézisekre, melyeket 1979-től 1984-ig tartott. Ennek a tanításnak három, sajátos vonását emeljük ki, amelyek II. János Pál magisztériumának vissza-visszatérő elemei.

Első az a kapcsolat, amelyet II. János Pál létesít a férfi és a nő szeretete meg az Isten képmását viselő valamennyi ember teremtménye között. Szemében a teremtett ember teljessége a személyek közösségében nyilvánul meg, amit a szexuális komplementaritás (nemi egymást kiegészítés) fejez ki. A férfi és a nő testisége mint a közösségre való őseredeti felszólítás jelenik meg.

Másodszor, a házastársi aktust a maga, egymástól leválaszthatatlan két dimenziója (egyesülés és nemzés) által alkotott ontologikus struktúrájában

szemléli. Ez az állítás már jelen van a *Gaudium et Spes*-ben⁵ és a *Humanae Vitae* szolgáltatja majd az érveket a *Donum Vitae*⁶ instrukció számára, amikor ez utóbbi morálisan meg nem engedettnek tartja az *in vitro* megtermékenyítési eljáráshoz (megtermékenyítés egyesülés nélkül) folyamodást; és fölleveníti a *Humanae Vitae* tanítását a fogamzásgátlásról (egyesülés az élet továbbadására nyitottság nélkül). Az, ami eredeti II. János Pál megfogalmazásában, hogy a hitvesek házaseletét a szexualitás objektív értékeinek hordozójaként mutatja be. A házastársi egység szerinte a nemi képesség objektív és szubjektív értékeinek a jelenlétét is megköveteli. II. János Pál néha azt mondja, hogy azok a házaspárok, akik ezeket az értékeket tiszteletben tartják, a házastársi szeretetben rejlő igazságokat tárják fel. Méginkább: ők azokat magukévá teszik.

A harmadik gondolata a szüzességgel foglalkozik. A házastársi aktus ontológikus igazságának tiszteletben tartása föltételezi a szív tisztaságát, ami elkötelezi a férfi és a nő interioritását. A pápa nyolc katekézist tartott a megszentelt szüzességről. Egyrészt nem téveszti össze a tisztaságot a megtartóztatással, másrészt segít megérteni, hogy a megszentelt szüzesség önmaga hiteles odaajándékozása. A két hivatás kölcsönösen megvilágítja egymást.

A *Familiaris Consortio* szinódus-utáni buzdítás a családdal foglalkozó tanítóhivatali megnyilvánulások közül a legnagyobb visszhangot kiváltó dokumentum. Azt tudatosítja, hogy az emberi társadalmak segítségre szorulnak a család igazi értékeinek fölfedezésében, különösen a jelenlegi erkölcsi válság idején. Az első rész bemutatja a mai család (1981-et írunk!) fényeit és árnyékait. Szemben a személyes szabadság élénkebb tudatával és szemben a házasságban meglévő interperszonális kapcsolatok minőségének szentelt nagyobb figyelemmel és szemben a női méltóság előmozdításával (melyek néha ambivalensek, de önmagukban pozitívok) az árnyak igazi fenyegetést jelentenek a család számára. A pápa idéz néhány jelet, ilyenek: a lelki értékek átadásának konkrét nehézségei, a válások növekvő száma, az abortusz bűne, a fogamzásellenes lelkület megjelenése. A szegény országok sajátos gondjairól sem feledkezik meg, ahol a családok nélkülözik az élet fenntartásához szükséges alapvető javakat és a szabadság legelemibb formáit.

A második rész Isten tervét mutatja be a családról és a házasságról, ez szolgál a keresztény családok föladatainak alapjául. Érdekes megjegyezni, hogy a család feladatainak (3. rész) és természetének bemutatásakor II. János Pál ugyanazt a módszert használja, amellyel a házastársi közösség természe-

⁵ *Gaudium et Spes*, 51.

⁶ VI. PÁL, *Humanae Vitae* enciklika, 12.

tét és az azt kifejező tetteket mutatja be. A családot előbb mint személyek közösségét szemléli, majd céljait hangsúlyozza, melyek: az élet szolgálata, vagyis annak továbbadása és a gyermekek nevelése. II. János Pál a családot képtelen a házastársi szeretettől függetlenül elképzelni. Ez magától értetődőnek tűnik, de ma a törvényhozás számos országban jogilag törvényesnek fogadja el az alternatív család-modelleket, amelyek a család legmélyebbre nyúló gyökerét vágják el, s ez nem más, mint egy férfi és egy nő egymás iránti szeretete, amit fölbonthatatlan egység fűz egybe.

A *Familiaris Consortio* lapjain logikus rendben sorakoznak a család feladatai, amelyeket betöltve a család magát a társadalmat erősíti. A harmadik rész 3. fejezete erről szól. A pápa gondolatainak középpontjában a személyek közössége áll, amely kifejezés filozófiai jellegű és a következő, 4. fejezetben ugyanennek teológiai megközelítése olvasható.

Az ilyen közösség nem éri el teljességét, csak akkor, ha egy magasabb rendű közösségre nyitott. Itt következik a buzdítás spirituális része, amely a család szerepét az Egyház misztériumának tükrében szemléli. A családi egyház eszméje a Hagyományból származik. A II. Vatikáni Zsinat már használta Aranyhajó Szent János kifejezését. A családi tűzhely az imádság és megszentelődés helye, kiemelést érdemel kapcsolata a keresetséggel és az Eucharisztiaival. Rendkívül tömör megfogalmazásban „a keresztyén házasság forrása az Eucharisztia”. Ezzel a kijelentéssel számos teológiai vizsgálódás vált lehetségessé ekkleziológiai és szakramentális téren, a további tanítóhivatali megnyilatkozásoknak előkészítve a terepet. Az *Ecclesia in Africa* kezdetű, szinódus utáni buzdításban az Egyház úgy van megnevezve, mint Isten családja.

A *Familiaris Consortio* egyik eredetisége abban rejlik, hogy a család intézményét a társadalom szempontjából vizsgálja és fordítja. A család részese a társadalom fejlődésének, ezért nem lehet eltorzítani. Az a hivatása, hogy gazdagítsa a társadalmat a közösségi és szolidáris kapcsolatok terén szerzett tapasztalataival, amelyek az új nemzetközi rend kibontakozását szolgálják.

„Látván a szociális kérdések világméretű nagyságát, a család megérti, hogy a társadalom fejlődésével kapcsolatos feladatát egészen új módon kell megoldania: egy új nemzetközi rend felépítéséhez kell segítséget nyújtania. A családok közös hiten és reményen épülő, s a szeretettől éltetett lelki közössége olyan belső erőket hoz létre, amelyek megvalósítják, elterjesztik és tökéletesítik az emberek között az igazságosságot és kiengesztelődést, a testvériséget és a békét. A keresztyén család mint „kicsi egyház” a „nagy Egyházhoz” hasonlóan arra hivatott, hogy a világ számára az egység jele legyen és ily módon részt vegyen prófétai feladatában, a tanúságtételben annak a Krisztusnak országa és békéje mellett, aki felé az egész világ halad”(48).

Azért, hogy ezt a szolgálatot a társadalom irányában megtehesse, fontos a család jogainak újra elismertetése és a család jogait tartalmazó, egyféle *magna charta* kihirdetése, amely garantálja azok teljesülését.

Végül a pápai buzdítás utolsó részében igazi, családközpontú lelkipásztorkodás legfontosabb összetevői találhatók és egy sereg egyedi eset, nehézség: polgári házasság, különélés, válás, elváltak újracházasodása.

Összefoglalva elmondható, hogy a pápai megnyilatkozásokban egyrészt ott van a meggyőződés, hogy az emberi szeretet-szerelem elvezet Isten életének és szeretetének kifürkészhetetlen misztériumához, másrészt föllelhető az aggodalom amiatt, hogy a társadalmak dönthetnek az igazi szeretet ellen, ami a halálhoz, a halál kultúrájához vezet.

A Trienti Zsinattól napjainkig a tanítóhivatali megnyilatkozások mutatják, hogy a pápák mennyire fontosnak tartották a család-kérdéskomplexumot és a szentségi házasságot. A tanításbeli megszakítatlan folyamatosság mellett figyelemre érdemes az antropológiai, morális és szakramentális dimenziók szünet nélküli elmélyítése-elmélyülése. Jól megvilágítják azt, amit Szent II. János Pál pápa a „család igazi kultúrájának” nevezett számtalan alkalommal. A Trienti Zsinattól kezdve a *Familiaris Consortio* apostoli buzdításig egyértelműen kiviláglik, hogy az Egyház mindig törődött és törődik a család igazi kultúrájával.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN LAFFITTE 1952-ben született, 1989-ben szentelődött pappá, az Emmanuel Közösség tagja. Címzetes püspökként (2009) titkára a Család Pápai Tanácsának. Könyvei: *Le pardon transfiguré* (Desclée 1995), *Le choix de la famille – Entretiens avec Pierre et Véronique Sanchez* (L'échelle de Jacob, 2011).

JEAN-ROBERT ARMOGATHE

Bűnbánat és Eucharisztia

– a gyógyulástól a Bárány lakomájáig –

A szentségek feladata, hogy kísérjék az embereket életük folyamán, az emberiségnek lelki táplálékkul szolgálnak. A legrégebbi keresztelei liturgiák arról tanúskodnak, hogy a szentséghez új születés társult, az eucharisztikus lakoma pedig nem csak egy szimbolikus kép, hanem a résztvevők valóban esznek és isznak azon. A betegek kenete a gyógyulást célozza... A házasság szentsége ennél bonyolultabb: a liturgikus cselekmény jogi és társadalmi valósággal találkozik. Akármilyen is lehetett történelmi kibontakozása, alapvetően a családalapítást szolgálja. A szexuális élvezet lehet házasságon kívül is, a házasság elhálása több évszázad óta szükséges föltétele az érvényes házasságnak, melynek célja az élet továbbadása.

Valamely szentségben az aktív részesedés („fölvétele”) feltételezi a fölvéető képességét, azt, hogy el tudja fogadni, amit kap. Például, ha a liturgia a nászmisék esetében elhagyja a bűnbánati cselekményt¹, ez azért van, mert a jegyesekről, a fő cselekvőkről joggal föl lehet tételezni, hogy előzetesen feloldozást nyertek bűneik alól. A bűnbocsánatot az a bűneit megbánó hívő kapja, akinek a töre delme tanúskodik a megtéréséről.

BÍRÓ ÉS ORVOS

Bíró és orvos, *iudex et medicus*: így határozza meg az 1983-as Egyházi Törvénykönyv a gyóntatót. Meg kell hogy hallgassa a hívő bevallott bűneit és a lelki gyógyulást elősegítő tanácsokat kell adnia. A bűnbánat szentsége és a betegek kenete a gyógyulás szentségei. A bűnbánati cselekmény, ami az eucharisztikus ünneplést, a szentmisét megnyitja, megbocsátja a kevésbé súlyos

¹ A *Kyrie* nem bűnbánati, hanem dicsóító ének.

bűnöket és felkelti a szilárd elhatározást, hogy a súlyos, ún. halálos bűnöket az ember mielőbb meggyónja. A bűnöktől való feloldozáshoz több feltétel szükséges: a pap részéről az érvényes felszenteltség, az egyházmegye püspökétől felhatalmazás a gyóntatásra. Ez az „oldó és kötő” hatalom valójában a püspöké, aki azt papjainak delegálja. A jelenleg érvényes egyházjog szerint „akinek akár hivatalánál fogva, akár az inkardinációja vagy a lakóhelye szerinti helyi ordinárius engedélye alapján állandó gyóntatási felhatalmazása van, ezzel a felhatalmazással mindenhol élhet, hacsak a helyi ordinárius egyedi esetben meg nem tiltja, a 974. kánon 2. és 3. §-ának fenntartásával” (967.2.).

A bűnbánó gondos lelkiismeretvizsgálat után valamennyi – kivéve a természetes feledés okozta hiány! – bűnét megvallja, bűnbánatot tart, és erősen megfogadja, hogy többé nem vétkezik, kerülje a bűnre vezető alkalmakat. A hagyományos gyónási imádság ezt fejezi ki. A szilárd elhatározás magában foglalja az okozott kár lehetőség szerinti jóvátételét. „A feloldozás elveszi a bűnt, de nem szünteti meg minden jogtalanságot, melyet a bűn okozott” (KEK 1459). Mindez szükséges az Istentől kapott bocsánat elnyeréséhez, melyet a pap által adott föloldozás jelez és tesz érzékelhetővé. Ez a feloldozás egyáltalán nem automatikus.

A kánonjog bölcsen elrendeli: „Ha a gyóntató nem kételkedik a gyónó felkészültségében, és az a feloldozást kéri, a feloldozást ne tagadja meg és ne is halassza el” (980). A feloldozás tehát kijár a bűnbánónak, amennyiben kifejezésre juttatja, hogy betölti a feltételeket, melyek: öszinte bűnbánat és szilárd elhatározás. „Ahhoz, hogy a krisztushívő a bűnbánat szentségének üdvös orvosságában részesüljön, úgy kell felkészülnie, hogy elkövetett bűneit elvetve, és a javulás szándékával Istenhez térjen” (987).

Ha ezek a föltételek nem teljesednek, nem jöhet létre érvényes feloldozás. Helytelen arról beszélni, hogy a pap megtagadta a feloldozást. Inkább azt kell mondani, hogy a gyónó nem hajlandó azt elfogadni. Szent Ágoston szerint „Isten adni akar, de csak annak ad, aki kéri, hogy ne adjon olyannak, aki nem tudná befogadni” (*non dat nisi petenti, ne det non capienti*)². Semmit nem használ a pap által kinyilvánított bocsánat annak, aki azt nem tudja befogadni. A megtérés elutasítása állhat a bűnök be nem ismeréséből, konkrét bűn megengedhetőnek tartásából, vagy megmaradni olyan életállapotban, életvitelben, amely nyilvánvalóan bűnös.

Ilyen esetben a gyóntatónak el kell halasztania a feloldozást, helyette a bűnbánóval együtt imádkozik, kéri a gyónó számára az isteni kegyelmet,

² 102. Zsoltár, 10.

amely egyedül képes a szív megtérését kieszközölni. A bűnbánat és a bűnbocsánat szentsége a megtérés szentsége. A megtérés radikális magatartásváltoztatás. Az életvitel, az élet megváltoztatása többek között az együttélés-konkubinátus felszámolását jelenti, akár heteroszexuális, akár homoszexuális az, a poligámia vagy poliandria helyzetének megszüntetését, esetleg vérferőtőző vagy pedofil kapcsolat abbahagyását.

