

Az áldozás formájáról nem szól külön az új rend. Sok helyen elterjedt az állva való áldozás szokása. Nem tekinthetjük ezt a tisztelet csökkenésének, inkább az egyre általánosabbá váló helyes felfogás kifejezésének, hogya különböző fokban is, de a szentmisét a hívek a pappal együtt, közösen mutatják be, mint a királyi papság (1 Pét. 2,9) részesei. Az állás az áldozatbemutatás testtartása. A hívek kézbe történő áldoztatása is egyre inkább terjed. A kitárt kérő kéz — szó nélkül is — mély hitről tanuskodhat.

A szentmise záró ritusa

Az áldozás utáni imádság (postcommunio) után az új ritus most külön helyet biztosít a hirdetések számára. Így ez nem zavarja a szentmise menetét. Utána a pap széttárt kézzel köszönti és megáldja a népet. Bizonyos alkalmakkor, pl. keresztelési vagy nászmise, vagy nagybőjti hétköznapi misénél külön könyörgések vezethetik be az ünnepélyesebb áldást. Ezután következik az elbocsájtás. A pap végül megcsókolja az oltárt és az illő tiszteletadás után távozik. Nemcsak a tabernakulumban lévő Oltáriszentség felé hajt térdet, hanem meghajol a nép felé is.

Ha évek óta tart is már a liturgia reformja, ez az utóbbi minden eddigénél fontosabb rendelkezés, mely az egész szentmise menetét egységesen rendezi, mégis hirtelen jött, alig tudtunk rá felkészülni. Az elkövetkező időben mindenesetre az a feladatunk, hogy örömmel és szerető érdeklődéssel foglalkozunk a megújított szentmise mindegyik részletével és akkor sok szépséget és új értelmet fedezünk fel minden újítás mögött.

Vass György

HÁZASSÁG: AZ EVILÁGI SZERELEM SZENTSÉGE

Korunk teológiájának jellegzetes feladata a keresztyén igazságok újraértékelésében áll. Éppen úgy, mint a középkor elején, most is kialakulófélben van egy teológiai szintézis, amelynek keretei között nemcsak a hit számára lényeges alapigazságok (pl. a kinyilatkoztatás mibenléte; a szentírás és az egyházi dogmák keletkezése és kifejlődése; az egyházak szerepe a mai világban stb.), hanem a keresztyén tanítás részletigazságai is új színben tűnnek fel. Ezekben az új keretekben kell a ma teológiájának kidolgoznia a keresztyénység tanítását a házasságról is.

Röviden összefoglalva: a mai teológia sokkal komolyabban számításba veszi a történelmi ember természetes világát, ennek tapasztalt értékeit és nehézségeit, hogy ezekből kiindulva mutassa be a modern ember számára az emberi lét transzcendens és krisztusi értelmét. Ezt az új irányt, bizonyos fenntartással, a szekularizáció, a világiasodás folyamatának nevezhetjük.

A házasság teológiájában is ugyanez az irány érvényesül. Megpróbáljuk újraértelmezni a házasság emberi értékét, a keresztyén házasság alapesz-

méit és ennek szentségi jellegét korunk egyéni és társadalmi tapasztalatai alapján. Ez a kísérlet azonban közel sem jelent szakítást a húsz évszázados keresztény hagyománnyal. A bibliai alapadottságok, az első keresztény századok reflexiói, valamint a középkor szintézisében kialakult házasság-felfogás éppen olyan része a hagyománynak, mint az egyház által jóváhagyott és gyakorlatban megvalósított hit- és erkölcsstani nézet a házasságról. Ezeknek ismerete a ma teológusa számára éppen úgy kötelező, mint régen, még akkor is, ha új távlatokat akar feltárni az erre vonatkozó katolikus hittanban. De az ismereten túl joga van ennek a teológiának a régi felfogások bírálatára is az újonnan megvilágított keresztény alapigazságok, valamint korunk emberének tapasztalata szempontjából. A kinyilatkoztatásban megnyilvánuló Isten szavát, és az ezt követő keresztény tradíciót ma mintegy más hangnemben hallgatjuk, éppen azért, mert jelenkori tapasztalataink a férfi és a nő találkozásáról egy rohamosan változó tudományos, társadalmi és egyéni életrendben történelmileg módosultak. Csak egy ilyen értelemben vett teológiai kísérlet, amely a hit hagyományainak alapos ismeretéből és ezeknek bírálatából ered, vezethet a kereszténység házasság-felfogásának korszerűbb leírására.

Ebben a cikkben megpróbálunk rámutatni azokra a szempontokra, amelyekből a házasság felfogását újra lehet értékelni. A cikk keretei természetesen nem engedik meg a hagyományos keresztény tanítás ismertetését, és ennek részletes bírálatát. Legfeljebb csak a szentírás és a tradíció egyes szempontjaira fogunk rámutatni, hogy megalapozzuk kísérletünket. Módszerünk tehát nem annyira a pozitív dogmatika, mint a szisztématisz teológia vonalán áll. Ebben a módszertani keretben próbáljuk kimutatni, hogy a férfi és a nő evilági találkozása a házasságban a hit szempontjából milyen távlatokat vesz fel, és hogyan lesz a házasság (mint ilyen földi valóság) az emberi életet megváltoztató és megszentelő krisztusi szentség. A házasság ugyanis a hit által kimutatott távlatokban *transzcendál* és így vezeti az egyént életének örök célja felé. De ugyanakkor a házasság földi valóságában *inkarnálódik*, testesül meg az a kegyelem, amely a férfi és a nő találkozását krisztusi szentséggé teszi. Cikkünknek ez az alap gondolata.

A jelenkor tapasztalata

Talán túl sokszor hallottuk manapság azt a szigorú kritikát, amellyel a mai keresztény elveti kortásainak tapasztalatát a férfi és a nő evilági találkozásáról. Világi és vallási vezetőink szinte rémülten mutatnak rá korunk szexuális életének züllöttségére, a mai házasságok rendellenességére és állhatatlanságára, és a házasságról lemondó önkéntes nőtlenység, a celibátus krízisére. Az amerikai Kinsey-report, az állami statisztikák a felbontott házasságokról, valamint a papi vagy szerzetesi celibátust feladó személyek érvei, valóban a házasság modern tapasztalatait tükrözik. Helytelen lenne azonban ezt a tapasztalatot teljes egészében elvetni, és nem keresni benne azt a pozitív értéket, amelyet éppen ez a sokat dorgált modern felfogás húz alá.

Elfogadható E. Schillebeeckx-nek, a belga teológus véleménye, amely szerint éppen ez a modern tapasztalat segíti a teológust a házasság igazi lényegének leírásában. Schillebeeckx¹ ugyanis helyesen látja, hogy a bírált sőt elvetett tünetek inkább társadalmunk forradalmi átalakulásának következményei, mint a múlt századok keresztény hitének és erkölcsének lényeges tagadása. Éppen azért, mert a házasság emberi, evilági valóság, róla alkotott felfogásunk legnagyobb részben történelmi és társadalmi szituációnk függvénye. Ha a teológus csak a múlt társadalmának a házasságról alkotott ideáljából ítélné meg a mai állapotot, akkor csatlakozhatna korunk kassandráihoz. Éppen ez a jelenlegi krízis mutat arra, hogy kortársaink a férfi és a nő viszonyában annak az evilági szerelemnek lehetőségét keresik, amely talán jobban meghatározza a találkozás lényegét, még a házasságban is. Mert a múlt társadalmi rendjében ez a földi, evilági szerelem nem mindig volt a házasságra vezető találkozás alapja. Néha még most is él a felfogás, hogy ezt a szerelmet csak a házasság előtt vagy ezen kívül lehet megtalálni. A házasság önmagában véve nem a férfi és a nő szeretet-viszonyát, hanem a múlt zárt társadalmi rendjét és a családi pozíció megerősítését szolgálja. A családfő által diktált, vagy a gazdasági és társadalmi körülmények által kényszerített házasság nem lehet többé ideál a jóléti államokban felnövő fiataljaink számára.

Még a gyermekéldás is, amely a múlt bizonytalan állapotában a férfi és a nő találkozásának elsődendő célja volt, háttérbe szorult. Korunk félelme a föld túlnépesedésétől, megváltozott felfogása a nemiség fizikai és pszichológiai szerepéről, a nő biológiai és társadalmi egyenjogúságáról stb., mindig jobban kihangsúlyozza a férfi és a nő találkozásában azt a szabadon vállalt és szabad odaadással beteljesülő földi szerelmet, ami a házasságra vezet². Kétségkívül, az ilyen módon felfogott és tapasztalt találkozásban a kétneműség ténye, és a kiegyensúlyozott szexuális élet lehetősége, éppen olyan szerepet játszik, mint a múlt idők törzsi vagy családi életének érdekei. A teológus feladata az, hogy ezt a házasságot alkotó földi szerelmet a hit szempontjából, nem pedig a múlt társadalmi életének normái szerint értelmezze.

