

AZ EGYHÁZ A CSALÁD SZOLGÁLATÁBAN



2014

PHF
18

**AZ EGYHÁZ A CSALÁD
SZOLGÁLATÁBAN**

Kiadja a Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola
7621 Pécs, Papnövelde u. 1-3.
www.pphf.hu

PHF
18

Jelen kötet a 2014. április 04-én a Pécsi Püspöki Hittudományi
Főiskolán rendezett moráletikai konferencia előadásainak
szerkesztett változata.

A kötet megjelenését a Renovabis támogatta.

A kötetet szerkesztette:
VÉRTESI LÁZÁR

ISBN 978-963-89536-5-0

Műszaki szerkesztő: Vértesi Lázár
Felelős kiadó: Cziglányi Zsolt

Pécs, 2014

TARTALOM

CZIGLÁNYI Zsolt	Előszó	5
GADERER, Alexander	A család mint érték, vagy a család értékei? - Biblikus impulzusok a házasság- és a családfelfogáshoz	8
Alexander GADERER	Familie als Wert oder Werte der Familie? - Biblische Impulse zum Verständnis von Ehe und Familie	16
KOVÁCS Gusztáv	Családszinódus 2014: Mivel kell, hogy szembenézzzen az Egyház?	24
Gusztáv KOVÁCS	Familiensynode 2014: Worauf sollte die Kirche ihren Blick richten?	32
GLOBOKAR, Roman	A természetfogalom homályossága	41
Roman GLOBOKAR	Die mangelnde Klarheit des Naturbegriffs	49
BALOGH Ágnes	A családon belüli erőszak	58
Ágnes BALOGH	Domestic violence	66
KISS Gábor	Ecclesia semper reformanda?	73
Gábor KISS	Ecclesia semper reformanda?	78
LÁBADY Tamás	Az egynemű és különemű élettársak párkapcsolatának jogi szabályozása Magyarországon	83

Tamás LÁBADY	Die rechtliche Stellung von Lebensgefährten in gleich- und verschiedengeschlechtlichen Partnerschaften in Ungarn	88
MORCINIEC, Piotr	Feszültségforrás: a házaspárok nyitottsága az életre	94
Piotr MORCINIEC	Spannungsfeld: Offenheit (der Eheleute) fürs Leben	102
TAMÁS Roland	A család mint a személyiség kibontakozásának helye. Szentháromságtani és ekklesiológiai megfontolások	111
Roland TAMÁS	Die Familie als Ort des Person-Werdens. Trinitäts-theologische und ekklesiologische Überlegungen	115
GESZTESY András	Amit Isten egybekötött...	120
SZEBIK Imre	Felelősségvállalás a gyermekszületés kapcsán. Mégis, kinek a szülése?	125

ELŐSZÓ

Nagy bátorságról tett tanúságot Ferenc pápa, amikor a világ katolikusainak véleményét kérte a házassággal, családdal, párkapcsolatokkal és szexualitással kapcsolatos kérdésekben. Ezek az ügyek erősen megosztják a világ európai-amerikai kultúrára épülő társadalmait.

Személyes és intim kérdésekről van szó, amelyek ugyanakkor nagyban befolyásolják egy társadalom vagy helyi közösség életképességét, jövőjét. Ennek megfelelően a front két oldalán állók egyike a közösségi-társadalmi érdek elsőbbségéből indul ki, másikának viszont az egyén szabadsága és kiteljesedése az elsődleges szempont.

Mivel társadalmi-politikai és ideológiai szempontból jelentős és a média által erősen tematizált kérdésekről van szó, azért az egyházat nem elfogulatlan kíváncsisággal hallgatják. Az egyháztól azt várják, hogy állásfoglalásával a front egyik vagy másik oldalára álljon, a szekértáborok valamelyikét erősítse.

Ebbe a csapdába nem szabad belemennünk. Kétségtelen, hogy e problémának számos vetülete van: gyakorlatilag az összes humán tudományág illetékes benne. Kétségtelen az is, hogy messzemenő társadalmi, sőt globális következményei vannak a velük kapcsolatos gyakorlatnak és politikai törekvéseknek. De számunkra a család, a párkapcsolatok és a szexualitás alapvetően teológiai kérdés, amit nem rendelhetünk alá semmilyen egyéb szempontnak. Mit értek teológiai kérdés alatt?

A kinyilatkoztatás elsőbbsége

Világosan szét kell tudnunk választani a kérdésselvetésünket és a kérdésekre adandó válaszainkat. A témával kapcsolatos kérdéseink a társadalomból jönnek. Hívó és nem hívó ugyanazokkal a jelenségekkel, törekvésekkel találkozunk. A jelenségek okának és természetének megértéséhez interdiszciplináris nyitottságra van szükségünk.

Ugyanakkor a fogalmainkat (ember, család, házasság, stb.) és a feltett kérdésekre adandó válaszainkat a kinyilatkoztatásból merítjük – ezekből kívánjuk megérteni és megítélni más tudományágak vagy ideológiák tartalmait. A teológiának le kell fordítania a maga nyelvére és el kell helyeznie a maga

struktúrájában a társadalomban felvetett kérdéseket. Ezzel együtt azt is meg kell állapítania, mi az, ami közülük valóban teológiai kérdés, és pontosan mi is a bennük rejlő teológiai kérdés. Ha ezt a világos szétválasztást nem tesszük meg, a keresztyén tanítást – amit üdvösségre vezető útnak tekintünk – könnyen előítéletek és ideológiák kiszolgálójává alacsonyíthatnánk.

A morálteológia elsőbbsége az etikával és az etikettel szemben

Érzelmileg erősen intonált kérdésekről van szó. Egy rossz házasságban élni szörnyű teher. A válás fájdalmas dolog. Csonka családban felnőni életre szóló seb. A homoszexualitás sokakban undort kelt. A házasság nélküli együttélés labilis és a szülők számára sokszor visszatetsző. Ezekben az ügyekben nagyon sokan élnek kényszerpályán.

Az etikai rendszerek és a viselkedésbeli elvárások alapvetően a társadalmi érdek, illetve az egyén és a közösség viszonya alapján közelítik meg ezeket a problémákat. Sokszor estünk már abba a hibába, hogy morálteológiánk e rendszerek és elvárások vallásos szósszal leöntött és bibliai idézetekkel tarkított változatai voltak csupán. Másfelől – főként a kisebb egyházakat – gyakran kísérti egy történetietlen biblicizmus leegyszerűsítő és kirekesztő szemlélete. Morális válaszainkat az emberi hivatásból, Isten és ember kapcsolatából és Isten üdvözítő akaratából kell levezetnünk; félretéve a személyes érzelmeinket és előítéleteinket, és felülemelkedve a társadalmilag belénk kódolt etikai normákon.

A pasztorálteológia a szisztematikus teológia folyamánya

Pasztorális gondolkodásunk teológiailag sokszor következetlen. Egyházi jogrendünket, pasztorális elveinket és gyakorlatunkat a dogmatikából és a morálteológiából levezetett értékek és célok szolgálatába kell állítanunk, és minimalizálnunk kell a tradicionális félelmek és pozicionális érdekek befolyását.

Az egyházi tanítás hiteles képviselete

A család, párkapcsolatok, szexualitás kérdésében az egyház (és különösen is a katolikus egyház) komoly hitelességi problémákkal küzd. Ezeknek egy része mesterségesen gerjesztett. Mivel szekértáborok küzdelme zajlik, ahol a katolikus egyházat túlnyomórészt a front konzervatív oldalán látják, a másik oldal véleményformálói tudatosan törekednek a hiteltelenítésünkre.

A „háborús helyzet” miatt az innenső oldalon kötelező összezárnunk: a botránytól, de még annak árnyékától is rettegünk. Ez nagyon megnehezíti az értelmes párbeszédet, a valós problémák és új javaslatok megfogalmazását.

Pedig az egyházon belül érlelődnek a kérdések, és már nem térhetünk ki előlük. Sok katolikus érzi magát számkivetettnak, kemény elvárásokkal megterheltnak az egyházban. Ferenc pápa ezt világosan látja, és annak ellenére indította el kezdeményezését, hogy tisztában van a benne rejlő kockázatokkal.

Belső hitelességünknek két fő problémáját látom. Az egyik abból fakad, hogy a házasság és a család elveszítette „versenyelőnyét” az egyedülállóval, a szingliséggel szemben. Régen a jobb, könnyebb, biztonságosabb életet választotta az, aki családot alapított. Az egyedülállót létbizonytalanságot jelentett: ezt választani hősiesség, ebbe kényszerülni szerencsétlenség volt. Szinglinek lenni ma szabadságot és jobb módot jelent. A klerikusok pedig a mai fogalmak szerint szinglik, de ők fogalmazzák meg a házasság és a családi élet terhét hordozók számára a különféle elvárásokat.

A másik problémánk gyökere a normális és nem normális viszonyok közötti arányok felborulása. Régen a normáknak megfelelő viszonyok között élők adták az egyházi közösség túlnyomó többségét – értsd: heteroszexuális, szentségi házasságban élő párok és az ő gyermekeik. Szentségjogunk ennek az állapotnak a fenntartására törekedett. Ma azonban – még a katolikusok között is – olyan mértékű ennek az arálynak a felborulása, hogy tömegek szorultak ki a szentségi életből. A szentségektől való eltiltás nem sokakat tart vissza a házasság nélküli együttéléstől, újraraházasodástól vagy homoszexuális kapcsolat fenntartásától. Ezek a csoportok pozitív üzenetek és lehetőségek híján nem találják helyüket az egyházban.

Bőven vannak tehát kérdések, mégpedig igen kényes, de valódi, húsbavágó kérdések. Köszönöm előadóinknak, hogy vállalták ezt a hajóutat Szküllá és Kharübdisz között. Konferenciánk igyekszik ezeket árnyaltan, mértéktartóan, indulatoktól mentesen megközelíteni. Kívánom nekik és minden hallgatónknak, hogy a katolikus gondolkodás tisztasága és empátiája a mai napon mélyebb megértésre és elkötelezettségre vezessen.

Cziglányi Zsolt

ALEXANDER GADERER

A CSALÁD MINT ÉRTÉK, VAGY A CSALÁD ÉRTÉKEI?

BIBLIKUS IMPULZUSOK A HÁZASSÁG- ÉS A CSALÁDFELFOGÁSHOZ

Az Egyház azon megbízatása, hogy az evangéliumot hirdesse, a házasság és a család tekintetében „világosan felismerhető társadalmi és spirituális krízisben”¹ van – fogalmaz a család pasztorális kihívásairól rendezendő 2014-es rendkívüli püspöki szinódus előkészítő dokumentuma. Abból indul ki, hogy a „házasságnak” és a „családnak” az egyházi kontextusban van egy világos képe: férfi és nő kapcsolata és a házasságból származó gyermekek. Ennek a családképnek pedig normatív jelleget tulajdonít. A házastársi és családi együttélés minden ettől eltérő formáját „rendhagyóként” jellemzi.

Ebben az összefüggésben két kérdés merül fel. Elsőként, hogy az egyházi Tanítótivatal a házasság és a család krízishelyzeteit csak a bemutatott családdéálon keresztül képes-e megközelíteni. Másodszor pedig, hogy milyen impulzusok nyerhetőek a családra vonatkozóan a szentírási kijelentésekből, amelyek a rendhagyónak nevezett családformákra is alkalmazhatóak.

Jelen tanulmány abból indul ki, hogy alaposan szemügyre kell vennünk a nyugati társadalmakban létező életközösségek és családok sokféleségét. Ez nem kisebbíti a „hagyományos” értékek jelentőségét, ahogyan azt az előkészítő dokumentum képviseli is, sokkal inkább a Szentírásra visszanyúlva, a nézőpont kiszélesítése mellett foglal állást.

¹ Vö. *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*. Vorbereitungs-dokument, Vatikanstadt, 2013. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assembly-sinodo-vescovi_ge.html (abgerufen am 26. 02.2014), Kap. I.

A család és a házasság differenciált szemléletének a szükségessége

Posztmodern társadalmunkban nehéz egyértelmű definíciót alkotni a „házasságról” és a „családról”. Ezért mondja Kissling, hogy a *funkcionalista* megközelítés mellett, amely azt kérdezi, hogy a család a társadalmon belül mit teljesít, szükséges egy *fenomenológiai*, *antropológiai* és egy *ontológiai* megközelítésmód is. *Fenomenológiai* alatt azt a követelményt érti, hogy az értelmezésen keresztül a család tartalmi dimenzióját előtérbe helyezzük. Ebben az esetben döntő fontosságú, hogy az értelmezést milyen meggyőződések előzik meg. Az *antropológiai* szempont alatt Kissling az ember lényegi természetének reflexióját érti, illetve azt, amit az ember empirikusan meg tapasztal. Végül az *ontológiai* megközelítés egy háttérben meghúzódó struktúrára utal, amelyet teológiai premisszái szerint isteni teremtésrendként értelmez.² Kissling vizsgálatai nyomán világossá válik, hogy a házasságot és a családot nem szabad kontextustól függetlenül meghatározni. Sokkal inkább igaz, hogy minden családkép mögött valamifajta értelmezés húzódik meg.³

Az előkészítő dokumentum egyértelmű pozíciót foglal el a házasságot és a családot illetően, amellyel kapcsolatban néhány szentírási helyre hivatkoznak: a dokumentumban „a házasságról és a családról szóló szentírási szakaszokra való hivatkozás a lényegesre korlátozódik”.⁴ Ezek a helyek, amelyeket a családfelfogást illetően idéznek a teremtéselbeszélések parancsai: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet” (vö. Gen 1,27) és „Ezért a férfi elhagyja apját és anyját és feleségéhez ragaszkodik, s a kettő egy test lesz.” (Gen 2,24). Belőlük vezetnek le minden további értelmezési mozzanatot.

Ezzel felismerhetővé válik, hogy a szöveg a funkcionális-ontológiai megközelítési módot helyezi előtérbe. A teremtéstörténeten keresztüli megközelítés alapvetően megfelel az egyházi hagyománynak, amely a szöveg alapján alkotta meg a házasság céljairól szóló tanítást.⁵ Eszerint a házasság

² KISSLING, Christian: *Familie am Ende? Ethik und Wirklichkeit einer Lebensform*. NZN Buchverlag. Zürich, 1998. 25ff.

³ Vgl. MÜLLER, Sigrid – POCK, Johann – PRÜLLER-JAGENTEUFEL, Gunter – DLUGOŠ, Slavomír – GADERER, Alexander: *Theologisches Gutachten zum Vorbereitungsdokument der außerordentlichen Bischofssynode 2014*. Wien, 2013. http://st-theoethik-ktf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_theologische_ethik/Gutachten_KTF_Wien_Bischofssynode_2014.pdf (abgerufen am 26.02. 2014), 1.

⁴ Előkészítő dokumentum. II. fejezet

⁵ INHOFEN, Peter: *Moraltheologie zwischen Recht und Ethik. Beiträge zu allgemeinen Fragen zu Ehe und Familie, zu Bioethik und zum Recht*. LIT Verlag. Berlin, 2012. 113ff.

és a család értéke elsősorban az utódok nemzésében és – annak a sorrendnek megfelelően, amelyet a szentírási szövegben találunk – másodsorban a férfi és a nő házastársi közösségében áll. Bár a II. Vatikáni Zsinat meghaladta a házasság céljainak a hierarchiáját és mindkét dimenziót egy szintre helyezte,⁶ mégis a gyermekek nemzésének a férfi és a nő között megkötött házassághoz való rendelése a házasságról és családról szóló katolikus tanítás mindent meghatározó normája.