MEGTÉRÉS ÉS EUCHARISZTIA

Az Eucharishtiában való részesedés a Rendkívüli Szinódus alatt elkeseredett vitákkal járt. Az biztos, hogy az Eucharishtiában teljes joggal történő részesedés fönntartva a megkeresztelteknek, a katekumenek is részt vehetnek a szentmisén. Az, amit cselekvő részvételnek (*participatio actiosa*) neveznek, különbözik a teljes joggal történő részesedéstől. A teljes jogú részesedésen az Úr testének és vérének tényleges, fizikai vételét kell érteni. Ez a részesedés nem illet meg minden jelenlévőt, akik valamennyien meghívottak a cselekvő részvételre. Ez utóbbit az imádkozás, éneklés, a gondos figyelés, adott pillanatban a hallgatás jelenti, meg hívek válaszai a pap imádságaira.

Az elhangzó isteni ígére figyelés, az elmélkedés fölötté, a felajánlás nyomán követése nem jár szükségszerűen együtt a fizikai áldozással. Ma a hívek legtöbbször áldozik. Ez feltételezi részükről az előírt böjt³ megtartását és azt, hogy a kegyelem állapotában vannak, vagyis az esetlegesen elkövetett halálos bűneik alól feloldozást kaptak.

Aki nem áldozik, az önmagát nyilvánosan bűnösnek minősíti. Ez a magatartás személyes lelki fejlődéssel járhat, de ezt helytelenül is lehet értelmezni. Ma a katekumenek (vagy még nem elsőáldozott gyermekek) az áldozókkal együtt a pap elé járulnak áldásért, a megkeresztelt, de nem áldozható hívek esetében hasonló megoldást lehetne találni.

A SZABÁLYTALAN HELYZETBEN LÉVŐ SZEMÉLYEK

Az elvált és újraraházasodott személyek (vagy szabálytalan-irreguláris helyzetben élők) áldozáshoz járulása nem lelkipásztori vagy teológiai megoldást igényel: ezen személyek szentségi feloldozásra szorulnak.

³ VI. Pál 1964. november 24-én mondott beszéde.

Tudjuk, hogy a feloldozás nem lehet részleges, nem lehet csak a bevallott bűnökre adni. A megjavulás megtagadása, állhatatos kitartás illegitim magatartásban vagy életállapotban, makacs el nem ismerése egy cselekedet vagy állapot bűnös, rendezetlen voltának megakadályozza az „általános” feloldozást, vagy rövidebben: magát a feloldozást.

Azok a gyónók, akik nincsenek olyan állapotban, hogy fogadni tudják a súlyos (halálos) bűnök feloldozását, nem részesülhetnek a „fizikai” áldozásban sem, ami a Krisztussal való közösség-egyesülés realitását nyilvánítja ki az Eucharisziát befogadó felé.

„LELKI” ÁLDOZÁS?

A „lelki áldozás” kifejezés, amit a legutolsó rendkívüli szinóduson használtak, nem feltétlenül szerencsés a pontatlansága miatt. Annak a feltételezését sugallja, mintha az áldozásnak több fokozata lenne.

„A probléma a kifejezés kétértelmű használatából származik. A szövegkörnyezettől függően vonatkozhat *a)* a szentségi Eucharisztia vétele gyümölcseire, vagyis tökéletes lelki közösség Krisztussal a hitben és szeretetben. Vagy *b)* ugyanaz a lelki közösség Krisztussal, de szentségi áldozás nélkül (például valaki, aki minden nap áldozik, a hét folyamán egy misét elmulaszt, és ezért az eleven hit fölindítása révén tökéletes egységre lép az előzően szentségileg vett Krisztussal. Vagy *c)* olyan személy tudatos vágya az áldozás iránt, aki súlyos bűn állapotában vagy az erkölcsi törvénynek objektíve elmentendő helyzetben él, aki még nincs tökéletes egységben Krisztussal a hit és a szeretet révén. A harmadik jelentés nagyon különbözik az első kettőtől, mert az illető vágyakozik az Eucharisztia után, de még nem távolította el a Krisztussal való tökéletes közösség útjából a súlyos akadályt (...). Ennek a váagnak pontosan olyan értéke van, hogy segíti a személyt az akadály eltávolításában.”⁴

A hagyományhoz jobban illene az Eucharisziában való aktív részvételről beszélni. Minden megkeresztelt és hitjelölt erre meghívást kapott. Ez az aktív részvétel, amint fentebb jeleztem, nem foglalja magában a fizikai áldozás szükségességét.

„Ezért aki méltatlanul eszi a kenyeret vagy issza az Úr kelyhét, az Úr teste és vére ellen vét. Tehát vizsgálja meg magát mindenki, s csak úgy egyék

⁴ *Nova et Vetera* vol. 12,3,2014.

a kenyérből és igyék a kehelyből, mert aki csak eszik és iszik anélkül, hogy megkülönböztetné az (Úr) testét, saját ítéletét eszi és issza” (IKor 11,27–29).

A „fizikai” áldozástól különböző, „lelki” áldozás valóságát javasolni – elvezet a kérdéshez: miért kell a két esetet megkülönböztetni, ha az áldozás egyformán valóságos, és miért kellene eltiltani a „fizikai” áldozástól azokat a híveket, akik a „lelki” áldozásban részt vehetnek?

Inkább azt kell hangsúlyozni, hogy az Eucharishtián- misén való részvételből senki nincs kizárva, mert ennek hangsúlyozása ennek a részvételnek megadja igazi fontosságát. Az Egyház mindenek előtt eucharisztikus és ebben a szakramentális meghatározásban benne van természete és tevékenysége. Jelen lenni az eucharisztikus közösségben a keresztény élet legvalódibb jele. Túl sok patrisztikus és liturgikus szöveg áll a kutatás rendelkezésére, semmint hogy azt itt részletezni kellene és lehetne.

A JANZENIZMUS GYŐZELME?

Történelmi emlékek idéződnek fel, amikor az eucharisztikus áldozás méltósága említetik: ez janzenizmus lenne? A janzenizmus mindenek előtt az eleve elrendelés (predestináció) kérdéseire vonatkozik és itt nem erről van szó. Inkább „rigorizmusról”⁵ lehetne beszélni. Ám az erkölcsi „rigorizmus” a lelkiismeret-vizsgálat rossz értelmezése és a bűnökre összpontosítja a figyelmet. A rigorizmus ellen meg kell védeni a kazuisztikát a mai fölfogásban.⁶ Az erkölcsi cselekedet személyes, de értékelése objektív szabályok segítségével történik. A gyóntató pap feladata abban áll, hogy a szabályok figyelembe vételével és azoknak az adott helyzetre alkalmazásával segíti az erkölcsi megkülönböztetést. A gyakori szentáldozásról írt könyvében (1643) Antoine Arnauld összecserélte a két dolgot: a feloldozás késedelmét, ami akkor állhat elő, amikor a gyónó nem rendelkezik a feloldozás vételéhez szükséges követelményekkel – és az áldozás hiányát a kegyelem állapotában lévő hívek esetében. A szent Eucharishtiától való tartózkodás – bőjt föltehetően növeli az Eucharisztia iránti vágyat. Ugyanakkor az Eucharisztia táplálék és orvosság, attól tartózkodni, önmegtartóztatást gyakorolva, illogikusnak tűnik, ha a vételhez szükséges feltételek mind együtt vannak.

⁵ J.-L. QUANTIN, *Le rigorisme chrétien*, Paris, 2001.

⁶ J. CONLEY, *Communio* 2004, 2, p.95–104. – S. LANDES, Uo. p.7–14.

A VÉGKÖVETKEZTETÉS RÉSZEI

Amennyiben az első házasság vélelmeshetőleg érvényes, a nemi együttélés egy másik személlyel objektív rendetlenség, és egy második szentségi házasság nem lehetséges. Fontos arra emlékezni, hogy egy házasság érvényessége mindkét félnél föltételezi az elköteleződés szabadságát, a hűség tudatos vállalását a házasság felbonthatatlanságában és a gyermek utáni vágyat. Ha e három feltétel közül csak egy is hiányzik „pozitív akarati cselekedet” (1101. 2. kánon) folytán, nem jön létre a szentségi házasság. A házasság lehet elhált a nemi egyesüléssel, mégsem érvényes. Meg kell különböztetni e szempontból a megkötött, de el nem hált házasság felbontását (ami ritka), a házasság semmisségének megállapításától, amikor az érvényesség objektív feltételei valamelyikének hiánya miatt jut az egyházi bíróság erre a következtetésre.

Meg kell jegyezni, hogy az egyházi házasság semmisségének kimondása ellenére is az e frigyból született gyermekek az egyházjog állásfoglalása szerint törvényesnek tekintendők. „Törvényesek azok a gyermekek, akik érvényes vagy vélt házasságban fogantak vagy születtek” (1137. kánon).

A fentebb tárgyalt nehéz helyzetben lévő hívek keresztyény közösségekbe integrálásának a feltételeit tovább kell tanulmányozni. Kerülni kell minden olyan botrányos lépést, aminek következményeként a házastársi hűség veszítene értékéből, vagy a szentség felbonthatatlanságába vetett bizalom megrendülne. Számot kell vetni az egyének sajátos helyzetével: „Nem az egészségeseknek kell az orvos, hanem a betegeknek. Nem az igazakat jöttem hívni, hanem a bűnösöket” (Mk 2,17). Bölcs kazuisztika szükséges ezen személyek esetében, és személyes törődés, hogy a helyi közösségbe beépüljenek. Ennél a magatartásnál lényeges a szeretet gyakorlása. Ugyanakkor minden hívőnél fontos felébreszteni a bűnbánat szentségével élés iránti vágyat, s vágyakozást az eucharisztikus egyesülésre, és a szentségi házasság misztikus alapjára.

„Amint mondja a Szentírás: Ezért az ember elhagyja apját, anyját, feleségével tart, és a kettő egy ember lesz. Nagy titok ez, én Krisztusra és az Egyházra vonatkoztatom” (Ef 5,30–32).

Az általános elvilágiasodás nem veheti rá az Egyházat, hogy egyes tagjait kizárja és csak a „tiszták” maradjanak: a katar kísértés eleven maradt. De tanbeli örökségét sem szabad elkótyavetyélnie, sem a Szentírás és a Hagyomány tanítását figyelmen kívül hagynia. Az út keskeny és meredek, a rigorizmus és a laxizmus között a hegymászó gyakran megbotolhat. Ám a családra vonatkozó teológiai kutatás megújulása, amelyre kiváló példa Szent II. János

Pál és Ferenc pápa, bizonyára segít megtalálni a helyes egyensúlyt a két véglet között.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

JEAN-ROBERT ARMOGATHE Marseille-ben született (1947), Párizsban szentelték pappá (1976). Az École Normale Supérieure lelkésze (1981–2013). Az EPHE-Sorbonne emeritus tanulmányi igazgatója, az Institut levelező tagja, a *Communio* szerkesztőségi bizottságának az alapítástól kezdve tagja. Legutolsó könyve: *Descartes, Correspondance*, 2.vol., Paris, Gallimard, 2012.

Személy-e az Egyház?

A keresztény közösséget a maga egészében gyakran személyként jelenítik meg. A Jelenések könyvének egyik leggyakrabban használt kifejezése szerint az Egyház „a Bárány jegyese” és „az emberek anyja”. A Szentírás jelképei szuggesztívek, de mondhatunk-e ennél többet róluk? Első pillantásra ez meglehetősen nehéz feladatnak tűnik. A személyes jelleg az alanyt különös méltósággal ruházza fel: tetteiért felelős létezőként, másoktól elkülönülő „valakiként”, olyan „személyként” állítja elénk, akinek jogai és kötelességei vannak. A létezésnek ez a minősége az egyénnek van fenntartva. Hogyan lehet egy önálló személyekből álló közösség nemcsak átvitt értelemben maga is „személy”?

A hagyomány nagyon is valós értelemben állítja az Egyház személy voltát. Két különböző módon teszi ezt: az egyik megközelítés szerint az Egyház mélységesen egy Krisztussal, a másik felfogás az Egyházat Krisztustól elkülönülten szemléli. Tanulmányom első részében e két különböző szemléletet mutatom be, majd néhány kiegészítő megfigyelést teszek.

1. A KINYILATKOZTATÁS TANÚSÁGA

1. 1. Az Egyház, mely egy Krisztusban

Krisztus az Egyház feje, az Egyház Krisztus teste: fej és test egysége (Kol 1, 15–18; Ef 1,18–23) egyetlen személyt alkot. A legfontosabb szöveghelyek Szent Pálnál találhatók: „Mindnyájan egyek vagytok Krisztusban” (Gal 3,28); „...eggyé lettünk vele [Krisztussal]...” (Róm 6,5); „...egy új emberré teremtse magában...” (Ef 2,15); „Mert amint [...] a testnek pedig minden tagja, bár sok, mégis egy test, úgy Krisztus is” (1Kor 12,12); „Én vagyok Jézus, akit te üldözöl!” (ApCsel 9,6). Az apostol Krisztus és a keresztények külö-

nösen szoros egységéről beszél, olyannyira, hogy egyetlen személyként jelennek meg.

A páli kifejezéseket felfoghatnánk egyszerű metaforákként is, „gyengébb”, képletes értelemben. Az egyházatyák azonban, úgy a görögök mint a latínok, a szó szoros értelmében vették ezeket. A sok lehetséges példából néhányat kiválasztva ez világosan kiderül. Nüsszai Szent Gergely azt mondja: „...egyetlen testté válunk: Krisztus Testévé. [...] E test engedelmissége a Fiúé, miután ő egyesült Testével, ami az Egyház”. Ugyanígy Aranyszájú Szent János: „Mindnyájan egyek lesztek Krisztusban, mivel ti vagytok Krisztus Teste”. Szent Ágostonnál ugyanilyen hangsúlyos a kifejezés: „A test és a tagok egyetlen Krisztust alkotnak. Mi az Egyház? Krisztus Teste. Adjuk hozzá a fejet, és akkor egyetlen emberré válik: a fej és a test egy embert alkot. [...] Az Úr azt akarta, hogy a Fiúisten, Krisztus, és az Egyház egy legyen”; „Az Egyház és Krisztus együttvéve nem kettő, hanem egy Krisztusban”; és végül: „a »Fej« és a »Test«, azaz Krisztus és az Egyház egyetlen személyt jelöl”.