A teológus tehát nem szükségképpen moralista. Amikor a házasságról ír, nem ad konkrét erkölcsi útmutatást, hanem az emberi valóságot értelmezi a keresztény hit szempontjából. Munkája azonban irányadó a moralista számára is. Ha a moralista nem veszi figyelembe a teológus értelmezését, akkor kritikája a házasság mai tapasztalatával kapcsolatban nem kimondottan a keresztény erkölcsiséget, hanem talán csak az elmúlt korok társadalmi rendszerének fenntartását szolgálja. A keresztény erkölcsi rend pedig soha nem válhat az elmúlt vagy mulandófélben lévő társadalmak ideológiájává. A hitnek minden korban és minden társadalmi körülmények között fel kell fedez-

¹) E. Schillebeeckx: Marriage. Secular Reality and Saving Mystery. Vol. 1 (London Sheed & Ward) cf. p. 7.

²) Lásd: II. Vatikáni Zsinat: Az egyház a modern világban, n. 49-51; VI. Pál: Humanae vitae, n. 11 & 12.

nie és ki kell mutatnia a teremtett világi rend isteni horizontját és krisztusi értelmét. Erre a kényes feladatra vállalkozik a teológus, amikor a modern világban rá akar mutatni a házasság evilági valóságának keresztény értelmére.

A házasság, mint evilági valóság

A modern teológiában talán a protestáns Karl Barth elemezte legvilágosabban az emberi lét társadalmi jellegét. Az ember lényegileg nem önálló, hanem a másik emberi személlyel alkotott közösségre rendelt lény. Ennek a K. Barth által hangsúlyozott *Mit-menschlichkeit*-nek legkézzelfoghatóbb kifejezése az emberiség kétneműsége: a közösségre rendelt emberi élet a férfi és a nő találkozásában fejeződik ki a maga teljességében. Még az egyedülálló férfi vagy a nő is csak akkor lesz teljes értékű ember, csak akkor valósíthatja meg közösségi lényét, ha ebben már valamilyen formában jelen van a másik nemi kapcsolata. Egyéni létünk csak a másik személlyel, a TE-vel való viszonyában lesz igazán személyes ÉN. Ennek az egyéni ÉN-t kialakító találkozásnak teremtett alapformája a férfi és a nő között kialakuló kapcsolat. A kétneműség alapvető ténye az emberi életnek³.

A szentírás első fejezetei sem mondanak többet az emberi élet strukturájáról, amikor Mózes első könyve összekapcsolja az emberi kétneműség tényét a teremtésbe vetett izraelita hittel. Ez a két különböző szerzőtől származó bibliai történet, először is a kétneműség tényét akarja megfosztani a zsidó népet körülvevő vallások mitikus szövedékétől éppen azzal, hogy a férfi és a nő szimbiózisát a teremtés háttérbe helyezi. A középkori ősvallások ugyanis a két nem kapcsolatában abszolút, azaz isteni valóságot láttak, és a nemi érintkezés valamint a fogamzás misztériumában hitték felfedezni a termékenység kultuszában vallott istenek jelenlétét. Ezzel az abszolutizáló felfogással szemben a szentírás hangsúlyozza, hogy a férfi és a nő találkozása természetes emberi valóság. Már itt jelentkezik a Biblia mítosztalanító tendenciája: a pogány vallások abszolutizáló felfogását a teremtés hite relativizálja.

Másodszor viszont, mivel ez a kapcsolat a teremtés rendjének lényeges része, a férfi és a nő egymáshoztartozásának világi valósága már magában rejti a Teremtőtől elrendelt emberi feladat méltóságát és felelősségét. Az Isten megteremti az embert saját képmására és hasonlatosságára. Az emberen azonban Mózes I. könyvének szövege, minden valószínűség szerint nem az egyént — a férfit vagy a nőt — hanem a férfit ÉS a nőt érti. Exegétikailag nem helytelen az az értelmezés, amely az 'Isten Képmásának' az 'Imago Dei'-nek gondolatát a kétneműség tényével köti össze. Az ember, mint férfi és nő, mint kétnemű közösség tölti be emberi méltóságának evilági feladatát: „És mondá Isten: teremtsünk embert a mi képmásunkra és hasonlatosságunkra, hogy uralkodjék a . . . földön.”⁴ A kétneműség ténye tehát nem vallásos, hanem evilági adottság, amely csak az emberi közösségnek a Teremtőhöz rendelt viszonyában emelkedik fel, transzcendál, az isteni Abszolútum felé.

A teremtés 'történetének' második krónikása (aki az első fejezet szerzőjénél korábbi hagyományt képvisel) a nő teremtésének allegóriájával próbálja korrigálni a szomszéd népek pogány mítoszait. Ennek a szerzőnek a yahvistának történetét *etiológiának*, azaz az író jelenjét és ennek társadalmi struktúráját megmagya-

³) Lásd; különösen *Kirchliche Dogmatik*, III/4 p. 166-202.

⁴) Mózes I, 1, 22 és II. Vatikáni Zsinat: *Az egyház a mai világban*, n. 50.

ráló mondának számíthatjuk. Ki akarja fejteni a szerző, hogy miért van bizonyos szempontból a nő alávetve a férfinak, és ugyanakkor mégis miért ennek egyenjogú léte. A nőt az allegória szerint a férfi testéből teremti az Isten, és a bűnbeesés következtében alárendeli a férfi uralmának.⁵ És mégis a nő lesz a férfi egyetlen méltó társa: csak a férfi és a nő közössége tudja megteremteni azt az egységet, amit a szerző az „egy test” szimbolumával fejez ki. A héber gondolkozásmódban a két test egysége nem annyira a nemi egyesülés, mint a találkozásban egy „személyiséggé” váló férfi és nő viszonyának egységét jelképezi. Így lesz az „egy személyiség” szimboluma ennek a találkozásnak a teremtő Istentől elrendelt feladata. Ezzel az elgondolással a teremtés hite a férfi és a nő evilági találkozásának egy újabb dimenzióját fejezi ki: a férfi és a nő nemcsak emberi méltóságuk és feladatuk megélésében emelkednek (= transzcendálnak) az Isten felé, hanem maga az „egy test” közössége lesz kapcsolatuk a teremtő Istennel.⁶

A zsidó, és az ezt követő keresztény hagyomány, ugyanezt a komplex bibliai felfogást tükrözi vissza a két nem viszonyáról:

a) A kétneműség ténye teremtett világi érték, amelynek abszolutizálását éppen úgy el kell vetni, mint a bálványimádás különböző formáit. Sem Izraelben, sem pedig a keresztény egyházakban nem lesz a nemi érintkezés és a házasság *hieros gamos*-sá, azaz az istenség jelenlétét kifejező misztériummá. Sőt a házasságkötés, a később szórványosan bevezetett liturgikus keretektől eltekintve, mindig polgári aktus, a házasság önmaga pedig világi életforma marad. Hasonlóképpen a keresztény hagyomány is elveti a nemi életet vagy a házasságot Istenítő (abszolutizáló) felfogásokat, és elítéli a házasság-ellenes magatartást ennek később jelenkező gnosztikus vagy manicheus formában. A házasságkötés vagy a házaselet csak mint egyházi szentség kerül majd az egyház szakrális szférájába.

b) Ebből érthető, hogy mind a zsidó, mind pedig a keresztény hagyományban a házasság ethosza a különböző korok társadalmi felfogásától is függ. Csak példaképp említsük a hagyományok változását a többnejűség erkölcsiségével kapcsolatban. Ez az állapot nemcsak az ószövetség társadalmában volt elfogadható, hanem valószínűleg még továbbélt az első keresztények idejében is.⁷ Vagy gondoljunk az ószövetség permisszív magatartására a házasságon kívüli nemi élet, az ágyasság megengedhetőségéről. Hasonlóképp alakult Izraelben, legalábbis Krisztus Urunkig, az erkölcsi felfogás a házasság felbonthatatlanságával kapcsolatban.⁸ Még a későbbi keresztény hagyomány is megoszlik ebben a kérdésben, Krisztus határozott válás-ellenes magatartása ellenére is.⁹ A fejlődő hagyomány

⁵) Mózes 1, 3, 16.

⁶) Mózes 1, 2, 24: „Annakokáért elhagyja a férfiú az ő atyját és az ő anyját és ragaszkodik feleségéhez: és lesznek egy testté” (A Károli-biblia fordítása).

⁷) Titus 1, 6.