Véleményem szerint az előkészítő dokumentum átsiklik afelett, hogy bizonyos leszűkítéshez vezet, ha más biblikus-teológiai kijelentéseket elhanyagolunk, hiszen más helyek éppen a teremtés-elbeszélésben ábrázolt ideál törekenységére hívják fel a figyelmet. További szöveghelyek bevonása esetén világossá válik, hogy az Ószövetség a családnak nem csak egyetlen formáját ismeri. Megtalálható a szentírásban a poligámia és az endogámia bizonyos formái, amelyek szerint csak egy bizonyos társadalmi közösségen – például egy törzsen – belül lehet házasodni (vö. Gen 27,46). Továbbá ismeri a hozomány gyakorlatát, amely során az „ajándékot” mintegy ellentételezés-ként adják a lánynak mint munkaerőnek az elvesztéséért (vö. Gen 34,12). Beszél a legyőzött ellenség nőinek a feleségül vételi jogáról (vö. Dtn 20,14); ír a levirátusi házasságról, amely során a gyermektelen özvegy a meghalt férj testvérére lesz bízva (Dtn 25,5); és nem utolsó sorban beszámol a prostitúció bizonyos formáiról, amellyel kapcsolatban a Lev 19,29 elsősorban mint kultikus cselekedetekre vonatkozik.⁷

Amikor tehát az előkészítő dokumentum arról beszél, hogy az életközösség újabb formáinak esetében olyan problémáról van szó, amelyek korábban nem létezett, ennek alátámasztásául egy olyan differenciálatlan felsorolást hoz, mint például a poligámia, szervezett házasság, a kasztrendszer, a migráció, stb., s mindezeket a formákat egyféle módon, a „rendhagyó” kulcsszó alatt összegzi.⁸ Ezáltal egyrészt a házasság és család kérdéseit illető biblikus pluralitást nem veszi tudomásul. Másrészt a nukleáris család exkluzív szemlélete lehetetlenné teszi, hogy az együttélés jelenlegi formáit erkölcsi minőségük te-

⁶ Vö. CIC/1983. Can. 1055. § 1.

⁷ Vö. HODOSSY-TAKÁCS, Előd: *Families in Ancient Israel. Society, Economy, Religion*. In: *Familie: Verwandtschaft, die den Unterschied macht. Family: Kinship that matters*. Szerk. GERARD, den Hertog – ROSKOVEC, Jan. Evangelische Verlagsanstalt. Leipzig, 2012. 37.

⁸ Előkészítő dokumentum. I. fejezet

kintetében megvizsgálja. Fel lehetne tenni a kérdést, hogy az alternatív életmódok – a katolikus ideáltól való mindenfajta eltérésük ellenére – milyen potenciális erkölcsi jót hordoznak magukban.

A házasság és a család vizsgálata során javasolt lenne ezért, hogy az alapvető értékeket, ahogyan azok levezethetők a teremtés-elbeszélésből, mint ideálokat segítségül hívjuk, az életközösségek tényleges formáival szemben azonban mégis egy differenciált megközelítést alkalmazzunk és az egyes pasztorális kihívásokkal szemben érzékennyé váljunk.⁹

Krisztus cselekvése mint impulzus a „rendhagyó” családi helyzetek kezelésére

A két ószövetségi szöveghely mellett az Újszövetség is jelentős szerepet játszik az egyházi tanítás kialakításában. A Mt 19,6-ra való utalással kívánják megalapozni a házasság szentségi voltát és a válás tilalmát is.¹⁰

Ezzel azonban még nem merül ki a házasság keresztény horizontja. Az előkészítő dokumentum is utal arra, hogy Jézus, a testté lett ige, maga is zsidó családba született¹¹ és az első csodáját a kánai menyegzőn vitte végbe.¹² Így a házasság és családképek meglévő jézusi motívumok. Az előkészítő dokumentum mégis a Mt 19,6-ra – „*Amit Isten egybekötött, azt ember ne válassa szét.*” – helyezi a hangsúlyt.

A jézusi kijelentés „*Ne gondoljátok, hogy megszüntetni jöttem a törvényt vagy a prófétákat. Nem megszüntetni jöttem, hanem teljessé tenni.*” (Mt 5,17) nyer igazolást ebben, a kortárs fülek számára kemény kijelentésben. Mégis viszonylagossá válik a Mk 2,27-re – „*A szombat van az emberért, nem az ember a szombatért.*” – való hivatkozás által ez a kijelentés, amennyiben a törvényeknek Isten felől nézve annyiban van értelmük, amennyiben azok az ember

⁹ Természetesen meg kell állapítani, hogy a bibliai családképeket nem lehet egyszerűen a jelenbe áthozni. Az egyik legjelentősebb eltérés abban áll, hogy a Szentírástól távol áll az individualista szempont, hiszen az individuum reflexiója a modern kor egyik jelensége.

¹⁰ Vö. Előkészítő dokumentum. II. fejezet

¹¹ A Szent Család különleges konstelláció, a fenti értekezés alapján érdemes lenne közelebbről elemezni. Ugyanis az egyházi tanítás szerint József és Mária teljesen normális, szent házasságban éltek. Ezzel egy időben azonban József természetes-biológiai apasága kezdettől fogva vitatott. Megérdemelne egy külön kutatást az a kérdés, hogy ez a helyzet a házasságról és családról szóló katolikus tanítást illetően mennyire lehet releváns. Vö. ROVIRA, German: „*Die Heilige Familie als Vorbild der christlichen Familie*”. In: Sitz der Weisheit. Szerk. ROVIRA, German – WINKLER, Gerhard B. Marianisches Jahrbuch. Fe-medienverlag. Kisslegg, 12 (2008), 1. köt. 43–68.

¹² Előkészítő dokumentum. II. fejezet

üdvösségét szolgálják. Ezért bizonyosan gyümölcsöző lenne, ha a jézusi cselekvés egészét vennénk a keresztény gyakorlat normájául.¹³ Elsőként a házasságtörő asszony perikópáját érdemes megvizsgálni (Jn 7,54–8,11). Ez a szöveg segítséget jelenthet a „rendhagyó” családi helyzetekkel való bánásmódot illetően.

Két körülmény az, ami különösen érdekes a perikópával kapcsolatban: elsőként, hogy miképpen bánik Jézus a vádlókkal, akik elítélik a házasságtörést; és másodsorban, hogyan viselkedik Jézus a házasságtörő asszonnyal. A két kérdéskör kifejtéséhez értékes adalékokkal szolgál Michael Theobald János-kommentárja. Theobald következőképpen értelmezi a vádlókkal való konfrontációt: *„Jézus a következőket mondja azoknak, akik a házasságtörő asszonyra azzal a meggyőződéssel mutatnak, hogy 'halálos bűnt' követett el, amelyet a legkeményebb büntetéssel kell megbüntetni: Ti is ilyenek vagytok! [...] Itt nem a házasságtörés ártalmatlanításáról van szó, hanem pontosan arról a kérdéstről, hogy tud-e és szabad-e az embernek kárhozatnia és elítélnie másokat, ha figyelembe veszi a saját bűnösségét; egyházi kontextusban: hogy létezik-e 'halálos bűn', amely a megtérést, a bűnbánatot, a közösségbe való újrafelvételt, röviden: az újrakezdést kizárja.”*¹⁴

A másik szempontot, amint Jézus a házasságtörő asszonnyal bánik, Theobald Isten irgalmasságának tekintélye alapján meghozott feltétlen felmentő ítéletként értelmezi: *„Jézus az asszonytól elsősorban nem megbánást és megtérésre való hajlandóságot követel; a felmentése feltételektől mentesen történik, pusztán kegyelemből; Jézus megbocsát és ezzel helyreállítja az asszony méltóságát Isten előtt. [...] Csak a megbocsátásból fakad erő az újrakezdéshez. [...] Nem a megbocsátás könnyelműen odavetett szava, hanem olyan, amely az embert meg akarja változtatni! – »mostantól«! Nem olyan szó, amely az ember bűnét bagatellizálni akarja, hanem olyan, amely nem akarja, hogy az embert bűnössége agyonnyomja és lelkileg halottá váljon! Egy szó, amely valóban segíteni akar!”*¹⁵

Jézus gyakorlatából a házasság és a család felfogását illetően iránymutató következtetések adódnak az egyház pasztorális gyakorlata számára. Ehhez tartozik az a felismerés, hogy a kudarc minden ember életéhez hozzátartozik, ugyanúgy mint annak belátása, hogy Istennél a megbocsátásnak mindig elsőbbsége van az ítélettel szemben.

¹³ Vö. BÖCKLE, Franz: *Fundamental-moral*. München, 1978. 197ff.

¹⁴ THEOBALD, Michael: *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1 – 12 (RNT). Regensburg, 2009. 559.

¹⁵ Uo. 560f.

Jézus példája mint biztatás a természetes családi kötelekek túllépésére

Egy további figyelemreméltó szempont található a Jézus családjáról szóló elbeszélésben (Mk 3,31–35), amelyet úgy írhatunk le, mint amelyben „Jézus túllépi a természetes családi kötelekeket”. Erre is hivatkozik az előkészítő dokumentum, amikor a rendkívüli püspöki szinódus összehívását az emberiség családjára iránti szeretet kifejeződéséként értelmezi.¹⁶

Itt is egy szentírási hely segít, hogy jobban megértsünk, mit is ért ez alatt. Konkrétan Jézusnak a következő kérdéséről van szó: „*Ki az én anyám és kik az én testvéreim?*” (Mk 3,31–35). A magyarázat Rudolf Pesch kommentárját követi. Elsőként azt a helyzetet kell szemügyre vennünk, amelyből Jézus ezeket a szavakat mondja. Erről Pesch a következőket mondja: „*Jézus egy új család belső körének a közepe; a hozzá vezető út közvetett, nem 'természetes'*.”¹⁷

A kérdés, amelyet Jézus felvet, arra utal, ami az elbeszélés célja. Pesch szerint „*Jézus (igazi) családjának a meghatározásáról van szó. Aki megteszi az Isten akaratát, azok Jézus testvére és anyja.*”¹⁸ Pesch szerint ez az üzenet magva: „*Isten akaratának a megtétele lesz a Jézussal való 'rokonság' kritériuma. Már a helyzet is feltételezi, hogy Isten akaratának az ismertét Jézus közvetíti, tehát a Jézussal való rokonság a (húsvét utáni) keresztény közösség, amelyben nem a Jézushoz fűződő természetes családi kapcsolatok számítanak.*”¹⁹

A természetes családi kötelekeknek ez a jézusi meghaladása kétféle értelmezést enged meg. Egyrészt nem merül ki a keresztény családfelfogás a biológiai nukleáris családban, hanem amint Jézus gyakorlata is mutatja, a célja annak (lelki) kibővítése – egészen az egész emberi családig. Másrészt a család „naturalisztikus” megközelítéséhez való ragaszkodás nem felel meg a kereszténység szellemének. Jézus kérdése nézőpontváltással jár. Jézus ezzel nem akar búcsút venni a házasság- és a családideáltól, amelyet a teremtéstörténet megfogalmaz, hanem ellenkező előjellel értelmezni azt. Egy beszűkítő nézőpont helyett, amely csak a normákat ismeri, a növekedés gondolatáról van szó, amely esetében a házasság és a család pozitív értéke minden más összetarto-

¹⁶ Előkészítő dokumentum. I. fejezet

¹⁷ PESCH, Rudolf: *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1 – 8,26.* (HThK II). Freiburg i.Br., 1976. 222.

¹⁸ Uo. 223.

¹⁹ Uo. 224.

zás számára ideállá és példává válik. Amikor Ferenc pápa prédikációjában arról beszél, hogy „a keresztényi lét egy harmonikus egész”,²⁰ akkor ki kell bővíteni a házassággal és a családdal kapcsolatos érték elképzeléseket az emberiség egész családjára.

A család mint érték, vagy a család értékei – záró megjegyzések

Nem kétséges, hogy szükség van ideálokra, amelyekhez igazodhatunk. A Katolikus Egyház tanítása szerint a házasság és a család olyan értékeket testesítenek meg, mint a hűség, a méltóság tisztelete, a szolidaritás, a felelős szülőség, hogy csak néhányat említsünk.²¹

Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ideálnak, amely a család értékeiben tükröződik, automatikusan normává kellene válnia. Ezáltal minden hiányosság legyőzésére való törekvés, amely a házasság és a család mindennapjaiban jelen van, elégtelenné válna. A valósághoz hívebb a részesezés keresztény gondolata: az emberek részt vehetnek Isten teljességében. Egy tisztán formális metafizikai megközelítése a családnak és a házasságnak nem tudja megragadni Isten kegyelmi működését a maga mélységében: „Már Rahner is alapvetően közvetlen, erkölcsileg jelentős viszonyoknak fogta fel Isten kegyelemszerűen ajándékozott közelségét, amely a teremtő és a teremtmény, illetve a szubjektum, a felebarát és Isten között áll fenn. Már arra reflektál, hogy a kegyelemtan központi kijelentéseit nem lehet adekvát módon szóvá tenni ott, ahol az ontológiáé az utolsó szó. Másképp néz ki a helyzet ott, ahol megjelenik az etika és Isten közvetlen közelsége a felebarát közelségében mint felhívás és felszólítás jelenik meg.”²²

Az élet azt mutatja, hogy végső soron még a kifogásmentesen és formálisan megkötött házasság sem képes arra, hogy az ideált tökéletesen megvalósítsa. Ott is megjelenik a kudarc a vita, a hűtlenség, az elhanyagolás, stb. formájában. Ahelyett tehát, hogy abszolút értéket tulajdonítanánk a katolikus házasság- és családideálnak, amellyel szemben minden más kezdettől fogva hiányosként jelenik meg, hasznosabb lenne, ha a házasság és a család

²⁰ Vö. Papst FRANZISKUS: „Christsein ist ein harmonisches Ganzes“. Art. Papstpredigt vom 06.07.2013. <http://de.radiovaticana.va/news/2013/07/06/papstpredigt/te-d-708068> (letöltés: 20.03.2014).

²¹ Vö. LUCIANI, Albino (JOHANNES PAUL I.): *Vom Wert der Familie*. Graz (u.a.), 2001.

²² DIRSCHERL, Erwin: „Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie“. In: *Theologische Quartalschrift*. Szerk. Professoren der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen. Ostfildern, 187 (2007), 110.

értékeiről beszélünk, és ezekhez ragaszkodnánk – akkor is, ha ezeket nem minden adott életállapotban tudják teljesen megvalósítani. Ezek az ideálok nyújtanak tájékozódást, teljes mértékben a kegyelemtan értelmében: „Az embernek derék módon kell igyekeznie!” – és azzal a tudattal, hogy a kegyelemre nem szolgált rá, mivel Isten mindig elsőként és utolsóként cselekszik.

Fordította: Kovács Gusztáv

ALEXANDER GADERER

FAMILIE ALS WERT ODER WERTE DER FAMILIE?

BIBLISCHE IMPULSE ZUM VERSTÄNDNIS VON EHE UND FAMILIE

Der Evangelisierungsauftrag der Kirche hinsichtlich Ehe und Familie steckt in „*einer klar erkennbaren sozialen und spirituellen Krise*“¹ – so formuliert das Vorbereitungsdokument der außerordentlichen Bischofssynode 2014 zur pastoralen Herausforderung der Familie. Es geht dabei von einer klaren Vorstellung dessen aus, was „Ehe“ und „Familie“ im kirchlichen Kontext bedeuten: die Verbindung von Mann und Frau und die aus der Ehe hervorgehenden Kinder. Diesem einen Familienbild wird ein normativer Wert zugesprochen. Alle davon abweichenden Formen des partnerschaftlichen bzw. „familiären“ Zusammenlebens werden als „irregulär“ bezeichnet.

