18 (2015/2) ISSN 1582 – 0661

Studia Theologica Transsylvaniensia

A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata

18/2

Tartalom

Virt László
Válság és terápia.
Márton Áron és Németh László válasza
koruk kihívására

Marton József
Márton Áron miseintenciós füzete

András István
A preskolasztika triumvirátusa

Lukács Róbert
A házassági peres eljárás reformja,
avagy a katolikus egyház engedélyezi a válást?

Peter Schallenberg
Katholische Sexualethik und Ehelehre

Szemle

Kolozsvár – Gyulafehérvár
2015

Studia Theologica Transsylvaniensia

XVIII. évfolyam 2. szám
2015

Kolozsvár – Gyulafehérvár

Studia Theologica Transsylvaniensia
A Babeş–Bolyai Tudományegyetem Római Katolikus Teológia Kar
Pasztorál-teológia Intézetének folyóirata – XVIII. évfolyam, 2015/2. szám

A szerkesztőség címe:
Institutul Teologic Romano-Catolic,
RO – 510010 Alba Iulia, str. Gabriel Bethlen nr. 3.
Tel.: +40/258–811688
E-mail: diosidavid@yahoo.de
www.seminarium.ro

Szerkesztők: Dr. Marton József
(Editors) Dr. Diósi Dávid
Szerkesztőbizottság: Dr. Peter Schallenberg – Paderborn
(Editorial Board) Dr. Oláh Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Bara Zoltán – Gyulafehérvár
Dr. Alexandru Boboc – Bukarest
Dr. Ecsedy Judit – Budapest
Dr. Madas Edit – Budapest
Dr. Havas László – Debrecen
Dr. Ferenczi Sándor – Gyulafehérvár
Dr. Orbán Szabolcs OFM – Gyulafehérvár

Szaklektorok: Dr. Brendan Leahy – Maynooth
(Advisory Board) Dr. Franz Sedlmeier – Augsburg
Dr. Stefan Tobler – Nagyszeben
Dr. Vizkelety András – Budapest
Dr. Székely Dénes – Gyulafehérvár
Dr. Kovács F. Zsolt – Nagyvárad
Dr. Peter Sedlák – Kassa
Dr. Lukács Róbert – Gyulafehérvár
Dr. László László – Ottawa

ISSN 1582 – 0661
© STUDIA THEOLOGICA TRANSSYLVANIENSIA – GYULAFEHÉRVÁR
Megjelent: 2015
Alak: 61x86/11

Tartalom

Virt László
Válság és terápia.
Márton Áron és Németh László válasza
koruk kihívására
133

Marton József
Márton Áron miseintenciós füzete
157

András István
A preskolasztika triumvirátusa
165

Lukács Róbert
A házassági peres eljárás reformja,
avagy a katolikus egyház engedélyezi a válást?
183

Peter Schallenberg
Katholische Sexualethik und Ehelehre
205

Szemle
251

Virt László

Válság és terápia. Márton Áron és Németh László válasza koruk kihívására[1]

Bishop Áron Márton and László Németh, one of the greatest Hungarian writers of the twentieth century only met once in 1935. They both thought that the moral and social vacuum of the 20th century was a crisis of values. They both recognized that the spiritual values elaborated in minority life were suitable for resolving this crisis. In the 1930s both of them strove to prepare Hungarians to fight against the inhumanities of their era. In order to achieve this aim all the extremist ideologies had to be avoided. They both were of the opinion that the roots of the modern social crisis were in the fact that positivist philosophy which rejected metaphysics divided human thought into various disciplines. Consequently, the society was also atomized and the 20th century dictatorships took advantage of this situation. Áron Márton pointed out that the immeasurable power of knowledge without the gospel might make people cruel. László Németh announced the quality revolution which meant personal and social renewal. Áron Márton also urged on quality when he accentuated the competitiveness of minority societies. This competitiveness ensures the survival of minorities in the competition of majority societies.
Keywords: moral and social crisis, crisis of values, positivist philosophy, various disciplines without moral connection, quality revolution, competitiveness

Kisebbségi élet mint érték

Amikor a második bécsi döntést követően Magyarország újra birtokba vehette Észak-Erdélyt és a Székelyföldet, és ezzel az erdélyi római katolikus püspökség híveinek túlnyomó része

[1] E tanulmány képezte alapját a magyar Országházban 2015. szeptember 26-án tartott hasonló címet viselő előadásnak.

újra Magyarországhoz tartozott, Márton Áron tudatosan döntött úgy, hogy az Antonescu-féle Romániában, Dél-Erdélyben marad. Tudatosan döntött úgy, hogy szolidaritást, teljes sorsközösséget vállal a Romániában, kisebbségben maradt maroknyi dél-erdélyi magyarsággal. Eközben változatlanul püspöke volt egyházmegyéje Magyarországhoz visszakerült területének is. Rögtön azután, hogy híveinek túlnyomó része Magyarországhoz került vissza, 1940. szeptember 29-én magyar felségterületre, Kolozsvárra utazott, hogy részt vegyen a Szent Mihály napi búcsúünnepen. Sándor Imre észak-erdélyi püspöki helynök volt az ünnepi szónok, azonban a búcsúmise végén Márton Áron is szólt a kolozsvári hívő közösséghez. Rövid beszéde arról tanúskodik, hogy ő nem került eufórikus hangulatba a második bécsi döntést követően. Aggodalmát fejezte ki, hogy a kisebbségben közösséggé kovácsolódott erdélyi magyarok az anyaországhoz visszakerülve elkezdenek saját érdekeik után futni. „Ne higgyétek, hogy most akkor boldogultok, ha mindenki külön fut a saját célja felé."[2] Márton Áron a *kisebbségben kimunkált* értékeket féltette, amikor az individualizmus kísértésétől óvta népét.

A huszadik századi magyar irodalom talán legnagyobbja, Németh László hasonlóképpen gondolkodott, amikor 1943-ban Nagyváradon a második bécsi döntéssel visszakerült észak-erdélyi magyarságot figyelmeztette: „Ne feledjék el, hogy kisebbségből kisebbségbe jönnek". *Magyarok kisebbségben Magyarországon*? – e paradox gondolat mögött az áll, hogy Németh László szerint a korszak hatalmi módszereit a hatalmi központoktól távol edződött erkölccsel lehet ellenpontozni, azzal a szellem-

[2] „Ne higgyétek, hogy most akkor boldogultok, ha mindenki külön fut a saját célja felé!" Márton Áron püspök gyönyörű beszédet intézett Szent Mihály napján híveihez. *Ellenzék*, 1940. szeptember 30. (Kolozsvár) (Az idézett szövegekben szereplő kiemelések a szerzőtől.)

mel, amit a magyarok nemzeti kisebbségben kimunkáltak. „Én a népben azokkal tartok, akik – milliós szórványaikon – mindig lent fognak maradni. Lent tartja őket, hogy nem kaphatók és nem alkalmasak a mai hatalmi módszerekre."[3] Németh László és Márton Áron egymás szellemi rokonaivá lettek azáltal, hogy mindketten világos különbséget fogalmaztak meg az érdekek és értékek között. *A huszadik század erkölcsi és társadalmi válsága értékrendi válság.* Abban áll ez a válság, hogy az emberek tömegeinél az érdekek megelőzik az értékeket. E válságban az egyéni érdek megelőzi a közösség javát, mely a szolidaritásban értékké nemesedik. A hatalmi érdek elébe kerül a népi értéknek, noha a népet századok óta saját értékei tartották meg. A nemzeti érdek pedig megelőzi a krisztusi etikát, ami így ellenséget keres és talál, hogy legyen indok a háborúskodásra. Márton Áron és Németh László világosan láttak: az érdekeket, a bármily jogos érdekeket is, értékrendi összefüggésbe helyezték. És világosan láttak, amikor tudatosították, hogy a szellemi és erkölcsi csúcsteljesítmények, a hatalmi köröktől távol – még akár az anyaországban is, de –, kisebbségben születnek.

Márton Áron és Németh László egy alkalommal személyesen is találkozott.[4] Németh László a korszak hatalmi módszerei alatt fuldokolva, tejtestvéreket keresve, a szomszéd népek felé fordult. A szomszéd népek, szlovákok, románok, szerbek felé, akit a hivatalos magyar politika ellenségként lekezelt, noha e népek mellett valamennyi szomszéd országban nagy számban magyarok éltek/élnek nemzeti kisebbségben – így e népek lekezelése nemzeti öngyilkosságnak bizonyult. E törekvése késztette Németh

[3] Németh László: Nagyváradi beszéd (1943). In: Németh László: *Sorskérdések*. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó. Budapest 1989. 740–741.

[4] Márton Áron püspök Németh László lelki üdvéért 1975. március 5-én szentmisét ajánlott fel. (*Megj.* Marton József)

Lászlót arra, hogy 1935-ben Romániába utazzon, és vele tartott mások mellett Keresztury Dezső is. Tőle hallottam 1979 decemberében, hogy kalotaszegi kirándulásukra Márton Áron is elkísérte őket, majd 1980 körül e kirándulás egy kolozsvári résztvevője, Vita Sándor – Domokos Pál Péter kérésére – rövid feljegyzést írt. Németh László az 1935-ös romániai útról még abban az évben könyvet írt, melyben romániai személyneveket nem említ, hogy senkit bajba ne keverjen, még ismert romániai magyar írókat, Tamási Áront, Tompa Lászlót és Molter Károlyt is álnéven említ. Könyvében leírja, hogy a kalotaszegi kiránduláson, a körösfői templomban református istentiszteleten vettek részt, ahol Németh László Márton Áronról név nélkül ennyit közöl: „Egy katolikus pap is ott van a sorunkban".[5] Keresztury Dezső levélben ígérte, hogy emlékirataiban visszatér Márton Áronra, akit legszebb erdélyi emlékének nevezett. Már idős ember volt Keresztury az ígéret idején, a múló évek által siettetett, vázlatos emlékirataiban nem esik szó róla, így talán már soha nem tudjuk meg, hogy miről beszélgetett egymással Németh László és Márton Áron. Rokon gondolkodók voltak, mert mindketten a kisebbségi helyzet tudatos vállalását, a kisebbségi erkölcsöt helyezték szembe az ordas, totalitárius eszmékkel, ez mindenképpen közös nevező lehetett beszélgetésükben.

Márton Áron a harmincas években, kolozsvári korszakában, egyetemi lelkészként is, és az Erdélyi Római Katolikus Népszövetség igazgatójaként is arra törekedett, hogy az akkorra felnőtt ifjúságot, mely a világról első tapasztalatait az első világháború éveiben és az azt követő erkölcsi-szellemi talajvesztésben szerezte, *felkészítse* az akkor készülődő új embertelenségekkel szemben. A Hitel című folyóiratban, a háborús szellem ellenében írta

[5] Németh László: Magyarok Romániában (Útirajz). *Tanu* 1935. III–IV., 180. Közli még: N. L.: uo. 407.

1937-ben: „A népek gyilkos versengésének vagyunk tanúi és egyben megélői. A népeket meghatározó természetes különbözőségek ellentétekké, az ellentétek pedig természetellenes gyűlölködéssé fajultak s félelmetesen kavarognak az emberiség feje fölött meggyűlt viharfelhők. Senki sem tudja, mi lesz, ebből a világvajúdásból mi születik meg. De egy biztos: akár bekövetkeznek a készülő katasztrófák, akár győz a békés belátás, *a mostani kavargásból a jövőbe csak azok a népek menthetik át életüket, amelyek munkába tudják állítani összes szellemi és erkölcsi erőiket.*"[6] Ugyanígy gondolkodik 1934-ben Németh László is: „A fajelmélet sületlenség; a történelem nem a pedigrét nézi, hanem a *készenlét*et".[7] Ahogy Márton Áron evangelizációja *felkészítés* a szembenézésre és helytállásra, úgy Németh László is szellemet mozgósítva ösztönöz: „Az élet – veszély, s veszélyre termett lelket kíván. ... Az emberhez méltó élet: *készenlét és helytállás.*" Ehhez hozzáteszi az áldozatvállalás igényét: „Az életet nem lehet életbiztosítássá átalakítani".[8] Már öreg korában, 1967-ben vallja, hogy amit a harmincas években a tájékozódás *szorongás*ában alkotott, azt „a fölénk gyűlt német felhő, a nemzeti fennmaradás ránkborult veszélye" ösztönözte benne.[9] Márton Áron és Németh László egyaránt *készenlétet, felkészülést ösztönző* gondolkodóvá, *igaz* prófétáinkká lettek.

1936 karácsonyán Márton Áron is megvallja, hogy kisebbségi helyzetben, hatalmi prés alatt, a szorongattatott helyzet józanságot parancsol. E józanság szükséges ahhoz, hogy a szélsőséges ideológiák elutasíttassanak. „A többségi nemzet fiai talán meg-

[6] Márton Áron: Népnevelésünk feladatai. *Hitel*, 1937. 3. (Kolozsvár)

[7] Németh László: Három kortárs. *Tanu*, 1934 február (VII.), 18.

[8] Uo. 11.

[9] Németh László: A Fehérvári úti Kultúrotthon könyvtárában (1967). In: Németh László: *Megmentett gondolatok*. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó. Budapest 1975. 546–547.

engedhetik maguknak azt a kalandot, hogy ideig-óráig a szélsőséges világnézetek valamelyikéhez, a bolsevizmushoz, vagy a nacionalizmushoz csatlakozzanak, vagy pedig a színtelen szabadelvűséget vállalják. *Szorongatott helyzetben lévő népek fiai azonban, amilyenek mi is vagyunk, a mások jogos igényei ellen törő rendszert nem vállalhatnak magukénak...* Az ellentéteket a kereszténység tudja szintézisbe fogni: egyformán kötelez arra, hogy a sajátomat mentsem, de arra is, hogy a másét tiszteljem, (kötelez) hogy megmaradjak annak, aminek születtem, de ezt a jogot ne tagadjam meg másoktól sem."[10] Márton Áron tehát, aki a krisztusi etikát minden tekintetben a különböző érdekek fölé rendelte, a nemzeti érdekeket e határozott értékrendbe állítva fogalmazta meg, *a kisebbségi helyzetet pedig különösen parancsoló körülménynek tekintette arra, hogy az ordas eszméket elutasítsuk.* Ugyanígy Németh László, aki - miután találkozhatott Márton Áronnal - a Duna-gondolat igézettjeként, a kis népek közötti tejtestvériséget követelve, Romániából hazatérve 1935-ben írja: „*Nekünk kisebbségeink vannak, az esztelen fasiszta nacionalizmus bennünket elpusztít.* A mi hivatásunk épp az, hogy Németország és Oroszország közt egy nemzetek fölötti belátást képviseljünk."[11] Németh László a fajelmélettel szemben, már 1934-ben, *a kisebbségi állapot és a totalitárius rendszerek* viszonylatában matematikai pontossággal megfogalmazott egy bizonyos *egymást kizáró* összefüggést, negatív korrelációt: „Magyarországon a fajtisztaság német ideáljának nincs helye. *A ma-*

[10] Márton Áron: A második magyar főiskolás nemzedék. Beszéd a katolikus főiskolások karácsonyfa ünnepségén, Kolozsvár 1936. december 20. In: Márton Áron: *Karácsony;* M.Á. hagyatéka, 7. kötet. Sorozatszerkesztő: Dr. Marton József. Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2010. 38–39.

[11] Németh László: Magyarok Romániában (Útirajz). Uo. 115. Közli még: Uo. 339.

gyarságot sorsa és helyzete más népekre utalja."[12] Németh László a totalitárius rendszerek jelentkezésével a kisebbségi helyzetet általános európai összefüggésbe állította, és vallotta, hogy a hatalmi viszonyok miatt Magyarországon is kisebbségben vagyunk, tehát az ordas eszméket el kell utasítanunk. Kisebbségi ember *különös bűnt* követ el, ha szélsőséget támogat! Válsághelyzetben pedig a reform szükségességéről elmélkedve a környező népekkel sorsközösséget, és együtt vállalható közös érdekeket keres, melyek *közös* érdekként nagy értéket jelentenek: „Mik ezek a közös érdekek? Védekezés a németség ellen."[13] Az érdekek közössé téve – bármely korszakban, ma is – nagy értékké nemesednek!

Márton Áron szintén pogány istentelenséget látott abban, hogy az embereket alsóbbrendű és felsőbbrendű „fajokra" osztják. Közvetlenül Hitler hatalomra jutása után, 1933 tavaszán írta az általa egyetemi lelkészként nevelt ifjúság számára, hogy *a mi utunk* csak a szélsőségeket elkerülő út lehet. „A liberálizmus a szabadságot, a szociálizmus az egyenlőséget, a nacionálizmus a nemzetet isteníti. Az egyiknek a szabad, a másiknak a kollektív, a harmadiknak a vér által kiválasztott ember a bálványa."[14] Tehát ezek az izmusok mint bálványok a pogány istentelenséghez tartoznak. Ezután 1934 februárjában a hitleri sterilizációs törvény (a betegséget hordozó emberek sterilizálását előíró törvény) kapcsán írja Márton Áron, hogy „*Hitler gyanús*".[15] Majd pedig 1945-ben, már erdélyi püspökként visszatekintve az akkor elbukott náci ideológiára, szintézisben látó emberként együtt látja a nem-

[12] Németh László: Egy különítményes vallomása (1934). In: N. L.: *Sorskérdések*, 99.

[13] Németh László: A reform. *Tanu*, 1935. I. 48. Közli még: Sorskérdések, 242.

[14] Márton Áron: A mi utunk. *Erdélyi Tudósító*, 1933. május 1. (Kolozsvár)

[15] Márton Áron: Tollheggyel – Hitler gyanús. *Erdélyi Tudósító*, 1934. február.

zetiségi kérdés kiélezését, a fajelméletet, és (érzékeny lelkiismeretű jogvédőként) az emberi jogok általános megsértését. Teszi mindezt úgy, hogy az erőszakmentesség eszményére nyitja meg hallgatói látását: „Politikusok és tudósok, akik a nemzetek és társadalmak életében felszínre került súlyos bajok okait a gyógyítás és segítés komoly szándékával vizsgálják, egybehangzóan azt állítják, hogy a legújabb kor lelkiségének egyik legveszedelmesebb megrontója a nemzetiségi kérdés kiélezése volt. Az *elfajulás* azzal kezdődött, hogy egyoldalú túlzással *a nemzetnek középponti jelentőséget tulajdonítottak*, és ebből kiindulva *megengedhetőnek tartották, hogy a nemzeti érdeknek minden más érdeket alárendeljenek*. Legveszedelmesebb túlzását ez a felfogás abban a mozgalomban érte el, mely az emberiség családját alsóbbrendű és felsőbbrendű fajokra osztotta ... Ugyanez a *beteg, ferde gondolkozás* elvetette – mert gyöngeségnek minősítette – a felebaráti szeretet tanát, s helyébe a gyűlölet tanát állította azzal az indoklással, hogy a nemzet tagjai csak a gyűlöletből meríthetik a nemzeti érdekek erélyes és eredményes szolgálatához szükséges lelkület erejét. A nemzet jelentőségének, érdekeinek ilyen túlzó hangsúlyozása hamarosan meghozta a maga keserű gyümölcseit. Megnyitotta a hatalmaskodás, az elnyomás és jogelvonás útját, mely egyúttal milliók számára a szenvedések útja volt."[16]

[16] Márton Áron püspök húsvéti szózata. Gyulafehérvár, 1945. március 24. Alkalmi egyházmegyei kiadvány. In. *Márton Áron a lelkiismeret apostola.* Összeállította és a bevezető tanulmányt írta Virt László. Ecclesia. Budapest 1988. 121.

A válság mibenléte

Miközben Márton Áron és Németh László hatalmi nyomás alatt fuldokolva írják le a népért és jövőjéért aggódó gondolataikat, Európában önálló műfajként jelentkezik a *válságirodalom.* Wilhelm *Röpke* a tömegtermelő nagyipar és a modern életmód összefüggését vizsgálja, *Ortega* az államosodó, eltömegesedő társadalomról értekezik, Oswald *Spengler* a Nyugat alkonyáról ír, Johann *Huizinga* a „holnap árnyékában" vizsgálja a kulturális folyamatok törvényszerűségeit. Németh Lászlót is – világirodalmi ranggal! – a válságtudata emelte az egyetemes kultúra magasába. Ahhoz, hogy a válság tényéből ne rezignált lemondás, nembánomság legyen, hanem értékeket lehessen kihozni belőle, újra kell gondolni az örökséget, ami a miénk, magyaroké és európaiaké. A válságtudat így nem szellemi fáradtságot okoz, hanem mondanivalót fogalmaz meg.

Németh felismerte, hogy a gyökerét veszített európai világban *a dolgok eredetéhez, a valahol meglévő gyökerekhez kell visszatérni, hogy egyáltalán az alapfogalmakat tisztázni lehessen.* E gyökerek Németh számára a régi görögség (akár még regényformában is) és a régi magyarság voltak. Márton Áron nem a szépirodalom, hanem az evangelizáció világában jutott ugyanerre a következtetésre, ő is a tiszta forrásokhoz hajolt vissza. Olyan korban lépett fel, amikor a „kereszténység" fogalma terhelő jelzőket hordozott: *történelmi, hatalmi, politikai, közjogi terheltségű volt kereszténységünk, miközben e jelzők elhomályosították a kereszténység evangéliumi gyökereit.* Márton Áron azok közé az egyházi férfiak közé tartozott, akiknek volt bátorsága a terheltséget hordozó jelzőktől megtisztítani a kereszténység fogalmát, hogy láthatóvá tegye az eredeti jelzős szerkezetet, az pedig így hangzik: *„evangéliumi kereszténység"*. Közösségépítő mun-

kájában a kor hatalmi nyomása alatt evangéliumi, ősegyházi, ókeresztény gyökerekre világított rá. Márton Áron és Németh László nem állt egyedül ezzel a válságkezelő módszerrel: például Martin Heidegger német filozófus – Márton Áron később hivatkozott rá! – a klasszikus görög filozófiához fordult vissza, hogy a gondolkodás XX. századi válságán úrrá legyen; Kodály és Bartók pedig az ősi magyar zenéhez mint tiszta forráshoz fordult, hogy a gyökerét veszített magyar kultúrát megújítsa, és a nemzetet *egybeénekeltesse.*

Márton Áron tudta, hogy az egyház nem zárkózhat el a szellemi élettől. Prohászkához hasonlóan tudta azt is, hogy a kereszténynek mondott szalonokban burjánzó, öncélú intellektualizmus is terheltség. Tudta, hogy *a szellemi élet nyitottság, mely rezonanciát jelent a változó világ kihívásaira.* Az egyház eredendő küldetését látva ismerte saját kora társadalmi folyamatait, ismerte az uralkodó eszmeáramlatokat, a kultúra talmi és valós értékeit, és a maga helyén segítette a krízisbe jutott világot, hogy túllendüljön a bukás lehetőségét is tartogató, ugyanakkor értékeket is jelző holtponton. *A kisebbségi helyzet tudatos vállalása Németh László és Márton Áron számára egyaránt alkalmas értelmezési keretet jelentett.* Hatalmi módszerek helyett szellemi gyökerekre, eredeti fogalmakra gondoltak: ezeket kellett megtisztítani a rárakódott tehertől. Ha jól meggondoljuk, az ókeresztény kori egyház is kisebbségben élt, a hatalmi köröktől távol. Mindketten tudták, hol kell a forrást keresni.

Márton Áron és Németh László egyaránt *világos emberképpel* rendelkezett. Tudták, hogy az ember egyszerre egyéniség és közösségi lény, tudták, hogy az ember egyéniségként önálló alkotó, és ugyanakkor alkalmazkodásra is képes, hiszen az alkotó ember munkája emberi közösségben nyeri el értelmét. A két végletes vagy inkább végzetes ideológia, a liberalizmus és a szocializmus nem rendelkezett ezzel a világos emberképpel. A

liberálisok az egyéniséget, a szocialisták a kollektivitást tették abszolút normává.

Márton Áron és Németh László viszont átfogó választ adott a kor szellemi, erkölcsi, társadalmi válságára. Válságterápiájuk egyik közös nevezője a munka világában található. Egyaránt reflektáltak arra, hogy a 19. századra a dolgok végső alapját megkérdőjelező bölcselet eljutott oda, hogy a dolgok mögött közös szellemet meglátó metafizikát száműzve a *szak*tudományokat tette uralkodóvá a szellem fölött, s ezért a *szak*ember (vagy inkább szakbarbár?) nem képes meglátni saját *szak*jának az általános emberi összefüggéseit. *Ez bizony válságtünet*: a 19. század szétszaggatta, „szakosította" a közös gyökerekkel bíró gondolkodást. Az ismeretek kizárólagos tárgyává az érzéki tapasztalatot téve a *szak*embert avatták mindenhatóvá – aki viszont saját *szak*ján túl mást nem ismerhetett. A pozitivista filozófia ideje ez, ahol a szakember „nem egy közös műveltség nyelvén szól a tényekhez, hanem minden tényhez a maga külön nyelvén. ... (A tudományt... V.L.) Ők hasítják ki a szellem közös határából és ők kerítik el",[17] a tudományt tehát a szakemberek kerítik el különböző birtokokra. Németh László diagnózisa szerint az ismeret kiszakad az egykoron volt eredendő tudás összefüggéseiből, a szakember átéli saját *vélt* mindenhatóságát, viszont a szakok újabb szakokat szülnek, és az újabb szakok is saját mindenhatóságukról ábrándoznak. „Azonban épp ez a nagyság vált a tudomány végzetévé is. ... A szellemre ráfekszik az ismeretlen ismeretek végtelensége. ... A tudomány azt sínyli, hogy kiűzte magából a szellemet, a szellem embere viszont elveszítette a biztonságát, nem tájékozódhat többé kora kultúrájában."[18]

[17] Németh László: Új enciklopédia (1931). In: Németh László: Európai utas. Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1973. 512.

[18] Uo. 513.

Németh a 20. század egyik legműveltebb magyarjaként világirodalmi szintű regényeket írt, drámái az egyén és a hatalom legmélyebb összefüggéseit tárják fel, esszéi a magyar és az európai kultúrtörténet legmélyebb és legmagasabb rétegeit látják egybe – de szintézisben látó elmeként írt a természettudományról is. Erről vallja: „a szakbarbárt akartam az összefüggésekre s az egészre emlékeztetni".[19] Ha Márton Áron pedagógiaelméletét vizsgálnánk, abban is látnánk, hogy ő is szellemi válságnak tartotta a megterhelő, összefüggések nélküli, az iskolában bemagoltató, pozitivista információhalmozást. A 19. századtól *a világ elszakbarbárosodott*, a „szakosodott" társadalom egyedekből álló tömeggé lesz, melynek tagjai saját társadalmuk folyamatait sem látják át, ami – és ezt már a 20. század mutatja meg – kedvez a politikai hatalmaskodásnak, a diktatúráknak. *Egy atomizált társadalommal a diktátorok azt csinálnak, amit akarnak.* Ma is, világhatalmi központokból is! A diktátorok mindig féltek a közösségektől és az önálló személyiségektől. Az egyházat azért gyűlölik a diktátorok, mert az egyház lényegét tekintve mond ellent az atomizált társadalomnak, *az egyház nem lehet a magányosok halmaza!*

Ahogy Németh László a válság szellemtörténeti alapjait fogalmazza meg, úgy Márton Áron az erkölcsi háttérre világít rá. Az első világháború frontjain golyótól háromszor sebesülve lett pappá, és az erőszakmentesség apostolává válva tudta, miről beszél. „Az emberi szenvedélyek és a gépek minapi gigászi küzdelmében véres cafatokká szakadoztak mind az élet velejéül, mind a társadalom szerkezetéül szánt elméletek. S az irtózatos próbatétel alatt (az első világháború alatt V. L.) végképp csődbe jutott a nevelés nagyképű iránya is, mely bölcseletében romlatlan embe-

[19] Németh László: *A kísérletező ember.* Magvető Kiadó, Budapest 1963. 220.

ri természetről, a tudomány látható eredményeitől megkísértve pedig az ember mindenhatóságáról ábrándozott. A pokoli torna idején olyan vak ösztönök ragadták meg az embert, a tudás az ösztönöktől elragadott ember kezében olyan gonosz eszköznek bizonyult, és a kettő – a szédületes tudás és a féktelen ösztön – együtt olyan poklokon hurcolta keresztül az istenné levésről képzelődő földi férget, hogy akarva, nem akarva be kellett látnia, hogy romlatlan emberi természet nincs, s következésképp *a tudás mérhetetlen ereje csak a megnevelt, a nyers ösztönöktől megszabadított ember kezébe való lehet.*"[20] Márton Árontól tehát megtudjuk, hiába van nagy tudásunk, hiába végeztünk kiváló iskolákat (hányan kérkednek ezzel!), *nagy tudásunk és iskolázottságunk erkölcs nélkül, az evangélium szabályozó ereje nélkül embertelenné tehet.* Márton Áron válságdiagnózisa a pedagógiai, népművelő, evangelizációs programjának is indító oka lesz. Itt érdemes megfigyelni, hogy a természettudományban mint szaktudományban a *merő emberi tudás*ban leragadt szemléletet Németh Lászlóhoz hasonlóan ő is a válság okának tartja. Márton Áron válságfogalmára ma, a pénzügyinek, gazdaságinak mondott válságok idején is oda kell figyelni, mert 1945-ben, Kolozsváron *közölte a válság mibenlétét, ami szerint az nem gazdasági, nem politikai, nem is hatalmi, hanem erkölcsi természetű*: „Új korszak van készülőben. … S legyünk tisztában azzal is, hogy a világválságot sem hatalmi szóval, sem egyszerű rendszerváltozással nem lehet megoldani. *A rend és a béke kimondottan erköl-*

[20] Márton Áron: Iskola kitárt ajtókkal. *Erdélyi Iskola*, 1935/36. évf. 1–2. sz. (Kolozsvár) In. Márton Áron a lelkiismeret apostola, 82–83.; Ozsváth Judit: *Erdélyi Iskola.* Antológia, repertórium. Státus Kiadó, Csíkszereda 2003. 123.

csi feladat."[21] Máshol pedig *az ember legszemélyesebb válságával, személyiségi problémáival hozza összefüggésbe azt, amit mások gazdasági és politikai válságnak neveznek*: „kitűnt, hogy a válság nemcsak gazdasági és politikai, hanem *lelki válság* is; tehát a bajokat és azok orvoslását nemcsak a külső körülményekben kell keresni, hanem a körülmények alanyában – a most valóban szenvedő alanyban – az emberben is."[22] A tényt, hogy Márton Áron a válság okát az emberben látta, a diktatúrák elleni fellépésként is értelmezhetjük. A diktatúrák, akár a nácizmus, akár a kommunizmus ugyanis azt vallották, hogy a „környezet" a bajok oka, ezért a környezetet kell megváltoztatni – a világot kell felforgatni. Ezt meg is tették a nácik és kommunisták. A diktátorok azonban rendre elfeledték feltenni azt a kérdést, hogy a „környezet" mitől rossz. A diktatúrák a „környezet", a társadalmi berendezkedés erőszakos megváltoztatásával és terrorral vélték megoldani a válságokat. *Márton Áron viszont az emberben látta a bajok okát* (mert a „környezet" az embertől, a téves emberi érdekérvényesítéstől rossz), *így ő megoldásként a gondolkodás átalakítását javasolta*, azt a gyökeres fordulatot tehát, amit a bibliafordítások magyar nyelve megtérésként állít elénk. A diktátoroknak azonban ez nem tetszett, mert ők legfeljebb az atomizált tömeg egyedeinek gondolkodását igyekeztek a sajátjukra hangolni, a diktátoroknak saját gondolkodásuk megváltoztatása eszükbe sem jutott. Így vált Márton Áron mindenféle diktatúrának, a nácizmusnak és a kommunizmusnak is következetes ellenfelévé.

[21] Márton Áron beszéde Krisztus Király ünnepén, Kolozsvár 1945. október 28. Az Erdélyi Katolikus Akció Füzetei 1. Tipografia Sabin Solomon – Alba Iulia (Gyulafehérvár). In: *Márton Áron a lelkiismeret apostola*, 145.

[22] Márton Áron: A hitvallásos iskola feladata. *Erdélyi Iskola*, 1937/38. évf. 3–4. sz. In: Ozsváth i. m. 173.

Németh László válasza: igény a minőségre

Németh László kora szellemi és erkölcsi válságára azzal felelt, hogy megfogalmazta a maga minőségeszményét, ami egy *forradalom*, mégpedig *a minőség forradalma*, ami nem az utcán, hanem a személyes bensőben, a saját életben zajlik le. Márton Áronnal rokon gondolat ez, hiszen ő az ember gondolkodásának az evangélium szerinti alakításában látta a válságkezelés kulcsát. A 20. századi *kollektivitás*-ideológia nem szüntette meg, inkább mélyítette azt az elidegenedést, amit az újkori, 19. századi „szabadgondolkodó" *individualitás*-ideológia okozott. Amit Németh László a minőség forradalmának nevezett, az *a személy méltóságára*, és ezzel összefüggő felelősségére helyezi a hangsúlyt, ami *erkölcsileg több,* mint az egyén önmagában csak önös joga. A minőség forradalma, más megfogalmazásában minőségszocializmus egy keskeny út, ha úgy tetszik *harmadik út* a kollektivista eltömegesedés és az individualista önzés között. A minőség forradalma, mint minden forradalom, felszabadít, de nem indulatot és előítéletet, hanem szellemet és építő energiákat. Ez a forradalom az egyén, köztük a vállalkozó egyén magába szállásával, ha úgy tetszik, megtérésével kezdődik. *Olyan társadalmat vizionált Németh László, mely* (az egyik véglet felől nézve) *nem kollektivizál, de* (a másik végletet is kerülve) *az egyén szabadsága sem lehet igazságtalanság forrása.* Olyan társadalmat vizionált tehát, ahol az emberben egyaránt elismertetik, és egyaránt érvényesül mindkét pólusa, egyénisége és közösségisége is. A személyiségnek, a *személyiségfejlődésnek a forradalma* ez az eltömegesítő hatalmi ideológiákkal, az embert tucat-egyeddé lefokozó ideológiákkal szemben. A minőség forradalma *ma is értelmezhető: a felelős személy lázadása ez a fogyasztásra redukált konzum-szellemtelenség ellen*, mert ma ilyenfajta szellemtelenség támadja az

Istentől önálló értékítélettel, a jó és a rossz megkülönböztetésének adományával felruházott embert.