⁸) A válás kérdésében az ószövetség hagyománya Mózes V. könyvének rendelkezésén alapul (24, 1-4). Ezt tételezi fel Izaiás (50, 1) és ez ellen szól Malachiás (2, 14-16).

⁹) A keleti teológiai hagyomány az 5. századtól kezdve ebben a kérdésben meglehetősen kétértelmű álláspontot vesz fel. Sem a lyoni, sem pedig a trienti zsinat nem tekinti ezt az állásfoglalást a hittől eltérő, heretikus magatartásnak.

mány tehát a különböző társadalmak és a különböző korok befolyása alatt áll: a házasság ethosza az emberi józan ész és a társadalmi konvenciók függvénye.

c) De ugyanakkor, éppen a bibliai tanítás alapján, a két nem házasságba torkolló találkozása mindig nyílt a hit transzcendenciájára. A házasság is, mint minden evilági érték, magasabb rendű emberi vagy isteni értékek megvalósítására van rendelve. Természetesen ezeknek a felsőbbrendű értékeknek megfogalmazásában, aminek a nemek egyesülése alá van rendelve, a különböző korok társadalmi értékskálája is részt vesz. Így Izraelben a törzs folytonossága fontosabb szerepet tölt be, mint az egyéni kétnemi közösség boldogsága. A gyermekáldás fontossága már csak azért is képviselt a házasság számára egy magasabbrendű értéket, mert kiemelte a történelmi személyek családi hátterét generációkra visszamenőleg, és ugyanakkor biztosította Izrael történelmi fennmaradását¹⁰. Főleg azonban a keresztény hit hagyománya emeli ki a házasságnak ezt a transzcendáló jellegzetességét. A kereszténység szemléletében lesz igazán a házasság önmagát túllépő (= transzcendáló) világi valóság. Ez az új hozzáállás szinte forradalmi változást jelentett a kereszténység házasság-felfogásában. Ezen nem azt értjük, hogy Krisztus Urunk és az apostolok tanítása lényegesen megváltoztatta a zsidó hagyomány házasságának lényegét. A zsidó házasság-felfogás nem különbözik lényegesen a keresztény házasságtól. Ez utóbbiban azonban mélyebben kikristályosodott ennek a világi valóságnak transzcendenciája. A keresztény hit szemlélete a férfi és a nő találkozásáról a házasságban sokkal mélyrehatóbban relativizálta a házasság világi értékét, amennyiben ennek erkölcsi értelmét a házasságon felüli értékekben jelölte meg.

A keresztény házasság transzcendens értelme

A keresztény hit tehát a házasságban ennek a földi valóságnak transzcendenciáját próbálja elsősorban hangsúlyozni. Az a három alaptulajdonság, amit a következőkben be fogunk mutatni, nem a házasság természetes evilági lényegét határozza meg újra, hanem ennek keresztény ideálját. Az a három felsőbbrendű érték, melynek a keresztények házassága alá van rendelve, alapozza meg a házasság új ethosát.

a) Az első jellegzetesen keresztény érték, amelyben a házasság transzcendálja önmagát, a keresztény házasság tisztaságának ideálja. Ez az eszmény a nemi élet gyakorlatát kizárólagosan a házasság kereteibe szorítja, a házasságból kizárja a harmadik fél jelenlétét (egynejűség), és végül is a felbonthatatlanság erkölcsiségét hangsúlyozza.

¹⁰⁾ Ezt látjuk még az evangéliumokban is; ezért fontos Krisztus születésének családját hangsúlyozni. Krisztus Dávid nemzetségéből származik: Mt 1, 1-7 és Lk 3, 27-38.

Az újszövetségi szentírásban a házasság tisztaságának ideálja főképp Krisztus Urunk kifejezett tanításában, a felbonthatatlanság eszményére vonatkozó kijelentésében lép előtérbe. Jézus ugyanis ezt a felbonthatatlanságot érti Mózes I. könyvének szimbolumán, az „egy test” — „egy személyiség” hasonlatán. Szerinte a zsidó törvény által megengedett válási törvények csak egy engedményen alapulnak: „Mózes keményszívűségtek miatt engedte meg, hogy elbocsájtásokat feleségteket, de a kezdetben ez nem így volt.”¹¹ Krisztus erkölcsi felfogásában nincs elegendő ok a válásra: még a házasságtörés ténye sem engedi meg a házasság felbontását úgy, hogy az elvált felek új házasságra léphessenek¹². A házasság felbonthatatlan, mert „amit Isten egybekötött, ember szét ne válassa”. Ez az utóbbi megjegyzés azonban már feltárja a házasság transzcendenciájának egy újabb lehetőségét, amire hamarosan visszatérünk.

Szent Pál is ismételten hangsúlyozza a felbonthatatlanság erkölcsi eszményét¹³. De ugyanakkor megemlékezik a házasság tisztaságának másik két jellegzetességéről is. „A házasságot mindenki tartsa tiszteletben, a házasságot pedig legyen szeplőtelen” — ajánlja az Apostol, minden valószínűség szerint a hegyi beszéd mondására utalva: „Mindaz, aki bűnös kívánsággal asszonyra néz, szívében már paráználkodott vele”¹⁴. Még nem világos, hogy az egynejlőség eszménye kialakult, de ennek nyomai már kétségtelenül jelen vannak.

Hasonlóképpen utal szent Pál a házasságon kívüli nemi érintkezésre is¹⁵. A zsidó felfogástól eltérőleg, szent Pál azért tartja ezt az érintkezést bűnösnek, mert ez a viszony meggátolja a keresztényt személyi nyíltságában Krisztus felé¹⁶: „Minden szabad nekem, de nem minden használ. Minden szabad, csak ne váljak semminek rabjává”. Az ember rendeltetése a másik nemmel szemben nemcsak kizárólagosan a nemiség síkján történik. Ha tehát valaki kiszolgáltatja testét (azaz személyét) egy prostituáltnak, akkor ezzel „egy test”¹⁷ lesz és többé nem egy szellem az Úrban.¹⁸ Aki pedig úgy gondolja, hogy csak a nemiség kapcsán találkozik a másik nemmel, egész személyében ennek a kapcsolatnak rabjává válhat, és nem tud többé Krisztussal közösségbe lépni. A „paráznaság” a keresztény Krisztussal való egysége ellen vét. Ez a gondolat is, mint az előbbi, a házasságnak egy újabb transzcendenciáját tárja elénk, amit a következőkben fogunk kifejteni.

¹¹) Mt 19, 8, Mk 10, 6: Az itt használt „sklérokardia” kifejezés valószínűleg a bűnbeesés tényére utal.

¹²) Mt 5, 32 és 19, 9: „Kivéve a házasságtörés esetét”. Ez a kvalifikáció sok fejtörést okozott a későbbi exegétáknak. Minden jel arra mutat, hogy még a kivétel ellenére sem engedte meg Krisztus az elváltak új házasságát.

¹³) Pl. 1 Kor. 7, 10-11 és Rom 7, 1-4.

¹⁴) Mt 5, 27-32 és Zsid. 13, 4.

¹⁵) 1 Kor 6, 12-20.

¹⁶) Ugyanott.

¹⁷) Utalás Mózes I, 2, 24-re.

¹⁸) Ugyanott: „Aki viszont az Úrral egyesül egy lélek vele”.

Mármost a nyugati keresztény tradíció szaknyelven próbálja kifejtteni ugyanezt a gondolatot: a házasság világi valóságának értéke a házasságon felüli (= transzcendens) értékben nyeri el értelmét. Ezt próbálja hangsúlyozni szent Ágoston teológiája, amikor a házasságot a keresztény szempontból alátámasztó értékekről beszél. A 'bona matrimonii', vagyis a gyermekáldás (proles), a házastársak hűsége (fides) és a házastársak közösségének szentségi ideálja (sacramentum) ilyen, a házasságot felülmúló (= transzcendáló) értékekre mutatnak. Ágoston felfogásában ezek az értékek 'juszifikálják' a nemi élet megengedhetőségét a házasság keretében, ezek zárják ki közösségükből a harmadik személyt, és ezek különböztetik meg a keresztény házasságot a csak világi házasságtól éppen abban, hogy házasságuk teljesen felbonthatatlan¹⁹. Hozzá kell tennünk azt is, hogy Ágoston teológiájában ezek az értékek mind a házastársi közösség földi értékén felülre mutatnak, és csak másodlagosan biztosítják a már meglévő földi valóság keresztény jellegét²⁰.