In diesem Zusammenhang stellen sich nun zwei Fragen. Erstens, kann das kirchliche Lehramt dieser Krise in Ehe- und Familienangelegenheiten nur durch die Verkündigung des Ideals der geschilderten Kernfamilie begegnen? Und zweitens, welche Impulse könnten sich aus den biblischen Aussagen zur Familie gewinnen lassen, die es erlauben, auch für die als irregulär bezeichneten Familienformen Impulse zu gewinnen?

Die folgende Darstellung geht davon aus, dass eine aufmerksame Wahrnehmung der Vielzahl der Formen von Lebensgemeinschaften und Familien in unserer westlichen Gesellschaft nötig ist. Dadurch soll die Bedeutung der „traditionellen“ Werte, wie sie das Vorbereitungsdokument vertritt, nicht geschmälert werden, vielmehr möchte der Beitrag unter Rückgriff auf die Bibel für eine Ausweitung des Fokus plädieren.

¹ Vgl. *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*. Vorbereitungsdokument. Vatikanstadt, 2013. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20131105_iii-assembly-sinodo-vescovi_ge.html (abgerufen am 26.02.2014), Kap. I.

Die Notwendigkeit einer differenzierten Wahrnehmung von Ehe und Familie

In unserer postmodernen Gesellschaft ist es schwierig geworden, zu einer eindeutigen Definition von „Ehe“ und „Familie“ zu gelangen. So beschreibt Kissling neben dem *funktionalistischen* Zugang, bei dem es darum geht zu fragen, was Familie bewirkt und leistet, eine *phänomenologische, anthropologische* und einer *ontologische* Betrachtungsweise. Unter *phänomenologisch* versteht der Theologe das Erfordernis, durch Interpretation zu einer inhaltlichen Dimension von Familie vorzudringen. Dabei ist es entscheidend, welche Überzeugungen der Deutung vorausgehen. Mit der *anthropologischen* Perspektive meint Kissling die Reflexion auf die Wesensnatur des Menschen bzw. darauf, was vom Menschen empirisch wahrgenommen werden kann. Schließlich verweist das *ontologische* Verständnis auf eine hintergründige Struktur, die unter theologischen Prämissen als die göttliche Schöpfungsordnung gedeutet wird.² Durch Kisslings Untersuchungen wird deutlich, dass Ehe und Familie nicht kontextfrei zu bestimmen sind. Vielmehr liegt jedem Familienbild eine bestimmte Auslegung zugrunde.³

Das Vorbereitungsdokument nimmt eine eindeutige Position in Bezug auf Ehe und Familie ein. Dafür bezieht es sich auf ein paar wenige Bibelquellen: Die „*Schriftstellen über Ehe und Familie <sollen> auf das Wesentliche beschränkt [werden].*“⁴ Diese Stellen, die zum Verständnis der Familie herangezogen werden, sind die beiden Gebote der Genesiserzählungen „*Seid fruchtbar und vermehret Euch*“ (vgl. Gen 1,27) und „*Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch!*“ (Gen 2,24), von denen alle übrigen Interpretationsmomente abgeleitet werden. Somit lässt sich eine gewisse Präferenz des Textes für eine funktional-ontologische Zugangsweise zur Familie erkennen. Grundsätzlich entspricht die Orientierung am Schöpfungsbericht der kirchlichen Tradition, die

² Christian KISSLING: *Familie am Ende? Ethik und Wirklichkeit einer Lebensform*. NZN Buchverlag. Zürich, 1998. S. 25ff.

³ Vgl. Sigrid MÜLLER – Johann POCK – Gunter PRÜLLER-JAGENTEUF – Slavomír DLUGOŠ – Alexander GADERER: *Theologisches Gutachten zum Vorbereitungsdokument der außerordentlichen Bischofssynode 2014*. Wien, 2013. http://st-theoethik-ktf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_theologische_ethik/Gutachten_KTF_Wien_Bischofssynode_2014.pdf (abgerufen am 26.02.2014), S. 1

⁴ Vorbereitungsdokument. Kap. II.

daraus die Lehre von den Ehezwecken entwickelt hat.⁵ Demnach besteht der Wert von Ehe und Familie primär in der Zeugung von Nachkommen und – gemäß der Reihenfolge, wie sie uns in der Heiligen Schrift begegnet – sekundär in der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau. Zwar hat das Zweite Vatikanische Konzil die Hierarchie der Ehezwecke überwunden und die beiden Dimensionen als gleichwertig gesetzt,⁶ doch ist die Zuordnung der Fortpflanzung zur Ehe zwischen Mann und Frau weiterhin die alles bestimmende Norm der katholischen Ehe- und Familienlehre.

Dabei übersieht das Vorbereitungsdokument m.E. jedoch, dass es zu einer gewissen Engführung kommt, wenn andere bibeltheologische Aussagen vernachlässigt werden, denn andere Stellen machen auf die Brüchigkeit des in der Schöpfungserzählung geschilderten Ideals aufmerksam. Zunächst wird durch die Heranziehung weiterer Texte deutlich, dass das Alte Testament nicht nur eine Form von Familie kennt. Es finden sich in der Heiligen Schrift beispielsweise Formen der Polygamie und der Endogamie, nach deren Auffassung nur innerhalb eines bestimmten sozialen Verbandes (z.B. eines Stammes) geheiratet werden darf (vgl. Gen 27,46). Desweiteren kennt sie die Praxis der Brautgabe, bei der „Geschenke“ als eine Art Kompensation für den Verlust der Tochter als Arbeitskraft gelten (vgl. Gen 34,12), sie erzählt vom Recht, Frauen besiegtter Gegner zu ehelichen (vgl. Dtn 20,14), beschreibt die Leviratsehe, in der die kinderlose Witwe dem Bruder des verstorbenen Mannes anvertraut wird (Dtn 25,5) und nicht zuletzt berichtet sie von Formen der Prostitution, wobei sich das Prostitutionsverbot aus Lev 19,29 vor allem auf die kultische Handlung bezog.⁷

Wenn also das Vorbereitungsdokument davon spricht, dass es sich bei den sich in der Gegenwart abzeichnenden neuen Formen von Lebensgemeinschaft um noch nie dagewesene Problematiken handelt, und als Beleg dafür eine Reihe von Aufzählungen undifferenziert nebeneinander stellt, wie bspw. Polygamie, arrangierte Ehen, das Kastensystem, Mitgift, Formen von Migration, etc. und all diese Formen gleichsam unter dem

⁵ Peter INHOFFEN: *Moraltheologie zwischen Recht und Ethik. Beiträge zu allgemeinen Fragen zu Ehe und Familie, zu Bioethik und zum Recht*. LIT Verlag, Berlin, 2012. S. 113ff.

⁶ Vgl. CIC/1983. Can. 1055. § 1.

⁷ Vgl. Előd HODOSSY-TAKÁCS: *Families in Ancient Israel. Society, Economy, Religion*. In: Gerard den HERTOOG – Jan ROSKOVEC (Hg.): *Familie: Verwandtschaft, die den Unterschied macht. Family: Kinship that matters*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2012. S. 37.

Schlagwort „irregulär“ subsumiert,⁸ so zeugt dies einerseits von einer gewissen mangelnden Bereitschaft, die biblische Pluralität in Ehe- und Familienfragen wahrzunehmen. Andererseits verhindert der exklusive Blick auf die Kernfamilie, dass die gegenwärtigen Formen des Zusammenlebens auf ihre sittlichen Qualitäten hin untersucht werden. Dabei könnte man die Frage zuzulassen, was sich denn an potentiell sittlich Gutem – trotz aller Abweichung vom katholischen Ideal – in alternativen Lebensweisen finden lässt.

Hinsichtlich der Auseinandersetzung mit Ehe und Familie wäre es daher empfehlenswert, zwar die grundsätzlichen Werte, wie sie sich aus dem Schöpfungsbericht ableiten lassen, als prinzipielles Ideal heranzuziehen, und dennoch eine differenzierende Haltung gegenüber den faktischen Formen von Lebensgemeinschaften einzunehmen und eine Sensibilität für die je unterschiedlichen pastoralen Anforderungen zu entwickeln.⁹

Christi Handeln als Impuls für den Umgang mit „irregulären“ Familiensituationen

Neben den beiden alttestamentlichen Bibelstellen der Schöpfungserzählung spielt auch das Neue Testament für die Ausbildung der kirchlichen Lehrmeinung eine gewichtige Rolle. Unter Verweis auf die Bibelstelle Mt 19,6 werden sowohl die Sakramentalität der Ehe als auch das Trennungs- bzw. Ehescheidungsverbot begründet.¹⁰

Damit ist allerdings der christliche Horizont noch nicht ausgeschöpft. Auch das Vorbereitungsdokument weist darauf hin, dass Jesus, das fleischgewordene Wort, selbst in eine jüdische Familie hineingeboren ist¹¹ und seine ersten Zeichen auf der Hochzeit von Kana

⁸ Vorbereitungsdokument. Kap. I.

⁹ Es ist freilich festzuhalten, dass die biblischen Familienbilder nicht einfach auf die Gegenwart übertragen werden können. Eine der deutlichsten Divergenzen besteht darin, dass der Bibel eine individualistische Perspektive fremd und die Reflexion auf das Individuum eine Erscheinung der Neuzeit ist.

¹⁰ Vgl. Vorbereitungsdokument. Kap. II.

¹¹ Die besondere Konstellation der Heiligen Familie wäre in Anbetracht der hier vollzogenen Abhandlung näher zu hinterfragen. Denn nach kirchlicher Lehre haben Josef und Maria eine ganz normale, heilige Ehe geführt, gleichzeitig wird die natürlich-biologische Vaterschaft Josefs zu Jesus von Anfang an bestritten. Wie und ob dieser Umstand für die katholische Ehe- und Familienlehre relevant sein könnte, wäre sicher eine eigene Untersuchung wert. Vgl. German ROVIRA: „*Di Heilige Familie als Vorbild der christlichen Familie*“. In: German ROVIRA – Gerhard B.

gewirkt hat.¹² So sind Ehe- und Familienbilder insgesamt präsen-
tes jesuanische Motive. Dennoch legt das Vorbereitungsdokument den
neutestamentlichen Fokus auf Mt 19,6 („Was aber Gott verbunden hat, das darf
der Mensch nicht trennen“).

Es ist das Jesus-Wort „Ich bin nicht gekommen, um das Gesetz
aufzuheben, sondern um es zu erfüllen“ (Mt 5,17) eine Bestätigung dieser für
damalige Ohren harten Aussage. Dennoch wird mit dem Verweis auf Mk
2,27 („Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“) die
Aussage dahingehend relativiert, dass Gesetze aus der Sicht Gottes nur dort
ihren Sinn haben, wo sie dem Heil des Menschen dienlich sind. Es wäre
daher sicherlich ergiebig, das gesamte Handeln Jesu als grundsätzliche
Norm für die christliche Praxis zu verstehen.¹³ Für eine erste Anregung soll
exemplarisch die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,54–8,11)
herangezogen werden. Diese kann für den Umgang mit „irregulären“
Familiensituationen einen hilfreichen Impuls geben.

Zwei Umstände sind in der näheren Auseinandersetzung mit dieser
Perikope in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse: Erstens, wie
Jesus den Anklägern, die den Ehebruch verurteilen, entgegnet und zweitens,
welchen Umgang Jesu mit der beschuldigten Ehebrecherin pflegt. Zur
Explication dieser beiden Fragenkomplexe liefert der Johannes-Kommentar
von Michael Theobald einen wertvollen Beitrag. So legt Theobald die erste
Begebenheit, die Konfrontation mit den Anklägern, wie folgt aus: „Zu den
Menschen, die auf die Ehebrecherin in der Überzeugung zeigen, sie habe eine
»Todsünde« begangen, die mit der härtesten Strafe zu ahnden sei, sagt Jesu: Ihr seid
alle gleich! [...] Dabei geht es nicht um die Verharmlosung des Ehebruchs, sondern
präzis um die Frage, ob Menschen verdammen und aburteilen können und dürfen,
wenn sie der eigenen Schuldverfallenheit bedenken; im kirchlichen Kontext: ob es
»Todsünde« gibt, die Umkehr, Buße, Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der
Glaubenden, kurz: einen Neuanfang ausschließen.“¹⁴

Die zweite Hinsicht, den Umgang Jesu mit der Ehebrecherin,
interpretiert Theobald schließlich als bedingungslosen Freispruch aufgrund

WINKLER (Hg.): *Sitz der Weisheit*. Marianisches Jahrbuch. Fe-medienverlag. Kisslegg, 12 (2008)
Band 1. S. 43–68.

¹² Vorbereitungsdokument. Kap. II.

¹³ Vgl. Franz BÖCKLE: *Fundamental-moral*. Kösel Verlag. München, 1978. S. 197ff.

¹⁴ Michael THEOBALD: *Das Evangelium nach Johannes*. Kapitel 1 – 12 (RNT). Friedrich Pustet
Verlag. Regensburg, 2009. S. 559.

der Autorität von Gottes Barmherzigkeit: *„Jesus fordert von der Frau nicht zuerst Reue, Buße und Umkehrbereitschaft, sein Freispruch erfolgt voraussetzungslos, aus lauter Gnade; Jesus vergibt und stellt damit die Würde der Frau vor Gott wieder her. [...] Erst aus der Vergebung erwächst die Kraft zum Neuanfang. [...] Kein leichthin daher gesagtes Wort der Vergebung, sondern ein solches, das den Menschen verändern will! – »von jetzt an«! Auch kein Wort, das die Schuld des Menschen bagatellisieren will, aber ein Wort, das nicht will, dass der Mensch in seiner Verschuldung niedergebeugt wird und den seelischen Tod stirbt! Ein Wort, das wahrhaft helfen will!“*¹⁵

Aus dieser Praxis Jesu lassen sich für das Verständnis von Ehe und Familie wegweisende Rückschlüsse für das pastorale Handeln der Kirche ziehen. Dazu zählen sowohl die Erkenntnis, dass das Scheitern zur Existenz eines jeden Menschen gehört, als auch die Einsicht, dass bei Gott die Vergebung immer Vorrang vor der Verurteilung hat.

Christi Haltung als Ermutigung zum Überschreiten der natürlichen Familienbände

Ein weiterer bedenkenswerter Aspekt findet sich in der Spruchgeschichte von der wahren Familie Jesu (Mk 3,31–35), in dem, was man als *„Jesu Überschreitung der natürlichen Familienbände“* bezeichnen kann. Darauf wird auch im Vorbereitungsdokument Bezug genommen, wenn die Einberufung der außerordentlichen Bischofssynode als Ausdruck der Liebe gegenüber der gesamten Menschheitsfamilie verstanden wird.¹⁶

Auch hierbei soll eine Bibelstelle helfen, das Gemeinte besser erfassen zu können. Es handelt sich konkret um die Frage Jesu *„Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder?“* (Mk 3,31–35). Die Erläuterung dazu folgt dem Kommentar von Rudolf Pesch. Zunächst ist die grundsätzliche Situation, aus der heraus Jesus diese Worte spricht, wahrzunehmen. Dazu Pesch: *„Jesus ist die Mitte eines inneren Kreises, einer neuen Familie; der Zugang zu ihm ist gleichsam vermittelt, nicht ‚natürlich‘.“*¹⁷

Die Frage, die Jesus stellt, gibt einen Hinweis darauf, woraufhin das Anliegen der Spruchgeschichte zielt. Nach Pesch geht es *„um die Bestimmung*

¹⁵ Ebd., S. 560f.