A középkori recepció ugyanezt az értelmezést követi. Az ágostoni úton haladva a XII. században Stellai Izsák azt mondja: „A vőlegény (Krisztus), aki egy az Atyával isteni természetét, és egy a menyasszonnyal emberi természetét tekintve [...]. Ami a menyasszony sajátja és természetes, azt Krisztus vállalta és magára öltötte, ami Krisztus sajátja és isteni, azzal megajándékozta őt [...]. Krisztus nem létezik sehol sem teljesen az Egyház nélkül, ahogy az Egyház sem létezik sehol sem a maga egészében Krisztus nélkül. A teljes és egész Krisztus a fejből és a testből áll”; vagy „Ahogy egy ember feje és teste egyetlen embert alkot, úgy Szűz Mária fia és a tagok, a kiválasztottak is egy és ugyanazt az embert alkotják, az Emberfiát. Az Írás szerint a teljes és egész Krisztus fej és test.” Ebben a hagyományba illeszkedik Aquinói Szent Tamás: „Krisztus és az Egyház egyetlen misztikus személy, melynek feje Krisztus, teste pedig az igazak.”; „Ahogy a természetes test egy, miközben különböző tagjai vannak, úgy az egész Egyház is, amely Krisztus misztikus Teste, egyetlen személynek számít fejével, Krisztussal együtt”.

Az időben hozzánk közelebb lévők közül az egyházi tanítás következő szöveghelyeit idézhetjük: „Az Egyházatyák régi és változatlan tanítása azt tanítja nekünk, hogy az isteni Megváltó a közösség testével együtt alkot egyetlen misztikus személyt, ahogy Szent Ágoston mondta, a teljes Krisztust”. Vagy: „Isten minden egyes gyermekének élete csodálatos módon összekapcsolódik Krisztusban és Krisztus által az összes többi keresztény testvér életével, Krisztus misztikus Testének természetfeletti egységében, mint egy misztikus személyben”.

Az Egyház személy volt tehát elterjedt tan. Ezek az állítások elsősorban krisztológiaiak: az Egyház mint Test, melynek Krisztus a feje, céljuk Krisztus és az Egyház közötti egység kifejezése. Az egység olyan mély, hogy személyt teremt az Egyházból (*quasi una persona*). Azt kell tehát keresni, hogy „mi” teremt egységet egyszerre Krisztusban és testének tagjaiban, amely egyetlen, személyes méltósággal bíró alanyt hoz létre. Ez a méltóság a létezés olyan minősége, mely tettekben nyilvánul meg.

Krisztus és az Egyház egysége az élet egysége – válaszolhatnánk a kérdésre. De milyen ez az élet? Gondolhatunk a Krisztus főségéből származó *megszentelő kegyelemre*: „Mi mindnyájan az ő teljességéből kaptunk kegyelmet kegyelemre halmozva” (Jn 1,16). Mindnyájan egyek vagyunk Krisztusban és a hívekben, mert ugyanabban az Istenben hiszünk, remélünk, és ugyanazt az Istent szeretjük. Ez igaz, de nem kielégítő, mivel az összetartozás egysége meghagyja a test minden egyes tagjának az egyediségét, vagyis teológiai életük egyenlőtlenségét. Ez a kegyelem annyiszor jön létre, ahányszor vannak olyanok, akik képesek befogadni, mivel a kegyelem lelkük változásától függ.

A patrisztikus hagyomány szerint a Szentírás mélyebb egységről beszél. Az egyházatyák arra az egységre gondoltak, melyet a lélek hoz létre az emberi testben úgy, ahogyan a Szentlélek dolgozik az Egyház testében. Ezt a hasonlatot veszi át Szent Tamás. A Szentlelket a misztikus test *legfőbb és végső tökéletességének* nevezi, a *misztikus test egysége első és alapvető forrásának* tartja. A Szentlélek, akit Krisztus adott, egyszerre lakozva Krisztus emberi természetében és a keresztényekben, ily módon alakítja ki a legmélyebb egységet az Egyház feje és tagjai között. A Szentlélek hozza tehát létre a „teljes Krisztust”: az emberiség, az Atyával közösségben, a Fiúban, a Szentlélek által (ha a Fej és a Test egységére helyezjük a hangsúlyt), vagy az emberiség az Atyával közösségben a Fiú által a Szentlélekben (ha ennek az egységnek az eredetére, vagyis a Szentlélekre helyezjük a hangsúlyt, akit a Fiú adott).

Az üdvösségünkre küldött két isteni személy műve hozza létre ezt a misztériumot: a Szentlélek, akit a Fiú adott az embereknek. Ez a személy cselekedetein keresztül fedi fel magát a világban: tettein keresztül Krisztus és az Egyház egysége a Szentlélekben természetfeletti életet ad az embereknek. Ez a teremtő tevékenység határozott cselekedeteken keresztül megy végbe: az evangélium hű hirdetésével és a szentségek igaz megünneplésével, melyek keresztényeket „nemzenek” és növelik számukat. E cselekedetek alanya Krisztus, emberi természetében és az Egyház, az őket egyesítő Szentlélek segítségével. „Krisztussal mint Fejjel »mintegy egyetlen misztikus személyt« alkotva az Egyház cselekszik a szentségekben...”

Ahogy Krisztus és az Egyház személyes egységét *misztikusnak* mondjuk, úgy ennek az egyetlen alanynak a működése is *misztikus*. A *misztikum* szóból származó melléknév. A misztérium egyrészt olyan igazság, mely a hithez szól, és ebben az értelemben a Krisztus és az Egyház egysége által alkotott személynek mind lénye, mind működése a hittől függ. Másrészt a misztérium „látható jeleken keresztül megnyilvánuló transzcendens és üdvözítő isteni valóság”. Krisztus és az Egyház misztériuma is jeleken keresztül nyilvánul meg: Krisztus a vállalt emberi természetben megnyilvánuló Megváltó Isten, az Egyházat a Szentlélek egyesíti Krisztus emberi természetével, aki az Egyház feje. Egységük egyetlen isteni-emberi misztériumot alkot, mely üdvösségünk érdekében működik isteni-emberi tetteken – az evangélium hirdetésén és a szentségek ünneplésén és kiszolgáltatásán keresztül.

1. 2. A Krisztustól különböző Egyház

Az Egyházat azonban meg is lehet különböztetni Krisztustól, sőt bizonyos szempontból szembe is lehet állítani vele. Az Egyház, mely a feltámadt Krisztus által küldött Szentlélektől született, itt a földön a hit kormányzása alatt él és nem láthatja Istent úgy, ahogy a dicsőséges Krisztus. Krisztus második eljövetelére várakozva az Egyház szerető hitével felel Krisztusnak. Az „Egyház hite” kifejezés nagyon gyakori a görög és a latin patrisztikus hagyományban is. Elég néhány példa ennek bemutatására. Szent Iréneusz ezt mondja: „(Az Egyház), melynek csak egy lelke van, hirdeti, tanítja és átadja (a hitet), mivel csak egyetlen szája van”. Szent Ágoston szerint „A szent misztériumokat azok a szavak jelzik, melyekben az Anyaszentegyház hite nyilvánul meg szilárd alapon, és ez utóbbi maga Krisztus”. A kifejezés annyira bevett, hogy vagy tucatszor megtalálható a katolikus Egyház katekézisében.

A keresztény közösség itt a földön úgy felel Krisztusnak, hogy megvallja az igaz hitet és igaz módon él a szeretetben. Ezért vált Szűz Mária az Egyház képévé. Minden egyes megkeresztelt ember hite az Egyház hitében gyökerezik, és az tartja fenn. A Szentlélek ébreszti fel és tartja fenn ezt a hitet, mely lehetővé teszi mindnyájunknak, hogy az Egyház hitében részesüljünk, melyet az igazság állandósága szavatol. Az Egyház hitének legfőbb jellemzője az, hogy megingathatatlan az igazságban és eleven a szeretet által. Olyan sajátosságról van itt szó, mellyel csak az Egyház bír. Az általunk alkotott nép tagjai mind bűnösök, az egyház tökéletességének köszönhetően azonban, mely megelőz és magához vonz minket, az Egyházban egyesülünk.

Amikor az Egyházhoz kapcsoljuk a hitet, mely „az értelem cselekedete, és az Isten által, a kegyelmen keresztül mozgatott akarat irányítása alatt ragaszkodik az isteni igazsághoz,” akkor értelemmel és akarattal bíró személyiséget tulajdonítunk az Egyháznak.

De hogyan jelenik meg ez a közösség mint személy? Az „Egyház hite” hagyományos kifejezés végső soron nem csak egy, kétségtelenül szuggesztív, (költői) kép-e, valós tartalom nélkül? A szövegek, melyeket idéztünk, arra utalnak, hogy sokkal messzebbre kell menni az egyszerű metaforikus jelentésnél. Ahhoz, hogy ezt el tudjuk képzelni, a civil társadalommal vont párhuzam megvilágító erejű lehet. A civil társadalomnak is megvannak a sajátos tulajdonságai, amelyeket nem vallhat magáénak teljes mértékben egyetlen tagja sem, bár a társadalom önmagában nem létezik, hanem a tagjaiból áll (ha elveszünk az összes személyt, akkor eltüntetjük a közösséget). Egy ország kultúrája annak sajátja, különböző a szomszédos országok kultúrájától és különböző az egyes állampolgárok egyéni kultúrájától. A polgárok akaratának és értelmének együttes gyakorlása saját tulajdonságainak megfelelően az, amely létrehoz, gyarapít, közvetít, és örökíti azt a kultúrát, mely a teljes politikai közösség tulajdona. A közösségi tett összességet hoz létre, mely olyan tulajdonságokat kölcsönöz a közösségnek, melyek annak sajátjai és különböznek az egyes tagok tulajdonságaitól. Ugyanez a helyzet a keresztyének eleven hitével, melyet az egyházi közösség tagjaként gyakorolnak a hívek: ez az Egyházra jellemző, sajátos „kultúrát”, az „Egyház hitét” juttatja kifejezésre.

A civil társadalommal való hasonlatnak vannak korlátait is. Egy nemzet számára a kulturális egység egyrészt az ember társas természetén, másrészt a szellem képességeinek közösségi gyakorlásán nyugszik. Az egység ingatag és törékeny (vannak hullámhegyek és hullámvölgyek, sőt kihalás is a történelemben). Az Egyház hitét azonban folyamatosan biztosítja az igazság, folyamatosan fejlődik a tanításban (dogmatikai fejlődés), és mindig eleven a szeretet által. Az egyházi közösség sokkal mélyebben megalapozott, mint a civil társadalom. Elsősorban a Szentléleknek, az Egyház „lelkének” kell tulajdonítani az egységet a hitben és a hit elevenségét. Az Egyház nemcsak erkölcsi személy, mint a civil társadalom, hanem misztikus személy is, mert tagjainak egységét Krisztus lelkének az egyes személyekben és az egészben való jelenléte teremti meg. Ezért írhatta a III. században Szent Iréneusz: „Ahol az Egyház van, ott van az Isten Lelke; és ahol Isten Lelke van, ott van az Egyház és minden kegyelem, és az Egyház az igazság.” Ezért akik elszakadnak az Egyház hitétől, visszautasítják a Lelket”.

2. Néhány kiegészítés

Az Egyház egy Krisztusban, úgy, ahogy a fej és a test egyetlen személyt alkot. Az Egyházat meg is lehet különböztetni Krisztustól, mint menyasszonyt és a vőlegényt, akik, egy testet alkotnak (Ter 2,24), két különböző személy maradnak. A két páli eredetű magyarázatot (Kol 1,18; Ef 5,25) nem könnyű közös nevezőre hozni. Helyezhetjük Krisztus és az Egyház egységére a hangsúlyt, és alábecsülhetjük aényt, hogy az Egyház képes felelni Krisztusnak a világ nehéz körülményei között is. De meg is különböztethetjük Krisztust és az Egyházat, ami azzal a kockázattal jár, hogy minimalizáljuk az egység jelentőségét. Szükséges tehát kimutatni a két út közötti kapcsolatot.

Krisztus és az Egyház személyi egységének aspektusa elsődleges. Ez az egység kifejezésre juttatja a felülről lefelé (az égből a földre) irányuló kommunikáció folyamatát, amin keresztül az Atya, a Fiú által, aki a Szentlelket adja, folyamatosan a megváltás kegyelmében részesít minket ígéjének hirdetése és az üdvözítő cselekedetek, a hét szentség kiszolgáltatása révén. A személy, aki itt „közvetlen módon” cselekszik, a „teljes Krisztus” (Szent Ágoston szavával), aki folyamatosan munkálkodik a tökéletes tettekben és tetteken keresztül: ő az isteni élet mindig áradó forrása.

Krisztus és az Egyház megkülönböztetése, mely ez utóbbit egyfajta személyes jelleggel ruhazza fel Krisztussal „szemben”, másodlagos: ez a menyasszony válasza a vőlegénynek. Ebben az esetben tehát az alulról felfelé (a földről az ég felé) irányuló kommunikáció folyamatáról van szó, melyen keresztül Isten adományai visszaszállnak a Szentlélek által, aki a Fiúban lakozik. Ez a válasz már eleve tökéletes (a mennyasszony szent és szeplőtelen, Ef 5,27), dinamikusan tökéletes a közösség szeretete által teljesen áthatott hitvallásban, olyasmi, mint ami a szentekben mutatkozik meg és nyilvános hitvallásukban jut kifejezésre. Minél jobban átéljük ezt a tanúságtételt, annál előbbre vagyunk a személyes tökéletesedés útján. Az Egyház mint személy itt kifejezésre juttatja tagjai között az élet intenzív közvetítését, elsősorban az egyes ember szeretetének fontosságát az egész közösség javának érdekében (ez a szentek és a szentté válás útján lévők hitbeli közössége).