A házasságnak ezekkel a transzcendens értékeivel Ágoston nem akarta meghatározni a házasság lényegét, hanem ennek ideális erkölcsiségét hangsúlyozta. Valamelyest megváltozott a helyzet a középkorban, amikor a házasság transzcendens értékét az arisztoteli teologizmus, célszerűség elvével próbálták átgondolni. Ez a fensőbbrendű érték a házasság lényeges céljában van. A középkor teológusai számára a házasság, a férfi és a nő találkozása, természetes világi valóság volt. Ez a cél nemcsak igazolja a házassági életet, hanem magát a házasságot határozza meg olyformán, hogy a lényeges cél kizárása érvénytelenné teszi ezt. A cél meghatározásában azonban a középkor teológusai nem a házasság egész világi valóságát, hanem ennek csak egy szempontját emelték ki, mégpedig a férfi és a nő nemi egyesülését. Ennek pedig — szerintük — egyetlen főcélja a gyermekáldás. Ebből a célból vezetik le filozófiai alapon a felbonthatatlanság és az egyneűség lényeges tulajdonságait.²¹ Amíg tehát Ágostonnál a házasság transzcendens értékei ennek keresztény erkölcsi tisztaságát szabták meg, addig a skolasztikában kidolgozott célok, a házasság ontológiai lényegét határozták meg. Ez a skolasztikus alapbeállítottság napjainkig is megmaradt, és csak a huszadik század első felében próbálták teológusaink egy más filozófiai alap segítségével, — a personalizmussal —, átformálni az egyház skolasztikus álláspontját. Ennek eredménye a II. Vatikáni zsinat tanítása, amelyben a házastársak közös szerelmének közösség-alkotó viszonya már nemcsak másodlagosan szerepel a gyermekáldás célja után.²²

Összefoglalva tehát, a házasság tisztaságának ideálja (ennek három jellegzetes vonásában) nem a férfi és nő találkozásából fakadó házasság

¹⁹) Az ágostoni 'sacramentum' kifejezés a felbonthatatlanságra és nem a középkorban megfogalmazott szentségek technikus értelmére vonatkozik.

²⁰) Proles jelöli a választottak számának betöltését, fides József és Mária házasságának keresztény ideálját; sacramentum: a felbonthatatlanság ideáljában arra a visszavonhatatlan egységre utal, ami Krisztus és az egyház között fennáll, cf. Eph. 5, 21-33.

²¹) A gyermekáldás főcélja mellett még a házastársak egymást segítő közösségét is említik mint másodlagos célt és a 'mutuum adiutorium'-hoz még a 'remedium concupiscentiae' is hozzájárult: a házasság megóvja a feleket a testiség kísértéseitől.

²²) Lásd: 2. lábjegyzet.

lényegét, hanem ennek jellegzetesen keresztény moralitását jellemzi. Mint erkölcsi eszmény Krisztus Urunk és a keresztény hagyomány ethoszából ered. Az ideál azonban nem határozza meg a házasság evilági tényét, hanem feladatot ad azok számára, akik hisznek ebben az eszményben. Gyakorlati megvalósításuk lehetséges, de nem szükségképpen következik, hogy a mindenkori keresztény társadalomnak rá kell kényszerítenie a házasfeleket a házasság tisztaságának megvalósítására. Az egyháznak magatartása változott és még változhat azokkal szemben, akik csak egy bizonyos fokig, vagy pedig egyáltalán nem tudják ezeket az ideálokat élni. Az egyház a bűnös emberiség megváltó közössége, és nem az erkölcsileg tiszták egyesülete²³.

b) Már utaltunk arra a második pontra, ahol a kereszténység ethosza a házasság evilági valóságának transzcendenciájára mutat. Krisztus Urunk mondása szerint az Isten önmaga köti össze a házasfeleket egy felbonthatatlan egységbe: Amit Isten egybekötött, ember szét ne válassza. Az érv ez ellen a krisztusi mondás ellen kézenfekvő: a házasfelek és a társadalom elfogadja az új házasságot, de mi biztosít arról, hogy ezt az egységet Isten is összekötötte? Mit értsünk tehát ezen az isteni közbelépésen?

Szerintem szent Pál is ezt az általános kifejezést próbálja konkrét formában megtalálni a Korintusiakhoz írt levél 7. fejezetében. A házastársak, a férj és a feleség, csak Istenben találják meg életük végső rendeltetését. Még a házasság kötelékében is egyénileg Istent kell keresni Jézus Krisztusban. Ezért ajánlja a házasoknak, hogy időnként tartózkodjanak közös megegyezéssel a nemi érintkezéstől, hogy az imádságnak szentelhessék magukat²⁴. Ezt a tanácsot nagy óvatossággal terjeszti elő az Apostol azoknak a korintusi híveknek, akik valószínűleg hajlamosak voltak a közismerten züllött Korintus városában egy ilyen, a házasságon belüli, önmegtartóztatást gyakorolni. De aztán bölcsen hozzá is teszi: „egy idő múlva térjete vissza egymáshoz, hogy a Sátán meg ne kísértsen benneteket.” Amit szent Pál ki akar fejezni nem más, mint annak az ideálnak gyakorlati megvalósítása még a házasság keretei között is, ami a buzgó Apostol szeme előtt lebegett: a férfi és a nő eszményi találkozására a házastársaknak Krisztussal való találkozásában éri el transzcendens értelmét. Csak az Úrban lehetséges igazán egymással találkozniok, mert „aki az Úrral egyesül, egy lélek lesz vele”.²⁵

A Korintusi levélnek ez a része sok félreértésre és túlkapasra adott alkalmat az első századok buzgó házasság-felfogásában. A korai egyházatyák úgy értették szent Pál szövegét, hogy az apostol csak megengedte a házasoknak, hogy visszatérjenek a házasság fizikai gyakorlatára.²⁶ Szerintem a kontextus éppen az ellenkezőjét mondja:

²³) Így az utóbbi időben egyes helyeken megengedik az u. n. „vadházasságban” élők szentségekhez járulását.

²⁴) 1 Kor 7, 1-9.

²⁵) Cf. 1 Kor 6, 17-7, 39; Kol 3, 18-19.

²⁶) 1 Kor 7, 6: Ezt engedményként mondon, nem parancsként”.

megengedhető az, hogy a házastársak néha egymástól tartózkodjanak. Mégis ennek a korai beállítottágnak nyomai még ma is megtalálhatók a buzgó katolikusoknál: azt gondolják, hogy a házaselet a kereszténység ethoszában csak egy 'engedmény' az emberi gyöngeség számára, mintegy másodrangú lehetőség; azt gondolják, hogy a nemi érintkezés még a házasságon belül is valamiként a bűnnel határos — olyannyira, hogy egyes vidékeken a házasfelek nem mernek a szentáldozáshoz járulni a nemi érintkezés után. Pedig a páli hagyomány nem akar többet állítani, mint azt, hogy az időleges megtartóztatás az egyénnek Krisztussal való egységét szolgálja, és ezzel mutat rá a házasság magassabbrendű, transzcendens értékére.

c) Ezzel az utóbbi ideállal függ össze a kereszténységben hangsúlyozott nőtlenség vagy szüzesség eszménye is. Sem a nőtlenség, sem a szüzesség ideálja nem a keresztény hagyomány házasság-ellenes magatartását, hanem a házasságot felemelő (= transzcendens) értéket hangsúlyozza.

Ennek a lehetősége is Krisztus mondásán alapszik, amit az evangélista közvetlen a házasság felbonthatatlanságáról szóló tanításhoz fűz. Ahogy a felbonthatatlanság eszménye felfoghatatlannak tűnt a tanítványok és a korabeli zsidók számára, méginkább érthetetlen, hogy valaki önként le tudjon mondani a férfi és nő emberi közösségéről, és egész személyiségét az Isten országának szentelje²⁷. „Az önként vállalt nőtlenség nem zárhatja ki teljesen a férfi és nő közötti találkozást. Annak ellenére, hogy a közelgő Istenország hirdetésére elhívtak lemondanak ennek a találkozásnak szexuális kifejezéséről, a nőtlenség nem adják fel a két nem közötti találkozás emberi értékét, hanem ezt a szüzesség ideálja értelmében szublimálják. A keresztény értelemben felfogott nőtlenség éppen a férfi és a nő találkozásából ered. Krisztus nem az aglegénység és vénleánység ideálját állítja hívei elé, hanem a házasság kiteljesedését a már elővételezhető Istenországban.”