¹⁶ Vorbereitungsdokument. Kap. I.

¹⁷ Rudolf PESCH: *Das Markusevangelium I. Teil. Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26.* (HTk II). Herder Verlag. Freiburg i.Br., 1976. S. 222.

der (wahren) Familie Jesu. Der Täter des Willens Gottes ist Jesu Bruder, Schwester und Mutter.“¹⁸ Schließlich ist Pesch zufolge damit der eigentliche Kern der Botschaft erreicht: „Das Tun des Willens Gottes wird zum Kriterium der „Verwandtschaft“ mit Jesu gemacht. Die Szenerie setzt voraus, daß die Kenntnis des Willens Gottes durch Jesu vermittelt ist, d.h. die Verwandtschaft Jesu ist die (nachösterliche) christliche Gemeinde, in der nicht natürliche Familienbindungen an Jesu zählen.“¹⁹

Diese Überschreitung der natürlichen Familienbande durch Jesus lässt nunmehr eine zweigliedrige Deutung zu. So erübrigt sich zum einen das christliche Familienverständnis nicht in der biologischen Kleinfamilie, sondern die Praxis Jesu zeigt, dass es auf (geistige) Ausdehnung – bis hin zu Erstreckung auf die gesamte Menschheitsfamilie – angelegt ist. Zum anderen entspricht ein Festhalten an rein „naturalistischen“ Zugängen zur Familie nicht dem christlichen Geiste. Mit Jesu Frage geht ein Perspektivenwandel einher. Jesus will sich damit nicht vom Ehe- und Familienideal, wie es sich aus der Genesis ergibt, verabschieden, sondern es unter umgekehrten Vorzeichen deuten. Statt einer beschränkenden Sicht, die nur die Norm kennt, geht es um den Gedanken von Wachstum, bei welchem der positive Wert von Ehe und Familie zum Ideal und Vorbild für alle anderen Formen der Zusammengehörigkeit wird. Wenn Papst Franziskus in seiner Predigt davon spricht, dass „Christsein ein harmonisches Ganzes ist“,²⁰ so wären die mit Ehe und Familie verbundenen Wertvorstellungen in Hinblick auf die ganze Menschheitsfamilie zu erweitern – eine Gedanke, über den es sich lohnte, weiter nachzudenken.

Familie als Wert oder die Werte der Familie – eine Schlussbetrachtung

Ganz ohne Zweifel braucht es Ideale, an denen man sich orientieren kann. Gemäß der Lehre der katholischen Kirche verkörpern Ehe und Familie Werte wie Treue, Unverbrüchlichkeit, Wertschätzung, Solidarität, verantwortete Elternschaft, um nur einige zu nennen.²¹

¹⁸ Ebd., S. 223.

¹⁹ Ebd., S. 224.

²⁰ Vgl. Papst FRANZISKUS: „Christsein ist ein harmonisches Ganzes“. Art. Papstpredigt vom 06.07.2013, <http://de.radiovaticana.va/news/2013/07/06/papstpredigt/tecd-708068> (abgerufen am 20.03. 2014).

²¹ Vgl. Albino LUCIANI (JOHANNES PAUL I.): *Vom Wert der Familie*. Verlag Styria. Graz (u.a.), 2001.

Das bedeutet aber nicht, dass aus dem Ideal, das sich in den Werten der Ehe und Familie widerspiegelt, automatisch entsprechende Normvorstellungen im Sinne von Vorschriften werden sollen. Dadurch würde jeder Mangel, wie er im Ehe- und Familienalltag präsent ist, die Bemühungen als unzureichend abstempeln. Wirklichkeitsgemäßer ist der christliche Gedanke der Teilhabe: Menschen können an der Fülle Gottes partizipieren. Ein rein formalistisch-metaphysischer Zugang zu Ehe und Familie kann das Gnadewirken Gottes in seiner Tiefe nicht erfassen: *„Schon Rahner verstand die gnadenhaft geschenkte Nähe Gottes grundlegend als unmittelbare, ethisch bedeutsame Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf, bzw. zwischen dem Subjekt, dem Nächsten und Gott. Schon er reflektiert darüber, dass zentrale Aussagen der Gnadentheologie nicht adäquat zur Sprache werden können, wo die Ontologie das letzte Wort beansprucht. Anders sieht es dort aus, wo die Ethik ins Spiel kommt und die unmittelbare Nähe Gottes in der Nähe des Nächsten als Anruf und als Imperativ aufgefasst wird.“*²²

Das Leben zeigt, dass letztlich keine noch so formalistisch-einwandfrei geschlossene Ehe in der Lage ist, das Ideal vollgültig zu verwirklichen. Auch dort findet sich Scheitern in Form von Streit, Untreue, Vernachlässigung, etc. Anstatt also das katholische Ideal von Ehe- und Familie als absoluten Wert zu beschreiben, gegenüber dem alle anderen Formen von vorne herein als defizitär betrachtet werden können, wäre es hilfreicher, von den Werten der Ehe und Familie zu sprechen und an diesen festzuhalten – auch wenn sie nicht immer und nicht in allen vorfindlichen Lebensformen vollständig realisiert werden können. An diesen Idealen gilt es sich zu orientieren, ganz im Sinne der Gnadenlehre: *„Der Mensch muss sich redlich bemühen!“* und in dem Wissen um den unverdienten Charakter der Gnade, nach der Gott immer als erster und als letzter handelt.

²² Erwin DIRSCHERL: *„Warum die Ontologie nicht das letzte Wort hat. Die Analogielehre als Kriterium für die Methodenfrage in der theologischen Anthropologie“*. In: Professoren der Katholischen Theologie an der Universität Tübingen (Hg.): *Theologische Quartalsschrift*. Schwabenverlag, Ostfildern, 187 (2007), S. 110.

CSALÁDSZINÓDUS 2014: MIVEL KELL, HOGY SZEMBENÉZZEN AZ EGYHÁZ?

„Az öröm és remény, a gyász és szorongás, mely a mai emberekben, főként a szegényekben és a szorongást szenvedőkben él, Krisztus tanítványainak is öröme és reménye, gyásza és szorongása, és nincs olyan igazán emberi dolog, amely visszhangra nem találna szívükben.” – ezzel a mondattal kezdődik a II. Vatikáni Zsinat *Gaudium et spes* kezdetű lelkipásztori konstitúciója. A dokumentum egyedülálló abban a tekintetben, hogy benne az Egyház őszintén, minden idegenkedés nélkül szembenéz korával, és önmagát nem a világgal szembenállónak, hanem a világban jelenvalónak tekinti, aki maga is részese a világ történéseinek. Bármennyire is társadalmi méretekben gondolkodik a dokumentum, a kezdő mondat szóhasználata nagyon is személyes. Olyan emberi érzéseket említ, amelyeket hallva legtöbbszörünknek bizonyára olyan események jutnak eszébe, amelyek intim, családi körben zajlottak le. Ha behunyjuk a szemünket, akkor az öröm, a remény, a gyász és a szorongás szavak legtöbbször családi emlékek képeit hívják elő. Ezzel csak arra akarok rámutatni, hogy a *Gaudium et spes*-szel nagyon bátor dolgot vállalt fel a zsinat: az objektív és pontos tanításon és elemzésen túl hajlandó közel lépni az emberhez és az őt aggasztó kérdésekkel foglalkozni, örömét pedig komolyan venni. Nem azt mondja, hogy milyen kérdések kell, hogy foglalkoztassák az embert, és nem írja elő, hogy minek örüljön, hanem ő kérdezi az embert arról, ami az életében fontos. A szöveg keletkezéstörténete per sze nagyon összetett, de a szövegnek az a szándéka, hogy a mai emberhez forduljon és őt kérdezze, nem vitatható el.

Reményeim szerint a 2014-es rendkívüli püspöki szinódus is, amelyet *A családpsztoráció kihívásai az evangelizáció összefüggésében* című előkészítő dokumentumban hirdetett meg Ferenc pápa, magáévá teszi ezt a szemléletmódot. Hiszen a családról is csak akkor tudunk gondolkodni, ha ismerjük a családok jelenlegi helyzetét, ha tudjuk, hogy mi az, ami az embereket kapcsolataikban reménnyel, vagy szorongással tölti el. Az előkészí-

tő dokumentum azonban egy másik megközelítést sejtet. Rögtön az első kérdés így hangzik: „Mennyire közismert a Katolikus Egyháznak a Biblia, a „Gaudium et spes”, a „Familiaris consortio” és a Tanítóhivatal Zsinat utáni többi dokumentumban foglalt tanítása a család értékeiről? Hogyan készítjük fel híveinket a családi életre az Egyház tanításának megfelelően?” Itt nem az a kérdés, hogy az Egyház – tehát az Egyház mint intézmény és annak tisztségviselői – mennyire ismerik a hívek sajátos helyzetét, tehát a világot, hanem az, hogy utóbbiak számára mennyire ismert az egyházi tanítás. Ezzel szemben úgy gondolom, hogy a család témáját illetően talán szerencsésebb lenne először azt a kérdést feltenni, hogy mi mit tanulhatunk az emberektől, vagyis a mai világtól. Ez egy teljesen jogos teológiai kérdés, hiszen a világ Isten teremtése, az isteni szeretet megnyilvánulása, beleértve a ma élő embereket is. Nem árt tehát ha ismerjük a ma emberének a helyzetét és a vágyait. II. János Pál pápa a *Familiaris consortio* című apostoli buzdításában a következőképpen fogalmaz: „az erkölcsi rend megfelel az Istentől teremtett ember legbensőbb vágyainak, és azzal a szelíd és lebilincselő szeretettel szolgál az embernek, amellyel maga Isten indítja, támogatja és vezeti a maga boldogságához teremtményeit” (FC 34). Ha pedig az ember legbensőbb vágyai és az erkölcsi törvény között megfelelés van, akkor jogosan járunk el, ha az ember vágyaiból, annak konkrét történelmi megvalósulásából indulunk ki. A kérdés tehát nem csak az, hogy az emberek miért nem tudnak megfelelni egy az Egyház által támasztott normának, hanem méginkább, hogy miért nem tudják valóra váltani legbensőbb vágyaikat. Hiszen az is, hogy az embernek legyen családja, hogy intim, bizalommal teli és szeretetteljes kapcsolatban éljen, vágyaink egyik legfontosabbika. Ez igaz az egyes generációk, a szülő és a gyermek közötti, és a párkapcsolatokra egyaránt. A kérdés tehát az, hogy mivel kell az Egyháznak szembenéznie, ha az ember mellett akar állni a párkapcsolatra és családra irányuló törekvései során?

Csapjuk fel a család albumot!

Gondolatban nyissa ki mindenki a családi albumot. Nézze végig a fotókat, a megkopott fekete-fehérrel nyomtatottaktól egészen a tegnap készült digitális képekig. Biztos vagyok benne, hogy mindenkinek hihetetlenül egzotikus élményben lesz része. Talán lát egy parasztcsaládot a múlt század elejéről, hat-hét gyerekkel, szigorú tekintetű szülőkkel. Egy fiatal házaspárt a hatvanas évekből, amikor beköltöznek a kétszobás panelbe. Nagybácsikat,

nagynéniket, akiknek sikerült a házasságuk és olyanokat is, akiknek nem. Egyedülállókat és újránházassodottakat, gyermekteleneket és nagycsaládoso-
kat. Megvalósult és összetört álmokat. A képek mögött meghúzódoó élettör-
tények és családi viszonyok sokfélesége ellenére, amikor becsukja a köny-
vet, mindenki azt mondhatja: ez az én családom, ez a mi egyszeri és meg-
ismételhetetlen történetünk.

Ha azonban itt mindenki albumát egymás mellé helyeznénk, akkor az egyes generációk élettörténetében nagyon sok hasonlóságot ismerhet-
nénk fel. A korábbi képeken talán nagyobb családokat, sok gyerekkel, eset-
leg nagybácsikkal és nagyszülőkkel kiegészítve, elsőáldozási képeket, a
fényképész által kézzel kiszínezett esküvői fényképeket. Aztán az idő elő-
rehaladtával egyre több óvodai képet, utazások és nyaralások során készí-
tett fotókat. A képek arról tanúskodnának, hogy hogyan érkezett meg csa-
ládunk élettörténetébe az, amit modernitásnak nevezünk.

Végigkísérhetjük azt a folyamatot, ahogy a korábban – különösen a
falusi környezetben, de akár városi, polgári környezetben is – bevett ha-
gyományok érvényüket veszítik (*Enttraditionalisierung*). A legrégebbi fény-
képeken láthatóknak a bölcsőtől a koporsóig jól megjósolható életútját leg-
feljebb a háborúk, vagy a betegség és a halál töri meg. Látjuk azokat a korlá-
tokat, amelyeket a faluközösség hagyományai róttak a dédszüleinkre, de
látjuk azt is, hogy ezek a hagyományok mankóul is szolgáltak életük nagy
fordulópontjain és jelentős döntéseinél: vissza tudtak nyúlni az előző generá-
ciók döntéseire, az ő általuk továbbhagyományozott élettudáshoz. Aztán
persze látjuk azt is, ahogyan ezeken a hagyományokon túllépnek. Határokat
lépnek át például azzal, hogy katolikus protestáns párt választ magának.

A következő generáció számára pedig talán már nem is léteznek
azok a határok, amelyek a korábbi generációk döntéseit korlátozták ugyan,
de igazodási pontként is szolgáltak: az élete immáron mindenkinek „a saját
ügyévé vált” (*Individualisierung*).¹ Az, hogy hova költözik, milyen munkát
választ, családot alapít, vagy sem, csak a saját döntésén múlik és azon,
hogy a külső kényszerek és lehetőségek között ezt miképpen tudja megva-
lósítani. Sokféle életállapot és sokféle érték közül választhat. A döntési
lehetőségeknek a kibővülése, és az életutak sokfélesége akkor válik leg-
szembetűnőbbé, ha a múlt század első és annak második felében készült

¹ METTE, Norbert: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Wissenschaftliche
Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005. 47.

képeket teszünk egymás mellé. Az idősebb képek helyszíne szinte mindig ugyanaz: a falu vagy a város. A fiatalabb fotók esetében azonban szinte megjósolhatatlan, talán az egyetlen biztos pont, hogy Magyarországon készültek. De ugyanez figyelhető meg a munka, a világnézet és a családi állapot tekintetében: a színes kép ebben a tekintetben is sokszínűbb (*Pluralisierung*). Hasonlóképpen a fényképek háttere: már nemcsak a földek, a ház és a templom adja a képek háttérét, hanem egyre gyakrabban látjuk a gyermek mögött az óvoda játszóterét, vagy az iskolai táblát, a szülőt munkahelyén, a családot pedig a tengerparton, vagy valamilyen turistalátványosság előtt pózolva (*Differenzierung, Spezialisierung*).