A különbségtétel Krisztus és az Egyház között, mely lehetővé teszi, hogy növeljük tetteink értékét, arra hivatott, hogy Krisztus dicsőséges második eljövetelekor újra visszatérjen az egyetlen személyben összekapcsolódó Krisztus és az Egyház egységéhez. Amikor a hit majd átadja a helyet a látásnak, amikor a remény eléri végső célját, és amikor a szeretet egészen kiteljesedik, az emberek végső és teljes egysége Krisztus emberi természetében létrehozza a „teljes Krisztust”, az Isten dicsőségét örökké zengő egyetlen személyt.

Személy-e az Egyház? Az igenlő válasz felől nem maradhat kétség. De ez nem kell, hogy azt jelentse, hogy az Egyház csak korlátozott értelemben személy, mivel a teljes értelem az egyénnek van fenntartva. Épp ellenkezőleg. Nemcsak metafizikai személyről van szó itt, aki az egyénben és az egyének közösségében valósul meg teljesen, mint az „erkölcsi személy”. Egy *misztikus* személy közösségi megvalósulásáról van szó, amiről Pál beszél a Galátákhoz írt levélben: „élek én, de már nem én, hanem Krisztus él bennem” (Gal 2,20). Az egyéni egyesülés Krisztussal nem „elszemélytelenítő”, épp ellenkezőleg: „személyen felettivé tevő”, és az Egyház mint személy nekünk egyéneknek ebből a személyen felettivé válásából származik. Az Egyház személye a legtökéletesebb megvalósulása a teremtetett személynek/egyénnek, ez áll legközelebb az Atya, a Fiú és a Szentlélek személyéhez.

FORDÍTOTTA: SÁGHY MARIANNE

ÉLETRAJZI ADATOK:

BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE domonkos szerzetes (1955) a Fribourgi Egyetem dogmatikaprofesszora. A „Bevezetés az Egyház misztériumába” (*Introduction au mystère de l'Église*) című műve 2006-ban jelent meg. A toulouse-i *Revue thomiste* szerkesztőbizottságának tagja.

ARNOLD ANGENENDT

Háború és Egyház

– Körkép –

1. ÖNKÉNYESSÉG ÉS JOGERŐ

A nehézség ősrégi: az emberek embereket ölhetnek. A törzsi társadalmak, amelyek általában nem tartják embereket a többieket, szünet nélkül háborút folytatnak a rajtaütések, rablóhadjáratok, erőszaktelek és gyilkolás által. A mozgósítás bevon minden hadra fogható férfit; az időtartam mégis rövid, gyakran csupán egy nap. Másként van ez azon társadalmak esetében, amelyek kifejlesztették a katonák osztályát: itt alacsony fokú a mozgósítás, ám megnövekszik az időtartam. A középkori lovagok csupán a lakosság néhány százalékának a mozgósításával, ugyanakkor meghosszabbított, gyakran féléves háborús időtartammal számoltak. Ezzel szemben a világháborúk valami egészen újat hoztak magukkal: a férfiaknak körülbelül 40 százaléka lett besorozva, a szünet nélküli harci cselekmények pedig több évig tartottak.¹

Sajátos szintre jut el a szent háború, amikor eltérő vallása miatt indítanak harcot az ellenség ellen. Az Ószövetségben ez „a Jahve által kiváltott, vezetett és megnyert háború Izrael ellenségei ellen, akiket eo ipso Isten ellenségeinek tekintettek”. Ennek során mindannyiukon „betelt az átok” (Szám 21,3). Az ilyen háború „a hit fontos alkotórészét” képezte.² A szent háború még ádázabbá vált az Isten elleni szentségtörés révén, amely kiváltotta a megsemmisítő isteni haragot, s amely ellen a szentségtörő megölésével léptek fel.

Ellen-erőszakra van szükség ahhoz, hogy eljussunk a békére, vagy legalábbis „a gyilkosság, a rabszolgaság, a kínzás és a népirtás tilalmára”.³ Ezért első kulturális szabályként a gyilkosságokra vonatkozó korlátozást, vagyis

¹ Barbara KUCHLER, *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte*, Frankfurt–New York 2013.

² Alberto SOGGIN, *Krieg II. (Altes Testament)*, in TRE 20 (1990), 19–25, itt: 19.

³ Christian TOMUSCHAT, *Europäische vs. Asiatische Welt. Scheitert die Universalisierung der Menschenrechte?*, in: Richard SCHRÖDER–Johannes ZACHHUBER (szerk.), *Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden*, Münster 2003, 161–179; itt: 177.

önmegrendszabályozást vezettek be a másik ellen irányuló erőszak-alkalmazás terén. A második szabály azok elleni védelemre kötelez, akik a társaik elleni erőszak-alkalmazás terén nem rendszabályozzák meg magukat. Innen érthető az állam intézménye; ez fel akar lépni az önkényes erőszak ellenében, s elő akarja mozdítani a békés együttélést. A vitás ügyeket állami bíróságoknak kell eldönteniük, ahol a jogban járatosak jogilag és morálisan kidolgozott törvények alapján hozzák meg az ítéletet. Ezzel egyidejűleg az államnak olyannyira a saját monopóliumába kell vennie az erőszakot, amennyire erre a fennálló törvények és a meghozott bírósági ítéletek keresztülviteléhez szükség van. E célból még a krisztusi béke-parancsolatot is meglepő módon át lehet fogalmazni: „Boldogok, akik üldözést gyakorolnak”.⁴ Ez a jogállam kétségkívül az emberiség nagy eredményei közé tartozik. Ez az állam persze – miként ezt a XX. század terrorrezsimeje megmutatták – borzalmas módon meg is romolhat. Ma előttünk áll egy világbíróság létrehozása a háborút kezdeményezők ellenében, valamint az ehhez szükséges szankcionáló erő kiépítése.

2. AZ ÚJSZÖVETSÉG

A hegyi beszéd „a Jézus-hagyomány össziklájának” számít az Újszövetségben.⁵ „Jézus jelentőségteljes sajátosságának” számít; Jézus kiváltképpen az ellenségszeretetet kapcsán „az egyik legvilágosabb képviselője ennek az alapelvnek”.⁶ Ehhez második alapparancsolatként hozzájárul még az erőszakmentesség dicsérete: „Ne álljatok ellen” (Mt 5,39). Ily módon a Jézus által meghirdetett Isten Országának ismertetőjegye, „hogy nem erőszak által valósul meg”.⁷ Sem Jézus, sem az őskereszténység nem ismeri a szent háború semmiféle formáját.

Gerhard Lohfink egzegéta szembeállította a hegyi beszéd erőszakmentességét Alekszander Szolzsenyicinnek a Gulágon szerzett tapasztalataival, ahol csak akkor álltak be elviselhető körülmények, amikor megölték a tábor vezetőinek dolgozó spicliket: „Számunkra arról volt szó, lesz-e *kezdet!* Lesz-e egyetlen *fényvillanás* az életünkben, vagy sem? *Jóval semmit nem lehet elérni*

⁴ Gerd ALTHOFF, „Selig sind, die Verfolgung ausüben”. *Papst und Gewalt im Hochmittelalter*, Darmstadt 2013.

⁵ Ulrich LUZ, *Feindesliebe und Gewaltverzicht. Zur Struktur und Problematik neutestamentlicher Friedensideen*, in Andreas HOLZEM (szerk.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn 2009, 137–149; itt: 137.

⁶ Uo. 138.

⁷ Uo. 141.

a rossz ellenében”.⁸ Akármennyire is minimalizálja a hegyi beszéd az erőszakot, mégis megmarad a legitim jogerő. „Szükséghelyzetben még egy jogállamnak is állami erőszakkal kell kényszerítenie a törvények betartására”.⁹

Valóban megtalálhatjuk Jézusnál az államnak és evilági rendelkezéseinek az alapvető elfogadását. Elfogulatlanságok mutat a katonai szolgálattal szemben: a pogány századost dicséri a hitre való hajlandósága okán (Mt 8,5–13), s nem szidja őt fegyverviselése miatt. „A katonaság hozzátartozik ennek a világnak még érvényben lévő rendjéhez”.¹⁰ A Pál elleni per során a római helytartó előtt a zsidó vádlók, természetesen hízelegve, ám mégis jogosan ezzel a mondattal kezdik: „Jóvoltodból teljes békében éltünk, és gondoskodásod folytán nagy javulás állt be ennek a népnek az életében” (ApCsel 24,2). Ennyiben az Újszövetség erőszakmentessége nem jelent totális erőszaktilalmat: az önkényes erőszak elítélendő, de a jog által szabályozott erőszak elfogadott.

Ezzel szemben felmerül az ókeresztény pacifizmus, amely az emberek megölését, s ezáltal a katonai szolgálatot is elutasította. Maga Ágoston (†430) is alapvető ellenérzéssel viseltetett a háborúval szemben, mégis megteremtette „az igazságos önvédelmi háború tanítását”: ezt az erőszak és a jogtalanság kivédése igazolja, s a legitim főhatalomnak kell levezényelnie. „Az egyetlen igazolás a béke helyreállítása, a teremtetés isteni rendjének megfelelően, valamint a jogtalanság megbüntetése és az ellopottnak a visszaszolgáltatása”.¹¹

3. A HÁBORÚ A KERESZTÉNYSÉG TÖRTÉNETÉBEN

Az ókort követő, 1000-rel lezáruló időszak olyan kor, amelyben nem volt nagy teológia, s ezért az ágostoni háborúelmélet sem volt ekkoriban jelen. A krisztusi békeüzenet kihatásaira vonatkozó kérdés gűny és csúfolódás tárgya volt. A középkor első felében egy év békét öt esztendő háború követett. Különösen két pont kelt napjainkig tartó megütközést: az erőszakkal folytatott hittérítés és a keresztes háborúk. Az írástudatlan és magas kultúra előtti

⁸ Gerhard LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg i. Br. 1988, 5.

⁹ Hanns Christoph BRENNEKE, *Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission*, in Andreas HOLZEM (szerk.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegseifahrung des Westens* (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn 2009, 180–211; itt: 181.

¹⁰ Uo.

¹¹ Karl Leo NOETHLICH, *Krieg*, in RAC 22 (2008), 1–75; itt: 58.

állapotban lévő népcsoportoknál a misszióknak semmi más célja nem lehetett, mint a vallási egység létrehozása. Ebből adódott a kényszer, hogy mindenki megkeresztelkedjen, akár ezzel a fenyegetéssel egybekötve: keresztség vagy halál.¹² Kivételes kihívást képeznek a keresztes háborúk, mivel azok szent háborúk voltak. Az angol Riley-Smith, aki napjainkban a keresztes háborúk kutatásának egyik vezető szaktekintélye, ezt a definíciót adja: „A keresztes hadjárat szent háború volt, amelyet a keresztény birtokjogok visszaszerzéséért, vagy az egyház vagy az keresztények védelméért (...) folytattak”.¹³ Ezekre pedig a pápák hívtak fel.¹⁴

A XII. század reneszánsza új éledést hozott magával. Az akkoriban új életre támadó egyházjog rögvést elkezdett foglalkozni a „igazságos”, valamint a „szent” háborúval, és Ágostont ismételte: „Igazságos a háború, hogyha [uralkodói] nyilatkozatnak megfelelően viselik, hogy a veszteségeket visszanyerjék, vagy a támadókat kivédjék”.¹⁵ Aquinói Tamás (†1274) szintén csak Ágostont idézte: „Egy igazságos háborúhoz három dolog követeltetik meg: először a fejedelem teljhatalma; másodszor egy jogos indok szükséges; harmadszor szükséges, hogy a háborút viselők helyes szándékkal cselekedjenek”.¹⁶ Aki ily módon „a hit igazságaért vagy a haza megmentéséért és a kereszténység védelméért áldozza életét, Istentől mennyi jutalmat fog nyerni”.¹⁷ Ám ez nem szent háború, mert ugyancsak Tamás mondja: a pogányok ellen nem lehet háborút indítani azért, mert nem keresztények. Ott jogos a kényszerítés, ahol a pogányok harcosan védelmezik magukat a tudatos tévhitben, vagy abba – a megvilágosodást el nem nyerve – újból visszatérnek; mindemellett a keresztények nem provokálhatják őket, vagy sérthetik meg becsületüket, emellett le kell mondaniuk az egykor keresztény területekről.¹⁸

¹² Ld. Arnold ANGENENDT, *Credo. Die Taufe als Sakrament des Glaubens in der Mission*, in Christoph STIEGEMANN–Martin KROKER–Wolfgang WALTER, *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter*. Bd. 1: Essays, Peterburg 2013, 53–66; Uő., *Mission und Opfer*, uo. 67–74.

¹³ Jonathan RILEY-SMITH, *Kreuzzüge*, in TRE 20 (1990), 1–10; itt: 1.

¹⁴ Ld. Arnold ANGENENDT, *Die Reinigung Jerusalems oder die Pollutio als Kreuzzugsmotivik* (megjelenés alatt).

¹⁵ GRATIANUS, *Decretum* pars II, c. 23, q. 2 c. 1.

¹⁶ AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa theologiae* II–II, q. 40, a. 1.

¹⁷ Uo. a. 2, 4.

¹⁸ Ld. Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1972³, 42–55; 55–73.

4. A HUMANISTÁK ÉS A BÉKE

A humanisták magasra helyezték a békét, akár a jogról vagy országról való lemondás árán is. Rotterdami Erasmus (†1536) a háborút „minden baj óceánjának” nevezte, és keresztény pacifizmust követelt: „Akárki hirdeti Krisztust, a békét hirdeti”; ugyanis „tudnád-e ajkaddal a közös atyát szólítani, hogyha kardodat a testvéred szívébe döföd?” A háború idején végzett lelkipásztori szolgálat kapcsán ezt írja: „Mindkét táborban (...) miséket mutatnak be. Hát nem valami borzalmas ez? A kereszt küzd a kereszt ellen, Krisztus visel háborút Krisztus ellen”.¹⁹ A jogos igényeket szerinte sem szabad háború révén érvényre juttatni; adott esetben az alattvalók megtagadhatnak az e célból követelt gyeveres szolgálatot.