Hitler hatalomra jutása előtt néhány héttel írta Németh László a *Tanu* 1933 januári számában megjelent *A minőség forradalma* című tanulmányát. (A Tanu Németh László egyszemélyes folyóirata volt 1932 eleje és 1936 vége között, Németh „nehézsúlyú" esszékkel egymaga írt tele öt évfolyamot!) Botránynak tartja azt, hogy „azoknak az embereknek a száma, akik a munkájuk*nak* élnek, napról-napra fogy". Növekszik a robotosok száma, fogy a lélek a munka hátteréből. A tömegtermelésben a munka elszemélytelenedett: „E szédületes *Taylor-rendszer*ben egymás után vesztették el méltóságukat a foglalkozások" – s velük az emberek is. (Taylor-rendszer: Frederic Winslow Taylor amerikai mérnök, aki nem gépeket, hanem munkafolyamatokat tervezve az előző századfordulón a szakma, szakismeret helyett a termelésirányításra helyezte a hangsúlyt. Ő az lélekölő tömegtermelés atyja, melyben az ember válik lecserélhető alkatrésszé.) A minőség forradalma ezzel szemben az emberben alvó képességeket hozza elő: „Az ember képességeivel gyökerezik a világban, azzal kapaszkodik, amit meg tud csinálni." Azt látja meg Németh László, hogy az eltömegesedett világban a gazdaság lényegi jellemzőjét, a valós szükségletek kielégítését elnyomja az öncélú gazdasági számmisztika. Az ember arctalan és könnyen cserélhető alkatrésszé lesz, kiszolgáltatottá válik, elhülyül és manipulálhatóvá lesz, hiszen a foglalkozások egyre kevésbé jelentenek műveltséget és személyi önállóságot. Felteszi a kérdést: „hová jut a szenvedély (amit egy mesterség szeretete jelenthet V.L.), melynek nincs kapcsolata a közös élettel?" Folytathatjuk Németh kérdését: hová jut az ember, ha a modern időkben már nem illeszkedhet szervesen, oda tartozóan, alkotóan a világhoz? Majd kijelenti: „*A minősé-*

gért forrongó ember ellensége a mai (eltömegesedett V. L.) *társadalom minden életformájának.*"[23]

A minőség forradalmának meghirdetésével arra is törekszik Németh László, hogy megszüntesse azt a szakadást, amit *a sznobok* okoztak a felmagasztalt „szellemi" (pedig mily gyakran csak szakbarbár!) és a ledegradált „fizikai" (ámbár sokszor sok gondolkodást igénylő!) fizikai munka, tehát a két összetartozó emberi tevékenység szétszakításával. Lehetnek, akik megvalósíthatatlan víziónak minősítik Németh Lászlónak a munkát végző emberről megfogalmazott programját, amit a minőségi élet feltételének nevez. Azonban amit 1933-ban Németh a munkát végző ember méltóságáról leír, az rokon azzal, amit a katolikus társadalmi tanítás – 1981-ben, II. János Pál pápa által – az emberhez méltó munkáról közöl. Eszerint minden munka személyes emberi tett. Ezért „az *egész ember*, a test és a lélek vesz benne részt, függetlenül attól, hogy fizikai vagy szellemi munkát végez-e".[24] A szekularizált református Németh László arra érzett rá a harmincas években, amit a katolikus szociális enciklikák is megfogalmaztak: az emberi munkát két *látszólag* ellentétes, egymást fenyegető, ámbár *egyaránt materialista* ideológia is fogalmi abroncsok közé szorítja. A klasszikus-liberális kapitalizmus mint haszonszerző eszközt a maga gazdaságtanába állítja, a *látszólag* ellentétes marxizmus pedig a munkát a kollektivitás öncélú ideológiai fogalmává fokozza le. (Látszólag ellentétes: álláspontom szerint a marxizmus és a kapitalizmus között legfeljebb egy kis elosztási vita van, kié legyen a vagyon és a hatalom.)

[23] Németh László: A minőség forradalma. *Tanu*, 1933 január (III.), 137–139. In: Németh László: *Életmű szilánkokban I.* Magvető és Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest 1989. 248–251.

[24] II. János Pál pápa Laborem exercens című enciklikája, 109. pont (1981). In: *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok.* Szerkesztette: Tomka Miklós és Goják János. Szent István Társulat, Budapest, én. 406.

Németh ebből a harapófogóból vonná ki a munka fogalmát, amikor a személyt és társadalmat építő örömforrást igyekszik megláttatni benne. Évtizedekkel később az állami szocializmus ideológusai arról beszéltek, hogy az ő rendszerükben a „munkásosztály" emberhez méltó munkát végez. Hozzá tudnék szólni ehhez az emberhez méltó munkához, a hetvenes években lakatosként dolgoztam, csaknem belerokkantam. Inkább Andorka Rudolf tanár úrnak a kilencvenes évek elején tartott egyik demográfia-órájára hivatkozok, ami szerint a hetvenes években a két legjobb státuszú, értelmiségi és párt-káder lakossággal egyaránt bíró, budai kerület lakóinak várható átlagos élettartama a hollandiai életesélyeknek felelt meg, ugyanakkor pedig onnan néhány kilométerre, a pesti munkáskerületek lakói várhatóan annyi ideig éltek akkor, mint az átlagemberek Szíriában. Nem kell magyarázni, hogy mennyire volt emberhez méltó az a munka, amit az állami szocializmus idején a budapesti munkások végeztek. Ettől tartott Németh László már 1936-ban: „a minőségszocializmus, az Bizánc-mentes szocializmus",[25] a Bizánc-mentes szocializmus pedig szovjet-mentes, kommunista-mentes szocializmust, kereszténységszocializmust jelen*thet*ett volna. Több más forrásból tudjuk, hogy Németh László a kisiklatott polgári fejlődésünk váltóját a nyugati fejlődés irányába állította volna vissza, abba a fejlődésbe, melynek mozgatója a képesség és szorgalom, melyhez a nyugat-európai társadalom a második világháború után részben visszatalált. Ezzel szemben a bizánci szocializmusban – éppúgy, mint a jozefinista ál-keresztény abszolutizmusban – *„a hitvány ember előmenetele összeköttetéseitől függ"*.[26] A minőségi társadalom te-

[25] Németh László: Nyugat és Bizánc (1936). In. N. L.: *Életmű szilánkokban* I. 459.

[26] Németh László: A reform. Tanu 1935. I., 46. Közli még: *Sorskérdések*, 241.

hát elveti az érdekkapcsolatokat, ellenben értékek alapján alakítja az emberi viszonyokat. Márton Áron, demokráciának nevezve a minőségi és értékelvű társadalmat, éppen így gondolkodott. Marosvásárhelyen mondotta 1946-ban, hogy a demokráciának „elvként kell maga elé tűznie, hogy *a konjunktúra-embereket már eleve kikapcsolja*, hogy a híveit politikai szolgálatokért nem jutalmazza olyan állásokkal, melyeknek becsületes ellátásához megfelelő szaktudás és rátermettség szükséges".[27] A demokrácia, a minőségi társadalom e definíciók szerint elvonja a levegőt az összeköttetéseikből élők és a konjunktúra-emberek elől.

Márton Áron válasza: a versenyképesség igénye

Márton Áronnak olyan válasza volt a korszak társadalmi válságára, ami Németh Lászlóval állítja párhuzamba, mert egyes megfogalmazásaiban szintén a munka világához köti a válságot. A kettejük közötti különbség abban áll, hogy míg Németh a minőség igényére, a munka szellemi hátterére irányította a figyelmet (és ez már nyolcvan éve nagy hangsúlyt kap az ő értékelésében), addig Márton Áron kisebbségi helyzetben élő, gyakorlathoz kötött gondolkodóként a kisebbségi társadalom *versenyképesség*ében látott esélyt a továbblépésre. Márton Áron művének értékelésében eddig nem kapott hangsúlyt ez az igénye (mely *minőségi váltás* nélkül megvalósíthatatlan, tehát egy húron pendül Németh Lászlóval), pedig a kisebbségi társadalmak életében napi szinten időszerű kell hogy legyen ez a gondolat. Márton Áron szövegeinek analízise egyértelműen azt mutatja, hogy az ő gondolkodásában nagy jelentősége volt a versenyképességnek. E gondola-

[27] Márton Áron: Körlevél, 1946. IX. Marosvásárhely 1946. október 27. In: *Márton Áron a lelkiismeret apostola*, 179–180.

ta, mely *ma is időszerű*, nem hanyagolható el. Márton Áron *gőzök nélkül nézte a magyarságot*, látta elmaradott állapotunkat, ami versenyképességünk akadálya volt. „*Népünk elmaradottsága megszégyenítő.* Iparban, kereskedelemben nem bírja el a nyugati versenyt. Gazdasági szervezettsége nincs ... A földművelésben pedig nem jutott sokkal tovább a faeke kicserélésénél. ... Az öntudatos népi magatartást pedig hazudjuk, ha állítjuk."[28] Mindezekért pedig: „*A hangos magyarkodás már nem tud megtéveszteni*".[29] Márton Áron programja közösségi terápia volt, e cél szolgálatába állította pedagógiáját és az iskolán kívüli népművelés programját is. Hogy a kisebbségben élő magyarság életképességét erősítse, arra törekedett, hogy a rendelkezésre álló eszközökkel segítse a megfelelően képzett magyar gazda-, iparos- és kereskedőtársadalom kialakítását. Tette ezt úgy, hogy a gazdasági versenyképesség erősítését azzal az igénnyel kötötte össze, hogy erősödjön a közösségi mentálhigiéné, a népi önbizalom is. „Induló népnevelésünk munkatervében a gazdasági műveltség gyarapítása lényeges rész. A foglalkozásban való jártasság, a foglalkozáshoz tartozó ismeretek birtoklása *lelki erő is*. Erősíti az öntudatot, biztonságot kölcsönöz és örömet ad a munkához."[30] Az emberhez méltó munka Márton Áron szerint is örömforrás!

---

[28] Márton Áron: Iskola kitárt ajtókkal. In: *Márton Áron a lelkiismeret apostola*. 83–84.; Ozsváth i. m. 124.

[29] Márton Áron: Az elnémult harangok üzenete. *Erdélyi Iskola,* 1935/36. évf. In. Márton Áron a lelkiismeret apostola, 88.; Ozsváth i. m. 129.

[30] Márton Áron: Az iskolán kívüli népnevelés feladatai. *Erdélyi Tudósító,* 1935. évf. 310–316. In: Márton Áron írásai és beszédei. Szerkesztették: dr. Marton József és Nemes István. Gyulafehérvár 1996. 39.; Közli még: Márton Áron: *Nevelés*. Márton Áron hagyatéka, 8. kötet. Sorozatszerkesztő: dr. Marton József. Mentor Kiadó, Marosvásárhely 2012. 43.

Márton Áronnak az Erdélyi Iskola alapításával és szerkesztésével az volt a célja, hogy a népben élő belső, közösséget építő, természetes energiákat felszabadítsa, és ennek érdekében papok és világi hívők közül is apostolokat képezzen. Nem mellékes a gazdasági program, de az szellem nélkül hatástalan. Versenyképességünknek megadta a tanügyi és az iskolán kívüli népművelői szellemi alapjait. Szükséges az egységes népi gondolkodás és közös akarat – „ez azonban még hiányzik".[31] A felnőttekre is kiterjedő iskolán kívüli népművelésnek épp az volt a célja, hogy ez a *közös erő* létrejöjjön. Márton Áron *a népközösséget értékrendi összefüggésbe állította*, mert az erdélyi magyar társadalom életképességét és versenyképességét nem önös egyéni érdekekhez, hanem azokat meghaladó értékekhez kötötte: „Minden nép annyit ér, amennyi értéket saját magából ki tud termelni. S addig él, amíg életét a *saját erejével* tudja táplálni."[32] Árfolyamunk a saját belső erőnktől, saját értékeinktől függ. Ez életképességünk mértéke is, mert a kisebbségben élő nép csak önmagára számíthat. „Isten segítségén és két marokra fogott akaratunkon kívül más erők nem állnak rendelkezésünkre."[33] Egyértelművé teszi, hogy létünkért versenyt kell vívnunk, versenyképességünk, az, hogy talpon maradunk-e, csak tőlünk függ, másoktól segítséget nem kaphatunk. A tanügyi és népművelő folyóiratot, az Erdélyi Iskolát egy felismerés lökte életbe, ami szerint a „reánk kényszerített harcban egyszer úgyis felbukunk, ha csak sopánkodunk, ... ha életünk mélyeiből a megújító források erőit föl nem fakasztjuk."[34] A panaszkodás, a sopánkodás életképtelen közösségekben dívik.

[31] Márton Áron: A kiszélesített iskola. *Erdélyi Iskola*, 1933/34. évf. 1–2. sz. In: Márton Áron a lelkiismeret apostola, 61.; Ozsváth i. m. 84.

[32] M. Á.: ua., 64.; Ozsváth i. m., 86.

[33] M. Á.: ua., 65.; Ozsváth i. m., uo.

[34] Márton Áron: Ugartörés előtt. *Erdélyi Iskola*, 1934/35. évf. 1-2. sz. In: M. Á.: ua. 74–75.

Márton Áron gondolkodásában versenyképességünknek az iskola és iskolán kívüli népművelés képezi szellemi alapját. Erre épül a szakismeret és elhivatottság, melynek a munka világában megfelelő árfolyama van, a képzettség, a műveltség ugyanis soha nem lehet öncélú. A szó legszorosabb értelmében *válságterápia* volt az, amit Márton Áron kezdeményezett. Az erdélyi magyarság Trianon után nemcsak természetes nemzeti közösségéből lett kiszakítva, de állásvesztések és kitelepülések miatt értelmiségének jelentős részét is elveszítette. Ki kellett építeni az új, immár kisebbségi erdélyi magyar képzettségi struktúrát, és a saját munkaerőpiacot. A harmincas évekre felnőtt az a nemzedék, melynek csak gyermekkori emlék maradt az, hogy magyarként a magyar államisághoz tartozhat. „Az élhető, régi utak nagy része bezárult és a többi bejáratnál is nap-nap után zuhantak le az irgalmatlan sorompók. Fiainknak eddig nem járt, a bőséges időkben talán le is nézett foglalkozásokhoz kellett átcsapniuk. ... Az így magára maradt ember pedig csak akkor indul a győzelem reményével, *ha egészen kiváló abban, amit foglalkozásául választott.*"[35] A magas képesítettség, és az abból is fakadó megbízhatóság alapvető igénynyé lesz a kisebbségi társadalomban – de a mai Európában is, minden magyar számára. A „korszellem vastag önzése" ugyan a „faji és vallási elzárkózás elvét igyekszik alkalmazni, de *a képesítettségnek és megbízhatóságnak ennek ellenére megingathatatlan árfolyama van az emberi szolgáltatások piacán*".[36] Nyilvánvaló, hogy itt első körben munkaerő-piaci és vállalkozói versenyképességről van szó. De nem Márton Áronról lenne szó, ha az 1936-ban megfogalmazott igény megállna ennyinél. Kisebbségi ember

[35] Márton Áron: Az eszmény nyomán. *Erdélyi Iskola*, 1935/36. évf. 5–6. sz. In: M. Á.: ua. 91. old. Ozsváth i. m. 134.

[36] Márton Áron: Templom és iskola. *Erdélyi Iskola*, 1939/40. 3–4. sz. In: M. Á.: ua. 103.

az egyéni szakmai kiválósága mellett is csak népével közösségben érvényesülhet, így a versenyhelyzetre is megfogalmazza az egyén és a közösség harmóniáját képviselő perszonalista gondolatot: „hivatásában akarjon a legkiválóbb lenni, s *ugyanakkor* ne felejtse, hogy kötelessége a nemzet érdekeiért is becsülettel dolgozni".[37] Vagy ugyanez a gondolat máshol: „A tehetség egymagában nem elég; ... párosulnia kell jellemmel, munkakészséggel, a hivatás szeretetével és eleven közösségi tudattal".[38] Kettős követelményt jelent ez a kisebbségben, és bármely hátrányos helyzetű népben felnövekvő ifjú számára: *szakmai kiválóság és egyúttal önzetlen jellem* szükséges a túléléshez. A verseny kényszerének és a minőség igényének ugyanis kisebbségi helyzetben különösen hangsúlyos összefüggése van: „Egy nép többségi helyzetben elbírja a bizonyítványokkal és diplomákkal ellátott középszerűek nagyobb tömegét is. ... Kisebbségi sorsban azonban a középszerűek rászabadítása a vezető helyekre nemzeti veszedelmet jelent."[39] Tegyük hozzá, hogy ez nemcsak kisebbségi sorsban, hanem kis népeknél is így van.

A bevezető gondolatban láttuk, hogy Márton Áron a második bécsi döntést követően attól tartott, hogy az 1940-ben többségi helyzetbe került észak-erdélyi és székelyföldi magyarok feladják a kisebbségi helyzetben kimunkált népi szolidaritást. Németh László pedig 1943-ban arra figyelmeztette a nagyváradi magyarokat, hogy kisebbségi helyzetből kisebbségi helyzetbe kerültek, mert az akkori európai hatalmi viszonyok között egy magyar a kötelékeinek feladása nélkül nem érezhette többségi helyzetben önmagát. A hatalmi köröktől távol élve mindketten értéknek tartották a kisebbségi látásmódot, olyan értéknek, amivel erkölcsi és társadalmi válságokat lehet kezelni. A kisebbségi látásmód

[37] Uo.
[38] Uo.
[39] M. Á.: ua. 102.

pedig a hatalom helyett a jellemre és a szolidaritásra fókuszál. A kis népekre és a kisebbségekre nehezedő hatalmi nyomás, amitől Márton Áron és Németh László a harmincas-negyvenes években tartott, talán nem csak az akkori szoros időhatárban értelmezhető. Ha bármely korszakban felismerhetők tendenciák, melyek miatt – kötelékeinket, identitásunkat őrizve – a nagy európai folyamatokban kisebbségi érzésünk lehet, akkor nem feledhetjük Márton Áron és Németh László törekvését: az értékek és a merő érdekek oly sokszor egyenlőtlen küzdelmében akár a kisebbségi álláspontot is vállalva az értékek mellett a helyünk. Ehhez emberségünkben együtt kell látnunk egyfelől egyéni képességeinket és jogainkat, másfelől közösségi kötelékeinket; ezt látva pedig a minőség igényével ki kell munkálnunk azt, hogy népként versenyképesek lehessünk a világban. És ne feledjük: ahogy a kisebbségi helyzetet tapasztalt emberek nem futhatnak különkülön a maguk célja után, úgy a kis népek, a csehek, szlovákok, románok, szerbek, lengyelek és a többiek is csak együtt, tejtestvérként lehetnek versenyképesek a nagyobbakkal. Válságkórban szenvedünk ma is – de az egymásrautaltság nagy erő!

Marton József

Márton Áron miseintenciós füzete

Abstract: Bishop Áron Márton has registered the mass intentions in Latin. The prayer intentions show his deep spirituality. They also show the bishop's accuracy in listening to people and not in least his ecumenical spirituality. We claim that the bishop's booklet confirms the sanctity of his life.
Keywords: mass intention booklet, prayer intention, Áron Márton

A miseintenciós füzet, vagyis a végzendő miseszándékok bejegyzésére használt füzetecske használata egyházi előírás a papság részére. Figyelmeztető jellegű irat, a pap figyelmét lelki kötelezettségére irányítja, fegyelemre és pontosságra neveli. Nem a nagy nyilvánosság felé történnek abba a bejegyzések, ezért ritkán szoktunk a miseszándékokról tudósítani. Az egyéni imaszándékokat belső fórumon kezeljük. Csak a köztiszteletben álló, a szentté avatás folyamatában lévő papok/püspökök esetében teszünk kivételt, elsősorban azért, hogy következetes magatartásukat ezen a téren is megismerjük és megismertessük. Megítélésünk szerint közéjük tartozott Márton Áron püspök is, aki rendszeresen vezette a miseintenciós füzetét. Bejegyzéseiből a figyelmes olvasó hamar felfedezi a püspökre jellemző naprakész pontosságot, lelkiismeretességet, imádságos lelkületet.

A miseszándékokat követve azt a következtetést is levonhatjuk, hogy Márton Áron nem a pénz ellenértékében végezte a szentmiséit. De minden nap csak egy szentmisét végzett, a börtönéveket és súlyos betegségét leszámítva. Utóbbival kapcsolatban csupán egy keserves momentumot említek: 1949. július 6-án az ezüstmiséjét nem tudta elvégezni, mert június 21-én a belügyi szervek fogságába került.

Márton Áron püspökként külön füzeteket használt miseszándékainak előrejelzésére, illetve azok elvégzése után a dátum és helység megjelölésével együtt a bejegyzésére.

Levéltári hagyatékából csak az utolsó miseintenciós füzete került elő. A miseszámozásokból következtethetünk arra, hogy Márton Áron püspökként két intenciós füzetet vezetett. Az első kötetet nem leltük meg. A második kötet, melyet 1968. július 6-án indított útjára, a 9049. sorszámmal kezdődik.

A füzetbe személyesen jegyezte be a szándékot, dátummal ellátva, majd elvégzésekor ismét beírta a dátumot és az elvégzés helyét. Mindezekből lehet következtetni, hogy hol tartózkodott, amikor nem Gyulafehérváron volt; a miséző helyre – feltételezhetően – este érkezhetett meg, mert rendszerint reggel, vagy bérmálásokkor délelőtt celebrálta a szentmisét. Ahol a füzetbe két helyiség van beírva, ott a bérmálás szentségét szolgáltatta ki, mégpedig az első helyen ő misézett, s a második megjelölt helyen valakit felkért misézni, ő pedig csak a szentbeszédet mondta.

A reggeli misézést támasztja alá az a kis lapocska is, melyet az intenciós füzetében őrzött. Az összehajtható, szentképnek is megfelelő lap bal oldalán P. Pio buzdítása olvasható: „*Legyen föltétlen hitetek és mélységes bizalmatok Istenben. Életeteket és az én életemet helyezzétek teljesen Isten kezébe! – Istenem! Mindenem! Magamat és mindenkit és mindent a Te kezedbe helyezek, a Te nagy szeretetedbe, jóságodba és irgalmasságodba vetett legteljesebb bizalommal. Ámen. – A mennyei szentek és a földi igazak imádsága soha meg nem szűnő illat! /P. Pio/*" A lap másik oldalán található az a „Reggeli ima, amelyet a Szűzanya diktált P. Pionak:[1] *Ó, Mária, a megtestesült Igének szülője és a mi legédesebb Anyánk, itt vagyunk lábaid előtt, mialatt felvirrad egy új*

[1] Egyházi jóváhagyással. Imprimatur Róma 1947. Fortunata Farina püspök. Foggia 1946. december 8.

nap, egy új nagy ajándéka Istennek! Kezeidbe és Szívedbe helyezzük egész valónkat, bennünk minden a Tiéd legyen: értelmünk és akaratunk, testünk és lelkünk. Alakíts bennünk anyai szeretetteddel egy új életet. Ó, Mennyek Királynője, legkisebb értékű cselekedeteinket is támogasd a Te anyai sugallataiddal, add, hogy a szent és szeplőtelen áldozatnál minden és mindegyik tiszta és Istennek tetsző legyen! Ó, jóságos Anya, tégy minket szentekké, amint ezt tőlünk Jézus elvárja és a Te Szíved vágyakozva folytonosan kéri. Ámen." Jogosan feltételezhetjük, hogy a fenti imádságokat Márton Áron reggelenként, a miseintenció elvégzésének bejegyezésekor rendszerint elmondta.

A miseszándékokat intenciós füzetébe mindvégig latinul írta be – olvashatóan és nagy odafigyeléssel. A bejegyzett miseszándékok sok mindenről árulkodnak: fegyelmezettségéről, pontosságáról, az emberekre való odafigyeléséről, s nem utolsó sorban mély lelkiségéről és ökumenikus szellemiségéről. Rendszerint misézett a pápákért, az egyházáért, az egyházak egységéért, a missziókért, az egyházmegyéjéért, a papokért és hívekért, a papok megszentelődéséért, a kiengesztelődésért, az állhatatosság kegyelméért, szüleiért, segédpüspökéért, alkalmazottaiért. Az elhunyt papjaiért halálhírük tudomásulvétele után háromszor végzett szentmisét. Az sem elhanyagolandó megfigyelés, hogy leggyakrabban a hívekért (pro populo) imádkozott. Az elhunyt papi személyek közül (1972-ben és 1973-ban) 100 szentmisét végzett dr. Szentiványi Róbertért.[2] Érdekességként jegyzem meg, hogy elég sokszor misézett egy Vasile Mare nevezetű személyért, aki feltételezhetően valamelyik püspöki alkalmazott hozzátartozója lehetett.

[2] Szentiványi Róbert (1880–1961), a szentírástudomány teológia tanára, tanított Gyulafehérváron és Kolozsváron.

A szentek napján, azt megelőző vagy követő napon a hozzá közelálló személyiségekről rendszerint megemlékezett: Borromeo Szent Károly napján Mailáth G. Károly püspökről, Szent Antal napján Jakab Antal segédpüspökről, Szent Alajos napján Boga Alajosról,[3] Szent József napján Venczel Józsefről,[4] Szent Lajos napján György Lajosról.[5] Utóbbiról nagyobb rendszerességgel emlékezett meg.

Az elhunytakért végzett szentmisék közül kiemelendők:[6] szentelő nunciusért, Andrea Cassulo (1970. december 11.), György Lajosért és feleségért általában augusztus 25 körül (1975. augusztus 25., 1975. november 14, 1976. augusztus 25, 1977. augusztus 25.), Boga Alajosért június 21-én (pl. 1976. június 21.), Mailáth G. Károlyért (1976. augusztus 21, 1977. november 4, 1978. augusztus 21.), Mindszenty József bíborosért (1975. május 7.), Apor Vilmos[7] püspök (inhum. bejegyzéssel = újratemetése alkalmával, 1977. március 24.), VI. Pál pápáért (két szentmise: 1978. augusztus 9–10.), Josef Frings[8] bíborosért (1978. december 20.), Julius Döpfner[9] bíborosért (1976. július 26 és 29.), Petru Pleşca[10] püspökért (1977. március 21.), Schubert Josef[11] püspökért

[3] Boga Alajos (1886–1954), vértanú, Márton Áron általános helynöke.

[4] Venczel József (1913–1972) egyetemi tanár, szociológus. Márton Áron temette.

[5] György Lajos (1890–1950) irodalomtörténész, Márton Áronnal 1934-ben megalapítják az Erdélyi Iskolát.

[6] NB! Csak az 1968 után elhunytakról van szó.

[7] Apor Vilmos (1892–1949) győri püspök. Segesváron született. Vértanú, 1997-ben avatta boldoggá II. János Pál pápa.

[8] Josef Frings (1887–1978) kölni érsek, bíboros.

[9] Julius Döpfner (1913–1976) müncheni érsek, bíboros, 1971. november 9-én Gyulafehérváron meglátogatta Márton Áront.

[10] Petru Pleşca (1905–1977) jászvásári püspök.

[11] Schubert Josef (1890–1969) bukaresti apostoli adminisztrátor, titkosan felszentelt püspök. 1951–1964 között börtönben, 1964–1969 kényszerlakhelyen.

(1969. április 11.), Venczel Józsefért (1972. március 20, 1975. január 27, 1977. december 30.), Gyárfás Elemérért[12] (1974. október 15, 1977. november 15.).

Márton Áron imaszándékai között felfedezhetjük a más vallású egyházi és állami személyiségeket, írókat és költőket is, akikért a halálukat követő valamelyik nap végzett szentmisét. A teljesség igénye nélkül álljon itt néhány név, olyanoké, akikért szentmisét ajánlott fel: Kiss Elekért[13] (1971. dec. 9.), Maksay Albertért[14] (1971. július 8.), Friedrich Müllerért[15] (1976. május 4.), Argay Györgyért[16] (1974. október 26.), Bethlen Györgyért[17] (1968. november 16.), Németh Lászlóért[18] (1975. március 5.), Tamási Áronért[19] (1977. november 29.), Mogyorós Alexandru/Sándorért (1969. október 4.),[20] Emil Bodnăraşért[21] (1976. január 26.), Lakatos István[22] feleségéért (1970. augusztus 29.), Vámszer Gé-

[12] Gyárfás Elemér (1884–1945) jogász, szenátor, a Római Katolikus Státus világi elnöke.

[13] Kiss Elek (1888–1971) unitárius püspök.

[14] Maksay Albert (1897–1971) költő, író, református teológus.

[15] Friedrich Müller (1884–1976) szász lutheránus püspök.

[16] Argay György (1893–1974) lutheránus püspök.

[17] Bethlen György (1888–1968) református vallású politikus, az Országos Magyar Párt elnöke a két világháború között. Felesége a Római Katolikus Nőszövetség elnöknője volt.

[18] Németh László (1901–1975) író.

[19] Tamási Áron (1897–1966) író.

[20] Mogyorós Sándor, azaz Alexandru Moioros (1911–1969) kommunista pártvezér, Gheorghiu Dej egyik legbizalmasabb embere. Csak feltételezni tudjuk, hogy 1957-ben, amikor Alexandru Dragici belügyminiszter Márton Áront ismét le akarta tartóztatni, Gheorghe Gheorghiu-Dej döntése mögött (hogy csak házi őrizetre ítélték) bizonyára Mogyorós Sándor vélekedése állhatott.

[21] Emil Bodnăraş (1904–1976) kommunista pártpolitikus, miniszterelnök-helyettes, Márton Áron titkos támogatója.

[22] Lakatos István szociáldemokrata politikus, Márton Áronnal egyszerre ítélték el.

záért[23] (1976. szeptember 28), Albrecht Dezsőért[24] (1976. október 23.), Pál Gáborért[25] (1968. október 23.), Bartha Ignácért[26] (1970. október 13.), Paulai Károlyért[27] (1971. szeptember 28.), Kerkay Jenőért[28] (1970. december 9.). Mindezekből a miseszándékokból azt a következtetést is levonhatjuk, hogy Márton Áron követte a nagyvilág eseményeit, a hozzá lelkileg-szellemileg közelálló vagy neki segítő embereket számon tartotta, imádkozott érettük. Imájából nem zárt ki senkit, felekezeti hovatartozásuktól vagy hitbeli meggyőződésüktől függetlenül.

Lelkületéről árulkodik, hogy minden hónap első péntekén Jézus Szíve tiszteletére s első szombaton Mária Szíve tiszteletére ajánlotta fel a szentmiséit.

Márton Áron kézírása 1978. márciusától kezdett romlani. 1978. december 3-án jegyezte fel utoljára a szentmise elvégzését – 22 495. számmal. Ezt követően 1979. február 11-ig van jegyezve a miseszándék Kacsó Júlia szociális testvér kézírásával. Számozásilag az utolsó bejegyzés 1979. február 11-éről van, a mise-szám: 22 528.[29] Másnap, püspökké szentelésének 40. évfordulóján misézett utoljára egyedül – Erzsébet unokahúga és férje, Szász József, valamint a közvetlen alkalmazottak jelenlétében. A szentmise végén az elbocsátó szöveg helyett (Ite missa est) aka-

[23] Vámszer Géza (1896–1976) tanár, néprajzkutató.

[24] Albrecht Dezső (1908–1976) ügyvéd, 1940–1944 között képviselő a magyar parlamentben. A kommunisták letartóztatása elől Párizsba menekült.

[25] Pál Gábor (1883–1968) szenátor, a Csíki Magánjavak ügyének védelmezője.

[26] Bartha Ignác (1896–1970) jogász, a kolozsvári Szent Mihály plébánia és a gyulafehérvári püspökség jogtanácsosa.

[27] Paulai Károly (1907–1971) premontrei szerzetes. 1956-ban Bécsbe menekült, s ott a katolikus segélyszervezetben működött.

[28] Kerkay Jenő (1906–1970) jezsuita, a KALOT megalapítója.

[29] NB! A számozás csak a püspökkorában elvégzett szentmisékre vonatkozik.

ratlanul a „Fidelium animae per misericordiam Dei requiescant in pacem" (A meghalt hívek lelkei Isten irgalmából békességben nyugodjanak) temetési befejező záradékot mondta. Ez őt annyira megrendítette, hogy rokonai előtt a reggelinél bejelentette: „Nem szabad többé egyedül miséznem". Kijelentéséhez tartotta magát, ezt követően mindennap Bara Ferenc titkárával misézett együtt, míg tolókocsiba nem került. Ekkor (1980. utolsó hónapjaiban) Bara Ferenc titkár szentmiséin vett részt és áldozott.[30] A titkárát kérte meg, hogy vasárnaponként a hívekért (pro populo) végzett szentmisét az ő nevében végezze. Életének utolsó napjaiban, amikor ágyba került, már csak áldozott, utoljára 1980. szeptember 28-án.[31]

Érvekre támaszkodó egyértelmű következtetéseket csupán Márton Áron miseintenciós füzetéből nem vonhatunk le, de ismerve életvitelét és életszentségét mégis állíthatjuk, hogy a naponta elvégzett miseszándékai magába foglalták egyházmegyéje hívő népét és nemzetét, sőt még azon túl is, a jó szándékú embereket.

[30] KACSÓ JÚLIA: *Márton Áron püspök utolsó évei.* In: Márton Áron Emlékkönyv (szerk. Marton J.), Kolozsvár 1996. 40.

[31] Bara Ferenc titkár vallomása. Lejegyezve 2015. október 29-én. (M. J.)

András István

A preskolasztika triumvirátusa

Riassunto: Il mondo umano si realizza sempre nella tensione dello sviluppo. Si potrebbe dire, che non è mai finito. Sempre esiste la possibilità per qualcosa nuovo, per qualcos'altro. I secoli passano e l'uomo pian-piano scopre nuove frontiere. Come i secoli si soprappongono anche le scoperte, anche le diverse culture si soprappongono. Sarebbe difficile pensare una parte della cultura umana senza le radici, senza il passato. Il mondo scolastico, che trionfa nel medio evo, è impensabile senza il lavoro faticoso dei predecessori. Nel periodo prescolastico troviamo le fonti, le radici di questo trionfo. L'articolo seguente presenterà questo mondo preparativo chiamato prescolastico, attraverso i filosofi, Boëthius, Iohannes Scotus Eriugena ed Anselmo D'Aosta.
Parole chiave: prescolastica, scolastica, Platone, Aristotele, Boëthius, Iohannes Scotus Eriugena, Anselmo D'Aosta, sapienziale, scolastico, tramonto della cultura, solo ratione, monastero, scuola.

Bevezetés

A triumvirátus fogalma sokunkban automatikusan magában hordozza az árulás, a vereség vagy a veszteség fogalmát. Csak kevesek számára jelenti a diadalt, az örömet és a győzelmet. Mégis ebben a rövid eszmefuttatásban valami pozitívról lesz szó, még akkor is, ha az itt említett triumvirátus tagjai közül az egyiket kivégezték, a másikból eretnek lett és a harmadik is csak azért úszta meg, mert később született.

Amióta a teremtő (jobb ha teremtőnek szólítjuk ezt a valamit/Valakit, ami/Aki létrehozta a világot és létben is tartja, mint Istennek, mert így nem sért senkit, sőt talán még *mások* is elfogadják ezt a kifejezést, vagy esetleg csak ehhez ragaszkodnak) felhatalmazta az embert azzal, hogy nevezze meg/el a létezőket

– előket és életteleneket; lelkeseket és lelketleneket –, és megbízta azzal, hogy hajtsa uralma alá a Földet, illetve hogy birtokolja vagy inkább uralja azt (ahogy leginkább szeretjük érteni ma), az ember komolyan véve ezt a feladatát mindent szeret meghatározni, kategorizálni és különböző rendszerek közé szorítani.[1] Ezzel egyidejűleg az ember meg van győződve arról is, hogy ezen engedelmes tette jelenti igazi szabadságát, ebben bontakozik ki igazi énje. Emberré válásának kelléke a meghatározás, a *mások* kategorizálása és a *mások* fölött való uralma (erről nem itt és nem most). Sokkal szebb, ha azt mondjuk, hogy a világot kategorizáló és meghódító gondolkodó, gondos ember hiszi, hogy a teremtés koronája és hogy neki mindent szabad, hiszen lényegében nem tesz mást, mint a t(T)eremtő kérését teljesíti.[2] (A korona kapcsán jut eszembe, ki is hordja most a koronát?! – jaj ők ...). Ezt a kategorizálást önmagára is kiterjeszti az ember, saját történetét, kultúráját is kategorizálja, keresve benne azt a vörös fonalat, amelyen továbbhaladhat embersége.