Az album lapjait azért volt érdemes végiglapozni, mert jól mutatja mindazokat a társadalmi változásokat, amelyekkel Magyarországon, de a fejlett világban szinte mindenkinek szembe kell néznie. Ez kihívás az egyének, kihívás a családok és a társadalmak számára, de kihívás az Egyháznak is. Elsősorban kognitív kihívás. Hiszen a rengeteg fényképet végignézve, látva az emberek sorsát, fejlődését, kapcsolatait és döntéseit, azzal a kihívással találjuk szembe magunkat, hogy nagyon nehéz az egészet értelmes és egységes történetként elmesélni. Hívó emberként pedig gyakran azzal találjuk szembe magunkat, hogy a jelenlegi ígahirdetés által nyújtott sémákba – itt elsősorban a családról és a házasságról szóló ígahirdetésre gondolok – végképp nem illik bele talán egyetlen családnak sem az élettörténete. Mi az én történetem Istennel? Mi a családom története Istennel? Mi az elvált nagybátyám és az egyedülálló nagynéném története Istennel? Egy mai tizenéves pedig valószínűleg azt kérdezné, hogy hogyan áll Istennel apám és anyám, akik második házasságukban élnek? Hogyan áll vele a nővérem, aki három éve él együtt az élettársával és már két gyermekük van? Ezek a helyzetek mind arra szorúlnak, hogy az Egyház értelmezze őket, mégpedig meghaladva az üdvös és kárhozatos exkluzív, és mint olyan, differenciálatlan kategóriáit.

Három példa

Paul Zulehner, a neves osztrák pasztorálteológus egy 2012-ben megjelent cikkében írja le a következő esetet: *„Jó néhány éve, amikor egy, az elvált újra-házasodott katolikusokkal foglalkozó fórumon vettem részt egy ausztriai jezsuita lelkigyakorlatos házban, egy asszony megosztotta velünk saját történetét: 'Válásom után a mély bizonytalanság és a depresszió hosszú időszakán mentem keresztül.*

Ráadásul nehézségeim voltak a két gyermekemmel. Amikor végül is megismerkedtem az új férjemmel, ő volt az, aki visszahozott az életbe.’ A fórum moderátoraként megkérdeztem tőle, ‘És hogyan érzed magad ma Isten előtt?’ Ő azt válaszolta: ‘Teljesen biztos számomra, hogy nem ítélek el, ugyanúgy, ahogy nem ítélek el az evangéliumban a házasságtörőt. Odaállhatok elé és önmagam lehetek, minden hibámmal. Legtöbbször hálás vagyok Istennek, hogy az új páromat behozta az életembe.’ ‘Mi a helyzet az egyházzal?’ Kérdeztem habozva. ‘Nem bocsát meg nekem’ – mondta.”² Nem tudom pontosan, hogy ez az asszony miképpen áll az egyházzal. Annyi mindenképpen kiderül ezekből a mondatokból, hogy úgy érzi, törés van helyzetének saját értékelése és a között, ahogyan azt az Egyház látja. Az új házasságát alapvetően jónak tapasztalja meg, hiszen azt mondja új férjéről, hogy ő az, aki visszahozta az életbe. Az új társ tehát számára életfontosságú. Képesek vagyunk áthidalni ezt a szakadékot? Hiszen ez az asszony végső soron azt kérdezi – ezért is vesz egy ilyen egyházi fórumon részt, egy jezsuita lelkigyakorlatos házban – hogy hogyan is áll ő, a párja és a családja Istennel.

A másik példát egy kezdő lelkipásztor mesélte el néhány évvel ezelőtt. Egy fiatal pár kopogtatott be hozzá. Elmesélték, hogy már hat éve együtt élnek és van két gyermekük is. Egyházi házasságot szerettek volna kötni. A lelkipásztor a következőt kérdezte tőlem: *„Mit mondjak nekik? Azt, hogy hat évig bűnben éltek? Mikor kitartottak egymás mellett, gyermekeket vállaltak és becsületesen nevelik őket? Az elmúlt hat évük valóban bűnben telt?”* Az eset kapcsán egy Karl Rahnerrel készült interjú jutott eszembe, ahol a házasságot megelőző együttéléstről a következőket mondta: *„Lehetséges az egyházi házasságkötést megelőzően is olyan kölcsönös szeretet, hogy egy későbbi szakítás súlyos bűn lenne. Azok a lényegi momentumok, amelyeket a keresztény tanítás a házasságnak tulajdonít, nem tisztán magából a szentségi házasságkötésből származnak, hanem megelőzik és megalapozzák azt. Ekkor természetesen felmerül a kérdés, hogy ez a két, tárgyilag különböző valóság időben miként kell, hogy viszonyuljon egymáshoz. Szükséges-e, hogy az egzisztenciális valóság mindig azonnal (‘quamprimum’, amint a gyermekkeresztséggel kapcsolatban mondjuk) külső, időpontszerű, társadalmi és egyházi formát (és megerősítést) nyerjen, vagy a kettő között bizonyos időbeli távolság is lehet, ha mellette megfelelő indokok szólnak? Csodálkozva kérdezhetjük, hogy a házasság esetében a ‘res sacramenti’-t az Egyház*

² ZULEHNER, Paul Michael: *Bring remarried Catholics back to the table.* <http://www.uscatholic.org/church/2011/11/bring-remarried-catholics-back-table> (Utolsó hozzáférés: 2013. 03. 13.)

időben miért csak a házasság megkötéséhez (*sacramentum*) kapcsolva ismeri el adottként, általában pedig kevesebbet törődik amiatt, hogy a '*sacramentum*' esetében a '*res sacramenti*' valóban adott."³ Visszatérve az említett esetre: mit mondjunk ennek a párnak? A kölcsönös, egymás iránti szeretet, ami a szentség kegyelmi tartalma, nem volt jelen az elmúlt hat évben? Nemde arra a kegyelemre kellene rámutatnunk, amely odáig vezette őket, hogy erről a működő kegyelemről tegyenek tanúságot az oltár előtt? Hiszen itt ez történik: azt kérik az egyháztól, hogy elmondhassák, hogyan is állnak ők egymással és hogyan állnak Istennel.

Harmadikként pedig egy saját történetet mesélnék el. Egy gimnáziumi osztályban éppen a reprodukciós medicina erkölcsstani megítéléséről beszélgettünk, amikor az egyik diák jelentkezett, hogy ő IVF útján született, magyarul lombikbébi. Egy pillanatra torkomon akadt a szó, hiszen mindaz, ami addig elhangzott, szinte kizárólag negatív vélemény volt a módszerről. Szerencsémre a diák nem tett fel több kérdést, hanem csak annyit mondott: „*Nem ám tanár úr! Csak vicceltem!*”. Ez a tréfa azonban azóta is elgondolkodtat: vajon az erkölcsi megítélésen túl – amely valóban számos, nagyon komoly aggályt vet fel – nem kellene még jobban megismerni azoknak a személyes történetét és élményeit, akik ilyen beavatkozás útján születtek? Nem kellene meghallgatni azokat, akik hosszas lelkiismereti küzdelem és mérlegelés után mégis lombikprogram révén vállaltak gyermeket? Ez azért is fontos, hiszen ezek az emberek ott ülnek a templom padjaiban, (és még többen azon kívül) és választ várnak arra, hogy hogyan is állnak ők Istennel.

Ne féljetek!

A fenti három példa szereplői akár a mi családi albumunkban is felbukkanhatnak, vagy talán fel is bukkannak. De mit tud róluk mondani az Egyház? Mi az a nehézség, amivel a mai igehirdetésnek meg kell küzdenie? A családi album lapozgatásakor láttuk, hogy az a rend, amit a legkorábbi fekete-fehér képeken láttunk, egyre zavarosabbá válik. Sokszor a családon belüli viszonyokat illetően is gondban vagyunk, gondoljunk a színes képek patchwork-családjaira, ha a pontos rokonsági viszonyt akarjuk szavakba önteni. A mai nyugati típusú társadalmakra jellemző pluralizáció a csalá-

³ RAHNER, Karl – ZULEHNER, Paul Michael: *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute*, Schwabenverlag, Ostfildern, 2002. 91–92.

dokra is érvényes, és aligha elég az, ha magáról a pluralizációról beszélünk – a család válságát szajkózva – hanem segítséget kell nyújtani ahhoz, hogy saját élethelyzetét mindenki az evangélium fényében értelmezni tudja. Itt már nem segít a skolasztikus *ordo*-gondolkodás⁴, amely szépen rendezett, Isten által alapított harmóniában képzei el a társadalmat, hanem az emberek konkrét helyzete által felvetett kérdésekre kell, hogy válaszoljunk és keressünk megoldást. A kérdés, hogy elég bátrak vagyunk-e ehhez?

Itt érdemes visszanyúlni az őskeresztény hagyományhoz, hiszen az első misszionáriusoknak, közöttük Pálnak, nem volt más lehetőségük, mint szembenézni a római birodalom meglehetősen összetett társadalmi valóságával. Vállalniuk kellett, hogy az evangélium szellemében ugyan, de olyan kérdésekre válaszoljanak, amelyre nem létezett áthagyományozott jézusi tanítás. Ezt teszi Pál is, amikor válaszol a korinthusi hívek levelére. Szembenéz a valósággal és hajlandó (a közeli parúzia-várás hatása alatt megfogalmazott) saját ideáljait háttérbe tolni: *„Szeretném ugyanis, ha mindnyájan olyanok volnátok, mint én magam, dehát mindenki saját ajándékát kapta Istentől, egyik ilyet, a másik olyat. A nem házasoknak és az özvegyeknek ezt mondom: Jó, ha úgy maradnak, mint én is. De ha nem tartóztatják magukat, kössenek csak házasságot, mert jobb megházasodni, mint vágytól égni.”* (1Kor 7,7–9) A hívő és pogány közötti házassággal kapcsolatban pedig mer kreatív lenni és az örömhír felől gondolkodni, amikor arra hivatkozik, hogy *„Isten békességre hívott minket”* (1Kor, 7,15), és bátor ahhoz, hogy engedményt tegyen. Pál itt a szómai értelmében vett pasztorál-teológiai munkát végez, amikor a kor kihívását komolyan veszi (*kairológia*), és az evangélium fényében (*kriteriológia*) válaszol rá (*praxeológia*). De néhány évtized távlatából is találunk hasonló példát, amikor a II. Vatikáni Zsinat az *ordo* gondolat helyett a házasságnak a személyes oldalát helyezte előtérbe, vagy amikor, a zsinatot megelőzve, hasonlóképpen tett sok esetben az igehirdetés.

Vajon az őszi családsszínódus hasonlóan bátor lesz majd? Én bízokó vagyok. Ferenc pápa *Az evangélium öröme* kezdetű apostoli buzdításában a következőképpen fogalmaz: *„Ha valaminek szentül nyugtalanítania és aggasztania kell a lelkiismeretünket, akkor az az, hogy oly sok testvérünk él a Jézus Krisztussal való barátság ereje, világhossága és vigasztalása nélkül, az őt befogadó*

⁴ HEIMBACH-STEINS, Marianne: *Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche*. In: *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Hrsg. UÖ. Verlag Friedrich Pustet. Regensburg, 2005. 165–186; 176–178.

hívó közösség és az élet értelmének horizontja nélkül. Remélem, hogy nem annyira a kudarcból való félelem, hanem sokkal inkább az a félelem mozgat minket, hogy be ne zárkozzunk a hamis védelmet nyújtó struktúrákba, a törvényekbe, melyek kérelhetetlen bírakká formálnak bennünket; olyan szokásokba, amelyekben nyugodtnak érezzük magunkat, miközben odakinn éhező sokaság van, és Jézus állandóan ezt ismétli nekünk: 'Ti adjatok nekik enni' (Mk 6,37)'' (EG 49).

GUSZTÁV KOVÁCS

FAMILIENSYNODE 2014: WORAUF SOLLTE DIE KIRCHE IHREN BLICK RICHTEN?

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“ – mit diesem Satz beginnt der Pastoralconstitution der Zweiten Vatikanischen Konzils, *Gaudium et spes*. Dieses Dokument ist revolutionär, in dem Sinn, dass die Kirche hier der modernen Welt ohne Befremden entgegensieht, und sich nicht als der Welt gegenüberstehend, sondern in der Welt seiend begreift, mitbeteiligt an ihrer Geschichte. Sosehr das Dokument in gesellschaftlichen Dimensionen denkt, der erste Satz scheint mir eher persönlich zu sein. Menschliche Gefühle werden erwähnt, die wir meistens mit intimen und familiären Momenten assoziieren. Wenn wir unsere Augen zumachen, dann rufen die Wörter „Freude“, „Hoffnung“, „Trauer“, und „Angst“ meistens familiäre Bilder hervor. (Es kann etwas ähnlich sein, als wenn wir jemanden bitten, an ein Frucht zu denken. Wir können fast sicher sein, dass er an einen Apfel denkt.) Damit möchte ich darauf hinweisen, dass im Dokument *Gaudium et spes* das Konzil eine Aufgabe auf sich genommen hat, die sehr viel Mut fordert: über eine objektive Lehre und Analyse dem Menschen nahezu treten und sich mit seinen besorgniserregenden Fragen zu beschäftigen, und seine Freude ernst zu nehmen. Es wird hier nicht vorgeschrieben welche Fragen den Menschen beschäftigen sollen, worüber er sich freuen soll, sondern fragt den Menschen danach, was in seinem Leben wichtig ist. Die Entstehungsgeschichte des Textes ist natürlich sehr komplex, aber die Absicht, sich zu den heutigen Menschen zu wenden, und ihn zu fragen ist unbestreitbar.

Meiner Hoffnung nach wird die außerordentliche Bischofssynode zum Thema Familie, – wozu schon ein Vorbereitungsdokument *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung*

veröffentlicht wurde – eine ähnliche Sichtweise annehmen. Wir können über Familienpastoral nur nachdenken, wenn wir die heutige Situation der Familien kennen, wenn wir die „Hoffnungen“ und „Ängste“ kennen, die in den persönlichen Beziehungen der Menschen da sind. Die Fragen, die im Vorbereitungsdokument gestellt wurden deuten aber eine andere Annäherungsweise an. Gleich, die erste Frage lautet: *„Wie steht es um die wirkliche Kenntnis der Lehren der Bibel, um die Kenntnis von ‚Gaudium et spes‘, ‚Familiaris consortio‘ und anderer Dokumente des nachkonziliaren Lehramtes über die Bedeutung der Familie nach der Lehre der katholischen Kirche? Wie werden unsere Gläubigen zum Familienleben nach der Lehre der Kirche herangebildet?“* Hier geht es nicht darum, ob die Kirche – als Institution und ihre Amtsträger – die eigenwüchsige Situation der Gläubigen kennen – also die Welt –, sondern wieweit die offizielle Lehre der Kirche bekannt und verbreitet ist. Ich denke, dass es zum Thema Familie besser wäre, an erster Stelle eine andere Frage zu stellen, nämlich was wir von den Menschen, also von der heutigen Welt lernen können. Das ist eine berechnete theologische Frage, weil die Welt Schöpfung Gottes ist, die Offenbarung der Liebe Gottes, einschließlich der heute lebenden Menschen. Es ist wichtig die Situation und die Sehnsucht der heutigen Menschen zu kennen. Papst Johannes Paul II. formulierte folgenderweise in seinem Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio*: *„Gerade weil die sittliche Ordnung den Plan Gottes, des Schöpfers, offenbart und zum Auftrag macht, kann sie nicht etwas den Menschen Demütigendes und Unpersönliches sein. Im Gegenteil, sie entspricht den tiefsten Bedürfnissen des von Gott geschaffenen Menschen und dient somit der vollen Entfaltung seines Menschseins, in jener einführenden und bindenden Liebe, mit der Gott selbst jedes Geschöpf beseelt, hält und zu seiner Seligkeit führt“* (FC 34). Wenn es also eine Entsprechung zwischen den „tiefsten Bedürfnissen“ der Menschen und der „sittlichen Ordnung“ gibt, dann ist es ein berechtigter Vorgang, wenn wir die Bedürfnisse der Menschen, und ihre konkrete geschichtliche Wirklichkeit als Ausgangspunkt nehmen. Die Frage ist also nicht nur, warum die Menschen der kirchlichen Lehre nicht entsprechen können, sondern eher, warum sie ihren „tiefsten Bedürfnissen“ nicht gerecht werden können. Schon der Wunsch, eine Familie zu haben, und in intimen und vertrauensseligen Beziehungen zu leben ist ja einer der wichtigsten menschlichen Bedürfnissen. Das ist wahr für Beziehungen zwischen

Generationen, zwischen Eltern und Kindern, und auch Paarbeziehungen. Die Frage ist also, worauf die Kirche ihre Augen öffnen soll, wenn sie sich traut bei den Menschen zu stehen in seinem Streben für Partnerbeziehung und Familie.