Az újkor kapcsán ezt mondhatjuk: „Az igazságos háború gondolata megfelelő megalapozást igényelt; ezért hát úgy teológiai-skolasztikus, mint modern szekuláris-nemzetközi jogi formájában mindannyiszor a háborúk megakadályozása, a gátak közé szorítása és korlátozása szerepelt az első helyen”.²⁰

5. A VILÁGHÁBORÚK

A világ globalizációjával a háború is globálissá vált: világháborúvá lett. Technikájával, civilizációjával, kultúrájával és vallásával együtt Európa elterjesztette a világban a háborúját is. Ennek eredménye nyomasztó: a kereszténység mint béke-vallás nem hogy nem volt képes leküzdeni az Európán belüli háborút, de még azt sem volt képes megakadályozni, hogy a saját háborúja elterjedjen világszinten.

A XIX. század politikai bálvánnyá emelte a nemzetet, s „pótvallássá” tette a nacionalizmust: „A vallásos a nemzetiben szekularizálódik, a szekuláris pedig szakralizálódik”.²¹ A nemzeti élettér a szent hazának számított, a hősi halál pedig vallásos véráldozatnak a nemzet oltárán.²² Egy 2000-ben *Isten*

¹⁹ ROTTERDAMI ERASMUS, *Querela pacis / Die Klage des Friedens*, in Uő., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, (szerk. Werner WELZIG), Darmstadt 1995², 359–451; itt: 361, 383, 389, 413.

²⁰ Anton SCHINDLING, *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Eiführungsgeschichte und Konfessionalisierung*, az azonos című gyűjteményes kötetben: Matthias ASCHE–Anton SCHINDLING, Münster 2002², 11–51.

²¹ Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1860. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, 300.

²² Ld. Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 323–329.

velünk (*Gott mit uns*) címmel megjelentetett gyűjteményes kötet rögtön ezzel a mondattal kezdődik: „A nemzet, vallás és erőszak összefüggése az újkori európai állami valóság egyik központi elemét képezi, de kiváltképpen a hosszú XIX. század során, vagyis az 1789. és 1914. közötti időszakban”.²³ Evangélikus körökben a XIX. század és a XX. század első fele kapcsán „lelkipásztor-nacionalizmusról” beszéltek,²⁴ s ennek kapcsán „az nemzetért vállalt önfeláldozásról, mint a legfőbb értékről”.²⁵ A katolikusok, akik római-pápai egyházuk nemzetközisége okán inkább a háttérben maradtak, 1900 után szintén nacionálissá váltak. Mindemellett 1912-ben az akkoriban katolikus szónokként fellépő Joseph Mausbach (†1930) münsteri morálteológus óva intett a sovinizmustól és a felfegyverkezéstől: „Nem csak a népek külső védekezése és páncélzata egyre súlyosabb és nyomasztóbb; egyfajta belső elidegenedés és megkeményedés is ránehezedik a mellkasukra, mint három rétegű ércpáncél, és elveszi az államok kormányzóinak a békére irányuló számos garanciájától az igazság meleg, az ember bensőjébe hatoló tónusát”.²⁶

1914 augusztusában Németország ügye olyannyira vitathatatlanul igazságosnak tűnt, hogy általános volt a támogatás, a katolikusok, sőt még Mausbach részéről is. A hirtelen újra megtelt templomok okán azt remélték, hogy „a krisztusi üzenetet lassanként a nemzeti önvizsgálat nyomán újra érvényre lehet majd juttatni”.²⁷ Hasonló értelmezések születtek a többi országban is: minden ország a maga igazságos háborújában küzdött, amely ily módon keresztényi szempontból is jogos volt.²⁸ Az állóháborúval szemközt, s a megsemmisítő csaták ellenére is a keresztények, a katolikusok is minden résztvevő országban a csak azért is kitartásra buzdították egymást, nemzeti szolidaritásban.²⁹ Az első angolok által 1916-ban kezdeményezett áttörési

²³ Gerd KRUMEICH–Hartmut LEHMANN, *Nation, Religion und Gewalt: Zur Einführung*, in UÖK. (szerk.), *„Gott mit uns”. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 1–6, itt: 1.

²⁴ Frank-Michael KUHLEMANN, *Pastorennationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung*, in Heinz-Gerhard HAUPT–Dieter LANGEWIESCHE (szerk.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt 2001, 548–586.

²⁵ Gangolf HÜBINGER, *Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus*, in KRUMEICH–LEHMANN, *Gott mit uns*, 233–247; itt: 233.

²⁶ Josef MAUSBACH, *Nationalismus und christlicher Universalismus*, in *Hochland* 9,1 (1912), 401–418; 584–599; itt: 401k.

²⁷ Wolfgang J. MOMMSEN, *Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg*, in KRUMEICH–LEHMANN, *Gott mit uns*, 249–261; itt: 250.

²⁸ Ld. Martin GRESCHAT, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2013.

²⁹ Ld. Klaus SCHREINER, *„Helm ab zum Ave Maria”. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg*, in *Rottenburger Jahrbuch zur Kirchengeschichte* (2006), 65–98.

kísérlet azzal végződött, hogy a 100 000 emberből, akik reggel előugrottak a lövészárkokból, estére 20 000-en holtan hevertek, 40 000-en pedig megsebesültek – „a legnagyobb veszteség a brit hadtörténetben”.³⁰

1917-től kezdve csálódottság kezdett eluralkodni. XV. Benedek pápa békefelhívását követően a berlini Reichstagban a szociáldemokraták és a centrum együttesen lépett fel a megegyezésen alapuló békéért. Joseph Mausbach megértést mutatott Franciaország irányában: „Hasonlítsuk össze, hogy csak egyet említsünk, Németország virágzó, megkímélt területeit Észak-Franciaország megtépázott, sivár, vértől áztatott földjével, és vegyük fontolóra, hogy a háborúnak ez a kimenetele mi mindent jelent – Elzász nélkül! – Franciaország néplelkének!”³¹ A protestánsok inkább a győzelemre törekvő *Vaterlandspartei* mellett álltak. Az evangélikus egyháztörténész Karl Holl (†1926) az 1918-as német tavaszi offenzíva során hallotta, hogy Isten hangja túlharsogott „minden ágyúdörgést”.³² A megegyezésen alapuló békéért emelte fel szavát a nagy Adolf von Harnack (†1930), valamint tanítványa, Martin Rade (†1940).³³

Alapos vizsgálat tárgyát képezik mára a háborús prédikációk, amelyek napjainkban megdöbbenőnek hatnak.³⁴ Gerd Krumeich, az első világháború szakértője, a következő pontokban foglalja össze a lényegét: az igazságos, s ezért Istentől megáldott háború motívuma, vagy továbbmenve a háború mint misszionárius az elerkölcstelenedés és a materializmus ellenében, ezenfelül pedig a háború ideje mint bűnbánati gyakorlat. Mindehhez hozzáteszi még Krumeich: „A gyűlölet szinte sohasem válik alapelvvé”; a prédikáció „csak ritkán merevedik vallásháborúvá”, sokkal inkább „Krisztusnak szolgáló nevelő” akar lenni, végül pedig a kereszt háború helyébe egy „keresztutat” helyez: „Mindennek valójában még semmi köze nincs a szellem

³⁰ John KEEGAN, *Der Erste Weltkrieg. Eine europäische Tragödie*, Berlin 2000², 412.

³¹ Joseph MAUSBACH, *Das Friedensprogramm des Heiligen Vaters*, in *Hochland* 15,1 (1917) 81–99; itt: 92.

³² Berndt HAMM, *Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus*, in Thomas KAUFMANN–Harry OELKE (szerk.), *Evangelische Kirchenhistoriker im „Dritten Reich“*, Gütersloh 2002, 273–309; itt: 293.

³³ Ld. Adolf VON HARNACK, *Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen*, in Kurt NOWAK, *Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreichs und der Weimarer Republik*, Bd. 1, Berlin u. a. 1996, 344–360; itt: 353; Adolf VON HARNACK, *Protestantismus und Katholizismus in Deutschland. Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers und Königs; gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 27. Januar 1907*, Berlin 1907, 410–412.

³⁴ Ld. Heinrich MISSALLA, „Gott mit uns”. *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918*, München 1968; Karl HAMMER, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*, München 1971.

modernebb modern mobilizálásához”.³⁵ Az 1914-es katolikus tábori énekeskönyvben található ez az imádság: „Őrizd meg engem minden felesleges vérontástól, a megsebesült vagy fogságba esett ellenséggel szembeni mindenféle embertelen bánásmódtól. A védtelenekkel szembeni borzalmas bántalmazás vagy gyilkosság emléke megkeserítené halálom óráját, s megnehezítené halálomat”; az imádság zárása az országokat kormányozók felé fordul: „Önt beléjük békére kész elgondolásokat, ezek által rövidítsd meg a háború nyomorúságát, és add meg nekünk újra a nem távoli jövőben az áldott béke nagy jótéteményét”.³⁶

1939-ben, a háború kitörésekor a katolikusok körében „semmiféle lelkesedést nem lehetett észlelni”.³⁷ Mégis eleget tettek a besorozás hazáért vállalt kötelezettségének. A Freiburgi érsek, Gröber (†1948) kiadott egy könyvet *Kézikönyv jelen korunk kérdéseihez* címmel. Ebben előfeltételezte „a német embernek a becsületre, és mindenekelőtt a közösségért való áldozatkész kötelességvállalásra való nevelését, amely hősiessé, harcos és gondolkodó alap tulajdonságaira támaszkodik”.³⁸ A háború kezdetén a püspöki körlevelek az igazságos békére buzdítottak, „és nem volt szó a »győzelemről«”.³⁹ Ugyanakkor a harci kedvet vallásos módra emelték: „Németországnak élnie kell, még ha nekünk meg is kell halnunk”.⁴⁰ Az áldozat-motívum még tovább erősödött az istentelen kommunizmus elleni harcban. Von Galen münsteri püspök ennek okán a vértanúkhöz hasonlóként írta le az elesetteket. Az egyenesen a háború ellen felszólalók kisebbségben maradtak. Közéjük tartozott Theodor Haecker (†1945) esszéíró és konvertita: „A német katona jól fog működni, összehasonlíthatatlanul jobban, mint a gépei, amelyek már így is jól működnek”.⁴¹ Szinte döbbenetes, hogy „mindezidáig sem az első, sem a második világháború korából nem dokumentáltak egyetlen fegyvermegáldási esetet sem”.⁴²

³⁵ Gerd KRUMEICH, „Gott mit uns”? *Der erste Weltkrieg als Religionskrieg*, in KRUMEICH–LEHMANN, *Gott mit uns*, 273–284, itt: 280.

³⁶ *Feldgesangbuch für die katholischen Mannschaften des Heeres. Mit kirchlicher Approbation*, Berlin s.a. [1914], 41.

³⁷ Wilhelm DAMBERG, *Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945*, in ThQ 182 (2002), 321–341, itt: 323.

³⁸ Konrad GRÖBER (szerk.), *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, Freiburg i. Br. 1940², 164.

³⁹ DAMBERG, *Kriegserfahrung*, 323.

⁴⁰ Heinrich MISSALLA, *Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg*, München 1999, 29.

⁴¹ Theodor HAECKER, *Tag- und Nachtbücher 1939–1945* (szerk. Heinrich SIEFKEN), Innsbruck 1989, 89, idézi: MISSALLA, *Für Gott*, 41.

⁴² MISSALLA, uo. 52.

A második világháború teljes fordulatot hozott. A Gestapo újra és újra feljegyezte a katolikus templomokban a következő prédikációs témát, „mí-szerint a jelen háború Isten büntetése a nemzetiszocialista kormány istentelenségéért és erkölcstelenségéért”.⁴³ Az evangélikus egyház „a háború német vezetők általi kiobbantását egyáltalán nem így látta (...) ezen a területen semmiféle kritikai potenciállal nem bírt”.⁴⁴ Mindeközben a hitvalló egyház (*Bekennende Kirche*) egyes lelkészei elfordultak, és az állam, a rassz és nemzetiség modern bálványai elleni védekezésre szólítottak fel prédikációikban, valamint a nemzeteken átívelő keresztény egységre buzdítottak, a háborút pedig Isten büntetéseként értékelték.⁴⁵

1945 augusztusában az első atombombák egy eladdig elképzelhetetlen technikai eszkalálódáshoz vezettek. A münsteri püspök, von Galen azonnal feltette a kérdést: „vajon az ilyen háborúk morális szempontból még igazolhatók-e a nemzetek közötti vitás kérdések eldöntésére”.⁴⁶ A II. Vatikáni Zsinat megállapította, hogy új barbárság jelent meg, amely messze túlhaladja a korábbi korok borzalmait: „A tudományos fegyverek fejlődése mérhetetlenül megnövelte a háború borzalmasságát és gonoszságát. (...) Minden olyan háborús cselekmény, mely egész városoknak vagy széles területeknek és lakosságuknak különbségtétel nélkül való elpusztítását célozza, bűncselekmény Isten és ember ellen, amit következetesen és habozás nélkül kárhoz-tatni kell”.⁴⁷

Mindkét nagy egyház számára szokatlan volt a fegyveres szolgálat megtagadása, lévén hogy a katonai szolgálat – mindenféle kritikus kérdésfelvetéstől mentesen – általános és magától értetődő kötelezettségnek számított. Csupán a XIX. század néhány ultramontanistájának a szemében tűnt az általános hadkötelezettség rossznak; hisz miként is lennének képesek a katonák a legitim főhatalommal által elrendelt háborúval kapcsolatban megítélni, hogy az vajon valóban igazságos-e?⁴⁸ Az első világháború után jelent-

⁴³ Heinz BOBERACH, *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944*, Mainz 1971, 356.

⁴⁴ Günther VAN NORDEN, *Die evangelische Kirche und der Kriegausbruch 1939*, in Uó.–Volkmar WITTMÜTZ (szerk.), *Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg*, Köln 1991, 121–127; itt: 125.

⁴⁵ Ld. Heinz BOBERACH, *Die evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg in der Sicht ihrer Gegner*, in Günther VAN NORDEN–Volkmar WITTMÜTZ (szerk.), *Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg*, Köln 1991, 129–139.

⁴⁶ Clemens August VON GALEN, *Predigt vom 8. Juli 1945 in Münster*, Nr. 488, in Peter LÖFFLER (szerk.), *Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946*, Bd. 2, Mainz 1988, 1183.

⁴⁷ *Gaudium et spes* 79–80.