Az irónia és a kétségbeesés hangvétele után be kell vallanunk, hogy az ember számára sokszor könnyebbséget jelentenek a kategóriák, a korlátok – ez aztán nem szép, sőt nem is talál ide, a mai világban, amikor mindenki a korlátok ellen küzd és azokat akarja legyűrni –, mert ezek által ismeri meg saját múltját és ezek segítségével keresi, fürkészi jövőjét. Kultúrájának kategorizálása gyökeret ad az embernek, a hagyományokra épülő világ meghatározza a *gyökeres ember* helyét (gondolatait?!). (De kinek kell ma a *gyökeres ember*? Vagy inkább kinek nem kell?)

Mint ahogy az ember sem egyik napról a másikra nő fel, lesz érett felnőtt, úgy egy korszak gondolatvilága, egy kultúra sem

[1] Vö. András I., Naplemente? (A modern kor metamorfózisa vagyis a posztmodern) In. *Studia Theologica Transsylvaniensia, 17/1 (2014/1)*, 7-22, 9.

[2] Vö. Ter. 1, 28–30.

egyik napról a másikra születik, hanem hosszabb idő elteltével kristályosodik ki. A kategorizálást legtöbbször egy személy születéséhez/halálához kötjük, de ez csak irányjelző, hiszen a korokat nem lehet *vonalzóval* elválasztani – az országokat igen.

A fejlődésnek stádiumai – már-már Kierkegaard jut eszünkbe, de hát hol van mára az egzisztencializmus és főleg Kierkegaard; biztos egzisztál valahol vagy inkább sehol –, fokozatai vannak, az ember folyamatosan (szándékosan nem írom, hogy lassan) fejlődik és jut el ahhoz, hogy megismerje és teljesen birtokba vegye azt, amit a teremtő neki készített.

Ez a fokozatosság jól érzékelhető a filozófiai eszmék fejlődésében. A filozófiai gondolkodásnak is különböző korszakai vannak és ezeket jól be lehet határolni, annak ellenére, hogy sohasem egy pillanat műve az átmenet.

Az emberi fejlődés korszakainak történelmi felosztását követve a Krisztus utáni filozófiai gondolkodást is négy nagy korszakra oszthatjuk. Beszélünk filozófiai ókorról, középkorról, újkorról és jelenkorról; természetesen ezeket a különböző korokat még felosztható kisebb korokra, kisebb/nagyobb irányzatok diadalával mérve és szabályozva azokat. A filozófiai korszakokat vizsgálva beláthatjuk, hogy igaza van a Szentírás Prédikátor könyvének szerzőjének, aki meg van győződve arról, hogy semmi új nincs a nap alatt,[3] mégis elmondható, hogy mindig más a tálalás, és ez jelenti az igazi kihívást. Igen, a tálalás. A szalonnás kenyeret meg lehet enni egy újságpapírról, de meg lehet enni fehér abroszról is … és az íze …? … más (végül is a lényeg az, hogy legyen szalonna meg bicska).

A két nagy ókori gondolkodó, Platón és Arisztotelész, a maguk gondolkodásával olyan alapot teremtettek, amely ma is nélkülözhetetlen és amely állásfoglalásra kényszerítette az utánuk

[3] Préd 1,4–10.

élő gondolkodókat. Az ő elgondolásaik piros fonalként vonulnak végig a filozófia történeten hol az egyik, hol a másik teret hódítva és átalakítva az emberi kultúrát. Napjainkig felfedezhető ez a két irányzat és egészen a posztmodern gondolkodásig minden gondolkodót/filozófust valamelyik irányzatba (platonista vagy Arisztotelész követő) be lehetett sorolni, most ez is felbomlott. (Felháborító ... az ember gondolatai már nem kategorizálhatóak ... mi lesz így?)

Ma sem tagadhatjuk a fent említett nagy görög gondolkodók zsenialitását és hatásukat az emberi kultúrára, de ma a technika uralta új világban egyre nehezebb észrevenni és a két sík valamelyikére tenni gondolkodásunkat. A technika és a virtualitás[4] mást sugall ma és másra hívja az embert. Az ember pedig érzi ezt, csak a struktúrák nem engedik még, hogy válaszoljon erre, nem tudta még teljesen levetni kötődéseit, ezért mai kérdésekre tegnapi emberek által tegnapelőtti feleleteket ad.

A kultúra a filozófia hordozója, vagy inkább a filozófia a kultúra formálója, és ezekkel együtt alakul, íródik a történelem. Ilyen szempontból tehát nem helytelen, ha a történelmi felosztást vesszük alapul a filozófia kategorizálásánál is. Jelen írásunkban ebből a kategorizálásból csak egy korszakkal foglakozunk, a középkori preskolasztikával.

A középkori gondolkodást a skolasztika hatotta át, mely az iskolákban az észre támaszkodva próbálta meg összehangolni a keresztény kinyilatkoztatást az értelemmel. Lényegében arra kereste a választ, hogy miként lehet a kinyilatkoztatást értelmessé tenni.[5] És ez azóta is tart, még akkor is, ha nem fogadjuk el.

[4] Vö. András, I., A virtualizálódó szubjektum (helyzetjelentés; morfondírozás) in. *Studia Theologica Transsylvaniensia, 17/2,* 325–341.

[5] Vö. Enciclopedia di filosofia, *Scolastica,* ed. E. Dossi, Garzanti, Milano 2010, 1014-1015.

Azóta a nyugati ember mindent az értelemmel, a hideg ésszel próbál megmagyarázni. Ebben rejlik a nagy különbség kelet és nyugat között. Az ész és a lélek az érem két oldala, ahol mindegyik oldal a maga feléről nézve fontos, de nem teljes egyik sem a másik nélkül. Ezt felejti el az ember! Nyugaton az észre való teljes ráhagyatkozás érdekes világot eredményezett (legalább annyira érdekeset, mint amilyet keleten az ész háttérbeszorítása okozott), amiben a lélek hiánya a kultúra bukásához vezethet. Talán túlzás lenne azt állítani, hogy a skolasztika az oka a mai korszak káoszának és korlátromboló tevékenységnek (Nietzsche ki merte ezt mondani), de nem elvetélt ötlet rávilágítani erre, mert ez a középkori irányzat az ész diadalmenetének kezdete, ami az újkori irányzatokon keresztül az emberi egoizmus jégkorszakába fagyasztotta a teremtés koronáját.

Ez a keresztény gondolkodás, a kinyilatkoztatás értelmessé tevése nem egy pillanat eredménye, hanem egy folyamat műve. Amikor a skolasztikáról beszélünk, hajlamosak vagyunk a nagy domonkos szerzetesekre, Nagy Szent Albertre, Aquinói Szent Tamásra, a ferences Szent Bonaventúrára gondolni, holott az ő munkásságuk elképzelhetetlen lenne a sok úttörő elől (Boëtius, Scotus Eriugena, Canterburyi Szent Anzelm stb.) fáradozása nélkül. Másrészt viszont azt is tudomásul kell vennünk, hogy a skolasztika sem fejeződött be, bár ma hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy akkor mindent meghatároztak és kimondtak. Nem, még ma is van mondanivalónk (vagy inkább átírnivalónk?!).

Napjaink sokat emlegetett skolasztikája tehát egy hosszabb előkészület eredménye. Ennek az előkészületi kornak egy jó részét nevezzük preskolasztikának, előskolasztikának vagy korai skolasztikának. Ebben a korban már megtalálhatók azok a jegyek, amelyek a skolasztika lényeges elemei lesznek, ugyanakkor ez az a kor, amelyben az európai gondolkodás átalakulása megkezdődik.

Tárgyalás

Ahhoz, hogy megértsük, mit is jelent a korai skolasztika, tudnunk kell mindenek előtt, hogy mit takar a skolasztika fogalma, hiszen az általunk tárgyalni szándékozott korszak ezt a kort előzi meg időben. A skolasztika fénykora a XII. és XIV. század közé eső időszak, ezt a korszakot megelőző kort nevezzük preskolasztikának, ami a 450-es évektől az 1110-es évekig terjed. Ekkor kezdődik el valami új, valami más.

A skolasztika első és legjellegzetesebb tulajdonsága az, hogy „keresztény filozófia",[6] a keresztény kultúra terméke és talán éppen ezért támadják ma (vagy ezért haldoklik?!). Azt azonban mindenképpen elmondhatjuk, hogy a skolasztika évszázadokon keresztül meghatározta Európa, sőt az egész világ gondolkodását. Annak ellenére, hogy ma igen sok kritika éri, ki kell mondani, hogy a skolasztika az ész diadalútjának a kezdete. Nem bagatellizálhatjuk[7] a jelentőségét, hiszen a kinyilatkoztatásban megjelenő Istent próbálja meg ésszel feltárni és kézzelfoghatóbbá tenni.[8] (A tipikus nyugati gondolkodás első diadala, de ezt már láttuk.)

Világos a német kutató, Lotz megfogalmazása, aki a skolasztika meghatározásában ezt írja: „ A skolasztika kifejezés a latin *schola, scholasticus* (iskola, tanító) szavakból ered, és azt jelenti: az iskola tudománya. Tárgyi szempontból tekintve a fogalmat a középkor iskoláiban kialakított teológiai-filozófiai tudományra alkalmazzuk.(...) Sajátos jellege folytán a skolasztikus filozófia mindenek előtt keresztény filozófia. A teológia szolgálatában

[6] Gilson, E., *A középkor filozófiai szelleme*, ford. Turgonyi Z., Paulus Hungarus/Kairosz, Martonvásár 2000, 7.

[7] A bagatellről lásd: Trombitás, M., Bagatell in. *Krisztus Világa 6/10*, 12.

[8] Vö. Gilson, E., *A középkor filozófiai szelleme*, ford. Turgonyi Z., Paulus Hungarus/Kairosz, Martonvásár 2000, 9–10.

állt ..."[9] A filozófia ebben a korban tehát, mint a teológia szolgálója, pontosabban mint a teológia szolgálóleánya (na puff neki, még lány is, még egy fokkal lennebb, na tessék), *ancilla theologiae*, jelent meg és a ma is ezt várják el sokan tőle, noha már rég ledobta szolgai köntösét (nőiességét még nem).

Nicola Abbagnano olasz filozófiatörténész szerint a skolasztika törekvése a kinyilatkoztatás igazi felfogása és megértése, illetve a hit és a ratio összhangja, ahol a hit a ratióban ölt formát.[10]

A fenti meghatározások általi skolasztika már megtalálható – na, nem a szolgaság, hanem inkább a keresztény jelleg és a ratio – a preskolasztikában is, ha nem is ilyen kiforrott stílusban, de a gyökerei, a formái innen erednek. A korai skolasztika az a korszak, amely már maga mögött hagyta az ókori keresztény gondolkodást, de még nem alakult ki a klasszikus középkori gondolatvilág. Lassan a *patresek* kihalnak – ez a kihalás inkább azt jelenti, hogy a kolostorban, vagy egy elvonultságban élő tanító köré kialakult tanítvány csoportot felváltja a városban megjelenő iskola – és velük együtt a platonista, neoplatonikus gondolkodás is háttérbe szorul, a helyébe az újra felfedezett Arisztotelész lép. Az ész és a kinyilatkoztatás oly módon keveredik, hogy az ész kerül lépéselőnybe.

A preskolasztika nagyon hasonlít a mi jelen posztmodern[11] korunkhoz (legalább a gondolkodás szempontjából, de sok másban is...) és azzal a szóval lehetne összekötni a két korszakot,

[9] Lotz, J.B., Skolasztika in. *Filozófiai lexikon*, ed. Brugger, W., ford. Szász I., Szent István Társulat, Budapest 2005, 266.

[10] Vö. Abbagnano, N., *Storia della filosofia I.*, UTET, Torino 2013, 372–375.

[11] A posztmodernről magyar nyelven: Diósi, D., *Egyház és posztmodern. Korunk vallásossága és esztétizáló hajlama*, Szent István Társulat – Verbum, Budapest – Kolozsvár 2012; Diósi, D., *Egyházam a posztmodernben. A dialógus-„kényszer" ideje*, Vigilia Kiadó, Budapest 2014.

hogy *átmenet*. A preskolasztikában átmenet az volt, hogy a tudomány kilépett a kolostorokból. A zárt, vallásos légkörtől lassan-lassan eltávolodik... sokan azt hitték, hogy ez a vég, innen már nincs tovább, és lám, létrejön a skolasztika. Ma is kezdünk kilépni a rendszerből, a rendszerekből[12] és azt hisszük, itt a vég, pedig valami másnak a kezdetét éljük. (Az egyik órán a diákok felháborodva jegyezték meg, hogy a mai teológiai gondolkodás nem tesz mást, mint a régieket emlegeti és a filozófia is ebbe a hibába kezd esni... de ők nem akarják ezt, ők valami újat, valami mást akarnak. Akarnak valami újat... lesz valami új!) Ezt az újat nevezi az olasz gondolkodó, Vattimo[13] *chance*-nak, esélynek.[14] Ahogy a skolasztika elején ijesztőnek tűnő újítások láttak napvilágot és ebből egy csodálatos rendszer alakult ki, úgy most is az ijesztőnek tűnő káoszból kialakulhat valami új, valami csodálatos, valami más.[15]

A preskolasztika formálói, illetve a skolasztika előkészítői közül, akik az ötszáz év alatt tevékenykedtek és lerakták a skolasztika alapjait, három személyt emelhetünk ki. Ennek a triumvirátusnak a tagjai: Anicius Manlius Severinus Boëthius, Iohannes

[12] Vö. András, I., Naplemente? (A modern kor metamorfózisa vagyis a posztmodern) in. *Studia Theologica Transsylvaniensia, 17/1 (2014/1)*, 7-22.

[13] Vö. Vattimo, G., *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*, Garzanti, Milano 2001.; Vattimo, G., *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 2011.

[14] Diósi Dávid, *Az egyszerű alma. „Mese" a posztmodern kor kellős közepéből*, in. Vigilia 80 [2015], 93–98; tanárkollégám szerint pl. a posztmodern fogja megújítani az egyházat, s megmenteni attól, hogy „a jövőben is egy rég lejárt múlt »fosszíliája« maradjon, egy történelmi pillanat poros »ereklyéje«" (98).

[15] Erről a „valami (egészen) másról" az egyház berkeiben értekezik Diósi Dávid következő tanulmányában: *A jövő egyházának „kényelmetlen" atyánkfiai*, in. Studia Theologica Transsylvaniensia 15 (2012), 271–278.

Scotus Eriugena és Canterburyi Szent Anzelm. Ők hárman nagyban hozzájárultak az európai gondolkodás átformálásához.

Boëthius

Kronológiai sorrend szerint (és ez itt fontos) az első tagja ennek a triumvirátusnak Boëthius. Ő volt az a gondolkodó, aki a saját korában domináló neoplatonista és platonista felfogás mellé megpróbálta beépíteni Arisztotelész gondolatvilágát.

Boëthius 480 körül születik római nemesi család sarjaként. Földi élete igen rövid, mert aránylag fiatalon politikai játszmák áldozatává válik és árulás vádjával bebörtönözik, majd 525 körül ki is végzik.[16] Napjainkban sokszor *pofátlanul* elfelejtik és munkásságát nem értékelik kellően, pedig igen lényeges életművet hagyott hátra maga után. Sokan vannak, akik meg vannak győződve arról, hogy Boëthius nélkül nem létezhetne a skolasztika. Ezek között van az olasz Abbagnano, aki egyenesen a skolasztika atyjának nevezi Boëthiust,[17] mert megpróbálja visszaadni Arisztotelész ragyogását. Ennek érdekében elkezdi latinra fordítani Arisztotelész műveit. Munkásságát megvizsgálva azt lehet mondani, hogy Boëthius célja az volt, hogy a politikailag hatalmas Rómát (amely elindult a hanyatlás útján) megajándékozza valami igazán újjal, mégpedig a filozófiával. Szerette volna a latin filozófiát a görög filozófia szintjére emelni.[18] Ezért kezdi el lefordítani a görög gondolkodók műveit. Battista Mondin olasz kutató szerint fordítói munkásságának a lényege nemcsak az, hogy elérhetővé teszi Arisztotelészt, hanem hogy előkészíti az utat Aquinói Ta-

[16] Vö. Mondin, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 227.

[17] Vö. Abbagnano, N., *Storia della filosofia I.*, UTET, Torino 2013, 374.

[18] Vö. Bakos, G., *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2011, 310-314.

más számára.[19] Egy olyan szelepet nyit meg, amelyen keresztül beáramlik a középkort átalakító eszme.

Boëthius munkássága során lényegében megpróbálta összeegyeztetni Platónt, Arisztotelészt és a kereszténységet.[20] Arisztotelész a kereszténység első századaiban, amikor a neoplatonizmus volt az ismert és elfogadott irányzat, egy kissé háttérbe szorult, de a római filozófus meg volt győződve arról, hogy van mondanivalója a keresztény kultúra számára is. Boëthius érdeklődésének köre elsősorban Arisztotelész logikájára és ismeretelméletére (ami akkor még gnosszeológia volt s aztán majd Kant után kritikává változik) irányult, de Arisztotelész metafizikája sem hagyta érdektelenül.[21] Fordításaiban ezeket célozza meg oly módon, hogy nemcsak lefordítja a görög nyelvű műveket, hanem értelmezéseket, kommentárokat is ír hozzájuk. Nagyon érdekes az arisztotelészi elgondolások alapján felépített logikai négyzet, mely a formális logika lényeges részévé vált.[22]

Boëthius lényegében megpróbálta átvezetni a platonista (neoplatonista) felfogást az arisztotelészi metafizikába. Érdekes Orbetello olasz gondolkodó észrevétele, aki azt állítja, hogy annak ellenére, hogy Boëthius Arisztotelészt fordította és megpróbálta a sztageriai gondolatait népszerűsíteni, mégis a meta-

[19] Vö. MONDIN, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 226.

[20] Boëthius keresztény munkásságát nagyon szépen foglalja össze Orbetello. Lásd. ORBETELLO, L. *Introduzione in Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979.

[21] Vö. CHADWICK, H., *Boezio*, Bologna 1986, 281.

[22] A formális logikáról és a logikai négyzetről lásd: GÁL L., *A kijelentések logikája*, Egyetemi Műhely Kiadó Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2009.; GÁL L., *Hagyományos logika*, Egyetemi Műhely Kiadó Bolyai Társaság, Kolozsvár, 2007.; HAMVAS K., *Arisztotelésztől napjainkig, Logika vagy logikák?*, Szent István Társulat, Budapest,; HAMVAS K., *Formális logika*, Kossuth Kiadó, Budapest 1973.

fizikájában neoplatonista maradt.[23] Ez annak lehet köszönhető, hogy Boëthius a filozófia mellett nem felejtette el azt sem, hogy keresztény.[24]

Boëthius nemcsak Arisztotelész gondolatvilágától volt elvarázsolva, hanem igen nagy hatással volt rá Szent Ágoston is. Műveiből kitűnik, hogy tökéletesen ismeri Ágostont. Keresztény felfogását teljesen áthatja a hippói püspök gondolatvilága.

Művei közül a teljesség igénye nélkül, megemlíthetjük a *De consolatione philosophiae*-t. Ebben a művében Boëthius az általános metafizikáról átlép a teodiceára, illetve sok olyan témát boncolgat, ami a teodicea tárgyköre. Ilyenek pl. a jó és a rossz, az isteni irgalmasság és ítélet. (Érdekességként megjegyezhetjük, hogy a régi görögöknél ezzel a tematikával a tragédia foglalkozott.)

Azt az ötletét, hogy a metafizikát meg szeretné reformálni, illetve új alapokra szeretné helyezni, a *De hebdomadibus* című munkájában fogalmazza meg.[25] Ebben a művében egyenesen új metafizikáról beszél.

Amikor Boëthius műveit olvassuk, rögtön a szemünkbe tűnik, hogy ő teljesen szellemi síkon, az értelem segítségével próbálja megközelíteni a különböző tematikákat (a rossz vagy a jó, a bűn vagy a megváltás). A hit oldaláról való megközelítés hiánya nem azt jelenti, hogy számára elképzelhetetlen volt hinni, csupán azt sejteti, hogy fontosabb volt az ész, mint az érzelem. Istenbizonyításában a lét fokozataiból indul ki, amit már Ágoston

[23] Vö. Orbetello, L. *Introduzione in Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Rusconi, Milano 1979.

[24] Öt kisebb teológiai művet is írt. Vö. Bakos, G., *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2011, 311.

[25] Vö. Mondin, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 230–234.

használ, de ami megtalálható a későbbiekben Aquinói Tamás öt útjában is.[26]

Boëthius úttörő és előkészítő munkássága tehát abban áll, hogy elkezdi lefordítani Arisztotelész írásait, ugyanakkor értelmezi is azokat. Igyekszik összevetni a keresztény hittel. Megpróbálja a kinyilatkoztatás szolgálatába állítani a ratiót is. Ebben lép tovább a triumvirátus második tagja, Iohannes Scotus Eriugena.

Eriugena

A Karoling korszak ideje alatt Eriugena volt az a kiemelkedő gondolkodó, aki a görög gondolkodást megpróbálta latinra fordítani, igyekezett a ratiót összeegyeztetni a kinyilatkoztatással és annak a görög atyák általi kommentálásával, valamint a hitet észérvekkel is alátámasztani.[27] Írországban született (Scotia Maior)[28] a IX. század első éveiben.[29] Nevének eredete is ezt jelzi, hiszen az Eriugena szó a kelta *eriu* szóból származik, ami Írországot jelenti.[30]

Szerzetes lévén a kolostorokban szívta magába a tudást, de nem maradt meg a kolostor falai között. Gyakran hívták vitás kérdések eldöntésére, ahol a teológiai és filozófiai tudására volt szükség. Az eretnekek elleni vitába is belekapcsolódott a Krisztusban lévő két természet kapcsán. Próbálta az egyház igazi tanítását védeni. Végül jutalomként mégis eretnek lesz (ez gyakran

[26] Vö. Mondin, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 226-244.

[27] Vö. Mondin, B., *Storia della Metafisica II*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, 284.

[28] Vö. Coreth, E., *Isten a filozófiai gondolkodásban*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004, 116-122.

[29] Vö. Dal Pra, M., *Scoto Eriugena*, Milano 1952.

[30] Vö. Störing, H.J., *A filozófia világtörténete*, Helikon Kiadó 2008, 188.

megesik ….). Műveit halála után kétszáz évvel teljesen betiltják, így feledésbe merülnek.[31]

Munkássága során számos görög gondolkodó művét fordította le, sőt nemcsak lefordította a görög nyelvű műveket, hanem kommentárokkal is ellátta. (Ebből problémái is voltak, pl. engedély nélkül fordította Pszeudo Areopagita Dénes műveit, amit a *tekintély* nem nézett jó szemmel.) Fő műve, a *De divisione naturae,* a görög dialógus formájára a mester és a tanítvány párbeszédében összefoglalja az egész keresztény tanítást. Ebben már láthatjuk a skolasztika nagy *summáinak* az előfutárát. Műveire jellemző, hogy összekeveredik a platóni és az arisztotelészi elgondolás (arisztotelészi kategóriák a platóni felosztásokkal).[32]

Élete és munkássága során legfontosabb feladatának a hit és az ész összehangolását tekintette. Az olasz kutató, Vanni Rovighi aláhúzza, hogy Eriugena meg volt győződve arról, hogy az értelem képes mindent megmagyarázni, amit a kinyilatkoztatás tanít.[33] Számára nyilvánvaló volt, hogy a Szentírás, a kinyilatkoztatás közli az ember számára az igazságot, de az embernek nem szó szerint kell érteni a Szentírás szavait, hanem az értelmével, a ratióval rá kell jönnie az üzenetére. Ezért fontos Dal Para megjegyzése, aki szerint Eriugena racionalizmusát nem lehet úgy elképzelni, mint valami laikus racionalizmus. Ennek eleven része a kinyilatkoztatás, ami mint irányító fonal van jelen a ratióban.[34] Azt vallotta, hogy a ratio és az Szentírás igazsága meg kell egyezzen. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az igazság titkos székhelye a ratio és erre kell hallgatni akkor is, amikor az

[31] Vö. Bakos, G., *Filozófia*, Akadémiai Kiadó, Budapest 2011, 315.

[32] Vö. Berti, E., *Storia della filosofia. Antichità* e medioevo, Editori Laterza, Roma-Bari 2006, 194-195.

[33] Vö. Vanni Rovighi, S., *Scoto Eriugena* in. *Grande Enciclopedia Filosofica IV.*, 647.

[34] Vö. Dal Pra, *Scoto Eriugena*, Milano 1952, 104.

autoritás, a hatalom és a Szentírás között nincs egység, akkor az észnek kell döntenie. (Ebből lett aztán baja.)

Annak ellenére, hogy egész életében próbálta az észt a kinyilatkoztatás szolgálatába állítani, próbált elszakadni a kor *zárt* világától, mégis a metafizikájában neoplatonikus maradt. Vasoli úgy foglalja össze Eriugena munkásságát, hogy ő egy neoplatonista gondolkodó, aki az értelemnek túlságosan nagy teret enged,[35] ezzel megnyitva az utat az ész diadala fele.

Anzelm

A harmadik tagja ennek a triumvirátusnak Canterburyi Szent Anzelm, aki szintén nagyban hozzájárult a skolasztika alapjainak a lerakásához. Anzelm egy kissé szerencsésebb, mint elődei, mert ki sem végzik és eretnek sem lett belőle (szerencse?!). Ezt részben annak köszönheti, hogy később született, mint a triumvirátus első két tagja, részben pedig annak, hogy életkörülményei *jól* alakultak (pl. Lanfrancus tekintélyes mester, veszi párfogásába, elég korán a szerzetesi közösség elöljárója lesz, sőt püspökké is szentelik).[36]

Anzelm az ezredforduló éveiben, 1033 táján születik és 1109-ben hal meg, mint canterbury-i püspök. Három nemzet is magáénak vallja (az ő korában hol vagyunk még a nagy nemzeti mozgalmaktól?!): az olaszok, mert az olaszországi Aostában született, a franciák, mert a normandiai Bec kolostorába lett szerzetes és kezdte el szellemi munkásságát, majd az angolok is kérik jussukat, ott lesz püspök és ott fejezi be földi életét.

[35] Vö. Vasoli, C., *La filosofia medievale*, Milano 1961, 68.

[36] Vö. Eadmero di Canterbury, *Vita di Sant'Anselmo*, San Gavinelli, Milano 2009, 38-41.

Munkássága az ész, a ratio elsőbbségének a meghirdetése és művelése jegyében telik. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy számára a kinyilatkoztatás értékét veszíti, csupán más szempontok szerint értelmezi a hitigazságokat. Ezt ténylegesen ki is fejezi a *Proslogion* bevezetőjében, ahol a következőket írja: „*Postquam opusculum quoddam velut exemplum meditandi de ratione fidei*".[37]

Műveinek a stílusát a régiektől veszi és dialógus formájában tárja az olvasó elé ésszerű érveléseit. Elgondolásaiban felfedezhetőek Platón, Arisztotelész, Plótinosz, Hippói Ágoston,[38] Boëthius, Eriugena[39] vagy akár a görög atyák nézetei, akiket a kinyilatkoztatás és a ratio összhangjának fényében újraértelmez.[40]

Az előző két gondolkodóhoz hasonlóan őt is sokan a skolasztika atyjának tartják,[41] mert a ratio hangsúlyozásával magyarázza és értelmezi a hitet, és ezzel gyakorlatilag az észt helyezi a figyelem központjába.[42] (Már kezd túl sok lenni ez a sok alapító atya, de hát ha mindenki hozzátett valamit, akkor....). Érdekes Dér Katalin megjegyzése, aki a következőket írja Anzelmről: „filozófus, akinek írásaiban a filozófia szó egyszer sem fordul

[37] Anselmo D'Aosta, *Proslogion* ed. I. Sciuto, Bompiani, Milano 2009, 304.

[38] Vö. P. Palmeri, *Filosofia e rectitudo nella riflessione etico-filosofica di Anselmo d'Aosta*, Palermo 2009, 34-37.; Vö. Southern, W.R., *Anselmo D'Aosta ritratto su sfondo*, Milano 1998, 77.

[39] Vö. Hödl, L., Anselm von Canterbury, in. *Lexikon des Mittelalters* ed. G. Avella-Wildhalm, L. Lutz, R. Mattejiet, V. Matteijet, München-Zürich 1980, 684-685.

[40] Vö. Cenacchi, G., *Il pensiero filosofico di Anselmo D'Aosta*, Padova 1974, 46-47.

[41] Vö. Dér, K., Canterburyi Szent Anzelm, in. Canterburyi Szent Anzelm, *Filozófiai és teológiai művek I.* Osiris, Budapest 2001, 9-24.; Vö. Coreth, E., *Isten a filozófiai gondolkodásban*, Kairosz Kiadó, Budapest 2004, 122.

[42] Vö. Cenacchi, G., *Il pensiero filosofico di Anselmo D'Aosta*, Padova 1974, 54.

elő, teológus, aki érveit a Szentírás tekintélye nélkül, kizárólag a logika segítségével próbálja megformálni, miközben egész gondolkodását mélységesen áthatja a Biblia szelleme és nyelvezete".[43] Munkásságát tehát az ész térhódítása jellemzi, amit áthat a kereszténység. (És ez lesz majd a skolasztika.)

Skolasztikus terminológiával élve azt lehetne mondani, hogy Anzelm *summája* a *Monologion*, ami az első szisztematikus munkája.[44] Ebben a munkájában csupán az ész segítségével *(solo ratione)* próbálja meg Isten létét bizonyítani. Luigi Gentile olasz filozófiatörténet kutató szerint itt Anzelm számára a racionalitás inkább az ítélőképességet jelenti.[45] A *Proslogion*ban (ez a műve alapozza meg a hírnevét)[46] jelenik meg a később Kant által ontológiai érvnek nevezett bizonyítás, melyben a hívő racionalitással próbálja Isten létét bizonyítani. E két jelentős műve mellett nem hiányoznak a logikai művek, mint a *De grammatico,*[47] az ember szabadságáról, szabad akaratról szóló művek (*De veritate, De libertate arbitrii*), vagy a gonosz eredetének kérdése (*De casu diaboli*), vagy akár Krisztus emberré levésének a problematikája (*Cur Deus homo*).

Anzelm tehát azzal lesz a skolasztika előkészítője, hogy gondolkodásában igen nagy teret enged a ratiónak. Ezzel megalapoz egy új gondolkodási módot, ami a skolasztikában éri el tetőfokát.

---

[43] Dér, K., Canterburyi Szent Anzelm, in. Canterburyi Szent Anzelm, *Filozófiai és teológiai művek I.* Osiris, Budapest 2001, 9-24, 9.

[44] Vö. Sciuto, I, *Introduzione* in. *Anselmo D'Aosta, Monologion*,ed. I. Sciuto, Milano 1995, 9-36.

[45] Vö. Gentile, L., *Filosofia e mistica in Anselmo D'Aosta* in. Studia Anselmiana ed. A, Molinaro – E. Salmann, Roma 1997, 192-193.

[46] Vö. Salmann, E., *Presenza di spirito. Il cristianesimo come stile di pensiero e di vita*, Assisi 2011, 75-90.

[47] Vö. Söder, J., *Semantic und Ontologie in Anselms. „De grammatico"* in *Sola ratione. Anselms von Canterbury und die rationale Rekonstruktion des Glaubens* ed. S. Ernst, Th. Franz, Würzburg 2009, 59-72.

Tetőpont

A skolasztika előtti kor, illetve a skolasztikát előkészítő időszak jellegzetessége, ahogy azt láttuk, Arisztotelész műveinek a latinra való fordítása és az ész előtérbe helyezése a kinyilatkoztatás mellett/ezzel szemben.

Az említett három gondolkodó, akik időben távol esnek tőlünk, ezeket az újdonságokat próbálta meghonosítani, ezért lehet őket a skolasztika atyáinak nevezni. Munkásságukat egységben és kellő távolságról elemezve láthatjuk, hogy szépen egybeillenek, egymásra épülnek. Boëthius elkezdte latinra fordítani Arisztotelész műveit és ezzel egy másfajta gondolkodást tárt kortársai szeme elé. Az akkor divatos és elterjedt neoplatonizmus és platonizmus mellé/helyett új filozófiai alapot szeretne adni a teológiának. Erre Arisztotelészt látta alkalmasnak. Eriugena zsenialitása abban rejlik, hogy a kinyilatkoztatás mellett az ész fontosságát növeli meg. Ezzel rádöbben arra, hogy a kettő nem zárja ki egymást, hanem a természetfelettit igen jól kiegészíti a természetes (ratio). Anzelm ezt még tökéletesíti és csak *solo ratio* próbál a hit kérdéseire válaszolni, természetesen figyelemmel kísérve a kinyilatkoztatást. Újításaikkal megindul a lavina, elkezdődik valami más.

Egy másik jellegzetessége a korai skolasztikának, hogy a teológiai tudományok székhelye a kolostorokból lassan átkerül az iskolákba. Annak ellenére, hogy a sok gondolkodó, szerzetes (lásd Eriugena vagy Anzelm) hit bizonyításai nem maradnak meg a kolostorok falai mögött, hanem kilépnek onnan és a tágasabb iskolák világában káprázatják el a hallgatókat. Jean Leclercq francia kutató ezt úgy fogalmazza meg, hogy az addigi *szapienciális* tudás helyébe a *skolasztikus* tudás lép.[48] Másképpen

[48] Vö. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1965.

fogalmazva azt mondhatjuk, hogy a *légkör* változik meg. A kolostor csendes, imádságos légköréből az iskola ésszerű és sokszor rideg, zajos légkörébe kerül át a tudás. (S még csodálkozunk, hogy ma itt tartunk?) Így a neoskolasztika az a légkörváltozás, ami előidézi az ész diadalát a szakrális (szapienciális) világ fölött.

Befejezés

Az emberi fejlődés soha meg nem álló folyamat (egyesek szerint tele van vakvágányokkal, tévedésekkel, vadhajtásokkal, de ki dönti el, mi a jó?), ami mindig valami újat hoz. Ez az új pedig rendszerint az előfeltételek variációiból alakul ki.

A nagy teret hódító (nagy port kavaró) skolasztika előfeltétele a korai skolasztika, az az időszak, amikor a gondolkodó és kereső emberek megértették azt, hogy váltani kell, mertek váltani és hitték, hogy az előtörő káosz ellenére valami szép, valami sikeres fog születni.

Lukács Róbert

A házassági peres eljárás reformja, avagy a katolikus egyház engedélyezi a válást?

After September 8, 2015 the Catholic Church received with great eagerness Pope Francis's two special communications (called *motu proprio*) concerning the process of declaration of nullity. The *motu proprio* issued for the Latin branch of the Church is known as *Mitis Iudex Dominus Iesus* – "The Lord Jesus, Clement Judge". The Holy Father's goal is to simplify the process and thus make it faster, more accessible to people, who are seeking a resolution to their situation in the Church. The sensationalism that has surrounded the *Mitis Iudex* caused some difficulty in understanding some of the reforms. It would be helpful to have new procedural norms to specify how exactly the new process is to work in practice. Until a new procedure arrives it is necessary for the canonists to work together and agree some standard practices.
Keywords: motu proprio, annulment, marriage, tribunal, procedural law.

2015. szeptember 8-án a Szentszék bemutatta Ferenc pápa két *motu proprio*-ját (saját indíttatásból, saját kezdeményezésre kiadott apostoli levelek), amelyek változásokat hoztak a szentségi házasságok érvénytelenítési eljárásaiban. Ez a „*Mitis Iudex Dominus Iesus* – „Szelíd bíró Úr Jézus" a római latin rítusú egyház számára (CIC) és a „*Mitis et Misericors Iesus* – „Szelíd és irgalmas Jézus" a keleti egyházak számára (CCEO).