Schlagen wir das Familienalbum auf!

Ich möchte jetzt alle bitten, gedanklich das Familienalbum aufzuschlagen. Schauen wir die Fotos an, von den schon verwitterten schwarz-weiß Bildern bis zu den bunten digitalen, die wir eben gestern gemacht haben. Ich bin sicher, dass jeder von uns eine besonders exotische Erfahrung haben wird. Vielleicht zuerst eine Bauernfamilie vom Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts, mit sechs-sieben Kindern, und Eltern mit einem strengen Blick. Eine junge Familie aus den sechziger Jahren, die gerade in ihre Zwei Zimmer Wohnung in einem Betonblockhaus einzieht. Onkeln, und Tanten, dessen Ehe gelungen ist, oder auch nicht. Alleinstehende und Wiederheiratete, Kinderlose und Großfamilien. Verwirklichte und kaputte Träume. Trotz der Vielfältigkeit der Lebensgeschichten und familiären Verhältnisse, die sich hinter den Bildern verbergen kann jeder sagen: das ist meine Familie, das ist unsere einmalige und unwiederholbare Geschichte.

Wenn aber alle Alben nebeneinander gestellt würden, könnten wir viele Ähnlichkeiten in der Lebensgeschichten der einzelnen Generationen erkennen. Vielleicht größere Familie bei den früheren Bildern, mit vielen Kindern, ergänzt mit Onkeln, Tanten oder Großeltern; etwa mit Erstkommunion oder Heiratsbildern, die vom Photographen zusätzlich gefärbt worden sind. Mit der Laufe der Zeit tauchen mehrere Bilder auf, die im Kindergarten, in der Schule, oder auf Reisen und Urlaub gemacht worden sind. Diese Bilder bezeugen, die uns erzählen, wie Modernität die Lebensgeschichte unserer Familie veränderte.

Wir können verfolgen, wie die Traditionen, die früher, besonders in dörflicher Umgebung, oder auch in bürgerlicher Welt, ihre Gültigkeit verlieren (*Enttraditionalisierung*). Für diejenigen, die in den frühesten Bildern zu sehen sind, was der Lebensweg von der Wiege bis zur Bahre voraussagbar, der vielleicht nur durch Krieg, Krankheit oder Tod umgeschrieben werden konnte. Wir sehen auch die Schranken, die durch die Traditionen der Dorfgemeinschaft unseren Urgroßeltern gesetzt

wurden, aber auch, dass diese Traditionen oft als Hilfe an den großen Wendepunkten ihres Lebens dienten: sie konnten noch auf Entscheidungen und tradiertes Lebenswissen der früheren Generationen zurückgreifen. Wir sehen aber auch, wie sie diese Traditionen überschreiten. Sie übersteigen Schranken, zum Beispiel damit, dass ein Katholik eine Protestantin zur Ehefrau nimmt.

Für die nächsten Generationen sind diese Grenzen schon verschwunden, welche das Leben der früheren Generationen vielleicht begrenzten, aber auch als Orientierung dienten: das Leben wurde „zur ureigenen Angelegenheit der betroffenen Person“ (*Individualisierung*).¹ Wo man wohnt, welches Beruf man wählt, ob man eine Familie gründet oder nicht, hängt alleine von der Entscheidung Einzelner ab, und natürlich auch davon, wie man diese Ziele unter äußeren Zwängen und Möglichkeiten verwirklichen kann. Man kann aus vielen Lebenslagen und Werten wählen. Diese Erweiterung der Entscheidungsmöglichkeiten, und der Vervielfältigung der Lebenswege wird dann am Deutlichsten, wenn Fotos aus dem ersten und zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts nebeneinander gestellt werden. Die Szenerie der älteren Bildern ist immer das gleiche Dorf oder die gleiche Stadt, während im Fall der jüngeren ist es unvoraussagbar. Der einzige sichere Bezugspunkt ist, dass sie in Ungarn gemacht wurden. Dieselbe Tendenz kann auch in hinsichtlich der Arbeit, Weltanschauung und Familienstand beobachtet werden: Farbbilder sind auch dieser Hinsicht farbenreicher (*Pluralisierung*). Ähnlich, wenn man den Hintergrund der Bilder anschaut: es ist nicht mehr nur die Landschaft, das Haus oder die Kirche, die im Hintergrund stehen, sondern wir sehen den Spielplatz eines Kindergartens, die Tafel eines Klassenzimmers, die Eltern auf ihrem Arbeitsplatz, oder die Familie am Plattensee oder vor einer Sehenswürdigkeit stehend (*Differenzierung, Spezialisierung*).

Der Sinn das Familienalbum durchzublättern war, dass durch die Bilder gesellschaftliche Veränderungen sichtbar wurden, denen nicht nur Ungarn, sondern alle entwickelten Länder in die Augen sehen müssen. Das ist eine Herausforderung nicht nur für Familien und Gesellschaften, sondern auch für die Kirche. Es ist vor allem eine kognitive Herausforderung. Durch Bilder, die wird angeschaut haben, die das Schicksal, die Entwicklung und

¹ Norbert METTE: *Einführung in die katholische Praktische Theologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2005. 47.

die Beziehungen unserer Verwandten zeigen, finden wir uns vor der Herausforderung, das es uns sehr schwer fällt, diese als eine einheitliche und sinnvolle Geschichte zu erzählen. Auch als gläubige Menschen sind wir oft damit konfrontiert, dass die Schemen der heutige Verkündigung – hier meine ich die Verkündigung über Familie und Ehe – ungeeignet sind, die Lebensgeschichte eine Familie zu deuten.

Was ist meine Geschichte mit Gott? Was ist die Geschichte meiner Familie mit Gott? Was ist die Geschichte meines geschiedenen Onkels und meiner alleinlebenden Tante mit Gott? Und ein Teenager von heute würde schon fragen: wie steht mein Vater und meine Mutter zu Gott, die in einer zweiten Ehe leben? Und wie meine ältere Schwester, die seit drei Jahren mit ihrem Lebensgefährten lebt und mit ihm schon zwei Kinder hat? Alle diese Situationen müssen von der Kirche sinnhaft gedeutet werden, und zwar jenseits der exklusiven und undifferenzierten Kategorien von „Heil und Verdammnis“.

Drei Beispiele

Der Wiener Pastoraltheologe, Paul M. Zulehner, berichtet in einem Artikel aus 2012 über Folgendes: *„A number of years ago, during a forum for divorced and remarried Catholics at a Jesuit retreat house in Austria, a woman shared her story: ‘After my divorce I went through a long period of deep self-doubt and depression. In addition I had difficulties with my two children. When I eventually got to know my new husband, he was the one who returned me back to life.’ As moderator of this forum, I asked her, ‘And how do you feel before God today?’ She responded, ‘I am totally convinced that he does not judge me, just as he did not judge the adulteress in the gospel. I can stand before him and be myself, with all my faults. Most of all, though, I am thankful to God for bringing this new partner into my life.’ ‘What about the church?’ I asked her hesitantly. ‘It doesn’t forgive me,’ she said.”*²

Ich weiß es nicht, wie diese Frau zur Kirche steht. Eins ist aber sicher: sie empfindet ein Bruch zwischen der eigenen Beurteilung ihrer Situation, und zwischen dem, wie es von der Kirche bewertet wird. Sie erfährt ihre neue „Ehe“ grundsätzlich als etwas Gutes, ja sie sagt über ihren

² Paul Michael ZULEHNER: *Bring remarried Catholics back to the table*. <http://www.uscatholic.org/church/2011/11/bring-remarried-catholics-back-table> (abgerufen am: 13. 03. 2013)

Mann, dass er es war, der sie ins Leben zurückbrachte. Der neue Partner ist also lebenswichtig für sie. Ist es möglich diesen Abgrund zu überbrücken? Die Frau fragt ja letztendlich: Wie stehe ich, wie steht mein Partner und meine Familie zu Gott?

Eine andere Geschichte hat mir vor einigen Jahren ein junger Kaplan erzählt. Ein junges Paar klopfte an seiner Tür. Sie erzählten, dass sie schon seit sechs Jahren zusammenleben und schon zwei Kinder haben. Sie wollten eine kirchliche Ehe schließen und suchten den Kaplan aus diesem Grund auf. Der Kaplan fragte mich: *„Was soll ich diesem Paar sagen? Dass sie sechs Jahre lang in Sünde gelebt haben?“* Als ich diese Fragen hörte, da fiel mir ein Interview mit Karl Rahner ein, wo er über das Zusammenleben vor der Eheschließung folgendes sagte: *„Es kann zweifellos im Voraus der kirchlichen Trauung eine solche gegenseitige Liebe geben, dass ein späterer Bruch eine schwere Schuld bedeuten würde. Wesentliche Momente, die die christliche Lehre der Ehe zuerkennt, kommen nicht aus der sakramentalen Trauung rein als solche, sondern gehen dieser in sich und ihrer Begründung voraus. Dann ist einfach mindestens einmal die Frage gegeben, wie sich diese beiden sachlich verschiedenen Wirklichkeiten zeitlich zueinander verhalten müssen. Muss die gemeinte existentielle Wirklichkeit immer sofort (‘quamprimum’, wie man hinsichtlich der Kindtaufe sagt) ihre äußere, zeitpunktthafte, soziale, kirchliche Erscheinung (und Bekräftigung) mit sich bringen oder kann zwischen beidem auch ein etwas längerer Zeitraum liegen, wenn gute Gründe dafür sprechen? Man kann vielleicht verwundert fragen, warum die Kirche bei der Ehe die ‘res sacramenti’ nur in zeitlich sofortiger Verbindung mit der Trauung (dem sacramentum) als gegeben anerkennt, sich aber durchschnittlich wenig Sorge darüber macht, ob beim ‘sacramentum’ auch wirklich die ‘res sacramenti’ gegeben ist.“*³ Zurück zum Beispiel: was können wir diesem Paar sagen? Wo war die gegenseitige Liebe, die das Inhalt des Sakraments ist, in den letzten sechs Jahren? Sollten wir nicht auf die Gnade hindeuten, die das Paar soweit führte, dass sie jetzt vor dem Altar über diese Liebe ein Zeugnis ablegen wollen? Denn das ist was hier geschieht: sie bitten die Kirche darum, dass sie aussprechen können, wie sie mit Gott stehen.

Drittens möchte ich eine eigene Geschichte erzählen. In einer Gymnasien-Klasse diskutierten wir gerade die ethische Fragen der

³ Karl RAHNER – Paul Michael ZULEHNER: *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor. Zur Theologie der Seelsorge heute.* Schwabenverlag, Ostfildern, 2002. 91–92.

Reproduktionsmedizin, als einer der Studenten sich meldete und sagte, dass er durch IVF empfangen wurde, also ein Retortenbaby ist. Für einige Sekunden blieb mir das Wort im Munde stecken, den alles, was wir bis dahin besprochen haben, war fast ausschließlich negatives über die Methode. Glücklicherweise stellte der Student keine weitere Fragen sondern sagte: „*Es war nur ein Scherz!*“ Dieser „Scherz“ aber gibt mir seither zu denken: Jenseits der ethischen Bewertung – die bezüglich der heutigen reproduktionsmedizinischen Praxis auf zahlreiche ernste Probleme hindeutet – sollten wir nicht auch deren persönliche Geschichte und Erfahrungen kennenlernen, die durch einen solchen Weg geboren sind? Sollten wir nicht auch denjenigen zuhören, die nach Abwägung in ihrem Gewissen und ethischer Ermessung sich doch für die IVF Behandlung entscheiden? Das ist auch deswegen von enormer Bedeutung, weil diese Menschen in den Bänken unserer Kirchen sitzen (und auch außerhalb) und eine Antwort auf ihre Frage erwarten: Wie stehen wir zu Gott?

Habt keine Angst!

Die Figuren in den drei Beispielen könnten mit großer Wahrscheinlichkeit auch in unserem Familienalbum auftauchen. Oder sind sie schon da? Was kann aber die Kirche über sie sagen? Was ist die Schwierigkeit, die heute die Verkündigung überwinden muss, wenn es zu solchen Lebenssituationen kommt? Als wir das Familienalbum durchblättern sahen wir, dass die frühere Ordnung, die noch an den schwarz-weiß Bildern präsent war, immer nebelhafter wird. Oft haben wir es schwer, wenn es um innerfamiliäre Verhältnisse geht, – denkt man nur an die Patchwork-Familien der Farbenbilder, wenn man die genaue Verwandtschaftsverhältnisse in Worte fassen möchte. Die Pluralisierung, die für heutige westliche Gesellschaften so typisch ist, gilt auch für Familien. Es genügt aber nicht, wenn wir auf diese Pluralisierung hindeuten, – und schreien über die Krise der Familie wie ein Papagei –, sondern wir müssen auch ein Dienst leisten, damit diese Pluralität der Lebenslagen im Licht der Evangelium deutbar werde. Hier hilft uns das

scholastische Ordo-Denken⁴ nicht weiter, demnach die ganze Gesellschaft eine göttlichen Harmonie abbilden soll. Statt dessen sollen die konkreten Fragen der Menschen ernst genommen und beantwortet werden. Die Frage ist: haben wir dazu den Mut?

Hier lohnt es sich auf den altchristlichen Tradition zurückzugreifen, da die ersten Missionare, auch Paulus, keine andere Wahl hatten, als der komplexen gesellschaftlichen Wirklichkeit des Römischen Reiches in die Augen zu schauen. Sie mussten die Verantwortung übernehmen auf Fragen im Geist der Evangelium zu antworten, worauf es keine von Jesus überlieferte Lehre gab. So Paulus, als er eine Antwort auf den Brief der Gläubigen aus Korinth gab. Er schaute der Wirklichkeit entgegen und war bereit seine (unter dem Einfluss der Parusie-Erwartung formulierte) Ideale in den Hintergrund zu rücken, wenn er schreibt: *„Ich wünschte, alle Menschen wären (unverheiratet) wie ich. Doch jeder hat seine Gnadengabe von Gott, der eine so, der andere so. Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich. Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren.“* (1Kor 7,7–9) Er wagt es auch kreativ zu sein, wenn es um die Ehe zwischen Christen und Heiden geht: er bezieht sich darauf, dass uns Gott *„zu einem Leben in Frieden“* (1Kor 7,15) berufen hat, und hat den Mut eine Ausnahme zu machen. Was Paulus hier tut, als er die Herausforderungen seiner Zeit ernst nimmt (*Kairologie*) und sie im Licht des Evangeliums (*Kriteriologie*) beantwortet (*Praxeologie*), ist pastoraltheologische Arbeit in eigentlichem Sinn. Wir finden aber eine ähnliche pastoraltheologische Arbeit, als das Zweite Vatikanische Konzil die personale Sicht der Ehe ins Vorfeld rückt, wie das die Verkündigung auch schon vorher oft getan hat.