⁴⁸ Ld. Klaus SCHATZ, *Ultramontanismus, Bellum Iustum und Kriegsdienstverweigerung* (Beiträge zur Friedensethik 20), Stuttgart–Berlin–Köln 1994.

keztek az első pacifista hangok. Ám a nemzetiszocialista uralom idején egy valódi hadiszolgálat-megtagadásnak „még a lehetőségét sem lehetett elgondolni”.⁴⁹ A Szövetségi Köztársaság ötvenes évekbeli újrafelfegyverzésre gondolva nem feledhetjük Heinrich Böll (†1985) levelét a fiatal katolikusokhoz, amelyben beszámol az 1938-as behívása előtti lelki napról, amelynek során leginkább a szexuális veszélyektől óvták, ám „egyetlen szó sem esett Hitlerről, egyetlen szó sem az antiszemitizmusról, vagy a parancs és a lelkiismeret közötti bármiféle konfliktusról”.⁵⁰ A II. Vatikáni Zsinat elismerte azokat, „akik lelkiismereti okokból nem fognak fegyvert, de készek békés formában szolgálni az emberek közösségét”; „nem lehet megtagadni a kormányoktól az igazságos védekezés jogát, feltéve, hogy már kimerítették a békés megegyezés minden lehetőségét”.⁵¹

És nem utolsó sorban: véget kell vetni a szent háború minden formájának. Az egész világon meg kell valósítani a vallásszabadságot, a szabad belépés és a szabad kilépés jogával egyetemben.⁵² Közismert, hogy e téren egy *clash of civilizations* (a civilizációk összecsapása) fenyeget, s ha erre az összecsapásra atomfegyverekkel kerül sor, akkor az tényleg apokaliptikus lenne. A bibliai üzenet aktuálisabb, mint valaha. Ma erre az egyre van szükségünk: „keresd a békét és járj a nyomában” (Zsolt 34,15). Vagy az Újszövetség szavával élve: „szeressétek ellenségeiteket, és imádkozzatok üldözőitekért” (Mt 5,44). Legalább abban az értelemben, hogy a másikat rassza vagy osztálya miatt nem fosztjuk meg már eleve emberi mivoltától, hanem minden emberben meglátjuk „Isten képését” (Ter 1,26k).

FORDÍTOTTA: TÖRÖK CSABA

ÉLETRAJZI ADATOK:

ARNOLD ANGENENDT (*1934) a közép- és újkori egyháztörténet nyugalmozott professzora a münsteri Westfälische Wilhelms-Universitätén.

⁴⁹ Heinz HÜRTEN, *Deutsche Katholiken 1918–1945*, Paderborn 1992, 467.

⁵⁰ Heinrich BÖLL, *Brief an einen jungen Katholiken*, Köln u. a. 1961, 9; 17.

⁵¹ *Gaudium et spes* 79.

⁵² Regina LAUDAGE-KLEEBERG–Hannes SULZENBACHER (szerk.), *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln* (Eine Ausstellung der Jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt am Main und München), Berlin 2012.

PETER HENRICI

Apologetika: hitvédelemtől a hitre vezetésig

Amennyire kellemetlen hangzású manapság az „apologetika” szó, ugyanúgy – éppen most – nagyon is aktuális. A „kivülállók” részére az apologetika azt jelenti, hogy fáradozunk azon: a kívülállók is megértsék és értelmesnek találják a keresztény üzenetet. Jóllehet az apologetika fogalma újkori eredetű, mégis hosszú és változatos jelentés-története van.

A HIT VÉDELME

Krisztus evangéliumhirdetési parancsa (Mt 28,18–20) az Egyházat is felhatalmazta az apologetika (hitvédelem) feladatára. Az apostoli kor vége felé Szent Péter első levelében így ír erről: „Legyetek mindig készen arra, hogy megválaszoljatok azoknak, akik a ti reménységtekről kérdőre vonnak titeket, de ezt mindig szelíden és szerényen tegyétek, hogy tiszta lehessen lelkiismeretetek” (1Pt 3,15–16). Csakhogy ezt a feladatot az Egyház – a különféle helyzetek szemmel tartásával – másképp és másképp értelmezte.

Apologetikusoknak nevezhetők az Apostolok Cselekedeteiben felvázolt prédikációk is. Szemben a zsidókkal, Péter és Pál apostoloknak bizonyítaniuk kellett, hogy a megfeszített názareti Jézus volt az Isten által megígért Messiás. Erre két bizonyítékot kellett feltárniuk: a próféták által előre jelzett szenvedő Messiás és Jézus halottaiból való feltámadása (ApCsel 2,22–36; 3,13–26; 13,16–41). A pogány Cornelius századossal szemben (aki a zsidó vallással kapcsolatosan nyilvánvalóan tájékozott volt) Péter apostol ugyanígy érvel (ApCsel 10,37–43). Ám Lystrában (ApCsel 14,15–17) ezek az érvek nem ülnek. Ott Pál kénytelen a teremtő Istenről szólni és a pogány görögök hamis istentiszteletét kárhoztatni. (ApCsel 17,22–30; Róm 1,19–23) Jézus halottaiból való feltámadásáról szóló üzenete, e hallgatóság számára hihetetlen. (ApCsel 17,31). Ezen szentírási helyekből is látható, hogy már

az Újszövetség lapjain is kirajzolódik egy lehetséges keresztény apologetika vázlata. Ez történt akár üdvtörténetileg, akár a vallásfilozófia útját követve, attól függően, hogy éppen kihez (vagy kikhez) szóltak.

Természetesen az evangélium hirdetésével együtt járt az üldözés is. Szent Pál apostol kénytelen volt számos esetben megtapasztalni ezt, sőt mi több, az államilag hivatalos egyházüldözéseket is. Tehát a keresztényüldözések előtt és azt kísérőleg fel kellett készülni a hit védelmére. Apológiák készültek, melyek akárhányszor az üldözők ellen irányultak. A legjelentősebbek ebből a korból Justinus filozófus (kb. Kr. u. 150–160) két apológiája, a Tertullianus által írt latin nyelvű *Apologeticum* (Kr. u. 197), a Diognétoszhoz írt levél (kb. Kr. u. 200), Alexandriai Kelemen (Kr. u. 200 körül) *Intő beszéd a pogányokhoz* című írása és Órigenész nyolc könyve, amely a pogány filozófus Celsus (245–248) ellenvetésére válaszol. „Az apologeták megismétlik a keresztény hit ellen szeltében-hosszában felhozott vádakokat (istentelenség, fajtalanság, szociális érzéketlenség stb.); hadakoznak az államrendőrség által képviselt üldözések jogi alapjaival szemben; harcolnak a kései sztoicizmus felvilágosodásában az amúgy is felbomló félben lévő sokistenhit, különösen pedig e korszakot képviselő egyes értelmiségi csoportok támadásai ellen” (Hugo Rahner ’apologia’ címszava a *Lexikon für Theologie und Kirche* 1. kötetében). Az üdvtörténeti és vallásfilozófiai érvelés mellett így megjelenik már egy államelméleti argumentáció is. Az ókeresztény apologetika záróműve Szent Ágoston *Isten állama* (Kr. u. 413–426) című könyve, ami az ókori apologetika mindhárom érvelési módját tartalmazza.

Annak idején már a kereszténység államvallás volt, és a hit hirdetése aligha történt védekező iratok támogatásával, hanem állami és fegyveres erővel – ami egészen az újkorig folytatódott. Ebben a lassan kiformálódó keresztény világban idegen testként maradt még a zsidóság. Ez ellen – az úgyszintén Isten által kinyilatkoztatott vallással szemben – nem volt szükséges hitvitázó és hitvédelmező iratokat írni, inkább párbeszédet kellett folytatni. Justinusszal kezdődően – aki dialógus formájában írja meg a zsidó Triphonnal folytatott párbeszédét (Kr. u. 160) – máig tart ez a dialógus a zsidókkal.

2. A HITVÉDELEMTŐL A DIALÓGUSIG

A Kr. u. VII. századtól beindul a párbeszédnek egy újabb formája, egy úgyszintén magát kinyilatkoztatott vallásként tételező vallással, az iszlámmal. Az iszlám még jobban terjeszkedett, mint a korabeli kereszténység, köszönhetően a fegyveres erőszaknak, s az Egyház a keresztes háborúkon át az Ibér-

félsziget visszahódításáig és a törökellenes háborúig. Ám ugyanakkor az iszlám értelmiség – ugyanúgy, mint korábban a keresztény értelmiség – hasznosította az ókori görög filozófiát. Ám míg a keresztény gondolkodókra már a korai időkben is Platón és a sztoikusok voltak nagy hatással, addig a muszlimok inkább Arisztotelész műveivel foglalkoztak. Arisztotelész képviselte annak idején az „új tudományt” a középkori egyetemeken. Az arisztotelizmus olyan tanításokat hozott magával, melyek összeegyeztethetetlenek voltak a keresztény hittel, mint például a világ örökkévalósága és a személyes szellemi lélek létezésének tagadása az emberben. Így aztán időszerűvé vált egy új típusú vallásközi párbeszéd, mely a sajátos körülményeket tiszteletben tartva, filozófiai szinten is folyhatott. Ha azonban az arisztotelizmus közös alapot kívánt teremteni az iszlámmal történő párbeszédben, akkor ehhez ki kellett dolgozni egy keresztény metafizikát.

Ez utóbbi volt Aquinói Szent Tamás nagy történelmi tette. Pennaforti Raimund kérésére kidolgozott egy művet, ami alkalmas volt arra, hogy az iszlámmal, a zsidósággal és a keresztény eretnekségekkel is szembeszálljon (*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*). Ez a *Summa contra gentiles* (1258–1263) volt Szent Ágostonnak az „Isten állama” (*De civitate Dei*) című műve után a második alapműve az apologetikának. E munka megírása során Aquinói Tamás megbízott a *Quaestio* akadémiai előadási formában, hogy szabad filozófiai érveléssel feltárhassa a keresztény tanítást Istentől, a teremtésről és az etikai kérdésekről, úgy, hogy az egy muszlim vagy zsidó számára is érthető legyen. Ennek során a szembenálló tévedéseket sorra megcáfolja, mégpedig filozófiai érveléssel. S végül – egy valószínűleg később az előbbiekhöz csatolt negyedik könyvben – előadja azokat az igazságokat, amelyek pusztán az isteni kinyilatkoztatásból ismeretesek.

Ezzel Tamás egy gazdag következményekkel teli, szolid megalapozást nyújtott az új hitvédelemnek. Itt már a védekezés helyére lépett a keresztény hit pozitív bemutatása, mégpedig minden gondolkodó ember számára egyértelműen világos létfilozófia keretében. Ezt a feladatot Szent Tamás (t.i. a természetfeletti hit ésszerű megalapozását) oly kiválóan teljesítette, mint ő előtte senki. Ez pedig másodszor azt is jelentette, hogy a filozófia az apologetikában még sokkal kiválóbb szerephez jutott, mint eddig. Már az első apologéták is filozófusokként léptek fel, hogy közös talajon gondolkodjanak szellemi ellenfeleikkel, ám Tamás nem elégedett meg ezzel az opporunistá magatartással. Inkább arra törekedett az Angyali Doktor, hogy önálló létfilozófiát dolgozzon ki a hitetlenekhez szóló igehirdetésben. Így aztán sikerült neki éles határvonalat húzni a pusztá értelemmel elérhető megisme-

rés és az értelemmel elérhetetlen hitigazságok között. Az I. Vatikáni Zsinat ezt a határvonalat szinte bebetonozta az Egyház teológiájába.

Az iszlámmal való szembenállás a továbbiakban is filozófiai szinten maradt. Így a katalán ferences, Raimundus Lullus, aki sajátos filozófiai módszert dolgozott ki, majd később Leibniz, aki sajátjának tudta a maga filozófiájából levezetett apologetikát, vagy korábban még Nicolaus Cusanus bíboros, aki a *De pace fidei* (1453) című írásában megkísérelte az isteni Logosz elővételezése révén filozófiai érveléssel bizonyítani, hogy valójában összhang fedezhető fel a különböző vallások alapigazságai között. A kereszténység apológiája így felvett egy olyan arculatot, melyet ma békés vallásközi párbeszédnek nevezhetnénk – nem utolsósorban Konstantinápoly bevételének hatására (1453).

3. AZ „ISKOLÁS” APOLOGETIKA KIALAKULÁSA

Az apologetika új korszaka kezdődött a reformációval. Az első apológia ebben a korszakban íródott, ami Melancthon Fülöp műve, *Az augsburgi hitvallás apológiája* címmel (1531), a katolikusok ellenvetéseivel szemben. Néhány évtized alatt az ún. kontroverzeteológia kezdte pótolni az apologetikát. A XVI–XVIII. századig ezután íródtak sorra a többnyire apologetikai írások, többnyire protestáns szerzők által. Ezzel aztán megfogalmazódott minden jövőbeni apologetika fő feladata: az isteni sugallatra íródott *Biblia* igazolása és a szembeszegülés a deizmus észvallásával, továbbá az isteni kinyilatkoztatás igazolása, és az igaz keresztény Egyház meghatározása. Ehhez persze előfeltételként, Isten létének bizonyítása is szükséges volt. Így született meg az apologetika hármas felosztása, ami az igaz vallást, a keresztény vallás és ezen belül a katolikus vallás létjogosultságát és hitelességét kívánta igazolni (*demonstratio religiosa, demonstratio christiana, demonstratio catholica*), amit már 1586-ban Pierre Charron: *Les trois vérités contre les acthéés, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques, schismatiques* című művében már előre jelzett.

E hármas felosztás keretében lett az apologetika teológiai tantárggyá. Először Isten létét kellett bizonyítani, s ez egy olyan feladat volt, amiben főleg a korábbi filozófiai tanulmányokra kellett támaszkodni. Ezután következett az isteni kinyilatkoztatásról szóló rész: az, hogy Isten képes magát kinyilatkoztatni és ténylegesen ki is nyilatkoztatta magát, ami jelekben és csodákban történt, majd fel kellett tárni a kinyilatkoztatás hihetőségét és megalapozottságát, mivel az Isten hitet adhat, mert Isten tekintélye engedelmességet követel. S harmadszor és utoljára azt kellett bizonyítani, hogy a saját egyházi

közösség Jézus egyetlen és igaz Egyháza. A XIX. század kezdetének legjelentősebb apologetikai szerzői Johann-Sebastian Drey, műve a háromkötetes *Apologetika*, mint a kereszténység isteni eredetének tudományos bizonyítása (1838–47) címen jelent meg. Továbbá tanítványa Johann Adam Möhler, Johann von Kuhn, Franz Anton Staudenmaier tudatában voltak annak, hogy Kant filozófiája és a német idealizmus a hitet egészen új problémák elé állította, és ők éppen ezekre kívántak válaszolni. Ám e szerzők is teológusok számára írták műveiket, esetleg kifejezetten hívő közönség részére, de korántsem az ún. hitetleneknek.