Napjainkban sokszor találkozunk zátonyra futott házasságokkal. Egyesek rövid úton oldják meg a kérdést – a polgári bíróságon közös megegyezéssel vagy anélkül, de felbontják a házasságukat. A polgári bíróság ítéletét az egyház is elfogadja, de annak csak a pusztán polgári jogkövetkezményeit illetően. Sokaknak lelkiismereti problémát jelent a polgári válás, különösen akkor, ha nem akarnak egyedül élni, és új szentségi házasságot

kívánnak kötni. A második – pusztán polgári – házasságban élő katolikus ember elzárta magát annak lehetőségétől, hogy szentségekhez járulhasson. Téves vélekedés az, hogy bizonyos esetekben – ha ritkán is – van pap, aki feloldozhatná őket, és engedélyt adhatna számukra szentáldozásra. Még ha fel is oldozná a pap, ez a feloldozás érvénytelen (kivéve a halálveszélyben). „Mindazonáltal az Egyház megerősíti a Szentírásra támaszkodó hagyományát, mely szerint a válás után újra megházasodott híveket nem engedi szentáldozáshoz járulni. Ugyanis ők maguk akadályozzák meg, hogy a szentáldozásban részesülhessenek, mert állapotuk és életkörülményeik objektíven ellentmondanak annak a Krisztus és Egyháza közötti szeretetnek, amelyet az Eucharisztia jelez és megvalósít." (II. János Pál, *Familiaris consortio,* 84.)

A 2014 őszén tartott Püspöki Szinódus élén Ferenc pápával elfogadhatatlannak tartotta, hogy nagyon sok keresztény nem járulhat szentségekhez, mert ügyeikkel az egyházi bíróságok nem foglalkoznak, vagy ha foglalkoznak is, csak nagyon hosszú idő elteltével adnak kérdéseikre választ. Ezért Ferenc pápa fontosnak tartotta a két *motu proprio* kiadását a kivizsgálási eljárások még hatékonyabban működésének érdekében.

Amint a pápa is megjegyzi a dokumentumokban, a 2014-ben tartott szinóduson résztvevő püspökök több módosítást is kértek a házasságok kivizsgálása terén. Több zsinati atya hangsúlyozta annak szükségességét, hogy a házasságok érvényességének kivizsgálása mindenki számára elérhető és kevésbé időigényes legyen. Javasolták, hogy ne legyen szükség a másodfokú bíróság ítéletére. Megvalósíthatónak tartották azt is, hogy a püspök joghatósága alatt egy egyszerű eljárást alkalmazzanak olyan esetekben, ahol a házasság érvénytelensége nyilvánvaló. Természetesen voltak olyan püspökök is, akik ellenezték ezeket a javaslatokat, mert úgy gondolták, hogy a változtatások bevezetése nem garantálja a megbízható és helyes ítélet meghozatalát.

Mindezen javaslatokat és kihívásokat figyelembe véve Ferenc pápa létrehozott egy szakértőkből álló bizottságot, akik megszerkesztették a változtatásokat, figyelve a házassági kötelék felbonthatatlanságának alapelvére. A pápa a jogi részek elé egy bevezetőt írt, ahol VI. Pál pápát idézve kifejti, hogy „...minden intézménynek, bár mindig tökéletesíthető, az isteni kegyelem közlésére és állandó elősegítésére kell irányulnia, mindenki adományainak és küldetésének megfelelően, a hívek javára, hiszen ez az Egyház lényegi célja".[1]

A változások a latin törvénykönyvnek 21 kánonját érintik (1671–1691. kk.). Egyes törvényeket csak kisebb mértékben módosítottak, másokat teljesen átalakítottak.

Ferenc pápa és a szinódusi atyák szándéka világos, ők egy megreformált peres eljárást akartak, mely segíteni kíván azokon az embereken, akiknek szentségi házassága felbomlott. Egy olyan eljárást akartak, mely az igazságot keresi, az igazság érdekeit szolgálja, és mindenki jogát védelmezi.

A *motu proprio* a kihirdetés után a kánonjogászok mikroszkópja alá került. Egyesek nagy lelkesedéssel fogadták a változtatásokat, főleg az egyszerűsítések és a pasztorális megközelítés miatt, míg mások azon véleményüknek adtak hangot, hogy az egyház engedélyezi a válást, csak más néven. Szerintük jobb lenne, ha az új törvények nem lépnének hatályba, és nagyobb odafigyeléssel és hűséggel alkalmaznák a peres eljárásoknál a korábbi kipróbált törvényeket. Mindkét megközelítés felületes, csak az új eljárás módosításaira szorítkozó olvasása és alkalmazása veszélyes és félreértéseket okozhat.

[1] *Mitis Iudex, motu proprio*, A cikkben Erdő Péter bíboros fordítását használom, amelyet a Szent István Társulat engedélyével adtak közre, http://www.magyarkurir.hu/hirek/ferenc-papa-mitis-iudex-kezdetu-motu-proprioja, (2015. október 4.)

Amikor az összetett peres eljárást irányító törvények egy részét módosítják, az kihat az egész rendszerre. Nem szabad elfelejteni, hogy a házasság semmisségének a kivizsgálását nemcsak a most érvénybe lépett törvények irányítják, hanem a törvénykönyvben még érvényben levő többi eljárási törvények is. A kihirdetett változtatások módosítani fognak egyes törvényeket (21), amelyek a kódexbe is felvételt nyernek. A házasság semmisnek nyilvánításáért folyó eljárás nemcsak a kódex kánonja szerint történik, hanem vannak kiegészítő szabályok is, mint a *Dignitatis connubii* instrukció, amelyet a Szentszék 2005-ben jelentetett meg.

Most is egy hasonló instrukcióra lenne szükség, ha nem akarják az egyes egyházmegyék bíróságaira bízni a *Mitis Iudex* értelmezését és alkalmazását. Amennyiben nem rendelkezünk egy egységes törvényértelmezéssel, akkor a kiadott ítéletek is sokban fognak különbözni egymástól.

A *Mitis Iudex motu proprio* lehetőséget biztosít a rövidebb házassági eljárásra, amikor a kérést mindkét házasfél terjeszti elő, vagy egyikük a másik egyetértésével. Nagyon sok esetben csak az egyik fél akarja a bírósági eljárást, sok esetben a másik felet meg sem lehet találni. Egy bíróság alkalmazhatja a törvényt úgy is (mert a másik felet nem lehet megtalálni és feltételezik, hogy hallgatólagosan egyetért az eljárással), hogy ebben az esetben elégséges az egyik fél előterjesztése, és a rövidebb eljárást alkalmazzák egészen az ítélet kihirdetéséig. Azonban ha az ítélet ellen a másik fél a fellebbviteli bíróságnál fellebbezéssel él, s ott úgy értelmezik a törvényt, hogy kérést mind a két félnek egyetértve kell előterjeszteni, a fellebbviteli bíróság nagyon könnyen megsemmisítheti a korábbi ítéletet, és az ügy kivizsgálása folytatódik. A különböző törvényértelmezés következtében a kérvényező egy olyan eljárással találja szembe magát, amitől a *Mitis Iudex motu proprio* meg akarta őt védeni. Ilyen potenciális konfliktusra ad lehetőséget az is, hogy házassági semmisségi ügyekben egyetlen

tanú vallomása is teljes bizonyító erejű lehet (1678. k. 2. §.), vagy a rövidebb házassági eljárásnál megjelölt érvénytelenségi esetek (14. cikkely).

A bíróságoknak általános irányelvekre van szükségük, amelyek pontosan meghatározzák az eljárás gyakorlati alkalmazását. Ezen irányelvek megjelenéséig a bíróságoknak együtt kell működniük és követniük kell az eljárásra vonatkozó érvényben levő törvényeket és irányelveket.

Tanulmányomban a *motu proprio* által elrendelt változásokat szeretném bemutatni – bizonyos részét, mert a maga teljességében lehetetlen az adott keretek között – olyan formában, hogy azokat az érvényben levő peres eljárásokra vonatkozó törvények körültekintő figyelembevételével jól lehessen érvényesíteni.

A 2014-ben tartott szinódus III. általános ülésén megállapítást nyert, hogy a hívek nehezen jutnak el peres ügyeikkel az egyházi bíróságokhoz. Ezért a püspöknek mint jó pásztornak kötelessége, hogy a sajátos lelkipásztori gondozásra szoruló hívek segítségére siessen.

„A püspökök úgy lássák el apostoli tisztségüket, mint akik Krisztus tanúi az emberek előtt: ne csak azokról gondoskodjanak, akik már követik a pásztorok Fejedelmét, hanem szenteljék magukat teljes szívvel azoknak is, akik az igazság útjáról valamiképpen letértek, vagy nem ismerik Krisztus evangéliumát és üdvözítő irgalmát, hogy végül mindenki „teljes jóságban, igazságban és egyenességben (Ef 5,9) éljen." (*CD* 11.)

A püspöknek mint részegyháza pásztorának gondoskodnia kell 383. k. szerint a más rítusú hívekről 2.§.; a közösségben nem lévő testvérekkel viseltessék emberségesen 3. §.; a nem keresztényekre tekintsen úgy, hogy rá vannak bízva az Úrban 4. §.

Pásztori feladatának gyakorlása során a megyéspüspök apostoli lélekkel figyeljen[2] azokra, akik életkörülményeik miatt a rendes lelkipásztori gondozásban nem részesülhetnek eléggé, valamint azokra, akik felhagytak a vallás gyakorlásával. 383. k. 1. §.

Ebben az apostoli munkában a plébános együttműködik a püspökével, konkrétan kiveszi részét a nehézségekkel küzdő krisztushívők lelkipásztori ellátásának gondjaiban. „Hogy pásztori hivatalának gondosan eleget tegyen, a plébános igyekezzen megismerni a gondjaira bízott hívőket; látogassa a családokat, ossza meg a hívők gondjait, bajait, ... erősítse meg őket az Úrban, és ha valamiben hibáztak, okosan igazítsa helyre őket, ... különleges igyekezettel foglalkozzék azokkal, akik sajátos nehézségekkel küzdenek; legyen rajta azon is, hogy a házastársak és a szülők kötelességeik teljesítéséhez támogatást kapjanak..." 529. k. 1. §.

1. cikkely – Az illetékes fórum és a bíróságok

A püspöknek mint jó pásztornak kötelessége, hogy a sajátos lelkipásztori gondozásra szoruló híveknek segítségére siessen, elsősorban úgy, hogy azok házassági ügyeiket kivizsgáltathassák az egyházi bíróságokon. (1671. k.)

Minden egyházmegyében kötelező az egyházmegyei bíróság felállítása.[3] Az egyházmegyei bíróságot az egyházmegyés püspök alapítja. A püspök közvetlenül is gyakorolhatja bírói hatalmát, vagy fenntarthat bizonyos ügyeket magának úgy, hogy azokban

[2] A püspök sajátos csoportokról való lelkipásztori gondoskodásáról szóló irányelvek lásd, *Directory on the Pastoral Ministry of Bishops*, Publication Service of the Canadian Catholic Conference, Ottawa 1974. 16–13.

[3] PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI „Digitatis connubii" Istruzione, 25.01.205, Citta del Vaticano 2005. Art. 36.

csak ő ítélkezik.[4] Általában azonban a püspökök az ügyeket bírókra bízzák, akik rendes bírói hatalommal rendelkeznek. A bírók munkáját segítik az ülnökök, ügyhallgatók, az ügyészek, kötelékvédők és jegyzők, valamint az ügyvédek, noha az utóbbiak nem kifejezetten tagjai a bíróság szervezetének.[5]

A püspök létesítsen egyházmegyéje számára a házassági semmisségi ügyekre egyházmegyei bíróságot, fenntartva a püspök jogát, hogy más közeli egyházmegyei vagy egyházmegyeközi bírósághoz forduljon. 1673. k. 2. §. A 17-es CIC szerint nem volt lehetőség az egyházmegyeközi bírósság létesítésére, mivel a törvénykönyv szerint csak a püspököt illeti meg a bírói hatalom a saját egyházmegyéjében. A 2. vatikáni zsinat előtt tanulmányozták ezt a kérdést és ennek eredményeként a regionális bíróságok egyre jobban elterjedtek. Sokféle oka lehet egy regionális bíróság felállításának, köztük a leggyakoribb a bírák hiánya egy adott egyházmegyében, de az alapítás okai között ott szerepelnek azok az általános célok is, hogy a hívek ügyeinek intézésére rendelkezésére álljon bírói szervezet, és hogy az igazságszolgáltatás elérhető legyen mindenki számára.[6]

A házasság semmisségéről szóló ügyek három bíróból álló tanácsnak vannak fenntartva. A tanács elnökének klerikus bírónak kell lennie, a többi bírók lehetnek világiak is. 1673. k. 3. §.

Ha nem lehet társas bíróságot alakítani, a bíróságot vezető püspök az egyházmegyében vagy a 2. § szerint választott közeli bíróságnál bízza az ügyet egyetlen klerikus bíróra,[7] aki – ahol

[4] 1673. k.

[5] HÁRSFALVI Katalin: *Egyházi eljárásjog*, SZIT. Bp. 2006. 60–61.

[6] Uo. 62.

[7] XIV. Benedek pápasága előtt a házassági ügyek egy bírónak voltak fenntartva. 1741-ben XIV. Benedek pápa a *Dei miseratione* konstitúcióval reformot vezetett be az eljárásjogba, de a házassági ügyekben továbbra is lehetséges maradt, hogy egyetlen bíró járjon el. 1840-ben egy újabb instruk-

lehetséges – vegye maga mellé két kipróbált életű, a jogi vagy humán tudományokban jártas, a püspöktől jóváhagyott ülnököt. Hacsak az ellenkezője nem nyilvánvaló, ezt az egy bírót illeti, amit a jog a testületnek, az elnöknek vagy az előadóbírónak tulajdonít. 1673. k. 4. §.

A törvény minden ügyet egy bíróra bíz, kivéve amikor kifejezetten kiköti, hogy az ügyben társas bíróságnak kell eljárnia.[8] A korábbi peres eljárás is lehetőséget adott arra, hogy a püspöki konferencia engedélyével, ameddig nem lehet első fokon társas bíróságot alakítani, a püspök az ügyet egyetlen klerikus bíróra bízhatja, aki – ahol erre mód van – vegye igénybe ülnök és ügyhallgató segítségét.[9]

Az új rendelkezés szerint a püspöknek nem kell a püspöki konferencia engedélyét kérnie, ha az ügy kivizsgálását egyetlen bíróra akarja bízni. Az általános szabály azonban továbbra is érvényes. A házasság semmisségéről szóló ügyek három bíróból álló tanácsnak vannak fenntartva. Egy bíróra lehet bízni az ügyet akkor, ha lehetetlen a társas bíróság megalakítása. Amikor a püspök az ügyet egy bíróra bízza, a másodfokú bíróságnak (amenyció, *Cum moneat* jelent meg, de a házassági eljárások egy bíróra való bízása lehetőségként megmaradt. Az 1844-ben kiadott *Cause matrimoniales* engedélyt adott, hogy az Amerikai Egyesült Államokban a házassági ügyeket egy bíróra bízhassák. Az 1917-es Törvénykönyv 1567. k. 1.§ megtörte a régi hagyományt és előírta, hogy a házasságról folyó perek három bíróból álló testületnek vannak fenntartva. 1971-ben VI. Pál pápa által kihirdetett *Causas matrimoniales motu proprio* bizonyos körülmények között megengedte, hogy az Amerikai Egyesült Államokban, a Szentszék engedélyével, egyetlen klerikus bíró hozhasson ítéletet a házassági ügyekben.

[8] 83-as CIC 1425. k. 1. §. 1. Minden ellentétes szokás elvetésével három bíróból álló testületnek van fenntartva: 1. azok az egyházi peres ügyek, amelyek: a) az egyházi rend szentségének a kötelékéről; b) az 1686, és az 1688. k. előírásainak fenntartásával a házassági kötelékről folynak;

[9] Vö. 1425. k. 4.

nyiben a fél vagy felek, vagy az ügyvéd, fellebbezéssel éltek) az érvénytelenség terhe alatt mindig társas bíróságnak kell lennie. 1673. k. 5. §. A püspök felelőssége felügyelni, hogy az eljárás során a bíró a törvények szerint járjon el.[10]

Az elsőfokú bíróságtól a másodfokú, metropolitai székhez kell fellebbezni az 1438-1439[11] és az 1444. k.[12] előírásainak fenn-

[10] Vö. *Mitis Iudex motu proprio* II. irányelv.

[11] 1438. kán. Az 1444. kán. 1. § 1. sz. előírásának tiszteletben tartásával:

–1. a szuffragáneus püspök bíróságától a metropolita bíróságához lehet fellebbezni, épségben hagyva az 1439. kán. előírását;

–2. a metropolita előtt első fokon tárgyalt ügyekben ahhoz a bírósághoz kell fellebbezni, amelyet ő az Apostoli Szentszék jóváhagyásával tartós jelleggel megjelölt;

–3. a tartományi elöljáró előtt lefolytatott ügyekben a másodfok a legfőbb elöljáró bírósága; a helyi apát előtt lefolytatott ügyekben pedig a monasztikus kongregáció legfőbb apátjának bírósága.

1439. kán. 1. §. Ha az 1423. kán. szerint több egyházmegye számára egyetlen elsőfokú bíróságot hoztak létre, a püspöki konferenciának másodfokú bíróságot kell alakítania az Apostoli Szentszék jóváhagyásával, kivéve ha ezek a püspöki konferencia egyházmegyék mindnyájan ugyanannak a főegyházmegyének a szuffragáneusai.

–2. §. A püspöki konferencia az Apostoli Szentszék jóváhagyásával létrehozhat egy vagy több másodfokú bíróságot akkor is, ha nem áll fen az 1. §-ban említett eset.

–3. §. Az 1. és 2. §-ban említett másodfokú bíróságok tekintetében vagy az általa kijelölt püspök mindazzal a hatalommal rendelkezik, amellyel a megyéspüspök saját bírósága vonatkozásába.

[12] 1444. kán. 1. §. A Rota Romana ítélkezik:

–1. másodfokon azokban az ügyekben, amelyekben az elsőfokú rendes bíróságok hoztak ítéletet, és törvényes fellebbezéssel a Szentszékhez terjesztették fel őket;

–2. harmad- vagy további fokon azokban az ügyekben, amelyekben már maga a Rota Romana vagy bármely más bíróság ítélkezett, kivéve, ha ítélt dologról van szó.

–2. §. Ez a bíróság ítélkezik első fokon az 1405. kán. 3. §-ában említett ügyekben és azokban az egyéb ügyekben, amelyeket a római pápa akár saját kezdeményezésére, akár a felek kérésére a saját ítélőszéke elé rendelt, és a

tartásával. 1673. k. 6. §. A metropolitai székhez való fellebbezést helyre kell állítani, hiszen az egyháztartomány fejének ez az évszázadok során állandó tisztsége a szinodalitás kiemelkedő jele az egyházban.[13]

A bíráskodás több fokozatát az indokolja, hogy az adott ügyben a lehető legjobb ítéletet lehessen hozni. A másodfokú bíróságok feladata, hogy az elsőfokú ítélet közlése után igazságtalannak tartott ítéletet vagy semmisségi panaszt értékelje és az ügyben döntést hozzon.[14]

A *motu proprio* rendelkezése szerint az elsőfokú bíróságtól a másodfokú metropolitai bírósághoz kell fellebbezni. Az egyháztartomány földrajzi terület, ahol területi kritérium alapján működik az érseki bíróság minden érsekséghez tartozó egyházmegyei bíróság fellebbezési fórumaként.[15]

2. cikkely – A házasság megtámadásának a joga

A házasság- és családpasztorációban dolgozók, valamint az egyházmegye és a plébánia erre a célra létrehozott tanácsadói személyzetének feladatai közé sorolódik a különvált házasoknak nyújtandó tanácsadás és a pert megelőző vizsgálat. Az elvált krisztushívők számára – akik kételkednek a házasságuk érvényessége felől, vagy meg vannak győződve annak érvénytelenségéről – a plébániai és egyházmegyei segítőknek lehetőséget kell biztosítaniuk arra, hogy az érintettek felismerjék helyzetüket és egybegyűjtsék azokat az elemeket, amelyek hasznosak az esetle-

Rota Romanára bízott: ezekben az ügyekben második és további fokozatokon is maga a Rota ítélkezik, kivéve ha a megbízó leirat másként nem rendelkezik.

[13] Vö. *Mitis Iudex motu proprio* V. irányelv

[14] Hársfalvi, 64.

[15] Uo.

ges rendes vagy rövidebb bírósági eljáráshoz.[16] A házasság megtámadására jogképesek: a házastársak; az ügyész, mikor a semmisség nyilvánosságra került, ha a házasságot nem lehet vagy nem hasznos érvényesíteni. (1674. k.)

3. cikkely – Peralapítás és a vizsgálat

A házasság semmisségének előzetes vizsgálatát a helyi ordinárius bízza olyan személyekre, akik kánonjogi szakértelemmel vagy kellő alkalmassággal rendelkeznek. Ezek a személyek elsősorban a plébános vagy azok, akik a feleket a házasságra felkészítették. E szolgálat teljesítésére egy vagy több egyházmegye egy állandó szervezetet is létrehozhat, és egy segédkönyvet is összeállíthatnak, amely tartalmazza a lényeges elemeket a vizsgálat lehető legjobb lefolytatásához.[17]

A bírói eljárás a peralapító keresetlevél benyújtásával kezdődik. A keresetlevének tartalmazni kell a kérvényező és az alperes (a volt házastárs) személyi adatait, valamint a tanúk nevét, az egyházi házasságkötés anyakönyvi kivonatát, a polgári házasságkötés és a polgári válás ítéletének másolatát, valamint a keresetlevélhez kapcsolódó kérdésekre adott válaszokat. Ezen kérdések segítik a kérvényezőt, hogy leírhassa a házassága történetét, megjelölve benne azokat az okokat, amelyek alapján a házasságát érvénytelennek véli. A kérelmezőnek – akit felperesnek is nevezünk – a válaszában arra is ki kell térnie, hogy állításait hogyan, milyen módon akarja bizonyítani. Bizonyítani lehet tanúkkal, magán- és közokiratokkal stb. Lényeges tudni, hogy a bizonyítás nem a bíróság feladata. A bizonyítás azért nagyon fontos, mert a perkérdés a köteléki perben így hangzik: Vajon bebizonyoso-

[16] Vö. *Mitis Iudex*, Eljárási szabályzat 2. cikkely.
[17] Vö. *Mitis Iudex*, Eljárási szabályzat 3. cikkely.

dott-e a házasság érvénytelensége ebben az esetben vagy sem? Negatív ítélet esetén a bíróság nem azt mondja ki, hogy a házasság érvényes, hanem azt, hogy a felperes (ill. ügyvédje) nem tudta bizonyítani a házasság érvénytelenségét.

A keresetlevél benyújtásával még nem kezdődik el a peres eljárás. A per csak akkor indul el, amikor a bírósági helynök elfogadja a keresetlevelet az 1676. k. 1. §. szerint. A keresetlevél aljára vezetett határozattal rendelje el, hogy annak egy példányát közöljék a kötelékvédővel, és ha a keresetlevelet nem írta alá mindkét fél, tizenöt nap belül közölje az alperessel, hogy állást foglalhasson a kéréssel kapcsolatban. (1676. k. 1. §.)

A keresetlevél elfogadása után a bírósági helynök értesíti a másik felet, az alperest. Ezt az értesítését nevezzük perbehívásnak. A perbehívás tartalmazza a kérelmező nevét, a perkérdést, amely alapján a házasság semmissé nyilvánítását kéri. A határozat tartalmazza azt is, hogy mennyi idő áll az alperes rendelkezésére ahhoz, hogy a kérdésben állást foglaljon. A perbehíváskor figyelmeztetni kell az alperest, hogy ha távol marad, ezzel nem gátolja meg a per lefolyását.

A keresetlevél benyújtása után a bírósági helynök áttanulmányozza a kérést. Az első és legfontosabb annak megvizsgálása, hogy a bíróság illetékes-e az eljárást lefolytatni. A második, amit a bírósági helynök megvizsgál, hogy megvan-e minden melléklet, illetve a mellékletekben megtalálható-e minden szükséges adat. Amennyiben hiányosságok vannak, a bírósági helynök meghatározott időt biztosít a hiánypótlásra.

A perkérdés meghatározása után a bírósági helynöknek el kell döntenie, hogy az ügyet rendes vagy az 1683 – 1687. kk. szerinti rövidebb eljárással kell-e tárgyalni. (1676. k. 2. §)

Ha az ügyet rendes eljárással kell tárgyalni, a bírósági helynök ugyanebben a határozatban rendelje el a bírói tanács megalakítását. (1676. k. 3. §.) Ha a köteléki perben társas bíróságnak

kell eljárnia, a bírósági helynök – miután megállapította a bíróság illetékességét – nevezze ki a három bíróból álló kollégiumot.

Ha bírósági helynök úgy ítéli meg, hogy az ügyet a rövidebb eljárással lehet tárgyalni, jelöljön ki egy bírót két ülnökkel az 1673. kán. 4. §-a szerint. (1676. k. 3. §.)

Az ügyész és a kötelékvédő a közhivatalt betöltő személyek körébe tartozik. A két hivatal hasonlít egymáshoz. A püspök nevezi ki őket meghatározott időre. A kötelékvédőnek joga van a felek, tanúk, szakértők kihallgatásán jelen lenni; betekinteni a peres iratokba, még ha nem is tették közzé, megvizsgálni a felektől beterjesztett okmányokat. (1677. k.)

A kötelékvédőnek a házasság érvényességét kell védenie. A házasság természetjogi intézmény, amely, ha azt egy megkeresztelt férfi és nő érvényesen köt meg, Krisztus Urunk rendelése szerint szentség. A köteléki perben nem a felperes áll az alperessel szemben, hanem a felperes áll szemben a kötelék érvényességével. A házasság érvényessége mellett jogvélelem szól, ezt az érvényességet kell védelmeznie a kötelékvédőnek.[18]

A felek (amennyiben az alperes is részt vesz a peres eljárásban) vallomást tesznek a bíróság előtt. A jogképes személyek, jogok és kötelességek alanyai képesek a perben felekké lenni. A tisztán egyházjogi kötelezettségek csak a katolikus híveket terhelik. A katolikus megkereszteltek rendelkeznek a féllé válás képességével, de az 1476. k. elismeri, hogy a megkereszteletlenek és a nem katolikus megkereszteltek is rendelkezhetnek a féllé válás képességével.[19] A krisztushívőket megilleti az a jog, hogy igényelhetik és védelmezhetik az őket megillető jogokat. (221. k.) A házassági semmisségi ügyekben a perbeli beismerés és a felek nyilatkozatai teljes bizonyító erővel rendelkezhetnek, amelyet az összes jelek

[18] Csordás Eörs, *Házassági perek*, Szent Gellért Kiadó, Bp. 2002. 35.

[19] Hársfalvi, 105.

és kiegészítő bizonyítékelemek figyelembevételével a bírónak kell értékelnie, hacsak nincsenek más elemek, amelyek azokat gyengítik. (1678. k. 1. §.)

Ugyanezen kánon 2. §. elrendeli, hogy a házassági semmisségi ügyekben egyetlen tanú vallomása is teljes bizonyító erejű lehet, ha minősített tanúról van szó, aki a hivatalból végzett cselekményeiről tanúskodik, vagy ha a személyi és a dologi körülmények ezt indokolják. (1678. k. 2. §.) A korábbi eljárás szerint a házassági peres eljárásoknál legalább két tanú egybehangzó vallomására volt szükség ahhoz, hogy bizonyítékként fel lehessen használni. Az általános szabály most is érvényben van, és csak a fenti paragrafusban említett kivételeknél lehet alkalmazni egy tanú vallomását. Tanú bárki lehet, akit a jog részben vagy teljesen el nem tilt.[20] Tanú lehet, akinek ismerete van a perbeli tényről és ezt az ismeretet közölni tudja a bírósággal. A tanúk lehetnek tény tanúk, lehetnek hallomás szerinti tanúk és szavahihetőségi tanúk.

Az impotenciáról vagy a beleegyezésnek elmebetegség vagy pszichikai természetű rendellenesség miatti hiányáról folyó perekben a bíró vegye igénybe egy vagy több szakértő közreműkö-

[20] Csak részleges képességgel rendelkeznek a kiskorúak, akik 14. életévüket nem töltötték be, de a bíró határozattal elrendelheti meghallgatásukat. Hasonló elbírálás alá esnek a szellemileg visszamaradottak, az oligofrének, akik érzékcsalódásban szenvednek, krónikus vagy akut alkoholisták, drogfogyasztók.

Képtelenek tanúvallomásra a részrehajlók, vagy akik a felekkel függő viszonyban vannak, nem kizárt azonban, hogy tanúként szerepeljenek a felek szülei, közeli hozzátartozói.

Nem tanúskodhatnak a papok arról, amit gyónásból tudnak.

Tanúvallomás alól mentesek a közérdek védelme miatt a papok szolgálatukból kifolyólag, minden laikus, akit hivatali titoktartásra köteleztek. A titoktartási kötelezettség alól felmentést adhat a bíró vagy a fél. Hársfalvi, 182–183.

dését, hacsak ennek a szükségtelensége a körülményekből nem nyilvánvaló. (1678. k. 3. §.) A szakértő a tudomány, a művészet, a technika valamely területén jártas személy, akinek a szakmai ismereteit a perben egy tény megfigyelésére, megállapítására és értékelésére használják. Szakértők közreműködésével kell élni, valahányszor a jog vagy a bíró kihallgatásukat és szakmai vagy tudományos szabályokon alapuló véleményüket kívánja meg valamely tény bizonyítására vagy egy dolog igazi természetének megismerésére. (1574. k.)

A *Dignitas connubii* kezdetű instrukció kibővíti az 1680. k. két esettípusát és ez a bővítés már szerepel az új (1678. k. 3. §-ában) Törvénykönyvben, mivel nemcsak az impotencia és a mentális problémák okozta beleegyezési hiba esetén kell a szakértő véleményét igénybe venni, hanem az 1095. k-ban meghatározott képtelenség esetén is elrendeli ezt, de meghagyja a bíró döntési lehetőségét arra, hogy ezekben az esetekben se rendeljen el szakértőt, ha az feleslegesnek látszik.[21]

4. cikkely – Az ítélet, annak megtámadása és végrehajtása

A házasság semmisségét elsőként megállapító ítéletet az 1630–1633. kánonokban rendelt határidők elteltével végre lehet hajtani. (1679. k.)[22]

A korábbi semmisséget vizsgáló eljárás szerint ha az első fokon az ítélet legalább egy percímen megállapította a házasság érvénytelenséget, a felek még nem váltak szabadállapotúvá. Az

[21] PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Dignitas connubii*, Istruzione, Art. 203, 208, 209.

[22] Az 1679. k. rendelkezését azokra a házasság semmisségét kimondó ítéletekre kell alkalmazni, amelyeket a jelen levél hatályba lépésének napjával kezdődően (2015. december 8.) adnak ki.

ügyet hivatalból fel kellett terjeszteni a másodfokú bíróságra. A felek csak két egybehangzó ítélet után váltak szabadállapotúvá.

Az érvénybe lépett módosítás lehetőséget ad arra, hogy az érvénytelenséget megállapító ítélet végrehajtható, ahogyan azt az I. irányelv is megerősíti: „Mindenekelőtt jónak láttuk, hogy már ne kívánjunk meg két egybehangzó ítéletet a házasság érvénytelensége mellett ahhoz, hogy a felek új kánoni házasságot köthessenek, hanem legyen elegendő az első bíró által a jog előírása szerint kialakított erkölcsi bizonyosság".[23]

A házasság érvéntelenségének a kimondása a jelen eljárás szerint sem lett könnyebb, mert a bírónak – vagy az egyszerűbb eljárásnál a püspöknek – morális bizonyosság szükséges az ítéletet eldöntő dolgot illetően. (1608. k.)

Az új eljárás szerint is megmarad az ítéletet sérelmesnek tartó félnek a joga, valamint az ügyésznek és a kötelékvédőnek a joga, hogy az ítélet ellen semmisségi panaszt vagy fellebbezést nyújtson be az 1619–1640. kánonoknak megfelelően.[24] A másodfokú bíróság tehát nem szűnt meg. Ami kimaradt, az az, hogy minden ügyet fel kell terjeszteni másodfokra. A jelenlegi eljárás szerint az ítéletet, amennyiben a felek vagy a kötelékvédő nem fellebbezik meg, végre lehet hajtani. Egyes szerzők úgy látják, hogy ezzel a változtatással elveszítettünk egy pasztorális és történelmi bölcsességen alapuló értéket, amelyet az egyház a házassági ügyeknél alkalmazott.

A végrehajtó ítéletet meghozatala után bármikor harmadfokú bírósághoz lehet fordulni perújrafelvétel végett az 1644. kán. előírása szerint, új és súlyos bizonyítékok vagy érvek felhozásával az

[23] Vö. *Mitis Iudex motu proprio* I. irányelv.

[24] A házasság semmisségét elsőként megállapító ítéletet az esetleges fellebbezésekkel és a per többi iratával együtt az ítélet kihirdetésétől számított húsz napon belül hivatalból fel kell terjeszteni a fellebbviteli bírósághoz. (1682. k. 1983 CIC.)

ítélet bejelentésétől számított harminc nap jogvesztő határidőn belül. (1681. k.)

Amikor az ítélet végrehajthatóvá válik, a felek új házasságot köthetnek, hacsak az ítélethez fűzött vagy a helyi ordinárius által rendelt tilalom ezt nem akadályozza. (1682. k. 1.§.)

Az ítéletet közölni kell a házasságkötés helyének ordináriusával, akinek arról kell gondoskodnia, hogy a házasság semmisségének kimondását bejegyezzék a megkereszteltek és a házasultak anyakönyvébe. (1682. k. 2. §.)

5. cikkely – A püspök előtt folyó rövidebb házassági eljárás

Az új törvénykezés lehetőséget biztosít a helyi püspöknek, hogy ő maga döntsön bizonyos ügyekben, ahol nyilvánvaló a házasság érvénytelensége, amikor a felek együtt kérik a házasságuk kivizsgálást, vagy a perbehívás után a másik fél nem ellenkezik. A püspöknek ez a hatalma nem új, de most nagyobb hangsúlyt kap. Az eljárást végezheti maga a püspök vagy delegálhatja másoknak.

Maga a megyéspüspök illetékes a házassági semmisségi ügyekben rövidebb eljárással ítélkezni, valahányszor: 1. a kérést mindkét házasfél terjeszti elő vagy egyikük a másik egyetértésével; 2. olyan tanúvallomások vagy okiratok által alátámasztott tárgyi vagy személyi körülmények merülnek fel, amelyek nem kívánnak részletesebb kutatást vagy vizsgálatot, és nyilvánvalóvá teszik az érvénytelenséget. (1683. k.)

A rövidebb eljárás a következő esetekben alkalmazható: a hit olyan hiánya, amely a beleegyezés színlelését vagy az akaratot meghatározó tévedést okozhatja; a házastársi együttélés rövidsége; a gyermek elkerülése céljából végzett abortusz; makacs kitartás egy házasságon kívüli kapcsolatban az esküvő idején vagy közvetlenül utána; terméketlenség, valamely súlyos fertőző be-

tegség eltitkolása; a házasságkötésnek a házasélettől teljesen idegen indoka vagy a nő előre nem látott terhessége; a beleegyezés kikényszerítésére alkalmazott erőszak; az értelem használatának orvosi dokumentumokkal igazolt hiánya stb.[25]

A felsorolt estek között találhatunk az eljárásoknál használt percímeket, de az új eljárás nem vezetett be újabb percímeket, csak összekeverte azokkal az esetekkel, amelyek lehetőséget kaphatnak a rövidebb kivizsgálásra. Figyelni kell arra is, hogy ezeknek vagy hasonló helyzeteknek a fennállása még nem jelentik a házasság érvénytelenségét.