Visszatérve szent Pál Korintusi levelére ugyanezt a képet alkothatjuk a szüzesség eszményéről. Elsősorban a már házasságban élőknek engedi meg, vagy tanácsolja szent Pál, hogy tartóztassák meg magukat. Csak később beszél az Apostol²⁸ azokról, akik még nem élnek a házasság keretei között. Ezeknek tanácsolja, és nem parancsolja: „ha még nem kötötted magad asszonyhoz, ne keress magadnak feleséget: a nőtlenség ugyanis arra van gondja, ami az Úr, hogy testben és lélekben szent legyél”²⁹. De mi ennek a tanácsnak végső, az előbb említettekén kívüli motívuma? Pál világosan kijelenti az okot: Krisztus jövetelével a világ történelmének ideje lerövidült — „Az idő rövid” —, és ha valaki Isten országának akarja szentelni magát, itt az alkalom. „Ezért, akinek felesége van, úgy éljen vele mintha nem volna; . . . aki érintkezik ezzel a (mulandó) világgal, mintha nem érintkezne vele,

²⁷⁾ Mt 19, 10-12. Figyelemreméltó ebben a krisztusi mondásban, hogy (Máté szerint) az Úr mintha éppen a tanítványok csodálkozását akarta volna 'felüllicitálni', amikor a felbonthatatlanság törvényén túlhaladva a szüzesség eszményét állította eléjük.

²⁸⁾ Sok mai exegéta véleménye szerint Pál maga is özvegy vagy elvált ember volt.

²⁹⁾ 1 Kor 7, 29-35.

mert (az Úr hamarosan bekövetkező második jövetelében) elmúlik a jelen világ³⁰.

Kétségtől mentesen Pálnál ezeket a sorokat a közelgő Istenország hite sugallta. Amikor a Korintusi levelet írta, a keresztények magatartását az Úr első és második eljövetelének időközére szánta. Ebben az 'interim' világban minden földi érték radikálisan relatív lesz, még a férfi és a nő találkozása is a házasságban. Ezt a találkozást nemcsak nem szabad isteníteni, ahogy a pogányok tették, de még történelmileg véglegesíteni sem lehet. A házasság, mint földi valóság, nemcsak az isteni Abszolútum hitében transzcendál, hanem magában a történelemben is. A jelenlegi házasság mostani formájában elmúlik abban az Úrban, aki hamarosan itt lesz. A celibátus eszménye és ennek gyakorlata emlékeztető tanúbizonyosság, különösen a házastársak számára, arról az Istenországról, amit keresztény hitünk vár.

Mert az eszkatologikus Istenország, amely szent Pál teológiájának alapköve³¹, a Krisztusban feltámadottak új világa lesz. Mármost ebben az új világban, Krisztus mondása szerint, az emberek „nem nőülnek és féryhez sem mennek, hanem úgy élnek mint az angyalok a mennyben”³². Ennek a krisztusi kitételnek értelme nem szükségképpen a nemiséget zárja ki az eljövendő Istenországból. A feltámadott ember mindig ember marad, akire a kétneműség állapota éppen úgy érvényes, mint a mostani világban. Krisztus az eljövendő Istenországból nem a kétneműség tényét akarja kizárni, hanem a férfi és nő találkozásának jelenlegi formáját. Ebben az országban a férfi és a nő viszonya más lesz: a férj nem lesz feleségének egyetlen birtokosa, hanem személyisége mindazoknak szeretetében fog beteljesülni, akiket ebben a világban ismert és magáénak tartott. Ezzel felel Krisztus a szaduceusok kérdésére, és ezzel vetíti előre a házasság evilági valóságának átalakulását a jövendő Istenországban. Mindenki, aki „méltó lesz arra, hogy eljusson a jövendő világba (NEM az un. mennyországba!) és a halálból a feltámadásra”³³, mintegy felszabadul a házasság mai formától; a férfi és nő evilági találkozása ebben az új formában nyeri el a kétneműség történelmi transzcendenciáját³⁴. Az önkéntes nőtlenségben élő már most elővételezi a jövendőt és ebben a házasságnak eszkatologikus értelmét. Még ma is

³⁰) Ugyanott. Figyelembe kell vennünk szent Pál tanításának kimondottan eszkatologikus jellegét.

³¹) Lásd különösen 1 Kor 15, 1-34, Rom 8, 11, 1 Tesz. 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23 Jakab 5, 7 2. Péter 1, 16.

³²) Mk 12, 25. — Mt 22, 30.

³³) Lk 20, 35.

³⁴) Ki kell hangsúlyoznunk, hogy ezen a helyen egy kevéssé más értelemben használjuk a „transzcendencia” kifejezését. Ezért beszélünk történelmi transzcendenciáról, amely a történelmi jövőben lévő és a jelenben elővételezett beteljesedésre vonatkozik inkább, mint a jelenben már meglévő felsőbbrendű értékre. „Krisztus nem a mennyországra utal abban az értelemben, hogy ebben a jövendőbeli állapotban az emberi testiség szerepe megszűnik. Mondása nem a testtől elvált lélek további életéről, hanem a feltámadott test új világáról szól.

érvényes, hogy a házaselet keresztény ethosza csak a celibátus fényében nyeri el teljes tisztaságát.

Mivel a házasságnak a szüzességben való transzcendenciája volt a keresztény ideál csúcspontja, nem csoda, hogy az első keresztény századok túlhangsúlyozták ezt az ideált. A keresztény hagyományban kétségkívül jelentkező dualizmust az egyház csak lassan tudta felülmúlni. A gnoszticizmus és a manicheizmus hatása nyilvánvaló az első keresztény íróknál. De még a középkorban is, és különösen ennek társadalmi rendszerében, érezhető ez a hatás. A szüzességben élő szerzetes értékeesebb keresztény volt, mint a házaspap, és ez utóbbi értékeesebb volt, mint a közönséges házaspap. Ebben a hierarchikus társadalmi felfogásban kapcsolta össze az egyház véglegesen a celibátus eszményét az egyházi hivatal viselésével: csak az lehetett pap vagy szerzetes, aki a celibátus állapotát vállalta. Az egyházi törvények összekötötték a szentírás karizmáját a társadalmi hivatallal. A modern tiltakozás a celibátus ilyen beállítása ellen nem magát az ideált, hanem ennek középkori intézményesítését támadja.

+

Ebben a három keresztény ideálban foglalhatjuk össze a férfi és nő találkozásának a hit szemszögéből felfogott horizontját. Mind a három — beleértve természetesen az elsőt is, amit a házasság tisztaságának fogalmával foglaltunk össze — a kereszténység erkölcsi eszményeit írja le, és így határozza meg a házasság földi valóságának transzcendenciáját. Ezt az erkölcsi távlatot ismételtelen transzcendenciának neveztük, mert ezek az ideálok olyan értékeket mutatnak fel a házasságból vagy a házasság felett, amelyben a férfi és nő találkozása elnyerheti ennek magasztosabb értelmét. Transzcendensnek nevezhetők ezek az ideálok márcsak azért is, mert minden „házasságra” érvényesek, amelyben a férfi és nő találkozásából kétnemű közösség alakul ki.

Ennek a gondolatfűzésnek alapja tudatosan a modern ismeretelmélet dinamizmusát vette mintának. Minden részlet-ismeret csak az elérhetetlen távlatban feltűnő Abszolútum horizontjában szerzi meg teljes, metafizikai értelmét. A keresztény gondolkodás számára a hit kölcsönözte ezt az isteni távlatot, ebből próbálta kielemezni a házasság földi valóságának eszményeit és így adott ennek mélyebb értelmet. Ezeknek az erkölcsi ideáloknak horizontjában állítja elének a keresztény hit a férfi és nő evilági találkozását a házasságban.

Ha eddig ezt a gondolat-mintát követtük, akkor rögtön azt is hozzá kell fűznünk, hogy az említett „horizont” a maga konkrét formájában végérvényesen soha meg nem fogalmazható. Ha az Isten horizontjában látjuk az evilági jelenségeket, még csak azt tudjuk, hogy az „Isten van valamiként, minden gondolatnak alján”: jelenléte valóság, de emberileg kifejezhetetlen. Amikor ezt a horizontot konkrét formában próbáljuk kifejezni, ami emberi ismeretünk számára szükségszerű, akkor távlataink emberileg leszűkülnek. Ugyanez történt szerintem a házasság földi valóságának megismerésében is. A házasság tisztaságában, az Úrban találkozó férfi és nő viszonyában és a szüzesség ideáljában kulmináló távlatban, már emberileg leszűkítettük ennek

a földi valóságnak transzcendenciáját. De ezt meg kellett tenni, mert minden ideál csak akkor valós, ha ezt valamiként megpróbáljuk kifejezni és megközelíteni. Viszont, ha ez a három ideál csak emberi ismereteink leszűkített formájaként jelentkezik, akkor az is világos, hogy ugyanezt a változó korok és társadalmak gondolkozásmódjának megfelelően újra ki lehet fejezni. Ezért lehetséges, hogy még a kereszténységben belül is, a modern kor elhomályosíthatja ezeket az eszményeket²⁵. Újra és talán más formában kell kifejeznie a teológusnak és a moralistának a házasság keresztény horizontját. Az a kötelességünk, hogy ezek között az új — sokszor a régen megfogalmazott ideálok ellen lázadó — korszakban is újra ki tudjuk mutatni a házasság keresztény eszményeit.