Ám ezen „iskolás”, klasszikus apologetika akaratlanul azt a téves nézetet alakította ki a közgondolkodásban, hogy a hit bizonyossága tisztán racionális bizonyítékokon nyugszik – és nem Isten önközlése tekintélyén. Ez a lopakodó teológiai racionalizmus „második emeleti” szintjén tovább erősödött azáltal, hogy kezdték élesen megkülönböztetni a természetes úton megismerhető igazságokat az ezekre épülő merőben természetfelettiektől, melyek csak az isteni kinyilatkoztatásból ismerhetők meg. Ez utóbbiakat a hit engedelmségével el kell fogadni anélkül, hogy belátnánk azok igazságát. E szemlélet (némi kiegészítésekkel) uralkodott az apologetikában mintegy a XX. század közepéig az ún. „iskolás” apologetika területén, úgy mint a teológia tudományának része, s amint a Schleiermachertől származó szakkifejezéssel fundamentál teológiának (alapvető hittan) nevezték el.

4. AZ EMBER HITHEZ VALÓ VEZETÉSE

Az „iskolás” apologetika mellett – az újkorban – volt már egy másik útja is az apologetikának. Jóllehet ez az apologetika csak a megkeresztelt hívek körében volt otthonos, ám azokhoz is szólt már, akiknek gondjuk volt a hitükkel, vagy esetleg tagadták is a hitüket. Ezek az emberek voltak elsősorban a korabeli ún. libertinusok, akik sokoldalúan motiváltak (vagy éppenséggel demotiváltak) voltak a kereszténység ügyében, mindenesetre elsősorban „élték az életüket”, többnyire materialisztikus beágyazottságban, nem sok közülük volt a keresztény erkölcshez, nem sokat törődtek Istennel, sőt mi több – mint gyakorlott ateisták – tagadták is Isten létét. A libertinizmus ellen a XVI. és a XVIII. században egész sereg apologéta lépett fel, akiknek a neve többnyire feledésbe merült. Egyikük volt a már említett Pierre Charron De R. Descartes, korának jeles filozófusa is a *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae de corpore separatio probatur* című művében (1641) kifejezetten apologetikus célzattal ír témájáról, akárcsak barátja

és munkatársa P. Marin Mersenne is. Utána Nicolas Malebranche, továbbá nem kevesen mások, egész Leibnizig, aki e kérdéskörben írta a híres művét az *Essais de Theodicée*-t (1710). A libertinizmus következtében kialakuló deizmus (melynek megjelenésében Descartes-nak is szerepe lehetett) ellen harcosan léptek fel a korabeli angol szerzők, mint például Isaac Newton, Samuel Clarke vagy George Berkeley. Nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy a századok filozófiai munkái apologetikus szellemben íródtak, és a vallásról szóló diszkusszió a mindennapok témája volt.

Ám e korszak legmaradandóbb és máig is tartó hatású írása egy igazán sohasem megírt, de tervezett munka Pascal műve volt. Valójában csak feljegyzések ezek, egyfajta cédula- gyűjtemény, amely Blaise Pascal halála után jelent csak meg, s azóta is ismételten megjelenik számos nyelven *Gondolatok* (*Pensées sur la Religion*, 1657/58) címmel. Ezen írások a szerző szándéka szerint a tiszteletreméltó művelt emberekhez szólnak, a képzetekhez, nem pedig a közönségesekhez, és természetesen a keresztényekhez, mint ahogy Schleiermacher *Beszédek a vallásról* című munkájának is ugyanezek a címetzei. Pascal megkísérelte olvasóinak kifejtetni, hogy dönteniük kell így vagy úgy a keresztény hit mellett vagy ellen. Ám ha a keresztény hit mellett döntenek, akkor az előnyösebb, mint hogyha ellene foglalnak állást. Pascal ismert „fogadási érve” valójában a központi gondolata tervezett apológiájának. Ha a hit mellett dönt az ember, akkor csak mulandó, lényegtelen dolgokat veszít, és elnyeri az örök életet, ha viszont ellene dönt, akkor mind a földi, mind a mennyei javakat elveszíti. Pascal tervezett munkáját ma aligha tudjuk rekonstruálni, mégis sokatmondó a tervezett írás vázlata, ami feljegyzései közt fennmaradt. Íme: 1. rész: az ember nyomorúsága Isten nélkül; 2. rész: az ember boldogsága Istennel. Másképp: 1. rész: A természet nyomorult volta a természet révén; 2. rész: Van megváltó és üdvözítő, épp a Szentírás által.

E vázlatos feljegyzésből mégis feltárul Pascal módszere: kiindul a reálisan létező ember helyzetéből, majd rámutat a kinyilatkoztatás adottságaira, mint megoldásra, mely feloldani képes az emberi élet ellentmondásait. A három – Pascalnál szereplő – metodológiai opció az őt követő apologétáknál iskolát teremtett: az antropológiai kiindulási pont, a párhuzamosság kimutatása az antropológia és a kinyilatkoztatás között és a szükségszerű döntés fontosságának hangsúlyozása az egyikből a másikba való eljutás során.

A romantika korának harmóniára törekvése hatására a XIX. század apologétái összhangot kívántak teremteni az emberi várakozások és az isteni beteljesedés között. A francia nyelvterületen ez vezetett Chateaubriand *Le génie du christianisme* (1802) című művéhez, mely az érzelmek hangsúlyozá-

sával valójában a kereszténység esztétikáját dolgozta ki, egészen Léon Ollé-Laprunes *Le prix de la vie* (1894) című munkájához, aki megkísérelte könyvében kimutatni, hogy a keresztény hit minden emberi vágyakozásnak a beteljesedését nyújtja.

Ez a harmóniára törekvés azonban nélkülözte a filozófiai-antropológiai megalapozást és a tudományelméleti reflexiót. Mindkét hiányzó mozzanatot képes volt kidolgozni Ollé-Laprunes tanítványa, Maurice Blondel, aki monumentális doktori értekezésében (*L'Action Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893) arra törekedett, hogy az emberi cselekvés dialektikus megközelítésének fenomenológiáját nyújtsa, annak belátására ösztönözve, hogy minden emberi tett háttérében, valójában egy immanens „Egyetlen szükségszerű” húzódik meg, ami felett nincs hatalmunk, s ami rejtetten egyben célja is a tettnek, cselekvésnek.

Minden ember – hangsúlyozza e művében M. Blondel – így tekint magára e döntés színe előtt, hogy végsőkéig kitart saját autonómiája mellett, vagy egy akar lenni, a saját heteronómiájában az „egészen Mással”, az „Egyetlen szükségszerűvel”. Továbbhaladva a párhuzamosság apologetikájában megkísérli Blondel főművének, az *Action*nak ötödik s egyben utolsó részében bemutatni a feltételezett, ám mégis adott és elfogadott keresztény kinyilatkoztatás tükrében közelebből meghatározni, hogy Isten és ember találkozásának mely formájára is gondol. Így Blondel felvázolja filozófiailag a katolikus hitrendszer és egyházi értelmezés körvonalait s a zárófejezetben arra a végkövetkeztetésre jut el, hogy azok az autonómiák, melyek az érzékelhető valóság és a gondolkodás közt feszülnek, végsősoron megnyugtatóan csak úgy oldódhatnak fel, ha elfogadjuk az isteni Logosz megtestesülését. Ezek az ekkleziológiai és krisztológiai végkövetkeztetések – amint ezt Blondel említett művének végén kifejezetten is mondja – csak egy szabad (vö. hit) döntés útján érhetők el – az „optio tan”-hoz hűségesen.

Blondel az *Action*t kifejezetten apologetikus céllal írta, konfrontálódva a kortárs filozófiával. Módszere és végkövetkeztetései annyira újak voltak, hogy a korabeli filozófusoknak és teológusoknak nem kis nehézséget okoztak. Hogy nézeteit jobban megmagyarázza, Blondel egy hosszú levélben válaszolt a kritikákra (*Les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, 1896), melyben bemutatja a korábbi apologetikák elégtelenségét, s aztán ismételtelen bemutatja és megalapozza saját módszerét. Természetesen számos barátot szerzett neki katolikus körökben, de nem kevés ellenfele is támadt.

5. APOLOGETIKA A XX. SZÁZADBAN ÉS MA

Blondel műveit elsősorban világiaknak írta, ám mégis az történt, hogy teológusok olvasták. Talán tőlük származik az addig ismeretlen fogalom: „immanens apologetika”, ami új korszakot vezetett be apologetika történetébe. Blondelt az a meggyőződés vezette, hogy mielőtt elkezdenénk a keresztény hit alapfogalmainak objektív bemutatását és igazolását, be kell mutatni azt is, hogy az ember képes az Isten önközlését elfogadni és befogadni. Az ilyen „befogadás és elfogadás”-ra való képesség klasszikus igazolást nyert Karl Rahner S.J. klasszikus korai írásában, az *Az ige hallgatója. A vallásfilozófia megalapozása* című könyvben (1940). E művében Rahner a skolasztikus transzcendentál-filozófiai megismerés metafizikájának keretében azt bizonyítja, hogy az ember nem csupán képes arra, hogy befogadja az isteni ki nyilatkoztatást, hanem maga a történelem is erre az isteni önközlésre várakozott. Kései vaskos könyvében, az első négy fejezetben („A hit alapkurzusa. Bevezetés a kereszténység alapfogalmaiba” – *Grundkurs des Glaubens*, 1976) ezeket az előbbi gondolatokat Rahner (akinek számos művének háttérében a felismerések lelhetők fel) továbbgondolja és elmélyíti. Jóllehet korai műve eredetileg az un. salzburgi főiskolai napok minden hallgatójának szóló előadás-sorozat írásos formában rögzített változata volt, a kései *Grundkurs* ki-fejezetten azzal a céllal íródott, hogy a teológiai tudományok bevezető stúdiuma legyen és kifejezetten a fundamentálteológia körébe soroltassék.

Ezzel szemben egészen új perspektívát nyitott Hans Urs von Balthasar az előbbi témakör számára. Műveinek nagy részét laikus világi közönségnek szánta. Hatalmas teológiai trilógiáját öt kötetben jelentette meg, ez a *Herrlichkeit*. Teológiai esztétika (Isten dicsőséges fensége, 1961–69). Az esztétika fogalmat itt – első megközelítésben – Kant szellemében kell érteni (aki közvetlen érzékelő megismerés talaján állva közelítette meg az esztétikai kérdéseket). Balthasar tézise úgy szól, hogy az apologetika – hagyományos értelemben – sem nem szükséges, sem nem lehetséges. Számára Isten dicsősége Jézus Krisztusban közvetlenül és spontán evidenciával nyilvánul meg – s ezáltal, katolikus hangszílyal, Balthasar felfogása a református teológus Karl Barth felfogásához közelít.

Amit Balthasar felvázol, kétségtelenül azon hívőknek szól, akiknek a hit evidenciája még nem szorul valamilyen „külső” bizonyításra. Ám aligha tudja az a nem-hívóket hitre vezetni. Hogy mégis ezt a célt elérje, felhasználja Balthasar azt a meggyőző erőt, ami a keresztény tanúságtételből, elsősorban egyes szentek tanúságtévként életéből árad, nem kevésbé a művészetből, elsősorban az irodalomban fellelhető hit-töredékekből csillan fel előttünk. Bal-

thasar számos monográfiájában, kezdve a háromkötetes *Apokalypse der deutschen Seele* (A német lélek apokalipszise, 1937–1939) kezdődőleg, ezek az elszórt hit-töredékek össze vannak gyűjtve és hit világossága teszi láthatóvá azokat.

Jelenlegi helyzetünket tekintve az apologetika történetéből hármaskérdés adódik. Egyrészt – s ez a legalapvetőbb – az apologetika a hívők hitét erősítse meg. Az olyan apologetika, melyet Blondel, Balthasar és Karl Rahner dolgozott ki, szépen felvázolja a hit megfélemlését, és hangsúlyozza azokkal az emberi várakozásokkal szemben, melyeket az értelem tár fel számunkra. Ám ez az értelmesség nem olyan előfeltevés – hogy ezt az „iskolás” apologetika tanította – ami a hit infrastruktúrája, hanem inkább – amint Henri Bonillard hangsúlyozza Karl Barthal szemben – a hit infrastruktúrája, mert minden hit valamiképpen valamilyen „előzetes tudást” feltételez (Bultmann), s amit a hívő már magában hordoz.

Másodszor, ma a vallásközi párbeszéd sokkal kézzelfoghatóbb, mint a középkor alkonyán volt. Ma már sem a polémia, sem a hitvédelem nem jön szóba; inkább az, hogy hitelessé, hihetővé és beláthatóvá tegyük azt, hogy Jézus Krisztus az egyetlen Isten és ember közötti (vö. 1Tim 2,5) közvetítő, ami minden vallásos, Istenhez való kapcsolatban fontos, sőt alapvetően fontos tényező. A nem minden részletében dicsért, a Hittani Kongregáció által kiadott egyházi megnyilatkozás, a *Dominus Jesus* (2000) megkísérelte, hogy ilyen irányba terelje a gondolkodást.

Harmadszor és ez ma már a leglényegesebb, az apologetikának meg kell találnia a kiutat, korunk legelterjedtebb hamis közszelleméből, a szekularizációból (elvilágiasodás). Az Egyháznak – úgy, mint Pascal idejében, de korunk beállítottságához igazodva – újra fel kell fedeznie azt a módot, hogy másképp vezesse az embereket a keresztény hit lényegéhez. El kell juttatni őket, talán még jobban, mint annakidején, a személyes állásfoglaláshoz és döntéshez, amit nem lehet könyvből megtanulni. Míg korábban, évszázadokon keresztül az volt a helyzet, hogy legalábbis külsőlegesen keresztény volt az európai társadalom, és ennek a beállítottságnak csak a nagyon erős személyiségek tudtak ellenállni, ma pontosan fordított a helyzet. A kultúrában és a társadalmi közgondolkodásban olyan nagy nyomás nehezedik a kereszténységre, hogy az apologetikának a feladata, ha nem is tudja legyőzni az ellenséges hatást, legalább ki tudja védeni a támadásokat.