Wird die Familiensynode im Herbst auch so mutig sein? Ich bin zuversichtlich. Papst Franziskus formuliert in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium*: *„Wenn uns etwas in heilige Sorge versetzen und unser Gewissen beunruhigen soll, dann ist es die Tatsache, dass so viele unserer Brüder und Schwestern ohne die Kraft, das Licht und den Trost der Freundschaft mit Jesus Christus leben, ohne eine Glaubensgemeinschaft, die sie aufnimmt, ohne*

⁴ HEIMBACH-STEINS, Marianne: *Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche*. In: Ders. (Hrsg.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Verlag Friedrich Pustet. Regensburg, 2005. 165–186; 176–178.

einen Horizont von Sinn und Leben. Ich hoffe, dass mehr als die Furcht, einen Fehler zu machen, unser Beweggrund die Furcht sei, uns einzuschließen in die Strukturen, die uns einen falschen Schutz geben, in die Normen, die uns in unnachsichtige Richter verwandeln, in die Gewohnheiten, in denen wir uns ruhig fühlen, während draußen eine hungrige Menschenmenge wartet und Jesus uns pausenlos wiederholt: ‚Gebt ihr ihnen zu essen!‘ (Mk 6,37)“ (EG 49).

A TERMÉSZETFOGALOM HOMÁLYOSSÁGA

Bevezetés

Minden tudományos diszciplína számára kulcsfontosságúak a világos és egyértelmű fogalmak. Ezért szükséges, hogy fogalmaik tartalmát szemantikailag is pontosítsák. Gyakran megtörténik azonban, hogy éppen az alapfogalmak esetében találkozunk a jelentések többretegűségével, ami nem ritkán a beszélgetőtársak közötti félreértésekhez vezet. A hallgató mást ért, vagy mást sejt fogalom alatt, mint amit a beszélő az adott szavakkal ki akar fejezni.

A teológiai etika is a nyelvi világosság nagy kihívása előtt áll. A természet fogalma jelenti az egyik csúcspontját ennek a problémakörnek, mivel egyrészt a katolikus morálteológiának, és ezen túl az egész nyugati etikának is egyik kulcsfogalma. Az etikai reflexió különféle irányzatai sokféle és egymástól eltérő módon hivatkoztak a természetre és a természettörvényre. Ezért tulajdonképpen lehetetlen, hogy a természetjogról, mint *egyetlen* elméletről beszéljünk. Sokkal megfelelőbb, ha természetjogi *elméletekről* beszélünk – többes számban. Ráadásul a természetjog egyes képviselői sem mindig egyazon módon használják a *természet* fogalmát. Ezért a következőkben három irányzatra szeretném felhívni a figyelmet.

Három irányzat – három példa

Gondoljunk a sztoikusokra, akik azt tanítják, hogy az embernek „a természetnek megfelelően kell cselekednie”. Ezt egyrészt úgy értelmezik, hogy a *külső* természet (mint kozmikus rend) az ember számára kötelező jelleggel bír, másrészt pedig abban az értelemben használják, hogy az embernek az értelem szerint kell döntenie, mivel az értelem a lényegi az *emberi* természetet illetően. De melyik természet a döntő: a külső, vagy a belső (az értelemnek megfelelő)?

Hasonló kérdésekkel szembesülünk Aquinói Szent Tamásnál is. Ha a természettörvényről szóló traktátusát nézzük a *Prima Secundae*-ban, akkor

arra az egyértelmű következtetésre jutunk, hogy a természettörvény tulajdonképpen az ész törvénye, amely az embert arra ösztönzi, hogy a jót tegye, a rosszat pedig kerülje (STh I–II, q. 91., a. 1). Tehát nem a külső (fizikai) természet törvényéről van szó, hanem az észtvényről (*secundum rationem*), amely az embert arra indítja, hogy sajátos emberi természetét megvalósítsa. A természettörvény megalapozásánál Aquinói Szent Tamás a fizicisztikus értelmezéssel fordul szembe, amelyet az egyházatyáknál még fellelhetünk. A természettörvény lényege a legfőbb erkölcsi princípium (*bonum faciendum, malum vitandum*), amely az ember erkölcsi életének az egészét rendezi. Az ember természetét nem lehet előre meghatározni, mivel a természete abban áll, hogy a jó és a rossz között különbséget tud tenni és ilyen módon képes felelősséget viselni a világgal szemben. Az ember tehát aktív részese az isteni törvénynek. Demmer ezt a következőképpen foglalja össze: „*Tamás szerint az erkölcsi ész aktív rendező képességgel bír. (...) A tárgyiasított természetnek teológiai-antropológiai jelentést tulajdonít, amely előfeltétele a normatív diskurzusnak.*”¹ Érdekes, hogy Tamás számára törvényről tulajdonképpen értelemben csak értelmes lények esetében beszélhetünk; más lények esetében csak analóg módon beszélhetünk törvényről (STh I–II, q. 91., a. 1). Tehát természettörvényről tulajdonképpen csak az ember esetében beszélhetünk. Mégis ugyanő, a speciális erkölcsi kérdések esetében (például a szexuálmorál, maszturbáció, öngyilkosság) a természettörvényre, mint a külső természetéről leolvasható kötelező rendre hivatkozik, amely az erkölcsi élet számára kötelező utalásokkal bír. Tamás itt a természetnek megfelelő, illetve azzal ellenkező cselekedetéről ír.² Ezzel a felosztással az emberi értelem *passzív* szerephez jut: az előre adott természeti rendről olvassa le az erkölcsi utalásokat. A természet ezen kettős felfogása miatt Tamás esetében a mai teológusok választás elé kerülnek: a *természetszerű* Tamásnál az *értelemnek* megfelelőt jelöli-e, vagy inkább a *külső* természeti rendnek megfelelőt? Aktív, vagy passzív szereppel bír-e az emberi értelem, hogy elmondhassa magáról: megfelel a természetnek?

Harmadik példaként vessünk egy pillantást a Tanítóhivatal kijelentéseire. Az egyes dokumentumokban a természettörvény nagyon differenciált értelmezését és különböző hangsúlyokkal való szerepeltetését találjuk. Ha a szexuálmorál esetében még mindig a természet objektív rendjére való

¹ DEMMER, Klaus: *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg, 1999. 90.

² MARSCHÜTZ, Gerhard: *Theologisch ethisch nachdenken*. Band 1. Grundlagen. Würzburg, 2009. 206–207.

hivatkozást találjuk is, az emberi jogok és a szociáletika területén inkább a természettörvénynek az értelem törvényeként való felfogásával találkozunk, amely ebből kifolyólag az egyetemes erkölcsi diskurzus alapjául szolgálhat. Ez utóbbi esetben a természettörvény nem annyira konkrét materiális tartalmak hordozója, mint inkább egy *formális* elem, amely lehetővé teszi az egyetemes etikai tartalom utáni kutatást. A természettörvény feltételezése az emberi értelmet ahhoz a szerephez juttatja, hogy általános erkölcsi tartalmak után kutasson. Ebben az értelemben használja az erkölcsi természettörvény fogalmát a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2009-es dokumentuma, az *Egy egyetemes etika keresése: új rátekintés a természeti törvényre*. „Ez a természeti törvény semmi statikus dologgal nem rendelkezik a maga kifejeződésében; nem egy definitív és változhatatlan előírások listáját képezi. Inkább az inspiráció forrása, amely mindig egy, az univerzális etika számára objektív alap kereséséből fakad.”³ Máskülönb a szexuáletika területén még mindig a természettörvény esszencialista értelmezése az uralkodó, amely egy tényállásból (*esse*) a cselekvés erkölcsi szükségszerűségére (*agere*) következtet. A természet ellen való mindenfajta fogamzásgátló eszköz használata, mesterséges megtermékenyítés, sterilizáció, homoszexuális kapcsolatok, házasság előtti nemi kapcsolat, stb. Az egyén passzív címzettje csupán az előre adott abszolút szabályoknak. A lelkiismerete – ebben az értelemben – egy olyan eszköz csupán, amely az általánosan érvényes és objektív szabályokat „olvassa”.

II. János Pál pápa enciklikáiban könnyen felfedezhetjük az esszencialista és perszonalista értelmezés közötti feszültséget. Ha az alapokról szól, akkor perszonalista módon beszél. A *Veritatis Splendor* kezdetű enciklikájában a következőket írja: „*Most lehet megérteni a természetes törvény igazi tartalmát, mely az ember eredeti és sajátos természetéhez tartozik, ti. 'az emberi személy' természetéhez (GS 51), amely maga a személy a test és a lélek egységében, biológiai és lelki adottságaival és egyéb jellegzetességeivel együtt, melyek mind szükségesek célja eléréséhez. (...) A természetes mozgások csak annyiban erkölcsiek, amennyiben az emberi személyhez és annak kifejeződéséhez kapcsolódnak, mert a személy csak az emberi természetben tud megnyilvánulni.*” (VS 50) Ezt a perszonalista megközelítést azonban sajnos nem viszi következetesen keresztül az enciklikán. A legnagyobb részt még

³ *Auf der Suche nach einer universalen Ethik: ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz*. Internationale theologische Kommission, Vatikan. 2009. § 113. In: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-aturale_ge.html

mindig az újszolasztikus természetfelfogás, tehát annak esszencialista és statikus értelmezése jellemzi.

Ezt a három példát azért említettem, mert világossá akartam tenni a természet és a természettörvény fogalmának a múltban és a jelenben is megnyilvánuló sokrétegeúségét. A 2014-es szinódus kérdőívében sem világos, hogy a *természet*, *természet szerinti* és a *természettörvény* tulajdonképpen milyen jelentéssel szerepelnek. A kérdőív szerkesztői feltételezik, hogy az olvasók tudják, mit kell érteni ezeken a fogalmakon. Különböző okoknál fogva azonban mégsem jogos ez a feltételezés.

A 2014-es szinódusra készült kérdőív

A *természet* kifejezést a dokumentum kilencszer használja: egyszer mint „*a férfi és a nő emberi természete*”, egyszer mint „*minden ember természetszerű hivatása*”, egyszer mint „*természettől fogva*”, négy alkalommal mint „*természettörvény*” (ebből egyszer fejezetcímként), egyszer mint melléknév „*a család természetes alapja*”, és egyszer a családtervezés „*természetes módszereire*” vonatkozóan. Tehát az ember belső, személyes rendjére és a külső természet erkölcsi cselekvést illető jelentőségére vonatkozóan is használja. „Természet” alatt egyszerre ért *inspirációt*, belső késztetést, amely az embert erkölcsi döntésre és személyének megvalósítására indítja; és az erkölcsi reflexió számára adott biztos objektív utalást. Melyik természetre gondolnak tehát a kérdőív szerzői? És a természettörvény melyik értelmezésére?

A további reflexiót a következő kérdések fogják meghatározni: mi az ember természete? Hogyan határozhatjuk meg ezt a természetet? Milyen szerepe van a természetnek az etikai reflexiót illetően? A természetre való hivatkozás nélkül erkölcsi relativizmusra vagyunk ítélve? Ha bevonjuk a természetet az etikai reflexióba, akkor milyen módon tudjuk elkerülni a naturalista tévedés hibáját? Továbbá, ha a természet hermeneutikai értelmezését alkalmazzuk, bele esünk-e a *petitio principii* hibájába? Nem értelmezzük-e akkor már előre úgy a természetet, hogy arra az eredményre jussunk, amelyre már a legelején jutni szerettünk volna? Van-e értelme ebben a vonatkozásban egyáltalán a természetre való hivatkozásnak? Van-e értelme ma egyáltalán természettörvényről (illetve természetjogról) beszélni?

Bizonyos elemek tisztázása és a további kihívások

Elsőként vegyük jobban szemügyre a természet kifejezést. A *physis* szó eredeti értelemben véve (mint például Homérosznál) egy létmódot, vagy a dolgok sajátosságát jelentette, mégpedig kettős értelemben: mint egy organikus növekvő létrejötté (dinamikus folyamat), és mint ennek a létrejövésnek a formája (a statikus eredmény).⁴ A természetnek ez a felfogása lehetővé teszi különböző egyedek egy fajba sorolását. Ezért beszélünk az ember, az állat, a kő, a tűz, stb. természetéről. A természetnek ezt az eredeti, a dolgok természete szerinti jelentését, Arisztotelész óta, átvitt értelemben, a természetes létezők összességére is használjuk. A természetnek folyamatként illetve eredményként való felfogása közötti kezdeti feszültség ezzel fokozódik, mégpedig úgy, hogy ehhez még hozzájárul egy bizonyos rész természete és az egész természete közötti ellentét. Továbbá a természet kezdettől egyszerre mint „ellenfogalom” és mint „egységfogalom” is használatos. A természet kifejezéssel gyakran olyan valóságot írnak le, amely nem emberi alkotás révén jött létre, hanem az emberrel szemben áll; így a természet szemben áll a kultúrával, a művészettel, a technikával, a törvénnyel, a szokással, a történelemmel, a szellemmel, az értelemmel, a szubjektummal. Tehát, bár a természet egyrészt ellenfogalma is mindannak, ami emberi alkotás, mégis, abban az esetben is használják, ha minden létezőre – az emberre és mindenre, amit ő alkotott – és azok egységét biztosító alapjára is gondolnak.

Ha tehát alaposabban utánagondolunk a természetnek az etikában betöltött szerepének egy további nehézséggel szembesülünk. Egyrészt az objektív mércék nagy segítséget nyújtanak számunkra az erkölcsi gondolkodást illetően, hogy a szubjektivizmus és a relativizmus veszélyét elkerüljük. Másrészt azonban az is igaz, hogy a természetnek minden felfogása már *emberi* értelmezés, amely történetileg és kulturálisan meghatározott. Minden természetfogalom antropológiailag meghatározott. Ebben az értelemben aligha lehetséges, hogy az emberi természetnek általános és objektív meghatározásához jussunk. Az ember már *természetétől fogva* történeti lény.

A természet tehát elvesztette minden orientáló szerepét az erkölcsi életet illetően? Jelentés nélküli a tények vizsgálata és a külső természet rendje az emberi cselekvés számára? Véleményem szerint nem. Szükségünk van a

⁴ *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*. Hrsg. HONNEFELDER, Ludger. Freiburg–München, 1992. 12–23.

természeti vonatkozásra az etikai reflexió során (lásd bioetika, ökológiai etika); a kérdés csak az, hogy a természetes tényeket és a szabályokat miképpen értékeljük. Az ökológiai krízis növekvő tudata nyilvánvalóvá teszi a mai ember számára, hogy tisztelnünk kell a természetes folyamatokat és ennyiben a természet orientációs pontként szolgálhat az emberi cselekvést illetően.

Az újkori antropocentrikus szemléleten, amely szerint az egész valóság csak az ember felől nyeri el értelmét – ennek következtében – túl kell lépni. Az embernek újra el kell ismernie, hogy minden természetes dolog attól függetlenül rendelkezik sajátos céllal, hogy hasznára van-e az embernek. Ezáltal sok kortársunk fedezi fel újra a természet orientáló szerepét. Általánosságban véve talán igenlésre lelünk azzal kapcsolatban, hogy az embernek a természetet alapul véve kell orientálnia, de annak a konkrét meghatározása, hogy ennek milyen következménye van a konkrét cselekvést illetően, egyáltalán nem egyszerű feladat.