Házasság: a megváltó szeretet szentsége.

Az előbb leírt gondolkozásmód, akármennyire is szükséges, egy bizonyos erkölcsi idealizmusra, sőt társadalmi ideológiára is vezethet. Teljesen igaz, hogy a házasság földi valósága a keresztény hit ethoszának távlatában nyeri el transzcendenciáját. De az ideál nem szüntetheti meg azt a földi értéket, amit a házasság jelent a kétneműség állapotában élő ember számára. Idealizmus lenne elfelejteni a házasság evilági értékét, és helyette csak az eszmények magasabbrendű értékeit hangsúlyozni. Ez a magatartás társadalmi ideológiává válhat, ahogy ez meg is történt a középkori hierarchikus társadalom-felfogás egyes elgondolásaiban. Erre az idealizmusra, és még kevésbé erre az ideológiára a kereszténység hite nem ad alapot, éppen azért, mert a házasságot — mint földi valóságot — krisztusi, megváltó szentségek tekintette.

Szerintem éppen ezen a ponton segíti a teológust a házasság emberi valóságának meghatározásában korunk erkölcsileg kétértelmű felfogása. Ezt a felfogást a cikk címében is említett kifejezéssel tudjuk összefoglalni: a férfi és a nő találkozása az evilági, földi szerelemben fejeződik ki. Természetesen nem könnyű ezt a fogalmat és ennek valóságát leírni. Megvan a veszély, hogy a 'földi szerelem' kifejezésén könnyen szexuális vonzalmat vagy múltó emberi emóciót értünk. De tagadhatatlan, hogy a szó valami, nehezen megfogalmazható, emberi valóságra mutat. Már eleve ezt a valóságot próbáltuk kifejezni, amikor a házassággal egyvonalban mindig a férfi és a nő találkozásáról is beszéltünk. Az ilyen találkozáson elsősorban

²⁵) Társadalmunk megengedhetőnek tekinti a házasság előtti vagy ezen kívüli nemi kapcsolatot; — a csoportházasság kísérlete sokszor a házasságtörés és a promiskuitás gyakorlatára vezet; — az újabb állami törvények megkönnyítik a válást és feleslegesnek tartják a házasság egyházi ratifikálását; — a nőtlenség eszménye pedig az átlagember szemében sokszor nevetséges rendellenességet jelent. Amikor ezeket a tüneteket elítéljük, tudnunk kell, hogy milyen szempontból vetjük el a mai társadalom erkölcstelenségét. Nem a múlt társadalmi rendjének, hanem a keresztény házasság mindig újjonnan kifejezendő eszményeinek szemszögéből kell az új társadalmi felfogást megbíráljunk.

olyan személyeknek egyéni (tehát nem általános kategóriákkal leírható) érintkezését értettük, akiket biológiai, pszichikai és társadalmi struktúrált-ságuk alkalmassá tesz egy alapvető emberi közösség kialakítására. Ez a kapcsolat alakulhat át az egyéni körülményeknek megfelelően azzá az evilági, földi szerelemmé, amely a házasság alapja lesz³⁶.

Ennek a földi szerelemnek is megvan a maga dinamikája. Azonban ez a dinamika nem transzcendens, hanem immanens, történelmi jellegű. Amíg a házasság dinamikáját szemléltük, eddig mindig olyan értékekre mutattunk rá, amelyek a férfi és nő találkozását és ezeknek egységét a házasságban felülműlják: nem a házasságot önmagát teszik teljessé, hanem a házasságban élők egyéni viszonyát teszik lehetővé az Isten felé, és csak másodlagosan erősítik a házasság közösségét. Ezzel szemben a földi szerelem valósága lényegesen a férfi és nő találkozásából kialakuló közösséget teszi lehetővé és ezt az immanens történelmi célt szolgálja. A lassacskán létrejövő érdek- és sorsközösség, a közösen viselt élet öröme és bánata, az egybeforró emberi önátadás fájdalma és boldogsága, a közös ismeretek eltérő és egy ponton egymásrataláló biztonsága, az önkiürítés veszélyeztetettsége és gazdagsága — kialakíthatja a férfi és a nő találkozásában megfogamzó szerelemben a házasság szoros kötelékét. Akár optimista, akár pesszimista képet alkotunk erről a találkozásról, ennek dinamikája a közösen vállalt felelősség felé vezet. És lényegében ebben áll a földi szerelem valósága. Ez a dinamika nem mutat a kialakuló házassági közösséget felülmúló (= transzcendens) értékekre, hanem magára a házasság immanens történelmi valóságára.

Talán nem meglepő, ha most azt állítjuk, hogy éppen ebben a földi szerelemben valósul meg a keresztény hitvallás egyik szentsége. Hogy ezt a tételt megalapozzuk, nem indulhatunk ki a középkorban szakszerűen megfogalmazott szentségfelfogásból, hanem ugyanennek egy mélyebb és a modern mentalitás számára érthetőbb kifejezését kell keresnünk.

Elsősorban tisztáznunk kell, hogy a katolikus hittanban a szentségeknek immanens üdvtörténelmi jellegük van, és az evilági közösségben töltik be funkcióikat. Még a hagyományos teológiai felfogás szerint is a szentségek csak erre az életre, erre a történelemre és ennek a történelemnek látható társadalmi struktúráira mutatnak. Ezért kötjük a szentségeket evilági szimbólumokhoz és természetes emberi akciókhoz amelyek hitünk szerint megváltják és megszentelik az ember evilági életét. Ilyen értelemben a szentségek immanens történelmi jellegűek. Feladatuk is elsősorban a földi életre és ennek közösségi beteljesülésére vonatkozik. A keresztség, a bérálás és az egyházi rend szentsége a keresztény helyét és feladatát jelöli meg az evilági egyház közösségében. A bűnbánat és a betegek szentsége teljesebb emberi életet kér itt a földön az élők közösségében

³⁶) Tudatosan a 'szerelem' szót használtuk az általánosabb értelemben vett 'szeretet' helyett, hogy ezzel is kifejezzük a férfi és nő találkozásának jellegét.

azok számára, akik ebben részesülnek. Az eucharisztia pedig a maga liturgikus akciójával megerősíti vagy megteremti azt a közösséget, amelynek központjában jelenlevő és érettünk magát feláldozó Krisztus fogja össze a hívek kis csoportját a keresztény szeretet egységébe. Az csak egy másodlagos szempont ezeknél a szentségeknél, hogy mindegyik külön-külön, a maga jellegének megfelelően, objektív kegyelmet biztosít a szentségekhez járuló keresztény számára, és így segíti őt örök céljának elérésére. A szentségeknek ez a hatása, ami az örök élet transzcendenciájára utal, csak másodlagos szerepet tölt be. Ezzel nem azt állítjuk, hogy ez a hatás nem lényeges, csak azt szeretnénk kiemelni, hogy nem ez a szentségek legmélyebb értelme. A hagyományos megfogalmazásban hangsúlyozott objektív kegyelem — az 'ex opere operato' — csak annyiban objektív, amennyiben ennek elérése nemcsak az egyén beállítottságán, aktusainak intenzitásán, hanem azon a személy felett álló, keresztény közösségen múlik, amellyel a szentségekhez járuló keresztény új viszonyba lép. Ez a mindenkori történelmi közösséghez fűző viszony teszi az így elnyert kegyelmet jellegzetesen **s z e n t s é g i** kegyelemmé.

Az ilyen módon leírt szentség-fogalomnak tulajdonságait itt rögtön ki kell emelnünk: a szentségek történelmi és közösségi valóságok.

a) Először is az egyén szempontjából, aki a szentségekhez járul. A szentségi akció mindig egy kezdetet vagy új kezdetet jelent, aminek existenciálisan ki kell teljesülnie. Amikor a gyermeket elfogadja a keresztény közösség a kereszttség szertartásában, az újonnan keresztelt egy új életteret kap, ahol be kell töltenie keresztügyi fogadalmát. Egész életének mintegy bele kell nőnie ebbe az új existenciába; a kereszttség 'kalandja' a születéstől a halálig tart. A megkeresztelt új életének is van egy fejlődő történelme.

b) De másodsorban a közösség számára is történelmi valóságot jelent ez az egyénnek kiszolgáltató szentség. Az egyén találkozik a közösséggel és a keresztény közösségben Krisztussal. A közösség számára nem közömbös a szentségek által újjászületett keresztény élet. A közösség ugyanis nem elvont, absztrakt egység, hanem konkrétan tagjaiban él. Így nemcsak a közösség valósítja meg az egyénben a szentségek hatását, hanem az egyén is megvalósítja szentségi akciójában magát a közösséget. Azt értem ezen, hogy pl. a megkereszteltek közössége csak akkor lesz a maga konkrétan felfogható formájában krisztusi közösség, ha tagjai egyénileg is a keresztység életét élik. Az egyház nem absztrakció: láthatóvá csak tagjainak keresztény életében lesz.

c) Végülis hangsúlyoznunk kell, hogy a szentségek **UDV**történelmi valóságok. Nem a profán történelmet valósítják meg, hanem Krisztus evilági történelmét. Krisztus a történelembe lépett, és ennek a történelemnek adott új értelmet. A szentségek folytán a közösségben Krisztussal találkozó ember történelme is új értelmet nyer, de ugyanakkor ennek a

történelemnek ő maga is új értelmet ad. Az üdvtörténelem a hívők közösségében élő és ezt a közösséget megteremtő emberben megy tovább ezen a földön a Krisztus által megígért Istenország felé.