Első olvasásra talán úgy tűnik, hogy a *Mitis Iudex* megváltoztatott egy nagyon fontos elvet, amely az 1060. k. található: a házasságot jogkedvezmény illeti meg, ennélfogva kétely esetén a házasság érvényessége mellett kell állást foglalni, amíg az ellenkezője be nem bizonyosodik. A rövidebb eljárás nem feltételezi a házasság érvénytelenségét a fent hozott esetekben, és nem ad engedélyt egy előzetes „ítélet" meghozatalára.

A rövidebb eljárás is a keresetlevél benyújtásával és elfogadásával veszi kezdetét. A keresetlevélnek tartalmaznia kell röviden azokat a tényeket, amelyeken a kérés alapul, meg kell jelölni a bizonyítékokat és csatolva tartalmaznia kell azokat az okiratokat, amelyek a kérést megalapozzák. (1684. k.)

A vizsgálóbíró a bizonyítékok összegyűjtése után tűzzön ki tizenöt nap határidőt a kötelék mellett szóló esetleges védelmek beterjesztésére (1686. k.), majd a megyéspüspök a vizsgálóbíróval és az ülnökkel, mérlegelve a kötelékvédő észrevételeit, ha erkölcsi bizonyosságot szerez a házasság érvénytelenségéről, hozza meg az ítéletet. Ha nem, bocsássa az ügyet rendes eljárásra. Az ítéletet a lehető leggyorsabban (a döntés napjától számított egy hónapon belül) közöljék a felekkel. Az ítélet ellen a metropolitához (má-

[25] *Mitis Iudex*, Eljárási szabályzat 14. cikkely.

sodfokú bírósághoz) vagy a Rota Romanához lehet fellebbezni. (1687. k.)

6. cikkely – Az okirati eljárás

Ki vannak véve a rendes peres eljárás szabályai alól azok az esetek, amelyekben a semmisség egy akadályból, törvényes forma hiányából vagy az érvényes megbízás hiányából származnak. Az 1688. k. kimondja: az 1676. k. szerint beterjesztett kérelem elfogadása után a megyéspüspök vagy a bírósági helynök vagy a kijelölt bíró, a rendes eljárás formaságainak elhagyásával, de a felek megidézésével és a kötelékvédő közbejöttével, ítéletileg kijelentheti a házasság semmisségét, ha támadhatatlan és kifogástalan okiratokból biztosan kitűnik, hogy érvénytelenítő akadály állt fenn, vagy hiányzott a törvényes forma – feltéve, hogy ugyanilyen biztos az is, hogy felmentést nem adtak – vagy hogy a képviselőnek nem volt érvényes megbízatása. (1688. k.) A *Dignitas connubii* kezdetű instrukció szerint ha kétséges, hogy minden feltétele megvan-e az okirati eljárásnak, akkor a rendes peres eljárás szabályai szerint kell eljárni.

7. cikkely – Általános szabályok

Az általános szabály szerint figyelmeztetni kell a híveket az ítélet meghozatala után azokra az erkölcsi és polgári kötelezettségekre is, amelyek esetleg terhelik őket egymás és a gyermekek iránt, a tartás és a nevelés biztosítását illetően. Az általános szabály azt is megerősíti, hogy a házasság semmisségének kinyilvánításáért folyó pereknél nem alkalmazható a szóbeli egyházi peres eljárás. (1691. k.) Két esetben nem alkalmazható a szóbeli peres eljárás: 1. ha az ügy ilyen intézését a jog kizárja (idézett

kánon); 2. ha a jog ezt lehetővé teszi, de a fél rendes egyházi peres eljárást kér.

*

Miután a *Mitis Iudex motu proprio* rendelkezést áttekintettük, álljon előttünk befejezésképpen és felhívásként Zenon Grocholewski bíboros rövid összefoglalója az egyházi bíróságok teológiai pasztorális küldetéséről azért is, hogy amit az érvénybe lépett *motu proprio* kihangsúlyoz, azt a korábbi eljárások sem mellőzték.

1. A bíróságokon gyakorolt hatalom ahhoz a szent hatalomhoz tartozik, amelyet az Úr Krisztus apostolainak és utódainak átadott. Amikor a 2. vatikáni zsinat erről a hatalomról beszél, azt állítja: „E hatalom nevében a püspökök szent joga és az Úr színe előtt kötelessége, hogy alattvalóik felett ... bíráskodjanak." (LG 27.) Ezért isteni jog alapján nemcsak joguk, hanem kötelességük is a bíráskodás.
2. Az egyházi bíróságok a hívek jogait védelmezik, hogy a hívek könnyebben tudjanak eleget tenni Isten akaratának, és hogy könnyebben haladhassanak előre a szent életben.
3. Az egyházi bíróságokon tárgyalt ügyek főleg lelki kérdésekről folynak. Ilyen ügyek pl. a házasság semmisségéről folyó ügyek.
4. Így ha az egyház természetét figyelembe vesszük, akkor az igazságszolgáltatás célja nem korlátozódik pusztán a hívekre és jogaik védelmére, hanem a megtépázott közösségi kapocs orvoslására, minden egyes hívő sajátos hivatásának hatékonyabb megvalósítására, Krisztus titokzatos teste tagjai közti gyümölcsöző együttműködés biztosítására és a lelki dolgok előmozdítására is irányul.
5. Az egyházi bíráskodás lelkipásztori jellegű – olvasható a továbbiakban a bíboros megállapításaiban, amelyekben

egyetért II. János Pál pápa észrevételeivel, aki szerint a bíróságok „az egyház pasztorális kötelezettségének minősített részét képezik" és ezért a bírák „a lelkipásztori tevékenység értékes munkatársai", feladatuk „valóban papi szolgálat". Végül a házasság és a család védelme vonatkozásában ismét a nagy pápát idézi a bíboros, „talán hiábavalóak lennének a lelkipásztori kísérletek, ha nem társulnának a megfelelő törvényhozási és bírói tevékenységgel".[26]

[26] Ld. Zeno Grocholewski, *Tanulmányok az egyházi házasság és perjogról*, Ford. Kuminetz Géza, SZIT. Bp. 2000. 197–201.

Peter Schallenberg

Katholische Sexualethik und Ehelehre[1]

Zusammenfassung. Ausgehend von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird der Charakter der Sexualität unter Berücksichtigung einer ursprünglich guten Natur des Menschen thematisiert. Dabei entfaltet sich aus einer Theologie der Schöpfung eine Theologie des Leibes, in dessen Zentrum eine vorpositive Sakralität der Person steht. Fundiert durch die Heilige Schrift wird eine Sexualethik dargestellt, die sich, unter Bezugnahme auf die augustinischen Lehren, durch die unbedingte Anerkennung des anderen Menschen in seinem Person-Sein auszeichnet.

Keywords. Schöpfung, Abbild Gottes, Person/Personalität, Naturrecht, Augustinus, Würde, herstellendes Handeln – ausdrückendes Handeln, bejahende Liebe.

1. Zunächst und als Eröffnung der Überlegungen soll folgende These aufgestellt und in den folgenden Ausführungen verteidigt werden: Der problematische Charakter der menschlichen Sexualität ist natürlich, entgegen oft geäußerter land-

[1] Vgl. mit Blick auf die lehramtliche Sexualethik kritisch Franz Böckle (Hg.), Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt?, Düsseldorf (Patmos) 1977. Später auch Bernhard Fraling, Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht, Paderborn (Schöningh) 1995; Konrad Hilpert, Verantwortlich gelebte Sexualität. Lagebericht zu einer schwierigen Baustelle, in: Herder Korrespondenz 62(2008)335–340; Markus Knapp, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg (Echter) 1999; Raymond J. Lawrence, Sexualität und Christentum. Geschichte der Irrwege und Ansätze der Befreiung, Innsbruck (Tyrolia) 2010; Martin M. Lintner, Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Innsbruck (Tyrolia) 2011; Livio Melina, Liebe auf katholisch. Ein Handbuch für heute, Augsburg (St. Ulrich) 2009. Aus evangelischer Sicht aufschlußreich Kurt Lüthi, Christliche Sexualethik. Traditionen, Optionen, Alternativen, Wien 2001.

läufiger Stellungnahmen, keinesfalls eine Erfindung der mosaischen Gesetzesreligion, der paulinischen Literatur oder des in dieser Hinsicht viel geschmähten Augustinus,[2] der zumal im Kontext seiner Zeit zu beurteilen ist.[3] Man könnte auch noch etwas zugespitzter formulieren: Weder das Judentum noch das Christentum haben einfach fahrlässig und planmäßig eine ursprüngliche paradiesische Unbefangenheit des Menschen zerstört oder zerstören wollen, oder gaben – nach einem berühmt-berüchtigten Wort von Friedrich Nietzsche[4] – „dem Eros Gift zu trinken", so daß dieser ursprünglich unbeschwerte naturhafte und jenseits aller zivilisierten und moralischen Zwänge spielende Eros erst durch das christliche moralinsaure Gift einer vermeintlich notwendigen Kultivierung zum Laster entartete. Die von Nietzsche angeklagte Vergiftung des Eros ist möglicherweise auch falsch dosiertes Medikament im Versuch, die Wirkungen des Eros abzumildern, seine diabolische Wirkung auf den Menschen als Wesen aus Körper und Seele beziehungsweise Geist – im ursprünglichen Wortsinn

[2] Vgl. Eberhard Schockenhoff, Der lange Schatten des Augustinus – oder: Was heißt menschenwürdige Sexualität?, in: IKZ Communio 41(2012)197–212; daneben auch Eugenio Scalco, „Sacramentum connubii" et institution nuptiale. Une lecture du „De bono coniugali" et du „De sancta virginitate" de S. Augustin, in: EThL 69(1993)27–47. Klassisch nach wie vor Michael Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg (Pustet) 1954.

[3] Vgl. Peter Brown, Sexuality and Society in the Fifth Century A.D., in: Augustinus and Julian of Ecclanum, in: Emilia Gabba (Hg.), Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano, Como (Edizioni New Press) 1983.

[4] Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse 168, in: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München 1988, Bd. V, 102: „Das Christenthum gab dem Eros Gift zu trinken – er starb zwar nicht daran, aber entartete und wurde zum Laster."

des Durcheinanderbringens – in die Schranken zu weisen.[5] Immerhin war Jean-Jacques Rousseau[6] der Meinung, allein eine Rückkehr zum unschuldigen Busen der Natur sei in der Lage der zivilisierten Verteufelung der Sexualität Einhalt zu gebieten, denn alle Bosheit entstammt der postlapsarischen Zivilisation. Ernst Cassirer notiert daher in seiner Studie „Das Problem Jean Jacques Rousseau" aus dem Jahre 1932: „Der Einzelmensch als solcher, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, steht noch außerhalb des Gegensatzes von Gut und Böse. Er überläßt sich seinem natürlichen Selbsterhaltungstrieb, er wird von der ‚amour de soi' gelenkt, aber diese Selbstliebe artet nie in Eigenliebe („amour propre") aus, die sich in der Unterdrückung anderer gefällt, und die nur durch sie befriedigt werden kann. Die Eigenliebe, die den Grund aller künftigen Verderbnis in sich schließt, die den Machthunger und die Eitelkeit im Menschen großzieht, fällt ausschließlich der Gesellschaft zur Last."[7] Interessanterweise wird hier auf differenzierte Arten der menschlichen Liebe Bezug genommen und im Hintergrund steht das katholische Dogma der Erbsünde in geistiger und körperlicher Entfaltung. Der Jansenismus und die Auseinandersetzung zwischen Pascal und den Jesuiten in Frankreich[8] (in gewisser Weise dem lang zurück liegen-

[5] Theresia Heimerl, Wer hat den Eros vergiftet? Historische Grundlegungen und postmoderne Fragen zum Spannungsfeld Eros, Körper und Theologie, in: Stephan Orth (Hg.), Eros – Körper – Christentum. Provokation für den Glauben?, Freiburg/Br. (Herder) 2009, 18–46, hier 19; Wayland Young, Eros denied. Sex in Western history, New York (Grove) 1964.

[6] Vgl. zum Hintergrund Robert Spaemann, Rousseau – Bürger ohne Vaterland, München (Piper) 1980.

[7] Ernst Cassirer, Über Rousseau, Berlin (Suhrkamp) 2012, 43.

[8] Vgl. zum Hintergrund Robert Leuenberger, Die Vernunft des Herzens. Studien zu Pascal, Zürich (Benziger) 1999.

den Disput zwischen Augustinus und Julian von Eclanum folgend, wobei Pascal in der Spur des Augustinus zu finden ist[9]), der Aufschwung des Puritanismus in England und des Pietismus im deutschsprachigen Gebiet: Immer geht es um die Grundüberzeugung vom Bösen in der menschlichen Natur, auch und gerade in den sexuellen Äußerungen. Prompt verurteilte der Erzbischof von Paris, Christophe de Beaumont, das einflußreiche Werk „Emile" von Rousseau und vor allem die darin aufgespürte Bestreitung der Erbsünde; mitnichten nämlich seien die ersten Regungen der menschlichen Natur unschuldig und gut und das Böse nur eine Konsequenz der menschlich allzu menschlichen Zivilisation. Ernst Cassirer unterstreicht aber auch: „Man hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß zwischen Rousseaus Lehre vom Naturzustand und der christlichen Lehre vom Urzustand ganz bestimmte formale Analogien bestehen. Auch Rousseau kennt eine Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese der Unschuld; auch er sieht in der Entwicklung des Menschen zum Vernunftwesen eine Art von Sündenfall, der ihn für immer von dem sicheren und festumhegten Glück, das er bis dahin genoß, ausschließt."[10] Freilich setzt Rousseau auf endliche und menschliche, nicht auf göttliche oder sakramentale Erlösung; Autonomie des Menschen statt Theonomie ist sein Programm. Aber viel bemerkenswerter ist sein eigentliches Konzept

[9] Vgl. Albert Raffelt, Blaise Pascal (1623–1662) als SchülerAugustins, in: Norbert Fischer (Hg.), Augustinus – Spuren und Spiegelungen seines Denkens. Bd. 2: Von Descartes bis in die Gegenwart, Hamburg (Meiner) 2009, 45–58. Zum Hintergrund auch Markus Knapp, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn (Schöningh) 2014.

[10] Ernst Cassirer, Über Rousseau, aaO, 45.

der ursprünglich guten Natur des Menschen: „Der Mensch ist von Natur gut – sofern eben diese Natur nicht in sinnlichen Trieben aufgeht, sondern sich, von sich aus und ohne äußere Hilfe, zur Idee der Freiheit erhebt. Denn die spezifische Gabe, die den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet, ist die Gabe der Perfektibilität."[11] Daß der Mensch ursprünglich und von Natur aus vom Schöpfer mit der Gabe der Freiheit zum Guten begnadet war und diese Gabe verlor – das deutet das Feld der Auseinandersetzung mit säkularen Entwürfen einer möglichen Sexualethik an, die sich möglicherweise am Ende einzig als individuelle Selbstbestimmung versteht.

2. Demgegenüber gilt es aus Sicht einer modernen katholischen Sexualethik festzuhalten: Im so genannten „Paradies"[12] – verstanden als ursprüngliche Idee Gottes und ursprüngliche Ordnung des Menschen in einem Garten Eden[13] – wird die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen, typologisch als Adam und Eva,[14] gerade als die Krone der Schöpfung verstanden und keineswegs als ein

[11] Ebd. 69.

[12] Der Begriff Paradies ist aus dem altpersischen *pairi* („herum") *daeza* („Ziegel") abgeleitet und meint einen ummauerten Garten, eine Oase. Der Begriff kam über Xenophon, der ihn als *paradeísos* übersetzt, in die europäischen Sprachen. Das hebräische Wort *pardes* stammt aus dem Persischen und bedeutet Obstgarten. Das biblische Paradies heißt hebräisch *gan eden*, lateinisch: *hortus* deliciarum. Die jüdische Tradition hat das Paradies auf dem Tempelberg (Moriah) angesiedelt bzw. in späteren Zeiten längs des Jordantales, entweder in Jericho oder in Bet Schean. Vgl. Alessandro Scafi, Mapping Paradise – A History of Heaven on Earth, London 2006.

[13] Vgl. Manfred Görg, Beobachtungen zu den biblischen Bildern vom „Garten (in) Eden", in: MThZ 63(2012)98–108.

[14] Vgl. Kurt Flasch, Eva und Adam. Wandlungen eines Mythos, München 2005.

nur hinzunehmendes Übel, auch wenn dies stellenweise im Gefüge einer rein abwehrend argumentierenden Verbotsmoral bis zum Vorabend des II. Vaticanum[15] nicht genügend zum Ausdruck kam.[16] Gerade diese prinzipielle Zweigeschlechtlichkeit des Menschen und seine Gottebenbildlichkeit gerade als Mann und Frau aber ist der Sinn der klassischen Aussage in den Schöpfungsberichten des Buches Genesis, auch und gerade im Sinn eines gegenseitigen Begehrens der gegengeschlechtlichen Personen,[17] wie es in Gen 2, 18–25 deutlich zum Ausdruck kommt. Genau diese Ergänzungsbedürftigkeit und Unterschiedenheit der Geschlechter wird als Abbild der Person Gottes verstanden und soll zugleich zur ersten und grundlegenden ethischen Aufgabe des Menschen werden,[18] ethische Aufgabe deswegen, weil nicht die Natur aus sich, sondern erst eine Kultur

[15] Symptomatisch dafür die Entwicklung von Bernhard Häring, Das Gesetz Christi, München 1954, als traditionelles Handbuch, hin zu ders., Frei in Christus, München 1979; kommentierend dazu ders., Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg/Br. (Herder) 1989. Vgl. auch mit etwas polemischer Zuspitzung Karl-Wilhelm Merks, Von der Sexual- zur Beziehungsethik, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, aaO, 14–35: „Die Sexualethik ist...der Paradefall für bestimmte Schwächen der traditionellen katholischen Moraltheologie, Schwächen freilich, die in den Augen ihrer Verteidiger gerade ihre Stärke waren, und dies zum Teil bis auf den heutigen Tag noch sind." (14).

[16] Vgl. Franz-Josef Bormann, Von der Verbotsmoral zur christlichen Liebeskunst, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, aaO, 454–472.

[17] Vgl. Irmgard Rüsenberg, Verbotene Lust. Grenzziehung und Selbstermächtigung im zweiten Schöpfungsbericht, in: MThZ 63(2012)109–121.

[18] Vgl. Enzo Bianchi, Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitol 1–11 del libro della genesi, Magnano 2007, 187f. Ergänzend auch Rudolf Bultmann, Adam, wo bist du?, in: Ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 11, Tübingen (Mohr) 1956.

des Zusammenlebens der Versuchung der Schlange[19] und der Versuchung zum Bösen zu widerstehen vermag. Gottes Schöpfung wird als normative Natur und Ursprünglichkeit des Menschen verstanden;[20] eine Theologie der Schöpfung entfaltet sich als eine Theologie des Leibes; hier setzt auch eine katholische Rede vom Naturrecht als Personrecht an; es geht um eine vorpositive Sakralität der Person.[21] Mit Blick auf eine mögliche naturrechtliche Begründung sexualethischer Normen und ebenso mit einem Seitenblick auf die zuvor angedeutete These von einer ursprünglich guten, unschuldigen und daher als Norm dienenden Natur kann daher gesagt werden: Die Natur gibt zu denken, aber sie enthält sich ethischer konkreter Weisungen. Ein simpler naturalistischer Fehlschluß vom faktischen Sein zum normativen Sollen ist nicht statthaft. „Ebenso wenig wie aus Naturgesetzen folgen Normen aus ‚Natur' im Sinne der unabhängig vom menschlichen Willen existierenden Gegenstände. Daß es Naturdinge gibt, und daß viele natürliche Systeme und Prozesse ohne menschliche Einwirkung existieren und funktionieren, enthält für sich keine Norm für menschliches Verhalten."[22] Dies war auch übrigens nie

[19] Vgl. André Wénin, Il serpente genesiaco (Gen 3,1–7). Interesse dell'analisi narrativa per una lettura teologica dell'Antico Testamento, in: Teologia 37(2012)535–556.

[20] Zur Schöpfungstheologie vgl. Medard Kehl, Und Gott sah, daß es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg/Br. (Herder) 2006.

[21] Vgl. Hans Joas, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Frankfurt/M. (suhrkamp) 2011.

[22] Ludwig Siep, Natur als Norm? Zur Rekonstruktion eines normativen Naturbegriffs in der angewandten Ethik, in: Ders., Moral und Gottesbild. Aufsätze zur konkreten Ethik 1996–2012, Münster (mentis) 2013, 241–250, hier 242; vgl. auch Philippa Foot, Die Natur des Guten, Frankfurt/M. (suhrkamp) 2004.

die Absicht eines christlich verstandenen Naturrechts, das einen Begriff von Natur voraussetzt, in dem Natur und Vernunft ineinander greifen, der aber zunehmend in Frage gestellt wird.[23] „Von den verschiedenen Dimensionen des Naturbegriffs, die dem ehemaligen Naturrecht zugrunde lagen, ist so nur diejenige übrig geblieben, die Ulpian (frühes 3. Jahrhundert nach Christus) in den bekannten Satz faßte: Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet. Aber das gerade reicht für unsere Fragen nicht aus, in denen es eben nicht um das geht, was alle animalia betrifft, sondern um spezifisch menschliche Aufgaben, die die Vernunft des Menschen geschaffen hat, und die ohne Vernunft nicht beantwortet werden können. Als letztes Element des Naturrechts, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben."[24] Immerhin kann als inhaltlicher Kern eines solchen mit der menschlichen Natur gegebenen Vernunftrechtes die Goldene Regel angegeben werden, wie dies schon am Anfang des „Decretum Gratianum" im Mittelalter geschieht: „Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet iure, et moribus. Ius naturale est, quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur, alii facere, quod sibi vult fieri, et prohibetur, alii inferre, quod sibi nolit fieri."[25] Daraus wurden im Naturrecht des Hochmittelalters drei normative Dimensionen: eine universale Dynamik des Seins schlechthin, eine zielgerichtete Wesensnatur

[23] Vgl. Adam T. Peperzak, How Natural is Reason?, in: Philosophy and Theology 21(2009)179–198.

[24] Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Ders., Werte in Zeiten des Umbruchs, Freiburg/Br. (Herder) 2005, 28–40, hier 35.

[25] Ebd. Anm. 3

von Mensch und Tier, eine spezifische Zielgerichtetheit der menschlichen vernünftigen Natur auf der Grundlage der drei naturalen Neigungen zu Selbsterhaltung, Sexualität und Kommunikation. Die menschliche (biologische) Natur bedarf also der ethischen Bearbeitung, um zu einer zivilisierenden Kultur aufzusteigen;[26] die Rede von einer normativen Natur der menschlichen Sexualität setzt eine bestimmte Metaphysik voraus.[27] Joseph Ratzinger kritisiert dementsprechend einen „Naturrechtspositivismus", der „aus der vermeintlichen Metaphysik eine theokratische Lehramtsgesetzgebung macht, deren Positivität durch den metaphysischen Anspruch nur umso gefährlicher wird: Was als pragmatische Regel hingehen mochte, kann unerträglich werden, wenn es als ewige Wahrheit der lex naturalis ausgegeben wird."[28] Anders gesagt: Ethik ist allemal eine Aufgabe und Leistung der menschlichen Vernunft, und ein Naturrecht wird immer nur als personales Vernunftrecht auftreten können, als von Natur und nicht von Willkür gegebenes ursprüngliches Recht jeder Person. „Personen sind Wesen, deren Seinsweise ein Selbstverhältnis ist. Wesen, die nicht einfach sind, was sie sind, sondern sich zu dem, was sie sind, verhalten. Ihr Sein ist das Haben

[26] Vgl. Martin Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik, Innsbruck (Tyrolia) 1987.

[27] Vgl. kritisch aus naturwissenschaftlicher Perspektive Wolfgang Wickler, Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie, in: Ders., Antworten der Verhaltensforschung, München 1970, 195–215. Immerhin macht Wickler deutlich, daß es bereits von der Biologie her Hinweise gibt, daß der Akt sexueller Vereinigung auch eine eigene Sinngebung in der Erleichterung der persönlichen Bindung der Partner aneinander hat.

[28] Joseph Ratzinger, Theologie und Ethos, in: Karl Ulmer (Hg.), Die Verantwortung der Wissenschaft, Bonn 1975, 46–61, hier 57.

einer Natur, das Haben eines Körpers und sogar das Haben einer Innerlichkeit… ‚Habeas Corpus' ist eine frühe Formel für die Achtung, die Personen geschuldet ist."[29] Personalität enthüllt sich als normativer Kern eines naturalen Vernunftrechtes,[30] das seit platonischer Zeit teleologisch gedacht wird.[31] Von dieser geistigen Leistung dispensiert keine noch so präzise Naturbeobachtung und schon gar kein biologischer Naturalismus.

3. An die Seite dieser eher ethisch-philosophischen Überlegungen tritt die neutestamentliche Überlieferung.[32] Hier ist zunächst schlicht zu konstatieren: Die christliche Theologie, wie sie sich allmählich und nicht zuletzt unter dem

[29] Robert Spaemann, Was macht Personen zu Personen?, in: Hans Thomas / Johannes Hattler (Hgg.), Personen. Zum Miteinander einmaliger Freiheitswesen, Heusenstamm (ontos) 2012, 29–44, hier 32.

[30] Vgl. ders., Personen. Versuch über den Unterschied zwischen „etwas" und „jemand", Stuttgart (Klett Cotta) 1996; ders., Was macht Personen zu Personen?, in: Philosophisches Jahrbuch 119(2012)3–14. Zum Hintergrund vgl. H.-G. Nissing, Die Natur des Lebendigen und das Ende des Denkens. Entwicklungen und Entfaltungen eines philosophischen Werks – Ein Gespräch, in: Ders. (Hg.), Grundvollzüge der Person. Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann, München 2008, 121–136; Harald Schöndorf, Der Philosoph Robert Spaemann. Die Selbstverständigung des Menschen im Licht einer teleologisch verstandenen Natur, in: StZ 230(2012)315–322.

[31] Vgl. Reinhard Löw / Robert Spaemann, Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens, München 1981; Robert Spaemann, Menschenwürde und menschliche Natur, in: Ders., Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze II, Stuttgart (Cotta) 2011, 93–101.

[32] Vgl. insgesamt William Loader, Sexuality in the New Testament. Understanding the Key Texts, London 2010; Werner Wolbert, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Fribourg (Academic Press) 2005; Erich Zenger, Leib und Geschlechtlichkeit. Biblische und kulturgeschichtliche Aspekte, in: Franz Böckle (Hgg.), Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral, ein Dauerkonflikt?, Düsseldorf (Patmos) 1977.

Einfluß paulinischer Naherwartung – man denke an 1 Kor 7[33] – entwickelt, hat es von Anfang an schwer gehabt, eine ausgewogene Sexualethik zu entwickeln, und dies obwohl – oder gerade weil? – Jesus und das gesamte Neue Testament sich kaum konkret zu Frage der menschlichen Sexualität äußern.[34] Zwei prominente Textstellen sind freilich zu nennen und gesondert hervorzuheben. Zuerst muß an Mt 19, 3–6 gedacht werden: Wichtig ist hier zunächst der Hinweis auf die ursprüngliche Absicht des Schöpfers und damit auf eine Vorstellung vom ursprünglichen Paradies,[35] und, im Verlauf der weiteren Antwort Jesu, der eindeutige Verweis auf das mosaische Gesetz und den ursprünglichen Sinn des Gesetzes, das eine Milderung des Verbots der Ehescheidung nur wegen der Herzenshärte der Menschen vorsah. Dies ist ein bemerkenswerter jesuanischer Verweis auf das, was die katholische Theologie viel später Erbsünde nannte und bis heute nennt. Das lenkt den Blick auf die alttestamentliche Überlieferung, die einigermaßen uneinheitlich sich darstellt und doch in den beiden Schöpfungsberichten die zwei Grundelemente von Nachkommenschaft durch die Ehe von Mann und Frau und den Ehebund von Mann und Frau als vollkommene Gottebenbildlichkeit deutlich herausstellt. Von gleichgeschlechtlicher Partnerschaft ist demzufolge nicht die Rede. Jedoch bietet das Alte Testament keine ausgewogene Ehelehre – so wenig übrigens wie

[33] Vgl. Will Deming, Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7, Grand Rapids 2004; Werner Wolbert, Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7, Düsseldorf (Patmos) 1981.

[34] Vgl. William Loader, Sexuality and the Jesus Tradition, Grand Rapids/Mich. (Eerdmans) 2005.

[35] Vgl. Hans-Georg Gradl, Echos aus Eden. Die Vorstellung und Botschaft vom Paradies im Neuen Testament, in: MThZ 63(2012)122–133.

das Neue Testament – und enthält unterschiedliche, durchgehend patriarchalisch imprägnierte Elemente. Allerdings muß auch konstatiert werden: „Eine schwere Hypothek hinterläßt das Alte Testament bzgl. des Begehrens aus geschöpflicher Bedürftigkeit. Unter dem Gesichtspunkt des Treuebundes erscheint es als Anreiz zur Sünde, zum Treuebruch. Und der weisheitliche Eros wertet das Begehren als ein Hindernis auf dem Weg zu Gott, das überwunden werden muß. Ob Eros, Mystik oder personale Bindung, sie alle verbinden sich gegen das Begehren. Gleichwohl gehört es nach dem jahwistischen Schöpfungsbericht zur geschöpflichen Ergänzungs- und Hilfsbedürftigkeit. Deshalb muß es grundsätzlich möglich sein, das Begehren in der geschöpflichen Wirklichkeit positiv zu entfalten – auch auf Gott hin. Diese Möglichkeit wird sich aber kaum auftun, so lange der religiöse Eros und die Mystik ihre verdrängte leibhaftige zweigeschlechtliche Basis nicht zurückgewinnen."[36] Der jesuanische Hinweis auf den Ursprung ist zugleich eine bemerkenswerte Erläuterung zu Sinn und Grenze des moralischen Gesetzes, das als Platzhalter einer ursprünglichen Gutheit dient und fungiert, die einmal wiederherzustellen – und damit das Gesetz dauerhaft überflüssig zu machen – der Sinn und das Ziel der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und auch der Kirche in ihren Sakramenten ist. Während hier der Blick mehr zurück zum ursprünglichen Anfang und auf die erlösende Wiederherstellung dieses schöpferischen Anfangs gerichtet ist, weitet sich in der zweiten zentralen Textstelle der Evangelien zum Thema der Ehe und der Sexualität die Perspektive hin zur endgültigen

[36] Georg B. Langemeyer, Als Mann und Frau leben. Biblische Perspektiven der Ehe, Zürich (Benziger) 1984, 105.

und vollendenden Erfüllung der anfanghaften Idee Gottes vom Menschen und dessen normativ gedachtem Urstand.[37] Zu denken ist an Lk 20, 34–35 mit der jesuanischen Absage an die Idee einer jenseitigen Ehe. Ähnlich abwehrend und abgrenzend sind die Aussagen bei Mk 12,25 und bei Lk 14,26. Die hier erfolgte eschatologische Zuspitzung einer Sexualnorm im Angesicht der Sadduzäer und ihrer tief sitzenden Skepsis gegenüber der Auferstehung und dem ewigen Leben, das nun von Jesus gerade nicht als bloße Fortsetzung des irdischen Lebens, sondern als Verwandlung und Überbietung skizziert wird, ist bemerkenswert, nicht zuletzt durch die kontrastierende Gegenüberstellung von „dieser Welt" und „jener Welt". Dadurch erhält die Ehe wie auch die Sexualität des Menschen einen durchaus vorläufigen Charakter,[38] freilich bei Aufrechterhaltung des Verbots der Ehescheidung in Mt 5, 31 und der Radikalisierung des unsittlichen Begehrensverbotes. Aus den beiden zentralen Textstellen folgt jedenfalls eindeutig eine vorläufige Wertschätzung der ehelichen Treue: Die Lebensformen von Ehe und Sexualität gehören zum Diesseits, nicht zum Jenseits, dienen aber im Diesseits der leiblich-geistigen Existenz der Einübung und damit der Vorbereitung der Lebensform der Liebe in der Anschauung Gottes.[39] Der Ursprung einer Zweiheit von Mann und Frau wird nicht in der Ewigkeit

[37] Vgl. Otto Hermann Pesch, Der Urstand des Menschen. Eine Erkundung bei Thomas von Aquin, in: MThZ 63(2012)133–144.

[38] Vgl. Kurt Niederwimmer, Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1975.

[39] Vgl. Konrad Hilpert, Ehe als Lebensform von Liebe, in: Wilhelm Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, Leipzig (Benno) 1989, 227–246.

und nach der Überwindung der erbsündlichen Herzenshärte einfach wiederhergestellt, sondern noch überboten in der ewigen Gemeinschaft mit Gott, die eine exklusive Bindung des Menschen an einen (oder mehrere) Menschen buchstäblich überflüssig machen und in das Vergessen rücken wird: Gott wird sein alles in allem. Das heißt aber umgekehrt auch ernüchternd: Alle Äußerungen des Neuen Testaments über Zweigeschlechtlichkeit, Ehe und Familie sind Gelegenheitsaussagen. Sie betreffen einzelne Fragen der Geschlechterbeziehung, die im Leben der Christengemeinden aufgetaucht sein mögen; sehr deutlich wird dies in den paulinischen Briefen.[40] „Grundsätzliche Aussagen über den Sinn der Zweigeschlechtlichkeit gibt es dem ausdrücklichen Wortlaut nach nur in negativer Form."[41]

Die frühen Kirchenväter, nicht zuletzt der hl. Augustinus, empfanden daher eine leidenschaftliche Hingabe an die fleischliche Sexualität immer auch als eine allzu uneingeschränkte Hingabe an ein Leben in „dieser Welt" und, aus eschatologischer Sicht, als eine gewisse Einschränkung, wenn nicht gar als eine Aufhebung von geistiger Vernunft und Freiheit, und daher in letzter Sicht mit der menschlichen Würde als unvereinbar.[42] Möglicherweise mögen bei dieser Bewertung auch dualistische und sogar manichäische Motive eine gewisse Rolle gespielt haben, die zu einer

[40] Vgl. Gerhard Dautzenberg, Pheugete ten porneian (1 Kor 6, 18). Eine Fallstudie zur paulinischen Sexualethik in ihrem Verhältnis zur Sexualethik des Frühjudentums, in: Helmut Merklein (Hg.), Neues Testament und Ethik, Freiburg/Br. (Herder) 1989, 271–298.

[41] Georg B. Langemeyer, Als Mann und Frau leben, aaO, 107.