Ez többféle módon megvalósítható, amihez Balthasar művei újból kezdeményezést nyújthatnak. Csak gondoljunk arra, hogy a kereszténység – maradványait és a hit utáni vágyakozást mennyire széles skálán – egészen napjainkig – mutatja be Balthasar a kortárs íróknál, költőknél, művészeknél.

Még mélyebben és átfogóbban nyilvánul ez meg abban, hogy a szekularizálódott nyugati modern világ valójában a keresztény hit javaiból táplálkozik, amit a „szekularizatio” latin szó eredete is jelez.

Irányadó előmunkálatok nem hiányoznak ebben a vonatkozásban. Gondoljunk csak elsőként a nagy befolyást gyakorló szerzőre Löwith-re, aki a *Világtörténet és üdvtörténet* (*Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, 1953) című művével nagy hatást fejtett ki és számos követőre talált, vagy Xavier Tilliettes kutatásaira az újkori filozófiai krisztológia területén.

Látható tehát: amennyire ódivatúnak hangzik manapság az „apologetika” fogalma, ami a feladatát illeti, nem fulladt ki, sőt mi több: szélesebbkörű sokféleségben, és magasabb szinten fejti ki hatását.

FORDÍTOTTA: BOLBERITZ PÁL

ÉLETRAJZI ADATOK:

PETER HENRICI SJ 1928-ban született, társzerkesztője a *Communio* című folyóirat német nyelvű kiadásának. Újkori filozófiatörténetet oktatott a Pápai Gergely Egyetemen, amelynek ma is tiszteletbeli professzora, majd a svájci Chur segédpüspökévé, az egyházmegye általános helynökévé nevezték ki.

JAN-HEINER TÜCK

Ádám, hol vagy?

– Ferenc pápa a Yad Vashemben
és az ember bukásának kérdése –

Hol volt Isten Auschwitzban? Újra és újra felmerül ez a kérdés. A zsidó holokauszt-teológia néhány képviselője a borzalom ezen helyét egyfajta „ellen-Sínainak”, a szövetség felbontásának, sőt egyenesen Isten halálának tartja. „Üdvözlégy semmi!” – fogalmaz Celan, a költő Zsoltárjában. Gondolkodók, mint Hans Jonas túlhaladottként értelmezik azt az elképzelést, hogy Isten a történelem ura és sokkal inkább a szavak tehetetlen Istenéről beszélnek: „Nem avatkozott közbe, nem azért, mert nem akart, hanem mert nem tudott.”¹ De egy tehetetlen Isten, aki az elkövetőket hagyja győzedelmeskedni az áldozatok felett, még egyáltalán Isten? Mások, akik Isten ilyenfajta lekicsinylését elutasítják – talán még merészebben – „Isten bűnéről” beszélnek és Izajás próféta könyvéből idéznek: „Én teremtek sötétséget és bajt” (Iz 45,7).² XVI. Benedek, az elkövetők országából származó pápa auschwitzi látogatásakor minden értelmezéstől tartózkodott. A kivégzések falánál elhallgatott, hogy csendes imával emlékezzen az áldozatokra. Ezt követő beszédében az Isten utáni kiáltást a zsoltárok szavaival próbálta kifejezni (vö. Zsolt 44).³

Neműgy az utódja. Ferenc pápa a Yad Vashemben tett látogatásakor egy rövid, de annál velősebb meditációt tartott. A borzalom helyén az embert állította a középpontba. „Ádám, hol vagy?” (Ter 3,9), ahogyan Isten is kérdezte. A teodicea problémája, vagyis annak kérdése, hogy miként igazolható Isten a világ szenvedéstörténetének tükrében, helyett a pápa egy figyelemre-

¹ Hans JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, in: DERS., *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Frankfurt/M. 1994, 45.

² Vö. Walter GROSS – Karl-Josef KUSCHEL, *„Ich schaffe Finsternis und Unheil!” Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mainz 1992.

³ Vö. Wo war Gott? Der deutsche Papst in Auschwitz – eine theologische Nachbetrachtung, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung*, Freiburg 2013, 122–134.

méltó csavarral Istent magát antropodiceai (miként igazolható az ember léte saját gaztettei tükrében) szempontból közelíti meg.

Számára Auschwitz elsősorban az ember embertelenségének „kinyilatkoztatását” jelenti, ezért nem is annyira a sokat emlegetett Isten elvesztést állítja a középpontba, hanem inkább Isten ember elvesztését. Ebben a szorongató kérdésben: „Ádám, hol vagy?” rejlik számára az Atya minden fájdalom gyermekei elvesztése felett. A kijelentést nem krisztológiai, hanem sokkal inkább antropológiai módon értelmezve, az irgalmas Atya képe (vö. Lk 15,11–32) vetül elénk. „Az Atya ismerte a szabadságban rejlő kockázatot, tudta, hogy el is veszítheti gyermekét... de talán még ő maga sem tudott egy ilyen lehetőséget elképzelni.” Talán – ezzel a szóval a pápa, mint a Katolikus Egyház első számú tanítója, egy teológiailag bizonytalan talajra téved. A shoah felfoghatatlansága számára is szétfeszíti a teológiai fogalmak kerekeit, ezért is kockáztatja meg, hogy Isten fájdalmáról és az isteni előrelátás lehetséges korlátairól beszéljen. A borzalom mélysége, melyet a mérhetetlen tragédia tárt fel előttünk, még annál is nagyobb volt, mint amit Isten elképzelni tudott. Az ilyen marginális kijelentésekkel a pápa elhagyja a filozófiai-teológiai istentan biztos talaját, melyben a változatlan és előrelátás megfellebbezhetetlen állítások Istenről.⁴ Már Órigenész is feszegette a bibliai szövetségtörténet szempontjából a görög istenfogalmat, amikor ezt írta: „Ipse pater non est impassibilis – az Atya maga sem érinthetetlen.”⁵ Az alexandriai teológus azt a problematikus elképzelést próbálta meg így kivédeni, amely az Atyát fia szenvedése közben mintegy apatikus szemlélt ábrázolja. Ezért tanította azt, hogy Isten valamiféle részvétellel volt fia szenvedésében. Úgy tűnik Ferenc pápa is ezen pályán mozog, amikor arra utal, hogy Istent szomorúan érintette legelőkelőbb teremtményének csúfos bukása. Miként is emelhette magát az ember olyan magasságokban, hogy saját magát istenné tegye? Hogyan is kínozhatta és ölhette meg saját fivéreit és nővéreit egy önmaga által kitalált rasszista elmélet alapján? „Sok szörnyűség van, de az embernél nincs szörnyűbb” – mondta már Szophoklész is.

A pápa továbbmegy: „Ki engedte, hogy ilyen mélyre zuhanj?” – kérdezi Istennel. Szemben azokkal a teológusokkal, akik az emberi gonosztságot a teremtés egy szeplőjeként értelmezik és ezért Istent tartják felelősnek, Ferenc pápa a *Teremtés* könyvére támaszkodva kijelenti, hogy Isten az embert

⁴ Vö. *Summa theologiae*, I, q. 9 (immutabilitas) és q. 14 (scientia Dei).

⁵ ORIGENES, *Ezech. Hom.* VI, 6. vö. Henri DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, Einsiedeln 1968, 284–289, ami Berhardt VON CLAIRVAUX szavaira is utal: impassibilis est Deus, sed non incompassibilis (In Cant cant. 26,5).

jónak teremtette. Sem a föld, amelyből vétetett, sem Isten lehellete, melyet az orrába fújt (vö. Ter 2,7), nem okozhatta az ember bukását. Mindkettő Istentől származik és jó. Ezzel a kijelentéssel zár le Ferenc pápa minden olyan eszmefuttatást, mely „Isten bűnéről” beszél és meghonosodni kezd a jelen teológiában.⁶ Honnan származik akkor a gonosz, ha Isten jó és a teremtés művét csak dicsérni lehet? A pápa válaszában ismét Istent „beszéli”: „Nem, ez a szörnyűség nem lehet egyedül a te műved, a te kezéd és szíved műve... Ki rontott el, ki fertőzött meg azzal a göggel, hogy a jó és rossz urává tedd magad?”

A gonoszság ilyen mértékű barbár határtalanságát – melyet Hitler és csatlósai hidegen kiterveltek és mérnöki pontossággal végrehajtottak – boncolgatja könyvében Primo Levi is. A tábori élet és a dehumanizáció egyes praktikáinak pontos és tárgyilagos leírása közben Levi, aki az auschwitzi tábor kémikusként élte túl, újra meg újra az infernális szókinszből merít: „Ez maga a pokol.” – „Ez az alvilág.”⁷ Nem valószínű, hogy Ferenc pápa olvasta volna ennek a túlélőnek a beszámolóját. Nyilván másként, de a gonoszság meszterkedései Ferenc pápa számára is a gonosz valós hatalmát jelentik, amit mindig is hangsúlyoz prédikációiban, itt azonban elégánsan elhallgat.

Auschwitz – lecke démonológiából? Az ördög létének tagadása, amit egyes liberális teológusok már évekkel ezelőtt követeltek, kissé elhamarkodottnak és meggondolatlannak tűnik Ferenc pápa számára a megsemmisítő-táborokban megnyilvánult emberi embertelenség tükrében. Jorge Mario Bergoglio nyomatékosan kijelentette az Abraham Skorka rabbival folytatott beszélgetése közben, hogy Auschwitz a gonosz hatalma nélkül nem magyarázható. Egyértelmű jele ennek az a fajta hideg számítás, ahogyan a megsemmisítéseket végrehajtották, ahogyan a lelkiismeretet elaltatták, és a zsidó áldozatokat a táborokban bűntársakká tették.⁸ Ferenc pápa Yad Vashemben elmondott meditációja felhívja a figyelmet a felvilágosodás kora óta egyre inkább elhanyagolt fejezetre, amely a gonosz, konkrétan az ördög hatalmáról szól. Rossz vágányra terelődhetne a pápa ezen magyarázata, ha az egykori tetteket és segítőiket az ördögre hivatkozva utólag felmentenénk. Hogy kijelentését megóvjá az ilyenfajta félreértelmezésektől, a pápa a meditációt

⁶ Vö. Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*. Magnus Streit előszavával, Regensburg 2014, 61.

⁷ Vö. Primo LEVI, *Ist das ein Mensch? Die Atempause*. Cordelia Edvardson utószavával, München–Wien 1988, 30, 37, 49, 58

⁸ FERENC pápa, *Über Himmel und Erde*. Jorge Mario Bergoglio mit dem Rabbiner Abraham Skorka, München 2013, 187–200.

egy imával folytatja: „Oly nagy csapást hoz ránk az Úr, amilyen még nem volt az ég alatt.” (Bar 2,2). Evvel a bibliai verssel Ferenc pápa felkarolja az áldozatok panaszait és egyúttal választ is ad a shoah „egyediségére”: „még soha sem” történt ilyen. Ezután az elesett ember hangján szól: „Vétkeztünk ellened. Te örökké trónolsz.” (Bar 3,1–3). Ezután Isten irgalmáért esedezik. A tettesek helyzete, akik Isten színe előtt felismerik bűneik súlyát, kilátástalan lenne, ha Isten – ahogy Ferenc pápa mindig is hangsúlyozza – nem lenne irgalmas. Ezért is fogalmazza meg nyomatékosan beszédének végén a kérést: „Add meg nekünk a kegyelmet, hogy szégyelljük magunkat azért, amit emberként megtenni voltunk képesek, hogy szégyelljük magunkat azért, mert egy bálványnak szolgáltunk, miközben testünket, melyet agyagból gyúrtál, és leheleteddel életre keltettél, megsemmisítettük.” Miután Ferenc pápa a beszéde előtt hat túlélőnek megcsókolta a kezét és ezzel kifejezte legmélyebb tiszteletét az áldozatok szenvedései előtt, végül az elkövetőket is megemlíti imájában. Nem úgy fogalmaz azonban, hogy az ártatlanok oldalára állva a morális fölény pozícióját foglalja el. Nem ítélkezik, hanem az elkövetőket tetteikre „redukálja”. Ezzel a visszafogottsággal megteremti annak lehetőségét, hogy az egykori szereplők megbánással tekinthessenek vissza tetteikre. Végül magát és mindenki mást is belevon imájába, ezzel hívja fel a figyelmet a gonosz iránti érzékenység fenntartására és az ember megbocsátás iránti vágyára. Ahol lelkiismeret-vizsgálatnak, megtérésnek és megbánásnak helye van, ott a gonosz kicsírázását meg lehet akadályozni. „Soha többet, ó, Uram, soha többet!” – könyörög a pápa és befejezésében arra utal, hogy még a megbocsájthatatlan is bocsánatot nyerhet: „Gondolj ránk irgalmasságodban!”

FORDÍTOTTA: SAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:

JAN-HEINER TÜCK teológus, a Bécsi Egyetem professzora, a *Communio* német kiadásának főszerkesztője.

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – David L. Schindler–Nicolas J. Healy III–D.C. Schindler–Adrian J. Walker (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires)

BRAZIL: *Revista Internacional Católica Communio* (Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcantara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – Prokop Broz (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burge-meesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Serge Landes (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Aldino Gazzago (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale) – Anton Štrukelj (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli))

TARTALOM

ELŐSZÓ	1
MARC OUELLET BÍBOROS: Házasság és család az Egyház szentségi mivoltának az összefüggésében – Kihívások és távlatok	3
JEAN-ROBERT ARMOGATHE: A család – romokban vagy épülőben?	20
JEAN LAFFITTE: A pápák és a család – A <i>Casti Connubii</i> -től a <i>Familiaris Consortio</i> -ig	26
JEAN-ROBERT ARMOGATHE: Bűnbánat és Eucharisztia – A gyógyulástól a Bárány lakomájáig	39
BENOÎT-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE: Személy-e az Egyház?	46
ARNOLD ANGENENDT: Háború és Egyház – Körkép	53
PETER HENRICI: Apologetika: hitvédelemtől a hitre vezetésig	63
JAN-HEINER TÜCK: Ádám, hol vagy?	73