Az egyház hagyományosan elfogadott hét szentsége között talán a legkiemelkedőbbben a házasságban valósul meg a fent leírt szentségfelfogás. Amikor a házasulandók kimondják egymásnak beleegyezésük IGEN-jét, azaz kiszolgáltatják egymásnak a házasság szentségét, megkezdődik az a 'kaland', amit Mózes I olyan találó szimbólummal fejezett ki: „és lesznek egy testté”. A házasságkötés nem beteljesülés, hanem új kezdet.

Ez az új kezdet azonban nem független attól a társadalmi közösségtől, amelynek tágabb keretein belül a férfi és nő családot alkot. Házassági egységük ugyan függ ettől a tágabb értelemben vett társadalomtól, de ugyanakkor a házasság által alapított családi közösség építi fel, valósítja meg a tágabb értelemben vett közösséget. A család fogalma, ahogy azt a múltban és jelenben ismertük, változó és fejlődő³⁷. Feladata elsősorban nemcsak a gyermekáldás által fenntartani a törzsi, nemzeti vagy egyházi közösséget, hanem inkább benső közvetlen életeret biztosítani azok számára, akik a tágabb társadalomban élnek. A család elsősorban otthont jelent: nemcsak ennek materiális értelmében, hanem az egyén közvetlen szeretet-igényének betöltésében. A modern szociológia elvei szerint is csak úgy lehet az absztrakt értelemben vett 'társadalom' igazi közösség, ha ennek tagjai először kisebb közösségekbe integrálódva megteremtik az emberi pszichének megfelelő otthont, amely a tágabb értelemben vett társadalom kiépítéséhez is hozzájárulhat. Így a család a szélesebb értelemben vett társadalomban nemcsak részt vesz, hanem ennek sikerét is előmozdítja.

A házasság még nem teljesült be a házastársak IGEN-jével. A hagyományos felfogásban a házastársak 'konszenzus'-a alkotja a házasságot. De ugyanez a hagyományos felfogás az így már megvalósult házasságot csak akkor tekinti konkrétan beteljesültnek, amikor a házastársak fizikailag is egyesülnek³⁸. Ez az elmélet helyesen ragadja meg a maga legális nyelvezetével a férfi és a nő találkozásának a házasságba bontakozó dinamizmusát, még akkor is, ha ez — bizonyos pontokon — revízióra szorul. Ha a házasság valóban a földi szerelem szentsége, akkor a templomban vagy más közösségi aktusban kimondott IGEN, csak legális szempontból jelöli a házasság érvényességének kezdetét. A beleegyezés, a konszenzus már lehet, hogy jóval az esküvő előtt megvolt, és a nyilvános ceremónia

³⁷⁾ A család különböző alapformáit az összehasonlító vallástudomány, az etnológia és a mai szociológia kutatja, de a fejlődés ténye a szentírás alapján is nyilvánvaló.

³⁸⁾ A hagyományos felfogásban a 'consensus' alkotja a házasságot, de a 'consummatio' fizikai aktsa teszi ezt egzisztenciálisan teljessé.

csak ratifikálta a közösség életében a férfi és nő földi szerelmét³⁹. A jegyesek a közösség előtt házastársakká váltak: kis családi közösségüket elfogadta a szélesebb értelemben vett társadalom, amelynek jóléte éppen úgy függ ennek az új családi életnek sikerétől, mint a család fennmaradása az őt környező társadalom jólététől. Az újonnan kialakult család a társadalomtól függ, de ugyanakkor ezt a társadalmat is megvalósítja. De menjünk még egy lépéssel tovább: az így megkezdett 'történelem' talán kifejeződik, de nem teljesül be egyetlen fizikai aktusban a házastársak között. Az új közösség családi élete a házastársak fizikai ÉS pszichológiai egységének sikerétől függ. Ezt az egységet kell kialakítania a férfi és a nő között megfogamzott földi szerelemnek. A kettőnek olyan egységgé kell nőnie, amely valóban elválaszthatatlan lesz a család történelmének folyamán. Nézzünk szembe azzal, hogy ez a 'kaland', amibe a házások és az egész társadalom is involválva van, nem szükségszerűen vezet teljes sikerre. Lehet, hogy az esküvőn kimondot IGEN nem volt soha a házasságot alkotó földi szerelemnek igazi kifejezése, és így — a jogi kötöttség ellenére —, nem alakult ki soha konkrét házasság az új 'családban'. Lehet azonban az is, hogy a házaseset képtelen megvalósítani azt az IGEN-t, amely megkezdte a család történelmét. A sikertelen házasság pedig betöltetlen házasság, ami bizonyos körülmények között a házastársak, a gyermekek és a szélesebb értelemben vett közösség javát sem tudja többé szolgálni. Ennek a társadalomnak kell döntenie arról, hogy ilyen esetekben az érvényes, a már megkezdett házasságot be nem töltöttnek nyilvánítsa⁴⁰. Amíg az ember él és fejlődik, mindig képes arra, hogy egy ilyen alapvető és személyes odaadást (fundamentális opciót), konkrétan megváltoztasson. Az egyén életében ez kétségtelenül törést jelent. De a megtört emberi opció még nem zárja ki az új választás lehetőségét, amit bizonyos esetekben a társadalom maga is ratifikálhat. Ez alól a konklúzió alól pedig nem lehet kivenni a látható Egyházat, amely részt vett a család kialakításában, és ennek életétől ő maga is függött⁴¹.

³⁹) Ezért érthető, hogy egyes moralisták a jegyesek esetleges nemi érintkezését a nyilvános házasság előtt más kategóriába sorolják, mint egy alkalmi találkozást, ahol még nem fogamzott meg a házasságot alkotó földi szerelem.

⁴⁰) A középkorban kialakult szokás szerint a fizikailag még nem konzummált házasságot az egyház felbonthatta. Vajon nem túl szűk-e ez a megfogalmazás, és nem lehetne-e jogilag is ennek értelmét, — talán a modern pszichológia segítségével — kitágítani?

⁴¹) A nyugati egyház kitarzott a középkori elv mellett, hogy a beleegyezés, a konszenzus alkotja a házasságot, és így a házasulandók szolgáltatják ki egymásnak a szerelem szentségét. Csak a trienti zsinat után jött be az a szokás, hogy a konszenzus IGEN-jét a templomban a pap előtt kellett kimondani. Ebben a szokásban fejeződik ki — szerintem —, hogy bizonyos értelemben maga az egyház is résztvesz a házasságkötés szertartásában és az egész házasesetben. Nem szükségszerű azonban, hogy az egyház minden körülmények között ragaszkodjék jelenlétének ehhez a formájához.

A keresztény házasság éppen azért szentség, mert benne valósul meg az egyház közössége, és ez a közösség valósítja meg a család közösségének lehetőségét. Már az ószövetségi szentírás prófétai írásainak allegóriáiban is a férfi és a nő közössége jellemezte Yahvénak és népének üdv történeti viszonyát. A házasság volt annak szimbóluma, hogy Isten az ember világi történelmébe lépett és népével örök és felbonthatatlan szövetséget kötött annak ellenére, hogy az ember és közössége képtelen volt kitartani Yahve történelmi jelenléte mellett⁴². Az ószövetségben tehát a házasság Istennek az emberekkel alkotott szövetségét jellemzi és ezzel alakítja ki az Isten népének — Izraelnek — emberi közösségét.

Az újszövetség teológiájában, ahogy ez szent Pálnál kialakul, a szimbólum (= házasság) és a szimbolizált valóság (= Yahve és az emberi közösség) viszonya megfordul. Számára nem a férfi és nő közössége szimbolizálja Istennek az emberiség közösségével kialakult frigjét, az Egyházat, hanem az egyház valósága jellemzi a férfi és nő találkozását a házasságban. Mert az egyház mint Krisztus misztikus teste, a hívők keresztény közössége, már nemcsak ígéret, hanem teljes valóság.