[42] Vgl. zum Hintergrund Elizabeth A. Clark, „Adam's Only Companion": Augustine and the Early Christian Debate on Marriage, in: Recherches Augustiennes XXI (1986) 139–162.

klandestinen Abwertung der Körperlichkeit und der Sexualität führten: „Der Körper hält nicht nur nicht, was wir uns von ihm versprechen, weil er fehlbar ist, Krankheiten in sich und an sich trägt, altert und stirbt; er ist auch das »Fleisch«, das mit Macht gegen den »Geist« steht."[43] Auf den Punkt gebracht und etwas salopp formuliert könnte man mit Blick auf die patristische Ehe- und Sexualmoral zusammenfassen: Soviel Sexualität und geschlechtliches Leben wie nötig, so wenig wie möglich. Diese Einschätzung gilt nicht zuletzt wegen der weiterhin präsenten paulinischen Naherwartung, die zumindest im Hintergrund die Einstellung der frühen Kirche zu Staat und Gesellschaft prägt: Da die Wiederkunft des Herrn mittelbar bevorsteht, soll die durchschnittliche Alltagsethik des Christen durch eine möglichst große Asketik und Weltentsagung geprägt sein; dies gilt auch für das eheliche und sexuelle Leben. Auf diesem Hintergrund erklären sich dann die berühmten drei Ehezwecke (oder besser: Ziele der Ehe) beim hl. Augustinus: Zuerst gilt das Ziel der *proles* (Nachkommenschaft durch sexuelle Fortpflanzung), sodann das Ziel der *fides* (helfende Liebe und Treue), schließlich und vollendend das Ziel des *sacramentum* (Heilung des falschen, weil bloß egozentrisch gebrauchenden Begehrens).[44] Die klassische Aussage bei Augustinus lautet: „Haec omnia bona sunt, propter quae nuptiae bonum sunt: proles, fides, sacramentum."[45] Insbesondere der zuletzt genannte Ehezweck erinnert deutlich an die im Hintergrund stehende

[43] Vgl. Regina Ammicht-Quinn, Sexualität und Sünde. Moralische Körperfragen, in: Stefan Orth (Hg.), Eros – Körper – Christentum, aaO, 64–81, hier 69.

[44] Vgl. Augustinus, De bono coniugali: PL 40, 375–376.

[45] Ebd. 32.

augustinische Unterscheidung von grundsätzlich zwei möglichen Lebensweisen des Menschen, die unter der Bezeichnung *civitas Dei* (Gottesstaat) und *civitas terrena* (Erdenstaat) verhandelt werden, und die noch bei Rousseau und seiner Differenzierung von zwei Arten menschlicher Liebe auftauchen: Der Gottesstaat meint diejenige menschliche Lebensweise, wie sie ursprünglich von Gott für den Menschen gedacht war und die im biblischen Bild des Paradieses und der moralischen Unschuld[46] skizziert wird; hier wird die Tugend des *frui*, also der reinen und zweckfrei genießenden Liebe gelebt; Liebe wird verstanden als spontane und freudige Bejahung der Notwendigkeit Gottes, des anderen Menschen und der eigenen Existenz.[47] Dem entgegengesetzt ist der Erdenstaat in „dieser Welt", jenseits von Eden und außerhalb des Paradieses[48], mit der chronischen Untugend des verzwecklichenden *uti*, also einer stets den Mitmenschen bloß gebrauchenden und sogar auf Dauer mißbrauchenden Verwertung. Eindrucksvoll kennzeichnet Augustinus die beiden diametral entgegengesetzten Lebensweisen und Zivilisationen: „Denn die Gu-

[46] Vgl. schön Peter Strasser, Unschuld. Das verfolgte Ideal, München (Fink) 2012: „Die Vertreibung aus dem Paradies ist endgültig. Eine tiefliegende Überzeugung unserer Kultur, die von ihren inspirierten Geistern, von Paulus und Augustinus, von Schopenhauer, Kierkegaard und Kafka bis hin zu Wittgenstein, immer wieder variiert wird, lautet: Mögen wir auch persönlich keine Schuld auf uns geladen haben, ja mögen wir im alltagsethischen Sinne unschuldig sein, so sind wir doch in einem existenziellen, den Grund unseres Daseins anrührenden Sinne schuldig." (8).

[47] Vgl. zum Hintergrund Robert Spaemann, Spontaneität und Reflexion. Studien zu Fénelon, Stuttgart (Klett Cotta) 1989; Peter Schallenberg, Liebe und Subjektivität, Münster (Aschendorff) 2003.

[48] Vgl. hierzu auch Peter Schallenberg, Jenseits des Paradieses. Ethische Anstöße für den Alltag, Münster (Aschendorff) 2007.

ten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen hingegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen."[49] Bei der Frage nach dem richtigen Verhältnis von *frui* und *uti*, von Gottesstaat und Erdenstaat, von sakramentaler Kirche und säkularer Welt, von Spiritualität und Weltlichkeit leuchtet auch die Grenze dieses dualen augustinischen Denkens auf, das leicht zum spiritualistischen Dualismus und zur Befreiung des Menschen von Zeit und Geschichte verzerrt werden kann, wie etwa Gisbert Greshake unterstreicht: „Aber diese Befreiung von der Geschichte ist nicht ein dialektisches Moment für ein neues Sich-Einlassen mit der Geschichte (unter eschatologischem Vorbehalt gleichsam). Das »frui« Gottes duldet zwar ein »uti« der Welt und macht für dieses frei. Aber es ist *nur* ein »uti«, ein Gebrauchen des zum Pilgern Notwendigen. Ein letzter Zusammenhang von »frui« und »uti« eine Bedeutung des »uti« für das »frui«, d. h. eine innere Bezogenheit von Welt und Gnade wird nicht sichtbar. Zwischen Geschichte und Gnadenwirklichkeit bleibt ein Hiatus, auch wenn dieser einerseits vom Schöpfungs- und Vorsehungsglauben her, andererseits im Blick auf die caritas, die sich in der Geschichte zu bewähren hat, seine letzte Schärfe verliert."[50] Genau in dieser Differenz von zwei Lebensweisen, die durch eine grundlegende Differenz von zwei unterschiedlichen Arten der Liebe – Eigenliebe und Nächsten-

[49] Augustinus, De civitate Dei XV 7; vgl. auch ebd. XIV 28 mit Blick auf die beiden einander entgegengesetzten Zivilisationen: "Demnach wurden die beiden Staaten durch zweierlei Liebe begründet, der irdische durch Selbstliebe, die sich bis zur Gottesverachtung steigert, der himmlische durch Gottesliebe, die sich bis zur Selbstverachtung erhebt."

[50] Gisbert Greshake, Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius, Mainz (Grünewald) 1972, 269.

liebe – charakterisiert werden, liegt für Augustinus dann auch die folgende und letzte Differenz zwischen Gut und Böse, zwischen *éros* und *agapé* aus eschatologischer Sicht:[51] Gut ist die schrankenlose und unbedingte Anerkennung des anderen Menschen, des Nächsten in der alttestamentlichen Sippe wie des Fremden im Gleichnis vom barmherzigen Samariter, als letztlich nicht mir selbst gehörendes, sondern auf Gott verweisendes Eigentum. Der Mitmensch entzieht sich *per definitionem* der von meiner eigenen Person ausgehenden und notwendigerweise immer egozentrisch bleibenden Bewertung und ist ein Wesen von eigener Würde, jenseits eines Preises zum Zweck der eigenen Bedürfnisbefriedigung. Demgegenüber ist böse dann die dauerhafte Zentrierung von Welt und Mitmensch auf die eigenen, letztlich selbstzentrierten Zwecke. Der Kern der Erbsünde, auch und gerade auf dem Feld der Sexualität spürbar und sichtbar, ist in der Tat eine grundlegend falsche Weise des Liebens und der Beziehung, und damit eine falsche Sicht und Deutung der Sexualität und des Leibes. Genau auf diesem Feld entscheidet sich in besonders folgenreicher Weise die Umsetzung einer reinen Gesinnung in eine gute Handlung. Anders gesagt: Das menschliche Handeln im Raum der sexuellen Beziehung ist niemals bloß ein herstellendes Handeln, sondern immer und immer zuvor ein Ausdruckshandeln, insofern mit und in der Sexualität der Mensch dem Mitmenschen gegenüber Ausdruck von hingebender Liebe oder verzweckender Bedürfnisbefriedigung

[51] Vgl. klassisch Anders Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, Gütersloh 1937.

gibt.[52] Die Auseinandersetzung mit Pelagius und die ihm gegenüber schärfer werdende Betonung der Gnade bei Augustinus hat freilich auch Konsequenzen für seine Ehelehre. „In der Hitze des Gefechts mit den Pelagianern wird sich Augustinus dazu hinreißen lassen, in einer schon krankhaften Weise die menschliche Natur und selbstverständlich insbesondere den Körper und die Sexualität herabzuwürdigen. So schreibt er an seinen Gegner Julian von Eclanum bezüglich der ehelichen Sexualität und ihrer Ausübung: Du würdest also dafür sein, daß die Eheleute diesem Übel einfach nachgeben, oder diesem Gut, wie du es nennen würdest, und daß sie sich jedesmal aufs Bett stürzen, wenn sie von der Begierde angestachelt werden? Es ist also keine Frage mehr, daß sie diese Gelüste bis zur Stunde des Schlafengehens zurückdrängen? Wenn dein Eheleben so aussieht, dann verschone uns in der Auseinandersetzung bitte mit deinen persönlichen Erfahrungen."[53] Es bleibt aber festzuhalten, daß Augustinus „die auf Fortpflanzung ausgerichtete sexuelle Vereinigung von Mann und Frau eindeutig als positives Grundelement innerhalb einer Ehe betrachtet. Er schließt dies selbst für das Leben im Paradieseszustand nicht aus. An diesen Stellen wird auch die natürlicherweise auftretende sexuelle Lustempfindung im Sinne einer nicht zu beanstandenden »Draufgabe« akzeptiert. Augustinus bleibt somit konsequent auf der Linie seiner normativen Finalisierung der Ehe."[54] Immer ist

[52] Vgl. für den Hintergrund Rudolf Ginters, Die Ausdruckshandlung. Eine Untersuchung ihrer sittlichen Bedeutsamkeit, Düsseldorf (Patmos) 1976.

[53] Augustinus, Contra Julianum 14, 28.

[54] Hans J. Münk, Sexualpessimismus im Kontext der Erbsündenlehre. Gedanken im Anschluß an die Ehelehre des Hl. Augustinus, in Konrad Hil-

der spezifische theologiegeschichtliche Kontext der Ehetheologie des hl. Augustinus zu berücksichtigen: „Augustinus sieht sich hier zwischen zwei Fronten gestellt: Einerseits wendet er sich gegen das dualistisch-leibfeindliche und eheabwertende Verdikt des Manichäismus, der in der Ehe nur ein Übel zu sehen vermag. Andererseits aber gehen ihm die Anhänger des lange in Rom wirkenden, erbsündekritischen Briten Pelagius mit ihrer Behauptung einer – auch in der Ehe zum Ausdruck kommenden – ungebrochenen Güte der menschlichen Natur zu weit, weil diese die mit der Ursünde eingetretene Verschlechterung der menschlichen Lebenssituation nicht berücksichtigen kann."[55]

4. Diese von Augustinus idealisierte „Paradiesehe", als Zusammenleben von Mann und Frau ohne sündhafte Lust,[56] und die von ihm skizzierten Ehezwecke oder Ziele der ehelichen sexuellen Gemeinschaft bilden nach Joseph Ratzinger den Versuch, „die Frage nach der Versittlichung des Geschlechtlichen [...] nicht punktuell, sondern aus einem personal-sozialen Zusammenhang" zu beantworten, und dies müsste konsequent weiter gedacht werden, als „Versittlichung des Sexuellen in seiner Humanisierung, nicht in seiner Naturalisierung. Nicht dann ist die Erfüllung des Geschlechtlichen sittlich wertvoll, wenn sie naturgemäß geschieht, sondern dann, wenn sie der Verantwortung vor dem Mitmenschen, vor der menschlichen Gemeinschaft

pert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, aaO, 72–84, hier 79.

[55] Ebd. 78.

[56] Vgl. Michael Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin, Regensburg (Pustet) 1954

und vor der menschlichen Zukunft gemäß geschieht."[57] Die augustinischen Ehezwecke werden in der Tradition der lateinischen Kirche[58] und dann besonders deutlich in der Hochscholastik aufgegriffen[59] und insbesondere vom hl. Thomas von Aquin entfaltet,[60] allerdings auch zum Teil gegen manche Anschauungen der Kirchenväter korrigiert. „Thomas trägt die Ehegüterlehre ebenso gut irgendwie weiter, wie jene Überbetonung der Schattenseiten des Geschlechtlichen. Aber wie er diese durch Hervorhebung der naturhaften Gutheit des Geschlechtlichen mit seiner Begierde und Lust möglichst zu entkräften sich bemüht, so sucht er auch von der Lehre entschuldigender Ehegüter zu einer Auffassung von rechtfertigenden Bedingungen des Geschlechtslebens hinüberzuwechseln."[61] So widerspricht Thomas von Aquin deutlich der Ansicht des Gregor von Nyssa, im Paradies wäre die Fortpflanzung ohne Koitus geschehen und Gott habe den Menschen schon im Hinblick auf die Sünde in dieser seiner natürlichen Konstitution ge-

[57] Joseph Ratzinger, Zur Theologie der Ehe, in: Ders. u.a. (Hgg.), Theologie der Ehe, Regensburg (Pustet) 1969, 81–115, hier 96 bzw. 99.

[58] Vgl. Joyce E. Salisbury, The Latin doctors of the Church on sexuality, in: Journal of Medieval History 12(1986)279–289.

[59] Vgl. als Einzeluntersuchung erhellend Leopold Brandl, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus, Regensburg (Pustet) 1955; Hans G. Gruber, Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moraltheologische Untersuchung zur Ehelehre Dionysius' des Kartäusers, Regensburg (Pustet) 1989; Hans Zeimentz, Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortange und Petrus Lombardus, Düsseldorf 1973.

[60] Vgl. Theo G. Belmans, Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas, Vallendar 1984.

[61] Josef Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin, Köln 1949, 70.

schaffen.[62] In seiner „Summa Theologiae" unterstreicht Thomas von Aquin: Das erste Ziel der Ehe entspricht dem Menschen als Lebewesen, so sie es auch die anderen Tiere sind; das zweite Ziel entspricht dem Mensch als von den Tieren unterschiedenes und spezifisch menschliches Lebewesen; das dritte Ziel aber entspricht dem Menschen als Christ, der an die ewige Liebe Gottes im Sakrament und insbesondere im Ehesakrament glaubt und mit dieser schöpferischen und den Anfang erneuernden Liebe Gottes mitwirkt.[63] Daher kann Thomas von Aquin die eheliche Liebe auch als Freundschaftsliebe kennzeichnen, und dies im Anschluß an die aristotelische Tradition.[64] Stilisierend und systematisierend lässt sich das Begehren der anderen Person für die Spätantike unter dem Stichwort Keuschheit zusammenfassen, für das Hochmittelalter unter dem doppelten Stichwort Enthaltsamkeit (Jungfräulichkeit)[65] und eheliche Pflicht,[66] für die Moderne unter dem Stichwort Sexualität; diesen drei Modi des Umgangs mit dem Begehren entsprechen dann drei therapeutische Vorgehensweisen:

[62] Thomas von Aquin, Summa Theologiae I 98, 1; vgl. erläuternd Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz (Grünewald) 1988, 254ff.

[63] Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae Suppl. q. 49:"Primus finis respondet matrimonio hominis, in quantum est animal; secundus, in quantum est homo; tertius, in quantum est fidelis."

[64] Thomas von Aquin, Summa contra gentes III 123: „Inter virum autem et mulierem maxima amicitia esse videtur; adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quamdam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium."

[65] Vgl. John Bugge, Virginitas. An essay in the history of a medieval ideal, The Hague (Nijhoff) 1975.

[66] Vgl. Peter Dinzelbacher, Mittelalterliche Sexualität – die Quellen, in: Ders. (Hg.), Die Privatisierung der Triebe. Sexualität in der Frühen Neuzeit, Frankfurt/M. (Peter Lang) 1994.

Askese in der Spätantike[67] und nicht zuletzt unter dem Einfluß der frühen Wüstenväter seit Antonius dem Einsiedler mit stark leibfeindlichen Tendenzen[68] und der frühchristlichen Mönchsbewegung,[69] Beichte und Genugtuung im Hochmittelalter und ab dem Konzil von Trient, Psychotherapie in der Moderne.[70] Interpretation und Therapeutik des sexuellen Begehrens und seiner Praxis verändern und entwickeln sich, bis hin zur postfreudianischen Psychoanalyse im 20. Jahrhundert: „Aus dem Gegenüber der Anfechtun-

[67] Vgl. Peter Brown, The Body and Society. Men, Women, and Sexual renunciation in Early Christianity, New York (Columbia) 2008; Ders., Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München / Wien 1991; Jan Willem Drijvers, Virginity and Ascetism in Late Roman Western Elites, in: Josine Blok / Peter Mason (eds), Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society, Amsterdam (Gieben) 1987.

[68] Vgl. detailliert Peter Gendolla, Phantasien der Askese. Über die Entstehung innerer Bilder am Beispiel der Versuchung des heiligen Antonius, Heidelberg (Carl Winter) 1991; interessant auch William E. Paden, Schauplätze der Demut und des Mißtrauens: Wüstenheilige und New-England-Puritaner, in: Michel Foucault u. a. (Hgg.), Technologien des Selbst, Frankfurt/M. (Fischer) 1993; Rene Pfeilschifter, Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher, München (C.H. Beck) 2014, 76: „Zur Beherrschung des Körpers gehörte für Antonios nicht nur die Zügelung des Sexualtriebs. Er durchwachte die Nächte, er aß, wenn überhaupt, nur nach Sonnenuntergang, er beschränkte sich auf Wasser, Brot und Salz, schlief auf einer Binsenmatte oder gleich auf der Erde, er wusch sich nicht und badete nicht. Diese Kasteiung hatte leibfeindliche Züge, die in ihrer Radikalität paganem denken fremd waren."

[69] Vgl. Peter Fuchs, Die Weltflucht der Mönche. Anmerkungen zur Funktion des monastisch-aszetischen Schweigens, in: Niklas Luhmann / Peter Fuchs, Reden und Schweigen, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989; Diarmuid MacCulloch, Silence. A Christian History, London (Penguin) 2014), 196–202: Silence, Sex and Gender.

[70] Vgl. Sabine Maasen, Genealogie der Unmoral. Zur Therapeutisierung sexueller Selbste, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1998, 44.

gen durch die Keuschheit oder der Sünde gegen das Gebot der Enthaltsamkeit schält sich das Gegenüber unsittlicher und ungesunder Sexualität heraus. Sind die Praktiken der Selbstbearbeitung zunächst darauf gerichtet, dieses Gegenüber, sei es das Sündige, sei es das Ungesunde/Unsittliche zu entfernen, so werden sie mit der Psychoanalyse die Grundlage zur Erkenntnis des wahren sexuellen Selbst – und damit zu einer Praxis, die das begehrende Selbst im Prinzip ein Leben lang im Kampf gegen seinen unlösbaren psychischen Konflikt zwischen Sexualtrieb und Kultur begleitet."[71] Verbunden mit dieser Entwicklung ist eine Medikalisierung, Privatisierung und Individualisierung der Sexualethik im Gefolge der Entstehung des Individuums;[72] zunehmend tritt zumal Gesundheit und das Vermeiden von Krankheit an die Stelle der Vermeidung von Sünde. Die thomanische Ehelehre und die damit einhergehende Einordnung der menschlichen Sexualität in die Lebensform der unauflöslichen Ehe[73] seit dem Konzil von Trient – der Begriff Sexualität selbst wird erst seit dem frühen 19.

[71] Ebd. 43.

[72] Vgl. Aaron J. Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter, München (Beck) 1994; erhellend für die Vorgeschichte Robert W. Hanning, The individual in twelfth-century romance, New Haven / London (Yale University Press) 1977; Caroline Walker Bynum, Did the twelfth century discover the individual?, in: The Journal of Ecclesiastical History 31(1980)1–17.

[73] Vgl. Philippe Ariès, Die unauflösliche Ehe, in: Ders. / André Béjin / Michel Foucault (Hgg.), Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland, Frankfurt/M. (Fischer) 1986; Marie O. Métral, Die Ehe. Analyse einer Institution, Frankfurt/M. 1981; aus kanonistischer Sicht James A. Brundage, Concubinage and Marriage in Medieval Canon Law, in: Vern Bullough / James A. Brundage (eds.), Sexual Practices and the Medieval Church, Buffalo NY (Prometheus Books), 118–128.

Jahrhundert bekannt;[74] Thomas von Aquin nennt die *inclinatio naturalis ad copulationem* als eine der natürlichen Strebungen des Menschen neben Selbsterhaltung und Kommunikation – wird in der moraltheologischen Barockmanualistik und in den schon seit dem frühen Mittelalter bekannten Buß – und Beichthandbüchern[75] bis weit in das 20. Jahrhundert hinein tradiert und bestimmt die katholische Ehelehre sowie die exklusive Zuordnung von lebenslanger ehelicher Bindung und praktizierter Sexualität.[76] Das Konzil von Trient bestätigt schließlich auch 1563 endgültig die Sakramentalität der Ehe und dies als Ab-

[74] Der Begriff Sexualität wurde 1820 von dem Botaniker August Henschel eingeführt: Peter Fiedler, Sexualität, Stuttgart (Klett Cotta) 2010.

[75] Vgl. Raimund Kottje, Eine wenig beachtete Quelle zur Sozialgeschichte: Die frühmittelalterlichen Bußbücher – Probleme ihrer Erforschung, in: Vierteljahrshefte für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 73(1986)63–72; ders., Überlieferung und Rezeption der irischen Bußbücher auf dem Kontinent, in: Hartmut Loewe (Hg.), Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, Stuttgart (Klett Cotta) 1982; ders., Ehe und Eheverständnis in den vorgratianischen Bußbüchern, in: W. van Hoecke / A. Welkenhuysen (eds.), Love and marriage in the twelfth century, Leuven (University Press) 1981, 18–39; Hubertus Lutterbach, Die mittelalterlichen Bußbücher. Trägermedien von Einfachreligiosität?, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 114(2003)227–244; Pierre J. Payer, Sex and the penitentials. The development of a sexual code, 550–1150, Toronto / Buffalo / London (University of Toronto Press) 1984; ders., The humanism of the Penitentials and the continuity of the Penitential tradition, in: Medieval Studies 46(1984)340–354.

[76] Vgl. Jean-Louis Flandrin, Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft: Von der kirchlichen Lehre zum realen Verhalten, in: Philippe Ariès / André Béjin / Michel Foucault (Hgg.), Die Masken des Begehrens, aaO, 147–164; Johann Georg Ziegler, Die Ehelehre der Poenitentialsummen von 1200 bis 1350, in: Max Müller (Hg.), Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, Regensburg (Pustet) 1956; daneben auch Jack Goody, Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1989.

schluß einer längeren Entwicklungsphase, in der seit dem 12. Jh. allmählich die Ehe als Sakrament deutlich herausgestellt wurde. „Der Anlaß dazu war zunächst ein mehr äußerlicher. Inzwischen war nämlich die Eheschließung aus Gründen der Rechtssicherheit unter die Aufsicht (Jurisdiktion) der Kirche gekommen. Um die Gültigkeit der Ehe rechtlich feststellen zu können, hatte man die kirchlich-liturgische Form der Eheschließung eingeführt. Die Eheschließung vollzog sich also nun in einem liturgischen Ritus, ähnlich wie Taufe, Weihe oder Buße. So lag es nahe, die Ehe auch zu den sieben Sakramenten der Kirche zu zählen."[77] Umstritten blieb aber zunächst die Gnadenwirkung des Sakramentes; sollte diese tatsächlich nur in der Zügelung der auch nach der Taufe verbleibenden ungeordneten sexuellen Begierde liegen? Demgegenüber unterstreicht Trient, das Ehesakrament schenke den Ehepartnern Anteil an der Liebe Christi, die ihre natürliche Liebe vollendet und ihre unauflösliche Einheit bekräftigt.[78] Die Systematisierung der Beichte durch das Bußdekret im Konzil von Trient und die Einschärfung der jährlichen Beichtpflicht für die Kapitalsünden kommt hinzu[79] und befördert nicht nur die Ausformung der Moraltheologie als eigenständige theologische Disziplin,[80] sondern zugleich auch

[77] Georg B. Langemeyer, Als Mann und Frau leben, aaO 13.

[78] DS 1799.

[79] Vgl. Hans-Peter Arendt. Bußsakrament und Einzelbeichte. Die tridentinischen Lehraussagen über das Sündenbekenntnis und ihre Verbindlichkeit für die Reform des Bußsakraments, Freiburg/Br. (Herder) 1981.

[80] Vgl. Sigrid Müller / Alexander Gaderer, Die Bedeutung des Konzils von Trient für die Moraltheologie, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), Aus Liebe zu Gott – im Dienst an den Menschen. Spirituelle, pastorale und ökumenische Dimensionen der Moraltheologie. FS H. Schlögel, Münster (Aschendorff) 2014, 19–42; Johann Theiner, Die Entwick-

eine Moralisierung des alltäglichen Lebens und dessen Anbindung an die Sakramentenspendung und insbesondere an die Spendung des Beichtsakramentes (das als Erneuerung der Taufgnade und als Versöhnung mit der eigenen, biographischen Konfliktgeschichte verstanden wird),[81] zumeist in stark juridischer Perspektive, etwa bei Alfons Maria von Liguori (1696–1787),[82] der selbst zunächst Jurist war, zuweilen in rigoristischer Weise, wie etwa im französischen Jansenismus[83] oder auch, mit weniger rigoristischen, aber ebenso starken juridischen Tendenzen, im österreichischen Josephinismus.[84] Dem entspricht auffälli-

lung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin, Regensburg (Pustet) 1970; Louis Vereecke, De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori. Etudes d'histoire de la théologie morale moderne 1300–1787, Rom (Alfonsiana) 1986.

[81] Vgl. Klaus Demmer, Die Moraltheologie und das Sakrament der Versöhnung. Einige Notizen zu einem vernachlässigten Thema, in. ThGl 93(2003)433–446; ders., Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in Der Kirche, Paderborn 2005; Herbert Schlögel, Erneuerung des Bußsakramentes – auch ein Thema der Moraltheologie?, in: ThG 35(1992)163–172; ders., Sünde und Beichte. Ein moraltheologisches Streiflicht, in: IKZ Communio 33(2004)141–149; aus protestantischer Sicht Peter Zimmerling, Beichte. Gottes vergessenes Angebot, Leipzig 2014.

[82] Vgl. Théodule Rey-Hermet, Alfons von Liguori – Der Heilige der Aufklärung (1696–1787), Wien 1987, 11: „Es gibt ein christliches Europa der Aufklärung, dessen Anfänge in den Jahren 1660–1680 liegen, und hier ist Alfons eine bedeutende Figur, umso mehr, als er zum einen eine tiefe Verwurzelung in der Tradition bewahrt, und zum anderen nicht nur einer verschwindend kleinen Elite, sondern der breiten Masse der ganzen Kirche Klarheit und Eifer bringt."

[83] Vgl. Heinrich Klomps, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus, Köln 1964.

[84] Vgl. Frantisek Kopecky, Moraltheologie im aufgeklärten theresianisch-josephinischen Zeitalter. Sittliche Bildung und Ausgestaltung der Morallehre zum eigenständigen systematischen Lehrfach, St. Ottilien 1990.

gerweise im protestantischen Raum ein sexualethischer Rigorismus im Pietismus.[85] Diese allmählich sich entfaltende neuzeitliche theologische Ehelehre wird dann auch konsequent vom II. Vaticanum in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" aufgenommen, freilich in entschieden personalistischer Perspektive vertieft, wie dies auch das neue Kirchenrecht nachvollzieht,[86] mit Blick auf die eheliche Liebe: „Diese Liebe hat der Herr durch eine besondere Gabe seiner Gnade und Liebe geheilt, vollendet und erhöht [...], gerade durch ihre Selbstlosigkeit in Leben und Tun verwirklicht sie sich und wächst. Sie ist viel mehr als bloß eine erotische Anziehung, die egoistisch gewollt, nur zu schnell wieder erbärmlich vergeht. Diese Liebe wird durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht. Jene Akte also, durch die die Eheleute innigst und lauter eins werden, sind von sittlicher Würde; sie bringen, wenn sie human vollzogen werden, je-

[85] Vgl. Wolfgang Breul, Ehe und Sexualität im Pietismus, in: EvTh 73(2013)339–352. Daneben auch M. Parsons, The husband and wife relationship in the theology of Luther and Calvin, Edinburgh 2005; klassisch Waldemar Kawerau, Die Reformation und die Ehe. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts, Halle 1892, 4: „Doch aber hat die Reformation, indem sie das alte, selbst den kirchlichen Dogmatikern unklare Sakrament der Ehe verwarf und dafür mit um so klarerer Entschiedenheit ihre göttliche Stiftung und Bestimmung und ihre positiven sittlichen Aufgaben betonte, ihr die eigentliche Ehre wiedergegeben und damit das ganze bürgerliche Leben vertieft und geadelt. Die kirchliche Reformation wurde dadurch auch zu einer Reformation des häuslichen Lebens..."

[86] Vgl. CIC 1917, c. 1013 § 1: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae." Dagegen CIC 1983, c. 1055 § 1: „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituent, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum...est."

nes gegenseitige Übereignetsein zum Ausdruck und vertiefen es, durch das sich die Gatten gegenseitig in Freude und Dankbarkeit reich machen."[87] Bemerkenswert an diesem Zitat ist die eindeutig augustinische Perspektive eines Gegensatzes von selbstloser Hingabe, als Zeichen der göttlichen Liebe, und egoistischer Erotik, als Zeichen einer gebrochenen Beziehung des Menschen zum Mitmenschen, die unbedingt der Heilung durch unbedingte Liebe bedarf. Bemerkenswert, mit anderen Worten, ist also im Kontext einer ausführlicheren Darstellung des Sakramentes der Ehe die durchgehende Perspektive einer nötigen und zugleich möglichen Heilung und Verwandlung der naturhaften Zuneigung und der naturhaften Sexualität hin zu einer wirklichen personalen Hingabe im Medium der Sexualität. Im Hintergrund steht ein korrektes Verständnis der unterschiedlichen Formen von Gottesliebe, Nächstenliebe und Selbstliebe; zu klären sind insbesondere die Unterschiede von Selbstliebe und Eigenliebe[88] sowie das Verhältnis von Gottesliebe und Nächstenliebe.[89] Das Ziel ist ein Weg der Heiligkeit, entfaltet aus dem Sakrament der Taufe.[90] Übrigens greift das II. Vatikanische Konzil – und in der Folge

[87] II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 49.

[88] Vgl. Monika Hoffmann, Selbstliebe. Ein grundlegendes Prinzip von Ethos, Paderborn (Schöningh) 2001.

[89] Vgl. Martin M. Lintner, „Liebe deinen Nächsten: das bist du selbst." Eine alteritätsphilosophische Lektüre des Gebotes der Nächstenliebe, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 93–101; daneben Hans-Peter Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), Freiburg/Br. 1986; Karl Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften IV, Einsiedeln (Benziger) 1968, 277–298.

[90] Vgl. José Luis Illanes Maestre, Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit, in: Peter Hofmann / Klaus M Becker / Jürgen Eberle (Hgg.), Taufberufung

weite Teile der katholischen Moraltheologie[91] und die folgenden katholischen Katechismen[92] – auch eine augustinisch geprägte Sicht der Selbstbeherrschung und einer daraus erwachsenden Freiheit von unmäßigen Leidenschaften auf, wenn es in ethischer und anthropologischer Klarheit formuliert: „Die Würde des Menschen erfordert also, daß er in bewusster und freier Wahl handelt, das heißt personal, von innen her bewegt und geführt und nicht unter blindem innerem Drang oder unter bloßem äußeren Zwang. Eine solche Würde erwirbt der Mensch, wenn er sich aus aller Knechtschaft der Leidenschaften befreit und so sein Ziel in freier Wahl des Guten verfolgt."[93] Die klassische und aus der griechischen Ethik schon bekannte Tugend des Maßhaltens und der Mäßigung hat demgemäß keinen Selbstzweck; Begeisterung und hingerissene Leidenschaft können durchaus gut sein; wichtig ist eine bewusste und freie Wahl des wirklich Guten und die dann folgende Umsetzung dieses Guten durch entschlossenes Handeln. Weder Maß noch Leidenschaft stehen in sich und sind letzte Ziele; sie empfangen beide ihre letzte ethische Qualität durch ihre bewußte Hinordnung auf das Ziel einer letztlich immer größeren und wachsenden hingebenden Liebe zu Gott und zum Mitmenschen. Sexualität in

und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Paderborn (Schöningh) 2013, 61–75.

[91] Vgl. Karl Golser, Streiflichter auf die Entwicklung der nachkonziliaren katholischen Moraltheologie, in: Brixner Theologisches Forum 119(2008)54–74.

[92] Vgl. Alfons Riedl, Die Sexualethik der neuen Katechismen, Analytische Darstellung und kritische Würdigung, in: Alberto Bondolfi / Hans J. Münk (Hgg.), Theologische Ethik heute (FS H. Halter), Zürich (Benziger) 1999, 299–321.

[93] II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 17.

dieser letzten und wirklich moralischen Sicht soll also nie einfach nur eine Art herstellendes Handeln (*actus effectivus*), sondern immer ein ausdrückendes Handeln (*actus expressivus*) sein:[94] Ausdruck nämlich einer Liebe, die der naturhafte Mensch, der einen Teil seiner Natur mit den anderen Lebewesen teilt, letztlich nur ahnen und ersehnen kann und von Gott als Geschenk seiner Gnade (im Ehesakrament) erbitten kann. Daher formuliert das II. Vaticanum sehr prägnant im Blick auf die eheliche Liebe: „Diese eigentümliche Liebe geht in frei bejahter Neigung von Person zu Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den leibseelischen Ausdrucksmöglichkeiten eine eigene Würde zu verleihen und sie als Elemente und besondere Zeichen der ehelichen Freundschaft zu adeln."[95] Eine solche Liebe drückt sich in der Sexualität einer ehelichen Treue und Verbindlichkeit aus; dies erklärt die Festlegung des katholischen Lehramtes auf die Bindung der Sexualität an die eheliche Treue und die Ablehnung der außer- und vorehelichen Sexualität.[96] Menschliche Sexualität als vollkommenster Ausdruck körperlicher Liebe wird gebunden an den vollkommensten Ausdruck geistiger Liebe, nämlich das Versprechen lebenslanger Treue und Hingabe. Nur wenn beides übereinstimmt, kann von personaler Wahrheit gesprochen werden. Daher unterstreicht Papst Johan-

[94] Vgl. zum Hintergrund Rudolf Ginters, Die Ausdruckshandlung, Düsseldorf (Patmos) 1972.

[95] II. Vaticanum, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" Nr. 49.

[96] Vgl. Klaus Demmer, Voreheliche Geschlechtlichkeit im Blick auf Ehe und Familie, in: Ders., Gott denken – sittlich handeln, Fribourg (Academic Press) 2008, 153–198; zum Hintergrund Bruno Schlegelberger, Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori, Remscheid 1970.

nes Paul II. in seiner Perspektive einer spirituellen Theologie des Leibes: „Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre, welche die ganze Person, auch in ihrer zeitlichen Dimension miteinschließt. Wenn die Person sich etwas vorbehielte, zum Beispiel die Möglichkeit, in Zukunft anders zu entscheiden, so wäre schon dadurch ihre Hingabe nicht umfassend."[97] Mit anderen Worten: Die menschliche Person bringt sich selbst und ihre Grundentscheidung zum Guten in einer folgerichtigen Tat der Liebe zum Ausdruck und verwirklicht sich gerade darin selbst als leibhafte Person.

5. Systematischer nochmals gefragt: Was ist also das Ziel der menschlichen Person? Die Antwort aus Sicht der katholischen Anthropologie und Theologie ist kurz und präzise: Das Ziel des Menschen ist der zunächst philosophisch gedachte Gott, als das schlechthin und absolut Beste, sodann der sich selbst in Jesus von Nazareth offenbarende Gott, als die schlechthin und absolut beste Person. Das Ziel des Menschen ist Gott, dessen Abbild er ist, da er ihn denken kann als das Beste des menschlichen Lebens. Dieser Gott aber ist vom Wesen her und nach dem Zeugnis der Offenbarung in Jesus Christus Liebe. Daher ist das Ziel des Menschen diese Liebe – reine und bejahende und wohlwollende Liebe – und der Sinn des irdischen Lebens ist es, diese Liebe zu Gott zu erlernen, und zwar durch hingebende und lautere Liebe zum Menschen, insbesondere in der exklusiven Gemeinschaft der Ehe. Sexualität in dieser Sicht bringt demnach diese liebende Hingabe durch Geist und Leib privilegiert

[97] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" Nr. 11; vgl. auch Karol Wojtyla, Person und Tat, Freiburg/Br. (Herder) 1981.

und mit dem Willen zur treuen Bindung zum Ausdruck[98] und hat daher nach katholischer Auffassung notwendig ihren Ort in der ehelichen, also treuen und exklusiven Liebe: menschlich, auf die andere Person des anderen Geschlechts gerichtet, treu und exklusiv, lebensstiftend. Die katholische Tradition der Sexualethik[99] kennzeichnet diese Haltung mit dem Begriff der Keuschheit,[100] der, abgeleitet vom lateinischen Wort *conscius* (bewußt) und verwandt mit dem lateinischen Begriff der *conscientia* (Gewissen), dem frühmittelalterlichen Denken entstammt, wohingegen der lateinische Begriff der *castitas* (Keuschheit) etymologisch eng mit dem Begriff *castrum* (Burg) zusammenhängt und auf den notwendigen wehrhaften Schutz einer bestimmten biographischen Lebensform verweist:[101] „Keuschheit bedeutet die geglückte Integration der Geschlechtlichkeit in die Person und folglich die innere Einheit des Menschen in seinem leiblichen und geistigen Sein. Die Geschlechtlichkeit, in der sich zeigt, daß der Mensch auch der körperlichen und biologischen Welt angehört, wird persönlich und wahrhaft menschlich, wenn sie in die Beziehung von Person zu Person, in die vollständige und zeitlich unbegrenz-

[98] Zum Hintergrund Rudolf Ginters, Versprechen und Geloben. Begründungsweisen ihrer sittlichen Verbindlichkeit, Düsseldorf (Patmos) 1973.

[99] Vgl. Dietmar Mieth, Christliche Sexualethik, in: Wilhelm Ernst (Hg.), Grundlagen und Probleme der heutigen Moraltheologie, aaO, 247–269.

[100] Vgl. Aline Rousselle, Der Ursprung der Keuschheit, Stuttgart (Kreuz) 1989; aus dezidiert theologischer Sicht Katharina Westerhorstmann, Über die Tugend der Keuschheit. Anmerkungen zu einem brisanten Thema, in: Brixner Theologisches Forum 117(2006), Beiheft, 58–75.

[101] Vgl. zum Hintergrund Michel Foucault, Der Kampf um die Keuschheit, in: Philippe Ariès / André Béjin / Michel Foucault (Hgg.), Die Masken des Begehrens, aaO, 25–39; daneben auch ders., Sexualität und Wahrheit, Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1986.

te wechselseitige Hingabe von Mann und Frau und den schützenden Raum einer bindungskonsistenten Familie eingegliedert ist.[102] Die Tugend der Keuschheit wahrt somit zugleich die Unversehrtheit der Person und die Ganzheit der Hingabe."[103] Natürlich kann und muß Keuschheit und ihre Verwirklichung im Leben eines Menschen mit einer ganz konkreten Lebensgeschichte (als Geschichte eines „Selbst"[104]) in postmoderner Perspektive auch nochmals kritisch hinterfragt werden; hier eröffnet sich ein weites Feld des Dialogs zwischen Moraltheologie, Medizin,[105] Psychologie,[106] Soziologie;[107] dies gilt nicht zuletzt im Blick auf ein in der Postmoderne längst von christlicher Anth-

[102] Vgl. Josef Römelt, Das offene und schützende Haus der Ehe und der Familie. Protestantische und katholische Theologie der Ehe heute, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 355–362.

[103] Katechismus der Katholischen Kirche (Vatikan 1993) Nr. 2337.

[104] Vgl. Frank Johnson, The Western Concept of Self, in: Anthony Marsalla / George deVos / Francis L.K. Hsu (eds.), Culture and Self. Asian and Western Perspectives, New York / London (Tavistock Publications) 1985; zur Vorgeschichte Richard D. Logan, A Conception of the Self in the Later Middle Ages, in: Journal of Medieval History 12 (1986), 253–268.

[105] Vgl. sehr pointiert Volkmar Sigusch, Praktische Sexualmedizin, Köln 2005; ders., Was heißt sexuelle Störung?, in: Ders. (Hg.), Sexuelle Störungen und ihre Behandlung, Stuttgart 2007, 3–7.

[106] Vgl. Bernhard Strauß (Hg.), Psychotherapie der Sexualstörungen. Krankheitsmodelle und Therapiepraxis – störungsspezifisch und schulenübergreifend, Stuttgart 2004; ders. u.a., Bindung, Sexualität und Persönlichkeitsentwicklung. Zum Verständnis sexueller Störungen aus der Sicht interpersonaler Theorien, Stuttgart 2010. Daneben auch Katja Benk, Bindung und Sexualität. Zum Zusammenhang zwischen Bindung im Erwachsenenalter und sexuellen Einstellungs- und Verhaltensweisen, Marburg 2005; David Schnarch, Die Psychologie sexueller Leidenschaft, München 2009.

[107] Vgl. etwa Sabine Maasen, Genealogie der Unmoral, aaO, 135–238.

ropologie abgekoppeltes Verständnis von Sexualität[108] und auch im Blick auf die postmoderne Gender-Debatte mit den Implikationen von Inter- und Transsexualität.[109] In jedem Fall gilt das Gesetz der Gradualität auch und gerade im Blick auf die Ehemoral: „Daher kann das sogenannte Gesetz der Gradualität oder des stufenweisen Weges nicht mit einer Gradualität des Gesetzes selbst gleich gesetzt werden, als ob es verschiedene Grade und Arten von Gebot im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden. Alle Eheleute sind nach dem göttlichen Plan

[108] Vgl. beispielhaft Anthony Giddens, The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies, Cambridge (Polity Press) 1992.

[109] Auf die Uneindeutigkeit des biologischen Geschlechts im Blick auf Inter- und Transsexualität kann hier nicht eingegangen werden, wiewohl sie argumentativ in den Gender Studies eine Rolle spielt. Vgl. Judith Butler, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/M. 1991; dies., Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt/M. 1997; Nina Degele, Gender / Queer Studies. Eine Einführung, Paderborn 2008; Sebastian Schelle, Gender-Ideologie? Welche Fragen der Ideologie-Vorwurf aufwirft und warum gerade die Gender Studies einiges zu den Antworten beitragen, in: Böll-Stiftung (Hg.), Gender, Wissenschaftlichkeit und Ideologie. Argumente im Streit um Geschlechterverhältnisse, Berlin 2013, 28–38. Aus katholischer Sicht Regina Ammicht Quinn, Gefährliches Denken: Gender und Theologie, in: Conc (D) 48(2012)362–373; Rebeka Jadranka Anic, Gender, Politik und die katholische Kirche. Ein Beitrag zum Abbau der alten Geschlechterstereotypen, in: Conc (D) 48(2012)373–382; Marianne Heimbach-Steins, Kirche und Theologie vor der Provokation durch die Gender-Debatte, in: Dies., „…nicht mehr Mann und Frau". Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg 2009; Gabriele Kuby, Die Gender Revolution. Relativismus in Aktion, Kißlegg 2006; Gerhard Marschütz, Trojanisches Pferd Gender? Theologische Anmerkungen zur jüngeren Genderdebatte im katholischen Bereich, in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 431–454; Saskia Wendel, „Als Mann und Frau schuf er sie…" Auf dem Weg zu einer genderbewußten Anthropologie, in: Herder Korrespondenz 63(2009)135–140.

in der Ehe zur Heiligkeit berufen, und diese hehre Berufung verwirklicht sich in dem Maße, wie die menschliche Person fähig ist, auf das göttliche Gebot ruhigen Sinnes im Vertrauen auf die Gnade Gottes und auf den eigenen Willen zu antworten."[110] Schließlich ist in diesem Zusammenhang auch an die Fälle von zerbrochenen sakramental geschlossenen Ehen zu denken, die irreparabel sind und möglicherweise daher nicht eine neue Beziehung mit einer Zulassung zur Eucharistie unmöglich machen. So argumentierte, mit Blick auf die Praxis der Ostkirchen, Joseph Ratzinger schon 1972: „Wo eine erste Ehe seit langem und in einer für beide Seiten irreparablen Weise zerbrochen ist; wo umgekehrt eine hernach eingegangene zweite Ehe sich über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat und mit dem Geist des Glaubens, besonders auch in der Erziehung der Kinder, erfüllt worden ist [...], da sollte auf einem außergerichtlichen Weg auf das Zeugnis des Pfarrers und von Gemeindegliedern hin die Zulassung der in einer solchen zweiten Ehe Lebenden zur Kommunion gewährt werden."[111] Die Aussagen des Konzils von Trient zur Unauflöslichkeit der Ehe blieben dabei vollkommen in Geltung; Peter Knauer bemerkt: „Diese Sicht – die Unterscheidung zwischen Unauflöslichkeit und Unzerstörbarkeit der Ehe – hat auch den Vorteil, daß man die Praxis der Ostkirchen, im Fall irreparabel zerstörter Ehen eine Wiederverheiratung zuzulassen, nicht einfachhin als

[110] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio" Nr. 34.

[111] Joseph Ratzinger, Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: Franz Henrich / Volker Eid (Hgg.), Ehe und Ehescheidung, München 1972, 33–56, hier 54.

Abweichung von der Lehre Jesu ansehen muß. Bereits das Konzil von Trient hat sich davor in Acht genommen, dies direkt zu behaupten (DH 1807)."[112]

6. Diese bewusst gewählte Keuschheit wird wieder thematisiert in der Stellungnahme des katholischen Lehramtes zur Empfängnisverhütung in der Ehe, also zum klassischen Ehezweck der Fortpflanzung: „Die Tugend der Keuschheit und die auf sie hingeordnete willentliche Beherrschung des Sexualtriebs durch periodische Enthaltsamkeit bilden die einzige, dem menschlichen Handeln adäquate Grundlage für eine verantwortliche, vernünftige Regelung der menschlichen Fortpflanzungskraft und der diese antreibenden sinnlichen Strebungen, die einzige Grundlage auch dafür, die Integration der entsprechenden *inclinatio naturalis* im Kontext personalen Handelns zu wahren; die Grundlage also für eine Bewahrung der personalen Integrität menschlicher Sexualität und für eine ständige Vertiefung und Bestärkung der ehelichen Liebe als prokreativ verantwortliche und damit menschliche Liebe."[113] Aus dieser ganzheitlichen Sicht von Mensch und Sexualität erklärt sich die lehramtliche Festlegung der Enzyklika „Humanae vitae" von Papst Paul VI. 1968 auf eine kategorische Ablehnung der dauerhaften künstlichen Empfängnisverhütung,[114] da sie nach Auffassung des päpstlichen Lehramtes – schon in der Enzyklika „Casti connubii" von Papst Pius XI. aus dem Jahre

[112] Peter Knauer, Ist Unauflöslichkeit der Ehe gleich Unzerstörbarkeit? Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Zulassung Wiederverheirateter zur Kommunion, in: StZ 231(2013)194–200, hier 199.

[113] Martin Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, aaO, 121.

[114] Vgl. zum Hintergrund John T. Noonan, Contraception. A history of its treatment by the Catholic theologians and canonists, Cambridge MA (Belknop Press) 1965.

1930 mit der Rede von der „ungezähmten Begierlichkeit"[115] – der vorbehaltlosen Hingabe und dem grundsätzlichen Willen zur Nachkommenschaft widerspricht.[116] So erklärt sich auch die grundsätzliche Ablehnung der Masturbation[117] als nicht der idealen Form der Sexualität entsprechend, da diese doch stets Ausdruck einer Hingabe von Leib und Seele an den anderen Menschen sein soll. Freilich ist hier mit leichter normativer Einschränkung und Zurückhaltung zu bemerken: Eine integrierte und geglückte Sexualität ist immer ein Zielgebot innerhalb der Entwicklung von Mann und Frau in der ehelichen Partnerschaft, und nicht unmittelbar ein empirisch evaluierbares und *more geometrico* umsetzbares Erfüllungsgebot. Mathematisch-technische Kriterien taugen wenig für moralische Normen, erst recht nicht im fragilen Feld der personalen und intimen sexuellen Hingabe. Stets ist an ein pastorales Gesetz der Gradualität zu denken, wie dies auch Paul VI. in der erwähnten Enzyklika „Humanae vitae" formulierte, ohne deshalb aber einer Gradualität des Gesetzes, also

[115] Pius XI., Enzyklika „Casti connubii" Nr. 107.

[116] Vgl. zum Hintergrund Christoph Casetti / Maria Prügl (Hgg.), Geheimnis ehelicher Liebe. Humanae vitae – 40 Jahre danach, Salzburg 2008; kritisch Franz Böckle, „Humanae vitae" und die philosophische Anthropologie Karol Wojtylas, in: Ders., Ja zum Menschen. Bausteine einer konkreten Moral. Aus dem Nachlaß hg. von Gerhard Höver, München 1995, 156–167; Dietmar Mieth, Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche, Mainz 1990; ders., Humanae vitae – 40 Jahre danach, in: Concilium 44(2008)111–115.

[117] Vgl. zum Hintergrund Karl H. Bloch, Die Bekämpfung der Jugendmasturbation im 18. Jahrhundert. Ursachen – Verlauf – Nachwirkungen, Frankfurt/M. 1998; Thomas W. Laqueur, Die einsame Lust. Eine Kulturgeschichte der Selbstbefriedigung, Berlin 2008; Ludger Lütkehaus, „O Wollust, o Hölle". Die Onanie-Stationen einer Inquisition, Frankfurt/M. 1992.

einer abgestuften Gültigkeit der Gesetzesforderung das Wort zu reden; dies wird auch in der Enzyklika „Veritatis splendor" von 1993 unterstrichen.[118] Denn das Ideal des Gesetzes, mag es auch hochgespannt sein, gilt, muß aber in pastoraler Klugheit und Begleitung angewendet werden und hingeordnet sein auf die jeweilige konkrete Person und ihre Lebensumstände.[119] Mit einem Wort: Platonismus muß mit Aristotelismus unterfüttert werden. Daher unterstreicht der Katechismus etwa im Blick auf die Beurteilung der Masturbation in wünschenswerter Klarheit: „Um ein ausgewogenes Urteil über die sittliche Verantwortung jener, die sich hierin verfehlen, zu bilden und um die Seelsorge danach auszurichten, soll man affektive Unreife, die Macht eingefleischter Gewohnheiten, Angstzustände und weitere psychische oder gesellschaftliche Faktoren berücksichtigen, welche die moralische Schuld vermindern oder sogar aufheben."[120] Der Katechismus erinnert hier fast beiläufig an die klassische moraltheologische Unterscheidung von subjektiver Schuld und objektiver Sünde, insbesondere im Hinblick auf die Bewertung und Beurteilung von schwerer Sünde: Diese ist gegeben unter den drei Bedingungen von schwerer Materie, insbesondere im Feld des 6. Gebotes,[121] Bewußtheit und Freiheit des Handelnden, und

[118] Vgl. Christian Schulz, Die Enzyklika „Humanae vitae" im Lichte von „Veritatis splendor". Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der Katholischen Morallehre, St. Ottilien (Eos) 2008.

[119] Vgl. Bernhard Häring, Pastorale Lösungen der Moral?, in: Dietmar Mieth (Hg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor" (=QD 153), Freiburg/(Br. (Herder), 1994, 285–295.

[120] Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2352.

[121] Vgl. Karl-Heinz Kleber, De parvitate materiae in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie, Regensburg (Pustet) 1971.

kann nur insofern diese drei Bedingungen erfüllt sind, als persönliche schwere Schuld erkannt werden. Dies zu beurteilen und schrittweise zu einer Möglichkeit von Reue und Umkehr zu verhelfen, ist Aufgabe der Seelsorge und nicht zuletzt das verantwortungsvolle Amt eines erfahrenen und verständigen Beichtvaters. Insgesamt ist eine leichte Akzentverschiebung in der päpstlichen Lehrverkündigung bezüglich der Ehe und der Empfängnisverhütung festzustellen. Paul VI. greift in der Enzyklika „Humanae vitae" noch deutlich auf die geschöpflich vorgegebene Natur des Geschlechtlichen zurück im Blick auf den Vergleich von natürlicher und künstlicher Kontrazeption: „Tatsächlich handelt es sich um zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen: bei der ersten machen die Eheleute von einer naturgegebenen Möglichkeit rechtmäßig Gebrauch, bei der anderen hingegen hindern sie den Zeugungsvorgang bei seinem natürlichen Ablauf."[122] Für Johannes Paul II. hingegen ist wesentlich die gegenseitige Achtung der Personwürde und das strikte Verbot einer Verzwecklichung des Ehepartners das Kriterium einer legitimen Form der Empfängnisverhütung: „Die Entscheidung für die natürlichen Rhythmen beinhaltet ein Annehmen der Zeiten der Person, der Frau, und damit auch ein Annehmen des Dialogs, der gegenseitigen Achtung, der gemeinsamen Verantwortung, der Selbstbeherrschung.[123]

7. Ein letzter Blick kann der Frage der Homosexualität gelten.[124] Konkret kann nämlich diese katholische Sicht der

[122] Paul VI., Enzyklika "Humanae vitae" Nr. 16.

[123] Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben "Familiaris consortio" Nr. 32.

[124] Vgl. John Boswell, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the

Sexualität, auch und gerade im Unterschied zur protestantischen Bewertung von Sexualität und speziell von Homosexualität,[125] noch einmal verdeutlicht werden am Beispiel der moraltheologischen Bewertung von homosexuellen Handlungen, von denen es zuerst in der Erklärung „Persona humana" der Glaubenskongregation von 1975 heißt: „Homosexuelle Handlungen sind in sich nicht in Ordnung." Später wird in der Differenz von Ontologie und Ethik, von Sein und Handeln ähnlich formuliert im maßgeblich gültigen Katechismus von 1993: „Homosexuelle Handlungen entspringen nicht einer wahren affektiven und geschlechtlichen Ergänzungsbedürftigkeit."[126] Sexuelle Handlungen sollen also einer affektiven und leiblichen Ergänzungsbedürftigkeit entsprechen; damit ist implizit als Schriftbeweis nur noch Gen 1,26–30 wertvoll, nicht mehr aber alttestamentliche (Lev 18,23; Lev 20,13) oder neutestamentlich-paulinische (1 Kor 6,9; 1 Tim 1,10) Lasterkatalo-

Fourteenth Century, Chicago 1980; daneben James V. Brownson, Bible, Gender, Sexuality. Reframing the Church's Debate on Same-sex Relationships, Grand Rapids/Mich. (Eerdmans) 2013; Johannes Gründel, Katholische Kirche und Homosexualität, in: MThZ 45(1994)509–520; Hubertus Lutterbach, Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten. Ein Tabu zwischen Spätantike und früher Neuzeit?, in: Historische Zeitschrift 267(1998)281–311; Angelica Winterer, Verkehrte Sexualität – ein umstrittenes Pauluswort. Eine exegetische Studie zu Röm 1, 26f. in der Argumentationsstruktur des Römerbriefes und im kulturhistorisch-sozialgeschichtlichen Kontext, Frankfurt/M. 2005.

[125] Vgl. Hartmut Kreß, Gleichgeschlechtliche Partnerschaften ohne und mit Kindern. Persönlichkeits- und Kinderrechte als Maßstab der Ethik – Probleme der Kirchen, in: EvTh 73(2013)364–375; Ders., Gleichgeschlechtliche Partnerschaften und gleichgeschlechtliche Familien mit Kindern, in: ZEE 56(2012)279–291.

[126] Katechismus der Katholischen Kirche Nr. 2357 mit Verweis auf die Erklärung „Persona humana" der römischen Glaubenskongregation vom 29.12.1975.

ge, allenfalls noch paulinische Schöpfungstheologie (Röm 1,26f.)[127] Und mit Blick auf die Beurteilung von staatlich geförderten und der Ehe gleichgestellten homosexuellen Partnerschaften ist es daher aus Sicht des katholischen Lehramtes unangemessen, „den Verbindungen zwischen gleichgeschlechtlichen Personen eine eheliche Realität zuzuschreiben. Dem steht in erster Linie die objektive Unmöglichkeit entgegen, eine solche Verbindung durch die Weitergabe des Lebens Frucht bringen zu lassen – gemäß dem von Gott in die Struktur des Menschen eingeschriebenen Plan. Ein Hindernis sind die mangelnden Voraussetzungen für jene interpersonale Komplementarität, die der Schöpfer für Mann und Frau gewollt hat, und zwar sowohl auf physisch-biologischer als auch auf psychologischer Ebene. Nur in der Verbindung zwischen zwei geschlechtlich verschiedenen Personen kann sich die Vervollkommnung des Einzelnen in einer Synthese der Einheit und der gegenseitigen psycho-physischen Ergänzung verwirklichen."[128] Das ist dann in der Tat eine eindeutige Festlegung auf die biologische Grundlage der Unterschiedlichkeit von Mann und Frau als Voraussetzung der gnadenhaften Vollendung ihrer Liebe im Sakrament der Ehe.[129] Mit anderen Worten: Es ist - im Anschluß an die biblische Überlieferung und Er-

[127] Vgl. Michael Theobald, Röm 1, 26f.: Eine paulinische Weisung zur Homosexualität?, in: Ders., Studien zum Römerbrief, Tübingen (Mohr Siebeck) 2001, 511–518.

[128] Kompendium der Soziallehre der Kirche (Vatikan 2006) Nr. 228 mit Zitation von Johannes Paul II., Ansprache zur Eröffnung des Gerichtsjahres der Römischen Rota am 21.1.1999, Nr.5: AAS Nr. 91(1999)625.

[129] Dezidiert anderer Meinung aus theologischer Sicht ist Erik Borgman, Un-fixing nature: Für die Wieder-Befreiung der Natur. Homosexualität und die Erneuerung des Naturrechts, in: Concilium 44(2008)62–71.

zählung von der Erschaffung des Menschen als Mann und Frau und erst damit vollendet als Ebenbild Gottes – die feste Überzeugung der katholischen Sexualethik,[130] daß erst die dialogische und integrale leib-seelische Gemeinschaft von Mann und Frau als gleichsam ganzer Mensch das vollendete Ebenbild Gottes ist.[131] Dies hat dementsprechend auch Auswirkungen auf das Kirchenrecht und das kirchliche Arbeitsrecht.[132]

8. Letztlich steht im Hintergrund stets die vergleichsweise einfache Frage nach der Entsprechung von Gott und Mensch, von Urbild und Abbild, und dies im Blick auf den Menschen als Leib-Seele-Wesen: Welche Art von sexueller menschlicher Liebe entspricht der normativ aufzuschlüsselnden Offenbarung, die da lautet: Gott ist die Liebe – *Deus caritas est*? Und nachfolgend ist dann zu fragen: Wie ist dieser Begriff von Liebe zu überführen in konkrete moralische Normen und nicht zuletzt in die Religionspädagogik?[133] Und weiter: Wo endet möglicherweise ein normatives Sprechen von menschlicher Liebe und Sexualität, wie Hans Halter vermutet: „Da ein explizites Korrigieren der lehramtlichen

[130] Vgl. auch protestantischerseits die Darlegung bei Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon 1951, 184, zur Homosexualität als Sünde aufgrund einer zugespitzten Gottesebenbildlichkeitslehre.

[131] Vgl. Peter Schallenberg, Zum katholischen Verständnis menschlicher Sexualität, in: Rocco Buttiglione / Michael Spangenberger (Hgg.), Gott ist treu (FS P. J. Kard. Cordes), Augsburg (St. Ulrich) 2010, 240–248; Ders., Sexualethik im Spannungsfeld von Schöpfung und Erlösung, in: NOrd 68(2014)84–99.

[132] Vgl. Klaus Lüdecke, Kirche und Homosexualität. Kirchenrechtliche Aspekte und amtskirchliche Verlautbarungen, in: E. O. Arntz / P. König (Hgg.), Kirche und die Frage der Homosexualität, Hildesheim 1995, 25–43.

[133] Vgl. Stephan Leimgruber, Sexualität gestalten lernen. Neue religionspädagogische Akzente, in: StZ 228(2010)47–56.

Sexualmoral für die Kirche aufgrund des Schleiers der Unfehlbarkeit kaum möglich ist, wäre ein vorläufiges lehramtliches Schweigen das geringste Übel, vor allem der Verzicht auf die absoluten Verbotsnormen... Sie könnte dankbar konstatieren, daß das in unserer Gesellschaft nachweislich weithin dominierende Ideal, in einer frei gewollten und in gegenseitiger Verantwortung wahrgenommenen stabilen Zweierbeziehung in Liebe leben zu können, vom kirchlichen Ideal der in einer auf Dauer angelegten Lebens- und Liebesgemeinschaft in Liebe und Treue eingebetteten Geschlechtsgemeinschaft nicht weit entfernt ist."[134] Hierbei fällt aus katholischer Sicht dem Sakrament der Ehe eine entscheidende Rolle der gelebten Konkretion der geforderten Gottesliebe zu: „Es spricht daher einiges dafür, daß der christlich gelebten, sakramentalen Ehe in den immer stärker säkularisierten Lebenszusammenhängen der Moderne eine wachsende Bedeutung zukommt und sie daher auch eine entsprechende theologische Bedeutung verdient."[135] Ein Desiderat bleiben insbesondere die Problemfelder der Transsexualität[136] und der AIDS-Prävention bzw. der Sexu-

[134] Hans Halter, „Weh euch Gesetzeslehrern! Ihr legt den Menschen Lasten auf, die sie kaum tragen können, selbst aber rührt ihr keinen Finger dafür." (Lk 11,46), in: Kerstin Schlögl-Flierl / Gunter M. Prüller-Jagenteufel (Hgg.), aaO, 61–69; vgl. auch ders., Christliche Sexualethik – was könnte das heute noch sein?, in: Christoph Gellner (Hg.), Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral, Zürich 2007, 139–170.

[135] Markus Knapp, Glaube – Liebe – Ehe, aaO, 197. Vgl. auch Thomas Knieps-Port le Roi, Die Ehe als Prozeß aus sakramententheologischer Perspektive, in: ZkTh 132(2010)273–292.

[136] Vgl. Stephan Goertz, Irritierende Kontingenz. Transsexualität als moraltheologische Herausforderung, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, aaO, 345–358.

alnormen für AIDS-Kranke.[137] Fest steht freilich die Überzeugung des christlichen Glaubens, Gottes Liebe sei durch unwandelbare Treue gekennzeichnet, und dieser göttlichen Treue müsse der Mensch als Abbild Gottes durch seine in Freiheit gewählte Treue in Gottesliebe und Nächstenliebe entsprechen. Meisterhaft hat dies Hermann Krings vor Jahren auf den Punkt gebracht, am Ende längerer Überlegungen zur Idee und Wirklichkeit der Freiheit: „Der Preis der Freiheit – in welcher Bedeutung auch immer man nun das Wort »Preis« nehmen mag – der Preis der Freiheit ist die Treue. Wer frei sein will, muss treu sein. Der Freie steht zu der von ihm autonom gesetzten Verbindlichkeit, und in eben dieser Standhaftigkeit bewährt sich die Freiheit. Damit ist das Wort vom Preis der Freiheit umkehrbar: Der Preis, den der Treue gewinnt, ist die Freiheit."[138]

[137] Vgl. Günter Virt, Sexualität und AIDS, in: Konrad Hilpert (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, aaO, 375–387. Daneben auch Kevin T. Kelly, New Directions in Sexual Ethics. Moral Theology and the Challenge of AIDS, London 1998.

[138] Hermann Krings, Der Preis der Freiheit. Zum Verhältnis von Idee und Wirklichkeit der Freiheit im 20. Jahrhundert, in: Ders., System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/Br. (Alber), 209–230, hier 229.

Szemle

Tófalvi Zoltán: *Erdély – pergőtűzben. A rendszerváltás rendhagyó krónikája.* Mentor Könyvek Kiadó, Marosvásárhely, 2015. 414 oldal.

Mottó:
Dolgozni csak pontosan, szépen, ahogy
a csiga megy a stégen, úgy érdemes.
(Folklór)

Be kell vallanom: nem tudok *pártatlan* lenni Tófalvi Zoltán írott munkái iránt. Nem *elfogultság* vagy *részrehajlás*, amit érzek, mert akkor az „igazságtalan kedvezés" bűnébe esnék.

„Pálcát törő" hozzáállásom mélyen gyökerezik: 2007–2009 között a marosvásárhelyi Mentor Kiadó szerkesztőjeként négy kötetét gondoztam – K. Molnár Tamás néven, mert nem voltam hajlandó a nevem adni ahhoz a munkához. Szerkesztői pályafutásomnak az volt a leggyötrőbb 15 hónapja, amit az *1956 erdélyi mártírjai* sorozat első négy kötetére pazaroltam. A sorozat minden kötetének kéziratát próbáltam derűs lelkülettel kézbe venni, kezelni. Nem lehetett, mert nem adott rá alkalmat, hogy megváltoztassam a véleményem: a negyedik kéziratot is ugyanabban a szalmakazal-állapotban vettem át, mint az elsőt. A 2620 oldalas papírtömeg nem nevezhető befejezett munkának, tekintve, hogy T. Z. három év alatt sem volt képes megírni a – korábban beharangozott – összegző tanulmányt.[1]

[1] Az „erdélyi kérdés megoldásáról" összefoglaló tanulmányt ígért, mondván, hogy azt a „negyedik kötet utószavaként közöljük" (*1956 erdélyi mártír-*

Néhány régebbi példát készítettem össze az olvasó meggyőzése érdekében, de fölösleges: új kötetében minden korábbi hibájának helyet szorít.

Melyek ezek a hibák? Dagályos, elvész a részletekben és abban a tévhitben él, hogy hibátlanul dolgozik. Képtelen az alapos, célratörő szintézisre. Imádja a *konteók*at[2] és a feltételezéseket tényként kezeli. Emiatt erősen ingatagok a következtetései. Előszeretettel használja a „pontos" és „hiteles" szavakat, de ezt a jelzőt csupán ő ruházza rá egy-egy mozzanatra vagy eseményre. – Egy riporter vagy publicista prímán el tud éldegélni ezekkel a hibácskákkal, de ha valaki történészként szeretne érvényesülni, annak alaposabbnak kellene lennie. Szerintem.

A *stílus*ával is baj van: néha úgy belebonyolódik egy-egy körmondatba, hogy az olvasó alig győzi előkaparni a lényeget.[3]

Térjünk a tárgyra. Megjelent T. Z. legújabb könyve: *Erdély – pergőtűzben. A rendszerváltás rendhagyó krónikája.*[4] – A 414 oldalas kötet alcíme kissé félrevezető. A kötet 2/3 részét korábbi írások teszik ki, azok közül is csupán néhány szöveg hozható összefüggésbe a rendszerváltással.[5] De ha a „krónika" szó magában

jai. 3. kötet, 11. p., 1. bekezdés). A 4. kötet 24 oldalán lévő lábjegyzetbe a Kiadó nevében odaírtam: „az előző kötetben megígért összefoglaló tanulmány a *szerző hibájából* kimaradt. Reményeink szerint a sorozat ötödik kötetébe sikerül bevennünk a kimaradt részt." 2009-ben nyugdíjba mentem, így nem az én munkám volt kikönyörögni tőle a tanulmányt.

[2] Konteó = a konspirációs teória (összeesküvés-elmélet) műfajára alkotott, 21. századi műszó

[3] Lásd például Jakubinyi György véleményének szövegkörnyezetetét. *Pergőtűz*: 358.

[4] Mentor Könyvek Kiadó, Mvhely, 2015. 414 p.; a továbbiakban: *Pergőtűz*. – Az idézetek kiemelései tőlem! – K. P.

[5] Valami 8–10 éve történt, hogy a most kiadott anyag egy részét kiadásra „készítette elő", azaz: egy csomó fénymásolatot rakott halomba. Akkori-

hordozza a pontatlanság és megbízhatatlanság ismérveit, akkor minden rendben van.

A kötetben elégtelen a jegyzetanyag és hiányosak a korábbi megjelenések adatai.

Az igen kócos előszó T. Z. megszokott hibáit juttatja eszembe. Pl. *pontatlan* (a „nyugati magyar közösségek által kiadott lapok, folyóiratok" / „csak hallomásból ismert nyugati magyar sajtótermékek" példájaként a *Liberation, Die Welt, Frankfurter Allgemeine* szerepel [5. oldal]; ígéri az *Egy lap tündöklése és bukása* c. írás újraközlését [6. oldal] is, amely valahol elveszett, mert nincs sehol).

Avagy: *szeret kavarni.* Az előszó 12. oldalán azt írja, hogy „a kötetből nem hiányozhat" a Sütő Andrással 1990-ben és '91-ben készített egy-egy interjú. Végül csak az előbbi, az 1990-es csúszott át a léc alatt. Az interjú címe: Egy paranoiás elme garázdálkodásaiból (*A Hét*, 1990. febr. 8.). Az előszó 13. oldalán azt állítja, hogy az írás „eredeti" címe: Hány fejű sárkány alszik veled? Az újságban (és később, az ilyen-olyan kötetekben) az előző címen jelent meg, ezért nem értem, miről mesél. Ha ő, az 1990-ben beküldött kéziratának a „sárkányos" címet adta, és azt a szerkesztőség átírta, az ma senkit sem érdekel. Fölösleges és zavarkeltő információ.

Kissé megkésve, de elérkeztünk írásom alapvető tárgyához: T. Z. kötetének 1/3 része Pálfi Gézáról, a 43 éves korában elhunyt székelyudvarhelyi plébánosról szól.

---

ban tagja voltam a kiadói tanácsnak és elutasítottam, mondván, hogy nincs megszitálva, az anyag nem felel meg a pályázati kiírásnak. Benne volt pl. az Avram Iancu-szobor megmászóiról készített riport is, amely nem az erdélyi magyarok nehéz sorsát példázza. Akkor én kifejtettem neki: azért van a bizottság, hogy tarthassuk a szakma által megkövetelt színvonalat; szalmakazallal nem lehet pályázni, tessék megfésülni. Nagyon megsértődött, ahelyett, hogy tanult volna a kritikából. Most megjelent az új könyv, én pedig leírhatom a véleményem... Ez így működik.

Ennek kapcsán T. Z. előveszi az ezzel kapcsolatos korábbi írását[6] és – a kötetbe fölvett néhány más íráshoz hasonlóan – kibővíti. A lábjegyzetben ezt olvashatjuk: „A szöveg az eredeti [*értsd*: az 1994-ben megjelent textus] bővített változata. Az utólagos bejegyzéseket behúzva tördeltük. (Szerk. megj.)" (348. oldal) – A továbbiakban „bővítés"-ként említem ezeket a részeket.