Ez a házasság üdv történeti értelmezésének ‚pál-fordulata‘ szent Pálnak az Efezusiakhoz írt levelében találja meg legpregnansabb kifejezését⁴³.

De már az Efezusi levél előtt is alakulófélben van a misztikus test fogalma szent Pál teológiájában. Már a Korintusiakhoz írt levél állítja, hogy a keresztények Krisztus testének tagjai, amellyel egy ‚lelki‘ közösséget alkothatnak⁴⁴. Sőt a keresztények résztvehetnek ebben a krisztusi testben az az eucharisztia és a keresztség szentségei által; így egymással is közösséget alkothatnak, egymásnak is mintegy tagjaivá válhatnak⁴⁵. Ugyanez, a misztikus testről kidolgozott allegória dinamikus szimbolummá válik szent Pál későbbi leveleiben. Amíg eddig az egy ‚krisztusi test‘ képével jellemezte a keresztények közösségét, most úgy ír erről a testről, mint amelyet — bár megvan — minden kereszténynek ki kell alakítania. Krisztus máris a feje ennek a test által kifejezett közösségnek⁴⁶, de ugyanakkor minden keresztény életnek be kell töltenie Krisztus megváltó tettének valóságát⁴⁷. Az egyház, a hívek közössége már megvan Krisztusban, aki ennek a testnek

⁴²) Yahve szerelme Izrael iránt a házasság szimbólumával fejeződik ki. Izrael Yahve jegyese (Jer 2, 2 stb) vagy hűtlenségbe esett házastársa (Jer 2, 25 — Ozeás 2, 4-15 Ezekiel 16, 16 stb., Izaiás 1, 21). Yahve megkönyörül hűtlen jegyésén (Ez 16, 9 stb) és mint megváltója visszaveszi magához (Iz 62, 4-5 Ozeás 2, 19-20). Az Énekek éneke is erről a szerelemről beszél és ennek a szerelemnek beteljesülését állítják elének az evangéliumok eszkatologikus képei is (Mk 2, 18; Jn 3, 29; Mt 22, 1 stb, 25, 1) valamint a Jelenések könyvének menyasszonya (19, 7; 21, 2 stb, 22, 17).

⁴³) Efezusi levél 5, 21-33.

⁴⁴) 1 Kor 6, 15.

⁴⁵) 1 Kor 10, 17; 12, 12-17; Rom 12, 4-57.

⁴⁶) Kol 1, 18.

⁴⁷) Kol 1, 24.

a feje⁴⁸, és mégis a kereszténynek, aki már Krisztus testének tagja, mintegy bele kell nőnie ebbe a közösségbe, meg kell valósítania a szeretetben ezt a közösséget⁴⁹.

Ez a dinamikus felfogott misztikus test, az egyház lebeg szent Pál szeme előtt, amikor ennek szimbólumát a házasságra alkalmazza. Már a Korintusi levélben jelezte, hogy a keresztény házasság kötelékében leélt élet a megváltó és megszentelő szeretet gyakorlata lehet⁵⁰. Az Efezusi levélben éppen ezt a megváltó és megszentelő szeretetet tanítja magáról a házasságról. A férfi és a nő a házasság keretein belül ugyanazt a megváltó és megszentelő szeretetet valósítja meg, mint amit Krisztus is gyakorolt az Egyházzal szemben az egész világ üdvösségére. Ahogy Krisztus az emberiséget (azaz a szélesebb értelemben vett társadalmat) az által váltja meg, hogy megszenteli és egyesül egyházával — úgy a férj szerelme felesége iránt az által vesz részt az egyház látható közösségében, hogy a szeretet által ezt a kisebb családi közösséget megvalósítja⁵¹. Éppen úgy, ahogy az egyház által leszünk a megváltott világ részeseivé, úgy a házasságban kiérő szerelem által lesz az ember az egyház kegyelmi közösségének tagjává. A férfi és nő találkozásában megfogamzott szeretet valósítja meg a kettő házasságát, és a házasság valósítja meg a maga kis keretei között magát az egyházat. „Ezért hagyja el az ember atyját, és csatlakozik feleségéhez, úgy hogy a kettő testben egy lesz”⁵². Ez a titokzatos egység a házasságban megvalósuló egyházra éppen úgy vonatkozik, mint az egyházban megvalósuló házasságra. Ahol pedig ebben a világban megvalósul Krisztus jelenléte, ott jelen van a világot megváltó és megszentelő kegyelem is. A házasság, mint evilági szerelem lesz a kegyelem forrása, mert ebben valósul meg a maga konkrét formájában az egyház is.

Cikkünk megkísérelte a keresztény hagyomány gondolatmenetét a házasságról egy új szempontból rendszerezni. Abból indultunk ki, hogy a férfi és a nő találkozása a házasságban evilági, földi valóság. Olvasóinkban talán felmerült a kétely, hogy ez az alaptétel Luther 1532-ben kifejtett álláspontját veszi fel, amely szerint a házasság „ein weltlich Ding, eine weltliche Sache”⁵³. Ebben a kitételben alapjában véve igaza volt Luthernek. A lényeges különbség felfogásunk és Luther tétele között abban áll, hogy szerintünk a kizárólagosan világi valóságoknak is megvan a maguk szakrális jelentősége.

Minden evilági valóság, akár mennyire is az emberi gyengeség és bűn

⁴⁸) Ef. 1, 22-23.

⁴⁹) Ef. 4, 15-16.

⁵⁰) 1 Kor 7, 13-14.

⁵¹) Ef. 5, 25-29.

⁵²) Ef. 5, 31.

⁵³) Luther: Werke, Erlangen t. 43, 116.

situációjában van, alkalmas arra, hogy a hit Istenhez emelkedő dinamizmusát követve megtalálja a maga keresztény ideálját. Cikkünk első részében ezt a transzcendáló dinamizmust követve beszéltünk a keresztény házasság ethoszáról, amely a házasságot is mint az egyén üdvösségének eszközt írta le. De felfogásunk még sokkal mélyebben különbözött Luther tételétől abban, hogy a házasság földi ‚misztériumát‘ az egyházban megvalósuló Krisztus titokzatos testével azonosította. Luthernél a krisztusi megváltó kegyelem nem inkarnálódhat földi valóságokba: az ember és az ember világa nem formálódhat a krisztusi kegyelem hordozójává. Mármost éppen azért, mert a házasság szentségében az egyház valósul meg a maga leszűkített formájában, a férfi és a nő közössége már itt a földön átalakulhat a Krisztus jelenlétét jelző kegyelmi közösséggé. A házasság emberi módon, és az emberi világ gyöngeségében már elővételezi azt az Országot, amelyet az emberi történelem beteljesedésében az Isten Fia véglegesen át fog adni mennyei Atyjának: „Mikor pedig minden (földi valóság) alája lesz rendelve, maga a Fiú is aláveti magát annak, aki mindent alávetett neki. Akkor Isten lesz minden mindenben”⁵⁴.

Alsözöghy Zoltán

A NEGYEDIK SZENTSÉG

Az utolsó húsz esztendőben egyre gyakrabban hallunk arról, hogy új formákat keres az egyház a bűnbe esett keresztények megsegítésére. Nagyon sok lelkipásztor ingerült aggodalommal hallja ezeket a híreket. Megjelenik a szeme előtt a sok jó, amit a gyóntatás hosszú és áldozatos óráiban az isteni kegyelem általa művelt. Megemlékezik arról, hány hívő ébredt a hitből való élet értékének a tudatára éppen azáltal, hogy a gyónás felhívta a figyelmét arra a sötét valóságra, ami a bűn az ember életében. Hát ezt is meg kell most zavarni? Itt is új formákkal kell kísérletezni?

A megújulás vágya nem is ott sarjad, ahol számos és jól előkészített gyónás vezeti vissza a bűnösöket a Megváltó kegyelméhez, hanem ahol a hívek, elpogányosodott környezetben, hitüket alig ismerve, nem értik már meg, mi az a jótétemény, amit a gyóntatószék felkínál nekik. Az ilyen környezetben még nevet is alig találunk a szentségre, amiben találkozhatnának az üdvözítő Krisztussal. Gyónásnak mondjuk? Akkor azt gondolják, hogy elég elmondani, miben tér el az életük a keresztény ideáltól, és a bűnbevallás valami általános amnesztiának a palástjával fedi be életük halálos sebeit. Bűnbánatnak nevezzük? Akkor meg azt gondolják, hogy búslakodniok kell csupán a múltjuk miatt. Fel kell ismernünk, hogy sokan vannak korunkban,

⁵⁴) 1 Kor 15, 28