Ámde! T. Z. csuklás nélkül belejavít az eredetileg közzétett szövegbe, átír és pótol, de erről nem értesíti senki az olvasót. (E sunyi pótlásokat a továbbiakban 'plusz'-okként emlegetem. A „bővítés"-ekkel szemben ezek nincsenek alakilag megkülönböztetve, kizárólag az 1994-es és a 2015-ös szöveg összevetése alapján különíthetők el.) – Gyurgyák János[7] szerint a könyvkiadásban sok minden megengedett, csupán meg kell magyaráznunk, hogy mit miért csináltunk. Nem történt meg. Nagy baj. Leginkább T. Z.-nek, mert a „pluszok" nyújtják a legnagyobb támadási felületet.

No, mielőtt jobban elmélyednénk Pálfi Géza legendás életében, elmondanám, hogy – négy évvel ezelőtt – két könyv is megjelent a plébános életművéről, üldöztetéséről és haláláról.[8] E

[6] *Velem imádkozik a népem. (Pálffi Géza).* In: Gazda József – Tófalvi Zoltán: *Kövek egy siratófalhoz.* Erdélyi Könyv Egylet, Stockholm, 1994. 38–51. (A továbbiakban: *Velem imádkozik.*) Nem tanulmány – bár T. Z. annak véli (lásd: *Pergőtűz*: 375) –, csupán cikk, jegyzetek nélkül. Az előszóban „az egyik nagy lélegzetű írásom"-nak nevezi (*Pergőtűz*: 13), azt sejtetve, hogy a Stockholmban kiadott kötetben megjelent szöveg címe: *Karácsony mártírja.* Nem igaz! (A „karácsony mártírja" jelzős szerkezet a *Pergőtűz*ben megjelent dúsított változat alcímének részét képezi.)

[7] Gyurgyák János: *Szerkesztők és szerzők kézikönyve.* Osiris Kiadó, Bp., 1997.

[8] **A)** *Az elnémult harang. Egy megfigyelés története, Pálfi Géza élete a Securitate irataiban.* Összeáll., bev. Denisa Bodeanu – Novák Csaba Zoltán. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2011. 322 + DVD-melléklet. (A továbbiakban: *Bodeanu–Novák.*) – E könyv bőséges jegyzetanyaggal készült, a szakmai szabályok betartásával. **B)** Pálfi Géza születésének 70. évfordulója al-

két munka mindenről tudósít, amit az esetről meg lehetett tudni, szerintem teljesen fölösleges lenne még egy kötetet kiadni. Nem így T. Z.! Jelen kötetének 150 oldalát arra használja, hogy reklámot csináljon készülő könyvének. Azzal riogat, hogy közzéteszi a Pálfi Gézáról termelt öt kötetnyi megfigyelési dossziét és a még-ő-sem-tudja-milyen adalékokat (*Pergőtűz*: 351). – Eltiltani nem lehet, se lebeszélni. Ha kap reá kiadót és támogatást, ám tegye. Majd lesz, amit szétlőjek.

Két kérésem volna: 1. folytasson szakirányú tanulmányokat, hogy ne írjon olyan sületlenségeket, mint a *Pergőtűz*be; 2. mielőtt nekifog az írásnak, döntse el, hogy mit akar.

Ugyanis T. Z. még nem döntötte el, hogy kinek drukkol. Friss könyve 84. lábjegyzetében (348. oldal) azt sérelmezi, hogy Bodeanu és Novák nem vették figyelembe az ő korszakalkotó, 1994-es írását, mely „nagyon sokat segíthetett volna a Pálfi-legendárium, mítosz lebontásában". Ugyanakkor erősen fenekedik „Béla" fedőnevű ügynök ellen, mondván, ő volt az, aki nyugati útra indult, hogy ott „megcáfolja azokat a híreszteléseket", amelyek szerint Pálfi Gézát a Securitate tette el láb alól. (*Pergőtűz*: 376.)

A Pálfi-legendáriumot maga T. Z. is erősíti, amikor ilyeneket ír: „az erdélyi katolikus papság körében olyan legenda járta, ő lett volna a nagy püspök kiszemelt utóda". (*Pergőtűz*: 348, 349, 364

kalmából Varga Gabriella és Vencser László trilógiát állított össze. (Kairosz Kiadó, Bp., 2011.) – A kötetek részcímei: **1. kötet**: Varga Gabriella – Vencser László: Főhajtás Pálfi Géza emléke előtt. Emlékképek, gondolatok. 301 oldal (A továbbiakban: *Varga–Vencser 1.)* // **2. kötet**: Pálfi Géza: Exhortációk diákoknak. Szerk.: Varga Gabriella – Vencser László. 655 oldal // **3. kötet**: Pálfi Géza: Alkalmi szentbeszédek. Szerk.: Uők. 415 oldal – Itt mondanám el, hogy mind a két szerzőpáros elébe vágott T. Z. terveinek, ui. *szerzőnk már 1996-ban jelezte, hogy könyvet szeretne írni Pálfi Gézáról.* (*Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18.; idézi: *Varga–Vencser 1.*: 138.)

stb.) – A legendáknak higgyünk vagy a tényeknek? Pálfi 1972-ben még gyulafehérvári tanár volt, Jakab Antal pedig 1972. febr. 13-tól utódlási joggal fölszentelt segédpüspök (*Magyar katolikus lexikon*). – Minek utána 1996-ban azt írta: „szeretném megrajzolni Pálfi Géza *mítoszoktól mentes* emberarcát" (*Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18.), az olvasó erősen kételkedve fogadja a *Pergőtűz* mitikus ábrázolásait, mitizáló stílusát.

A Pálfi-legendárium egyik kitétele így hangzik: „Belehalt a Szekuritáté[9] által levezényelt radioaktív sugárzásba, a kínzásokba." (*Pergőtűz*: 348) – Ezzel az állítással két apró baj van: a) az eredeti közlésben (*Velem imádkozik*: 348) nem szerepel, tehát „plusz"; b) nincs forrásanyag, mely igazolná az állítást. – Éljen a konteó, életünk értelme és értelmünk serkentője!

A legendárium sugallatát egy „bővítésben" (*Pergőtűz*: 352) azonnal cáfolja: „a sugárzás tényét nem lehet bizonyítani, de azt sem lehet igazolni, hogy korábban erre nem kerülhetett sor". Erre a következtetésre jutott a *Bodeanu–Novák*-kötet is (négy évvel korábban), tehát minden rendben. – Azt gyanítom, ezek után T. Z.-t már nem is a sztori érdekli, csupán az, hogy az ő kötete is megjelenjék… és újabb *téveszmékkel* szórja tele a szakirodalmat.

Máris mondok néhány példát.

„Pálfi Géza *pontosan* érezte és értette rajongásig szeretett püspökének a kolozsvári Szent Mihály templomban 1944. május 18-án elhangzott *kispapavató beszédéből* kicsendülő intelmet." (*Pergőtűz*: 352.)

A „kispapavató beszéd" a kötetben „plusz" szöveg és értelmetlen fogalom. Merthogy: avatni a pionírokat szokták, a papokat szentelik; a kispapot (= katolikus papnövendék) se nem avatják, se nem *szentelik*, ha fölvették a teológiára, már kispapnak ne-

[9] T. Z. következetesen Szekuritátét ír Securitate helyett. Nem indokolt ez az írásmód!

vezhető. A Márton Áron-beszéd nem forgott közkézen a papneveldében,[10] tehát nem tudhatjuk azt, hogy mit érzett „pontosan" Pálfi Géza. – E tévedés még visszaköszön: az állandó zaklatás „megviselte a hiper érzékeny [!] *teológus, majd kispap* felkészülését" (*Pergőtűz*: 372).

„Kezdő káplánként Csíkszentdomokost *választotta* szolgálati helyéül" – olvashatjuk ugyanott –, amihez máris írhatjuk a helyreigazítást: az Anyaszentegyházban a papok nem választhatják meg a szolgálati helyüket, hanem kinevezik őket. (Ugyane bekezdés végére újabb „pluszt" tett és kitörölt két mondatot. Úgy nyesi-szabja, ahogy éri.)

T. Z. – teljesen fölöslegesen – egyháztörténeti kitérőt iktat be (*Pergőtűz*: 353–359; források megjelölése nélkül, csak úgy, csuklóból), aminek egyetlen haszna, hogy újabb corrigendát írhatok. „A Szentszék és Románia között 1927. május 10-én megkötött és 1930. június 5-én – *más források szerint* 1929. július 7-én – életbe lépett konkordátum"-ról regél és sok minden egyébről. A konkordátumot 1927-ben megkötötték, 1929-ben *ratifikálták* és 1930-ban lépett életbe.[11] (Ha a jelenkor szakavatott történésze nem tudja a nemzetközi dokumentumok „aktiválásanak" a menetét, akkor... tényleg, mi is legyen akkor? Térdepeljen kukoricára? Inkább küldjék olyan iskolába, ahol megtanítják neki ezeket.)

Státus helyett következetesen *státuszt* ír. Nem kell lexikonban keresgélni, a kézügyben lévő helyesírási szótár is eligazít a korrekt írásmódról.

[10] A papszenteléskor elmondott beszédet és a terjesztéssel kapcsolatos információkat lásd: Márton Áron: *Papság.* (Márton Áron hagyatéka, 5. kötet.) Mentor Kiadó, 2009. 85–91. + Jegyzetek!

[11] Szeretettel ajánlom T. Z. figyelmébe Marton József: *A Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegye a 20. században* c. munkáját (Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda, 2014).

A „móció" magyarázata (*Pergőtűz*: 354) is sántít – jobb lett volna dátummal és forrásmegjelöléssel részletezni a kormány és a romániai vallásfelekezetek közti 1949-es (kényszer-)egyezmény lényegét. E témában merő cinikusság Vásárhelyi János szuperintendens[12] mondását[13] emlegetni, tekintve, hogy Márton Áron nehéz börtönéveket szenvedett,[14] V. J. pedig még letartóztatva sem volt.

Az ötvenes években a katolikus egyház vezetése folyamatos volt – állítja T. Z. –, mert „az elhurcoltak helyébe titkos ordináriusokat *szenteltek fel*". – Tévedés! Ajánlott szakirodalom: „titkos ordináriusok" címszó in: *Magyar katolikus lexikon*.

Aztán odáig is eljut, hogy „az azóta boldoggá [2014 áprilisában pedig szentté – K. P.] avatott II. János Pál" 1999 májusában nem látogatta meg az erdélyi magyarságot és a csángókat – bár erre az MVSZ Erdélyi Társasága (is) nyomatékosan felkérte (nahát!) –, mert úgymond: „a román hatóságoknak sikerült a pápát látványosan távol tartani" a gyulafehérvári érsekségtől. Jó alkalom arra, hogy T. Z. (akkoriban a tévé riportere) elmesélje: ez ügyben megszólaltatta Tempfli püspököt is, aki fejcsóválva stb. Hej, ha csak egy csepp alázat szorult volna abba a riporterbe, szépen helyre tudta volna tenni az eseményeket... (Érdekes módon a katolikus hívek nem „lázadoztak", ui. a tisztelendő atyák időben kihirdették: a pápa most nem „hozzánk" jött. – Meg aztán: a pápa akkori látogatásának máig ható jótéteményei vannak, talán

[12] Szuperintendens = A magyar protestáns egyházakban az egyházkerületet vezető, választott lelkész; a megyéspüspök megfelelője. A legutóbbi időkben prot. *püspök*. (*M. kat. lexikon* 13. kötet 515.)

[13] „Könnyű Márton Áronnak, mert mögötte Róma áll, de mögöttem nem áll senki!" (*Pergőtűz*: 354)

[14] Vesd össze: Márton Áron „elítélésének valódi oka a román állam számára egyoldalúan kedvező, a *katolikus egyház működését korlátozó szabályzat* kikényszerítése volt". (*M. kat. lexikon*, 8. kötet, 766)

a Bizánc–Róma ellentét enyhülése vezetett oda, hogy a bukaresti „ortodox" tévé néha olyan római eseményeket közvetít, amelyeket a magyar „királyi" tévécsatorna meg sem említ.)

A 358–9. oldalon újabb „pluszok" dalmahodnak – fölöslegesen.

Van aztán egy visszatérő motívum: Pálfi Géza és a Vatikán kapcsolatáról (*Pergőtűz*: 350 és 361). Vajon milyen lehet az, amikor egy papnövendék (vagy káplán) lesz a püspök „összekötője" a Vatikán felé? Csak így egyszerűen: Vatikán. Kivel kellett volna kapcsolatot tartania, milyen utca hány szám? Volt ugyan egy zetelaki születésű premontrei szerzetes, aki Rómában szolgált és sok mindennel segítette erdélyi paptársait meg a Rómában tanuló ösztöndíjasokat, de *nem ő* volt „a Vatikán".

T. Z. a kötet 372. oldalán felold egy helynevet, rosszul. Remetét Gyergyóremetének véli tudni, holott Homoródremetéről van szó, ui. a szóban forgó László Ignác akkoriban ott szolgált. Ha majd T. Z. nekiveselkedik a beígért munkának, akkor jó lesz tudnia: létezik egy papi névtár,[15] amelyet haszonnal forgathat az efféle „dekonspirálások" alkalmával.

T. Z. azt is megígéri, hogy majd feloldja az informátorok konspirációs nevét. (*Pergőtűz*: 361) – Ha már konteó, akkor legyen dekonspiráció is.

Futottak még: Netzhammer (és nem Netzhammar), Pacepa, doamna Drăghici, Nadia Comăneci és T. Z. személyes meggyőződése: egyszer elindul Pálfi Géza boldoggá avatása.

Már mondanám az ámen, de még van egy kisebb csokor mákvirág.

[15] Ferenczi Sándor: *A Gyulafehérvári (Erdélyi) Főegyházmegye történeti papi névtára*. SZIT–Verbum, Bp.–Kvár, 2009.

1.) A *Pergőtűz* kötetben megtalálható Pálfi Géza naplója is: *Életem tizenkilenc évének rövid rajza* címmel.[16] Két utalást olvashatunk arról, hogy miként is került hozzá a *Napló* kézirata: „birtokomban van – közeli barátja, Derzsi András jóvoltából – Pálfi Géza egyetlen vallomása, a 117 oldalas[17] lelki naplója" – „A Gondviselés kivételes szerencséjének tartom, hogy rám bízták Pálfi Géza lelki naplójának *megőrzését*. Az írógéppel írt napló – remélhetőleg – beépül hívők és ateisták mindennapi életébe."

Kérdés: Derzsi milyen jogon bízta – „megőrzés" végett – Tófalvira azt a szellemi tulajdont, ami a szokásjog és a kánon szerint a Főegyházmegyei Hatóságot illeti?

Nota bene: Jakab Antal püspök úr 1984. március 24-én – Antoni János korondi főesperesnek válaszolva[18] – elsorolja, hogy Pálfi Géza hagyatékának darabjai kihez kerüljenek (teszi ezt azért, mert a hátramaradt végrendelet, formai hiba miatt, semmisnek nyilvánítható). A *Napló*ról nem tesz említést, mert nem volt (?) tudomása annak létezéséről, de a kézirat besorolható a teológiai könyvek és lexikonok közé, s akkor annak a helye a Teológián lett volna.

A gubanc: 2015. augusztus 11-én délelőtt telefonon felhívtam Derzsi Andrást, aki kijelentette, hogy a) nem tudott a Napló létezéséről, b) fogalma sincs arról, hogy Tófalvi miért állítja azt, hogy tőle kapta a hagyaték e fontos darabját. – Hoppá! Ez zsákutca!

Pótinformáció: Vencserék megköszönik Tófalvinak, hogy rendelkezésükre bocsátotta a „birtokában lévő teljes naplót" (*Varga–Vencser 1.*: 7 és 10). – Ennek a gesztusnak köszönhetően jelent

[16] A továbbiakban *Napló*nak emlegetve. – A *Napló* lelőhelye: *Pergőtűz*: 229–347 és *Varga–Vencser 1.*: 17–103.

[17] Másutt 121 oldalra teszi a *Napló* terjedelmét (*Pergőtűz*: 14). – A két idézet lelőhelye: *Pergőtűz*: 350, 374.

[18] *Varga–Vencser 1.*: 287–288.

meg 2011-ben az említett szerzőpáros gondozásában a *Napló* teljes szövege.

2.) A *Napló*ra már 1994-ben is hivatkozik Tófalvi: „Egy ilyen napló nem kerülhette el a hatalom elnyomó szerveinek figyelmét. Pálffi Géza minden lépéséről tudtak, minden lépését ellenőrizték. Kihallgatásai során *szó szerint idézték naplójából* az ilyen mondatokat: »Tömve a székesegyház...«"[19]

Kérdés: miből sejtette 1994-ben az idézés tényét T. Z., amikor ő csak 2011-ben vehette kézbe a CNSAS levéltárában az ötkötetes anyagot (vesd össze: *Pergőtűz*: 349., behúzott bekezdés, tehát „pótlás"). (Az már nem is kérdés: miként szerezte meg az államvédelem a naplót és miként juttatta vissza; tekintve, hogy 1961-ben nem szakadt meg a *Napló*.)

Újabb csavar: az iménti idézetbe egy „pluszt" nyomott be a 2015-ös újraközléskor, hadd szédüljön az olvasó: „Kihallgatásai során szó szerint idézték naplójából – *egyértelműen kiderül az ötkötetes szekusdossziéjából* – az ilyen mondatokat: »Tömve a székesegyház...«" (*Pergőtűz*: 373) – A kevésbé figyelmes olvasó, akinek nincs a kezeügyében e három kötet és nem is hibakeresési szándékkal forgatja azokat, hümmög és boldogan dörzsöli a kezét: nemsokára kézbe veheti Tófalvi mester újabb könyvét...

Holott: T. Z. az 1994-es sejtéseit tényként állítja be, s a hamis igazolást 2015-ben löki elénk. A kevésbé figyelmes olvasó pedig elámul a szerző leleményességén.

A gubanc: az olvasó „komplett hülyének van nézve", mert előbb egy oldallal ezt olvashatta a könyvben „Nagy merészségre vall, hogy minderről külön is írt lelki naplójában. *Ha valaki be-*

[19] *Velem imádkozik*: 50; az idézett rész a *Napló* 1961. dec. 8-i bejegyzéséből van. – T. Z. 1994-ben Pálffiként szerepeltette a plébános nevét.

*súgja, ha az állambiztonsági szervek tudomást szereznek a napló*ról, akkor hiteles bizonyíték van a kezükben..." (*Pergőtűz*: 372)

Összefoglalva: nem tudtak róla, de idéztek belőle. Furfangosok ezek a szekusok, az biztos!

3.) Varga G. és Vencser L. alapos munkát végeztek, mindent összevetettek és összeolvastak, kutattak és felfedeztek. Ők is átvették a stockholmi kiadónál megjelent könyvből T. Z. írását, s benne a következő bekezdést: „Rendkívüli esemény zavar*ta* meg az intézeti élet csendjét. Több kispaptestvérün*kkel együtt* megidéz*tek* a szekuritátéra. Reggel hívták el egy részün*ket*, s csak este jött*ünk* haza. Az a hír járja, hogy (...)."[20]

Varga–Vencser 1.: 136 – minden kommentár nélkül – lábjegyzetben adja az eredeti változatot[21] (*Napló*, 1961. május 5.): „Rendkívüli esemény*ek* zavar*ták* meg az intézeti élet csendjét. Több kispaptestvérün*ket* megidéz*tek* a szekuritátéra. Reggel hívták el egy részü*ket*, s csak este jött*ek* haza." – T. Z. torzított idézetében a mesélő is benne van, ám az eredetiben ő csupán szemlélője az eseményeknek.

Miért kellett meghamisítani a *Napló* szövegét? Vélhetően azért, hogy Tófalvi leírhassa: A május 5-i bejegyzés „azt is jelzi, hogy Pálfi Géza nem 1963-ban, hanem jóval korábban került a Szekuritáté célkeresztjébe!"

A gubanc: miként fogja elhárítani T. Z. a hamisítás vádját?

4.) Egy másik idézet, amely csak a *Velem imádkozik* oldalain kapott helyett, ám a *Pergőtűz*ből kihullott a nagy jövés-menésben.

[20] *Velem imádkozik*: 49. = *Pergőtűz*: 372. = *Varga–Vencser 1.*: 136.

[21] Lásd még: Pergőtűz: 301

A szövegben amolyan űrtöltőként, két interjúrészlet összekötőjeként van jelen. Idézőjelben van, de a forrást itt sem közli. T. Z. sejtetni engedi, hogy a szerző Pálfi Géza. – Ám Vencserék közlik: „ez az idézet *nem* Pálfi Géza naplójából származik".[22]

„Ha lenézek a Cekend-tetőről, sorsosaimat látom a nehéz munka fölé hajolni. Van valami szívósság az arcukon, az a vonás, amit a lehetetlen életkörülmények acéloztak meg. Életemnek ezen a legnagyobb napján [pappá szentelésének napjáról van szó – T. Z.] fogadalmat teszek: ehhez a sorshoz hűséges maradok, a fajtám élni akarásának, makacs kiállásának egy része akarok lenni, s kötelességemnek tartom, hogy életemet is rátegyem a rám bízott feladatok megoldására. Népemért fogok dolgozni." (*Velem imádkozik*: 42)

Vencserék nem sajnálták a fáradságot, kibányászták, hogy a szöveg tulajdonképpen egy átalakított Márton Áron-idézet: „Ha az Egyeskőről lenézek Brassó vagy Udvarhely felé, ugyanazokat az embereket látom, mint otthon, a nehéz munka fölé hajolva. De van valami szívósság az arcukon, az a vonás, amit a lehetetlen életkörülmények acéloztak meg. Életemnek ezen a legnagyobb napján[23] fogadalmat teszek: ehhez a sorshoz hűséges maradok, a fajtám élniakarásának, makacs kiállásának egy része akarok lenni, s kötelességemnek tartom, hogy életemet is rátegyem a rám bízott feladatok megoldására. Népemért fogok dolgozni."

A szöveg eredetileg a *Keleti Újság*ban jelent meg, 1939. febr. 15-én, utóbb Domokos Pál Péter idézte[24] (Vencserék az utóbbi helyen bukkan*hat*tak rá).

[22] *Varga–Vencser 1*: 130.

[23] Püspökké szentelésének napjáról van szó – K. P.

[24] Domokos Pál Péter: *Rendületlenül... Márton Áron Erdély püspöke*. Eötvös Kiadó – Szent Gellért Egyházi Kiadó, Bp., 1989.: 143.

Gubanc. – Ki alakította át az eredeti idézetet, s milyen céllal? Két potenciális elkövetőt látok: Pálfi Géza és Tófalvi Zoltán. – Az olvasó kire tippel? Én az utóbbira. – Miért? Domokos Pál Péter könyve 1989-ben jelent meg, a *Velem imádkozik* pedig 1994-ben. T. Z.-nek volt alkalma és lehetősége, hogy megtalálja ezt a kis idézetet és apró öltésekkel átvarrja. Bizonyítékom nincs, csupán egy előzmény (az előbbi példa): ott is beleavatkozott a szövegbe, hogy Pálfi Gézát „fényezze". Szerintem Pálfi Gézának nincs erre szüksége!

5.) „Cekend" – 2. felvonás.

A „hány bőrt lehet lenyúzni egy rókáról?" jegyében T. Z. 1996-ban is közzétesz egy *Velem imádkozik*-kollázst az *Erdélyi Napló*ban,[25] amelybe fölvette a Cekendes idézetet, a következő felvezetéssel: „Kezemben Pálfi Géza száztizenhét oldalas önéletrajzi vallomása. Ennek, valamint hívek, paptársak, barátok visszaemlékezései alapján szeretném megrajzolni Pálfi Géza mítoszoktól mentes emberarcát. Nem a bálványt, az Embert szeretném bemutatni. *Azt, aki ilyen sorokat vetett papírra.*" – S újfent leírja az ominózus sorokat, amelyekről *tudjuk, hogy nincsenek benne* az önéletrajzi naplóban.

T. Z. ott és akkor tulajdonképpen Gáspár Mária (Petronella nővér) hosszas emlékezését vezette be. A Pálfi Géza betegségével és ápolásával kapcsolatos vallomása három folytatásban jelent meg, mint mondám, az *Erdélyi Napló*ban.[26] Azon már csodálkozni sem lehet, hogy T. Z. azt írja: „Petronella nővér visszaemlékezését Pálfi Gézáról három folytatásban a *Krónika*ban közöltem." (*Pergőtűz*: 366)

[25] *Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18., idézi: *Varga–Vencser 1.*: 138–139.

[26] *Erdélyi Napló*, 1996. szept. 18., szept. 25. és okt. 2.; idézi: *Varga–Vencser 1.*: 140–149.

Foglaljuk össze: nem közölte, csak bevezette; nem a *Krónika*, hanem az *Erdélyi Napló*. A három folytatás stimmel.

6.) A történészek között van egy vékony réteg, amely sajátos technikákat alkalmaz. A szakma tisztességes képviselői a régóta kitaposott úton járnak: összevetik a föllelhető források adatait, elemzik azokat és levonják a következtetéseket. Az így összehordott anyagot többszörösen ellenőrzik – szakmai vitát is rendeznek, ha mód van rá –, majd közzéteszik az eredményeket. Leginkább folyóiratban vagy kötetben, tehát papíron, mert az elektronikus adathordozók nem megbízhatóak (a hackerek és mágneses viharok káros hatásai miatt).

Akkor van gubanc, ha egyszerre két csapat (rosszabb esetben két, ellentétes nézeteket követő iskola képviselői) dolgozik/dolgoznak ugyanazon a témán. Ilyenkor az is előfordulhat, hogy az előbányászott dokumentumokat megosztják, s a „csemegék" egyik részét az M. csoport közli, a másikat pedig a W. munkaközösség.[27] – A még nagyobb gubanc akkor van, ha valaki előre gyártott vélemények birtokában fog neki a kutatásnak, a neki nem tetsző tényeket eldobja, a megfelelőket pedig oktalanul felnagyítja. (A mi esetünkben: igen nagy tévedés lenne a Pálfi Géza falusfelei között terjengő szóbeszédeknek hitelt adni, arra hivatkozva, hogy „ötszáz ember nem tévedhet"...)

A szenzációhajhász fajta pedig arra is hajlamos, hogy ha nem talál, előállít(tas)sa azokat a dokumentumokat, amelyeket vélt igaza védelmében szükségesnek lát.[28]

[27] Tudnék példát mondani (az 1956-os erdélyi ügyekkel kapcsolatosan), de inkább maradjunk a megkezdett témánál.

[28] Hirtelenjében a „kazánkirályt" hoznám föl példának, aki Barguzinban kereste Petőfit, de ezzel az a baj, hogy ő nem történész. Csak szenzációhajhász. A sírásói által összegereblyélt barguzini csontokat néhány hete földelték el Budapesten, népes közönség előtt. – Másik példa: a Duna tévében

De vándormadarak is előfordulhatnak, akik (valamely értékes lelet vagy – anyagi/szakmai – haszon reményében) áttáncolnak a tisztességes csapatból a kalmárok közé. Ezekkel az a gond, hogy aki „kigolyózta" magát, azt már nem fogadják vissza. Büntetése a megvetés.

A fenti rövid okfejtés néhány állítása T. Z.-re is ráillik. Mivel nem vagyok tagja a történészek klubjának, nem én fogom eldönteni, hogy milyen büntetést kapjon – apró sunyiságai okán.

Még egy adalékra viszont felhívnám az olvasók figyelmét. – Erről már a 9-es lábjegyzet szövegkörnyezetében és az előbbi (5-ös) pontban is szóltam: T. Z. 1996-ban Pálfi Géza „mítoszoktól mentes emberarcát szeretné" megrajzolni. – Semmi akadálya. Az sem baj, hogy 2015-re megváltoztatta (tervezett!) munkájának a tárgyát, elvégre az idők múlásával az ember megváltoztathatja: a hajszínét, pártállását,[29] meggyőződését, vallását, nemét stb. Tehát az új cél is elfogadható: „a konok, megtörhetetlen, a hitéért, egyházáért, az erdélyi magyarságért mártíromságot szenvedett Pálfi Gézát szeretném két kötetben az Olvasóknak és a történész szakmának bemutatni." [Mint mondám, ez még csak terv! – K. P.] – Rendben. Engem az ezt követő elszánás gondolkodtatott el: „*Hiteles levéltári dokumentumokat keresek*: hátha valóban igaz, hogy a másik megtörhetetlen, Márton Áron püspök Pálfi Gézát jelölte ki utódjául."[30]

Ha T. Z. történész, akkor már most kellene tudnia, hogy ilyen dokumentumot nem fog találni. Ha szenzációhajhász riporter, akkor bármi lehetséges. – Csak az nem, hogy a gyulafehérvá-

2009-ben elhangzott riport: Pálfi Gézát vértanúvá tette a szekuritáté kínzása (lásd: *Varga–Vencser 1.*: 154–156)

[29] Nemde: hány és hány kommunistából lett disszidens, utóbb pedig a forradalom nyugdíjas hőse…

[30] *Pergőtűz*: 16.

ri püspökök eddigi sorrendje megváltozzék. Még T. Z. kedvéért sem!

7.) Sok vitára és találgatásra adott okot a halál oka. A tényekre és dokumentumokra (nem a szóbeszédre) alapozó vélekedések egyetértenek abban, hogy Pálfi Géza Hodgkin-kórban (nyirokmirigyrák)[31] szenvedett.

A T. Z. által felkért professzor hosszas keresés után – a kórbonctan levéltárában – megtalálta a boncolási jegyzőkönyv másolatát. Az örömhírt így közli az olvasókkal:[32] „a Pálfi Géza-irodalomban és a követéstörténetben *először közöljük a boncolási jegyzőkönyv másodpéldányát.*" [Értsd: a) nem most közöljük, hanem a távoli jövőben; b) s akkor is csak a másodpéldány *másolatát.*]

Kőhöz legyen mérve, 2011-ben (a „követéstörténet" alapművében, amelyet két történész írt) már megismerhettük a boncolási jegyzőkönyv fontosabb adatait, nevezetesen a halál közvetlen okát: a beteg máj mondta fel a szolgálatot.[33]

Egy másik aspektus. – T. Z. szerint „*Ilyen* betegségben senki nem volt a családjában, *ilyen* halállal nem halt meg senki." (*Velem imádkozik*: 47)

[31] Egy májpunkciót követően belső vérzése lett, amelyet csak a has feltárása után tudtak elállítani. Petronella nővér szerint a diagnózist 1984. március 8-án állították fel (*Varga–Vencser 1.*: 145). – Vesd össze Léstyán Ferenc jelentésével! (*Varga–Vencser 1.*: 282)

[32] *Pergőtűz*: 352.

[33] *Bodeanu–Novák*: 102. – Talán még annyit tennék hozzá: az esetek nagy részében a halál közvetlen oka: megáll a szív és a légzés. (Ez nem a szakember véleménye, csupán N. N. kórbonctani jelentése alapján „gyanítom".) Előzmény lehet valamely belső szerv károsodása stb., azt a jelentésben két sorral lennebb sorolják föl.

A *Naplóból* tudjuk,[34] hogy az édesapja 1959. március 5-én halt meg – Géza akkor 18 éves volt –, s egyebütt arról is szó esik, hogy az agonizáló pap „halott édesapját és bátyját emlegette" (*Varga–Vencser 1.*: 148). Nem egyértelmű, hogy a bátyja is halottként szerepel-e a mondatban, így találgatásokra vagyunk utalva. Segít valamennyit, hogy Petronella nővér emlékezéséből tudjuk: a haldokló Pálfit csak az édesanyja és a két nővére látogatta meg a marosvásárhelyi kórházban. – Léstyán Ferenc főesperes (Gyulafehérvárnak küldött) jelentése szintén érinti a témát: a halál okaként „Hodgkinra vall minden, de nincs kizárva, hogy a legyengült szervezetben fellépett tébécé is, amelyre *családi örökség alapján is lehetett hajlam.*" (*Varga–Vencser 1.*: 282)

Ilyenformán nem ártana újraértelmezni T. Z. előbbi vélekedését.

8.) T. Z. nagyon (*sőt*: mértéken felül) tiszteli a Szabad Európa Rádiót és a diaszpórában működő magyar sajtót. Már a *Pergőtűz* elején is őket dicséri (lásd fentebb, írásom első harmadában). – Pálfira vonatkozó írásának végén sokat meditál a halál körülményeiről.[35]

Bár ő is „híresztelésnek" – és nem ténynek – nevezi azt, hogy Nyugaton úgy tudják: Pálfit az államvédelem „tette el láb alól",[36] mégis azt sérelmezi, hogy a „római katolikus egyház is a *hivata-*

[34] *Pergőtűz*: 231.

[35] *Velem imádkozik*: 376.

[36] A Pálfi Gézáról írt lexikon-szócikk *is* a müncheni *Életünk* értesüléseit tekinti szavahihetőnek és így fogalmaz: „ismételten beidézték a marosvásárhelyi szekuritátéra, ahol rendszeresen megverték, úgy, hogy külsérelmi nyoma ne maradjon. Egy éjszakai „kihallgatás" után nem tudott lábra állni, a kórházban szétroncsolt veséi és mája sérülésein nem segíthettek. A székelyudvarhelyiek a karácsony vértanújaként tisztelik." (*M. kat. lexikon* 10. kötet 463.)

los változatot fogadta el: Pálfi Géza a gyógyíthatatlan Hodgkin-kórban hunyt el!" – Gondolom, ez az ésszerű, tekintve, hogy az orvosi vélemények is ezt hangoztatták.

T. Z. „ember elleni bűnténynek" nevezi azt, hogy 'Béla' ügynök „egy nyugati kirándulásért eladta a lelkét";[37] úgymond: arra vállalkozott, hogy a nyugati nagyobb városokban és befolyásos körökben azt terjessze, Pálfival a betegség végzett.

A kötet elején magvas csúsztatást olvashatunk a Bodeanu–Novák-kötettel kapcsolatban: „A szerzőpáros kötetéből hiányzik, hogy a Szekuritáté Pálfi Géza halála után – egy *nyugat-európai kirándulás fejében* – egyik (...) paptársát vette rá, hogy a Szabad Európa Rádióban" cáfolja meg azokat az állításokat, miszerint „Pálfi Géza nem természetes halállal fejezte be papi pályáját".[38] – Hademostmár az olvasó föllapozza a Bodeanu–Novák-kötetet, akkor a 251–255. oldalakon megtalálja azt, amit T. Z. hiányol. Azt azonban ne tessék keresni, hogy az „egyik paptárs" a *nyugati kirándulásért cserébe* vállalkozott volna erre a közvetítésre, mert az csupán T. Z. agyszüleménye.

Különben a „paptárs" (T. Z. szerint: „Béla ügynök") Korond megbecsült plébánosa volt bő fél évszázadig (sokáig főesperes is), nehéz lenne bizonyítani az „ember elleni bűntényt". A főesperes valóban elutazott Nyugatra, sőt a „szervek" indulás előtt fel is készítették,[39] de úgy hiszem, túl erős a T. Z. által megfogalmazott vád: „eladta a lelkét". Mi több, T. Z. „magas lóról" – inkább: a hintaló nyergéből – kijelenti: „ezzel a ténnyel az Egyháznak is szembe kell néznie".

[37] *Pergőtűz*: 376.

[38] *Pergőtűz*: 15. A cáfolat: *Bodeanu–Novák*: 69. és 70. sz. dokumentum, 251–255. p.

[39] Vesd össze: *Bodeanu–Novák*: 74. sz. dokumentum, 263–264.

Nem hinném, hogy a fentebb ismertetett félremagyarázások, manipulálások és csalások után T. Z.-nek erkölcsi alapja lenne az Anyaszentegyházat önvizsgálatra biztatni.

Marosvásárhely, 2015. augusztus 6–15.

Kuszálik Péter
ny. szerkesztő



BETHLEN GÁBOR
Alap

ISSN 1582 – 0661