Nem lehet a cselekvési szabályokat közvetlenül, egy előre adott természetből levezetni – akár fizikai rendként, akár az ideák metafizikai rendjeként értjük is azt. Már csak a modern természettudomány területéről érkező új ismeretek (relativitáselmélet és kvantumelmélet) alapján is el kell ismernünk a tudományos eredmények ideiglenes voltát, hiszen ezek mindig függenek a kutatásban résztvevő emberi faktortól. Annak a tudata, hogy a természetről tett valamennyi kijelentés minden esetben az ember *szubjektív* tapasztalatát hordozza, megnehezíti az „objektív” természetfogalom használatát. A természet mindig a konkrét, történeti ember által megismert természet. A természet természettudományos és filozófiai elméleteire bizonyos szubjektív szemléleten keresztül teszünk szert. Azt, hogy a természet mi is tulajdonképpen, nem lehet közvetlenül megmondani, hanem csak indirekt úton leírni. A „természetes” definíciója mindig függ a történeti, társadalmi, kulturális, vallási, világnézeti és metafizikai feltételektől.

Az tehát, hogy valaki mit ért természet alatt, mindig függ attól, hogy milyen szempontból nézi a természetet, és milyen módon viszonyul hozzá. Mivel a természetet mindig az ember szempontjából tapasztaljuk meg, ezért az mindig több, mint *puszta* természet. Annak a tartalma, amit mi természetnek nevezünk, mindig az ember által elgondolt és értelmezett természet. Az ember azonban azt is tudja, hogy a természet „*mint eredet megelőzi*” őt, és

„időtlen idők óta felülmúlja”, ezért a természetet az ember „legjobb esetben is csak rekonstruálni” képes.⁵

Az ember a természetet a saját történeti és kulturális kontextusában értelmezi, és tevékenysége által át is formálja, mégis – és ez itt a döntő pont – először mint adottságot kell megismernie és önmagában elismerni. Az ember nem a semmiből alkotja meg a természet-fogalmat, hanem egy azt megelőző valóságra támaszkodik, arra, ami már ott van, és amellyel viszonyban van, és amit aztán a reflexiója során értelmez. A természet azonban mint empirikus tény pusztán erkölcsöt megelőző valóság. A pusztá tény, hogy létezik valami a természetben, még nem jelenti azt, hogy az *erkölcsi értelemben jó* is. A különböző természeti történéseknek, mint például földrengés, ár, vagy akár a betegségek, önmagukban nincs erkölcsi értékük. A természetben erőszakot, túlélési küzdelmeket, stb. is találunk, amelyek az ember számára egyáltalán nem szolgálhatnak erkölcsi iránymutatásként.

A természetnek, amelyet az ember, mint előre adottat talál, megvan a saját dinamikája. Az embertől függetlenül zajlanak le természetes folyamatok, mégpedig a saját feltételeik és szükségleteik szerint. A természet nem az emberért létezik, hanem már önmagában is egy önálló, célokkal rendelkező és dinamikus rendszer, amelyre az embernek tekintettel kell lennie. A természet nem véletlenszerű tények összessége, hanem egy rendezett egység, amelyet az embernek cselekvése során tisztelnie kell. Ennek az önmagában álló természetnek azonban, amelyet az ember megismer és elfogad, megvan a jelentősége az emberi cselekvést illetően. Bár nem közvetlenül normatív, mégis normatív relevanciával rendelkezik a cselekvés tekintetében. A fiziológiai és biológiai törvényekből nem lehet egy az egyben erkölcsi normákat levezetni, mivel ez nem felel meg az embernek, mint szabad és felelős személynek. Ezeket a törvényeket a természettörvény személyes jellegének a fényében kell megítélni. Ha a fizikai természetből közvetlenül erkölcsi követelményeket vezetünk le, azzal a naturalisztikus hiba csapdájába esünk.

A cselekvés akkor jó, ha megfelel az *emberi* természetnek. Az ember természeténél fogva értelmes, szabad és felelős személy. Nemcsak az a feladata, hogy az értelme segítségével az előre adott természeti rendet olvassa,

⁵ BAUMGARTNER, Hans Michael: *Metaphysik der Natur*. In: *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*. Hrsg. HONNEFELDER, Ludger. Freiburg–München, 1992. 237–269. itt 247–248.

hanem az is, hogy rendet teremtsen a természetben. A természete azt követeli meg, hogy a jót tegye, a rosszat pedig kerülje. A cselekvését illető normatív felhívást azonban nem a külső természetből nyeri, hanem belsőjében kell kibontakoztatnia azokat. Az erkölcsi felhívások személyes jelleget hordoznak. Mégis tiszteletben kell tartania az embernek azokat a természetes alapokat, amelyeket talál. Az emberi cselekvés mércéje nem a természet, mint tény, és szintén nem a külső természet törvényszerűsége, hanem tulajdonképpen az emberi személy méltósága.

Minden erkölcsi ítélet egy antropológiai felfogáson belül születik meg. Minden egyes ember meg akarja valósítani az életét és mindenki a saját módján akarja ezt. Összegzőképpen azt mondhatjuk, hogy nincs egy bizonyos és általánosan érvényes modell, hanem egyetemes hajlandóság mutatkozik az emberi természetnek minden egyes emberben való egyedi megvalósítására. Az általánosan érvényes erkölcsi természet törvény tartalmának a meghatározása ezért nem egyszerű feladat. Ezzel a megállapítással azonban nem akarom az erkölcsi természet törvény aktualitását kétségbe vonni. Egyetértek Jean Porterrel, amikor a következőket írja: *„Aligha meglepő, hogy ebben a kontextusban a vallási és a világi gondolkodók egyaránt a természetjogi hagyományhoz fordulnak, és még inkább annak utódához, az emberi jogi hagyományhoz, hogy keretet nyújtsanak az erkölcsi igények rendezéséhez egy kultúrák közötti és nemzetközi kontextusban.”*⁶ A természet törvény eszerint kiváló keretet nyújt az erkölcs területén egy globális párbeszéd számára.

Fordította: Kovács Gusztáv

⁶ PORTER, Jean: *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*. Grand Rapids, 2005. 326.

ROMAN GLOBOKAR

DIE MANGELNDE KLARHEIT DES NATURBEGRIFFS

Einleitung

Begriffliche Klarheit ist für jede wissenschaftliche Disziplin von entscheidender Bedeutung. Die tragenden Begriffe müssen klar und eindeutig sein. Deshalb ist eine semantische Präzisierung der begrifflichen Inhalte erforderlich. Es passiert aber oft, dass gerade die Grundbegriffe mit einer Vielschichtigkeit von Bedeutungen charakterisiert sind, was nicht selten zu Missverständnissen bei den Gesprächspartnern führt. Der Hörer versteht oder vermutet ein anderes Konzept hinter einem Wort, das der Sprecher in einer bestimmten Formulierung zur Sprache bringen will.

Auch die theologische Ethik steht heute vor der großen Herausforderung sprachlicher Klarheit. Der Begriff der Natur bildet dabei einen Höhepunkt dieser Problematik. Er stellt eines der zentralen Elemente der traditionellen katholischen Moralthologie und darüber hinaus der abendländischen Ethik insgesamt dar. Die verschiedenen Richtungen ethischer Reflexion haben sich in vielfältiger und sehr unterschiedlicher Weise auf die Natur und auf das Naturrecht berufen; deshalb ist es eigentlich unmögliche *eine* Theorie des Naturrechts zu identifizieren. Vielmehr ist angemessener, von *den Theorien* des Naturrechts im Plural zu sprechen. Es ist sogar so, dass einzelne Vertreter des Naturrechts den Begriff *Natur* nicht immer in derselben Weise verwenden. Deshalb möchte ich ganz schematisch zunächst auf drei Akteure aufmerksam machen.

Drei Beispiele

Denken wir an die Stoiker, die lehren, dass der Mensch „naturgemäß handeln soll“. Sie interpretieren das sowohl im dem Sinne, dass das Geschehen in der *äußerlichen* Natur (als kosmologische Ordnung) für den Menschen verbindlich ist, als auch im Sinne, dass der Mensch nach der

Vernunft entscheiden soll, denn die Vernunft ist das Wesentliche der spezifisch *menschlichen* Natur. Welche Natur ist nun entscheidend: die äußerliche oder die innere (vernünftige)?

Vor ähnlichen Fragen stehen wir auch bei Thomas von Aquin. Wenn wir seinen Traktat über das Naturgesetz in der *Prima Secundae* (scil. seiner theologischen Summe) lesen, dann können wir zu dem eindeutigen Schluss kommen, dass das Naturgesetz eigentlich das Gesetz der menschlichen Vernunft ist, das den Menschen zwingt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden (STh I-II, q. 91., a. 1). Es geht also nicht um das Gesetz der äußerlichen (physischen) Natur, sondern um das Vernunftgesetz (*secundum rationem*), das den Menschen zwingt, seine eigene menschliche Natur zu vervollkommen, zu verwirklichen. Bei seiner Grundlegung des Naturgesetzes wendet sich Thomas von Aquin gegen eine physizistische Deutung, die bei einigen Kirchenvätern noch zu finden ist. Der Kern des Naturgesetzes ist das erste Prinzip des Sittlichen (*bonum faciendum, malum vitandum*), das das ganze sittliche Leben des Menschen strukturiert. Die Natur des Menschen lässt sich nicht im Voraus bestimmen, denn die Natur des Menschen liegt darin, dass er zwischen Gut und Böse unterschieden kann und für die Welt somit Sorge übernehmen kann. Der Mensch hat also einen *aktiven* Anteil am göttlichen Gesetz. Demmer fasst es so zusammen: „Thomas schreibt der sittlichen Vernunft eine aktive Ordnungskompetenz zu. ... Die vergegenständlichte Natur wird mit einer theologisch-anthropologischen Bedeutung versehen, erst auf dieser Ebene kann ein normativer Diskurs erfolgen.“¹ Es ist interessant, dass sich für Thomas über das Gesetz im eigentlichen Sinn des Wortes nur bei Vernunftwesen reden lässt; bei nichtmenschlichen Wesen lässt sich über das Gesetz nur in analoger Weise reden (STh I-II, q. 91., a. 1). Man kann also vom Naturgesetz eigentlich nur beim Menschen sprechen. Doch derselbe Thomas beruft sich bei der Fragen der Spezialmoral (etwa bei der Sexualmoral, Masturbation, Selbstmord ...) auf das Naturgesetz im Sinne der verbindlichen Ordnung, die der Mensch an der äußeren Natur abliest und die ihn verbindliche Hinweise für das moralische Leben vorgibt. Thomas beschreibt hier Handlungen, die ethisch als gemäß oder gegen die Natur zu klassifizieren sind.² Bei dieser Qualifizierung hat die menschliche

¹ Klaus DEMMER: *Fundamentale Theologie des Ethischen*. Freiburg, 1999. 90.

² Gerhard MARSCHÜTZ: *Theologisch ethisch nachdenken*. Band 1. Grundlagen. Würzburg, 2009. 206–207.

Vernunft eine *passive* Rolle: sie liest aus der vorgegebenen Naturordnung die ethischen Hinweisen aus. Auf Grund dieses doppelten Naturverständnisses bei Thomas sind heutige Theologen vor die Wahl gestellt, welche Seite sie mehr betonen wollen: Bedeutet *naturgemäß* bei Thomas mehr *vernunftgemäß* oder mehr gemäß der *äußerlichen* Naturordnung? Hat die menschliche Vernunft eine aktive oder eine passive Rolle, um zu Aussagen zu kommen, was denn naturgemäß sei?

Als drittes Beispiel werfen wir einen Blick auf Aussagen des kirchlichen Lehramtes. In den verschiedenen Dokumenten finden wir sehr differenzierte Betonungen und Interpretationen des Naturgesetzes. Wenn im Bereich der Sexualmoral noch vorwiegend eine Interpretation herrscht, die sich auf die sog. objektive Ordnung der Natur begründet, finden wir im Bereich der Menschenrechte und der Sozialethik eher die Deutung, dass das Naturgesetz ein Gesetz der Vernunft ist und deswegen als Grundlage für den ethischen Diskurs auf universaler Ebene dienen kann. Im zweiten Bereich ist das Naturgesetz eher ein *formales* Element, das die Suche nach dem universalen ethischen Inhalt ermöglicht, weniger ein Inhaber der konkreten *materiellen* Inhalte der allgemeinen Ethik. Die Voraussetzung des Naturgesetzes weist der menschlichen Vernunft die Rolle zu, nach allgemeinen ethischen Inhalten zu suchen. In diesem Sinne gedeutet wird das sittliche Naturgesetz durch das Dokument der Internationalen theologischen Kommission aus dem Jahr 2009 mit dem Titel *Auf der Suche nach einer universalen Ethik: ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz*. „Dieses natürliche Sittengesetz hat nichts Statisches in seinem Ausdruck. Es besteht nicht in einer Liste von definitiven und unwandelbaren Vorschriften. Es ist eine immer sprudelnde Inspirationsquelle bei der Suche nach einer objektiven Grundlage für eine universale Ethik.“³ Anders herrscht im Bereich der Sexualmoral immer noch die essentialistische Interpretation des Naturgesetzes, die aus einem Befund (*esse*) die Notwendigkeit einer Handlung (*agere*) ableitet. Gegen die Natur sind jegliche Verwendung von Empfängnisverhütungsmitteln, künstliche Befruchtung, Sterilisierung, homosexuelle Beziehungen, vorehelicher Geschlechtsverkehr etc. Das einzelne Subjekt ist als rein passiver Empfänger der im Voraus gegebenen absoluten Regeln zu

³ *Auf der Suche nach einer universalen Ethik: ein neuer Blick auf das natürliche Sittengesetz*. Internationale theologische Kommission, Vatikan. 2009. § 113. In: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-aturale_ge.html

verstehen. Sein Gewissen ist – in dieser Interpretation – auf eine Art „Ableseorgan“ der allgemeingültigen und objektiven Normen reduziert. In den Enzykliken von Johannes Paul II. kann man leicht eine unlösbare Spannung zwischen der essentialistischen und personalistischen Interpretation beobachten. Wenn er über die Grundlagen spricht, ist er deutlich personalistisch. In *Veritatis Splendor* schreibt er: „*Man kann nun die wahre Bedeutung des Naturgesetzes verstehen: Es bezieht sich auf die eigentliche und ursprüngliche Natur des Menschen, auf die ‚Natur der menschlichen Person‘, die die Person selbst in der Einheit von Seele und Leib ist, in der Einheit ihrer sowohl geistigen wie biologischen Neigungen und aller anderen spezifischen Merkmale, die für die Erreichung ihres Endzieles notwendig sind. ... Tatsächlich gewinnen die natürlichen Neigungen nur insofern sittliche Bedeutung, als sie sich auf die menschliche Person und ihre authentische Verwirklichung beziehen, die andererseits immer und nur im Rahmen der menschlichen Natur zustande kommen kann.*“ (VS 50) Dieser personalistische Ansatz ist aber leider im Verlauf der Enzyklika nicht konsequent durchgeführt worden. Der vorwiegende Teil ist immer noch durch eine neuscholastische, d.h. hier essentialistische und statische Deutung der menschlichen Natur geprägt.

Diese drei Beispiele wurden erwähnt, um die Vieldeutigkeit der Begriffe Natur und Naturgesetz in der Geschichte und auch heute zu verdeutlichen. Auch im Fragebogen für die Synode 2014 wird nicht deutlich, was die Begriffe *Natur*, *naturgemäß* und *Naturgesetz* eigentlich bedeuten sollen. Von den Autoren des Fragebogens wird stillschweigend vorausgesetzt, dass die Leser wüssten, was sie mit diesen Begriffen meinen. Aus verschiedenen Gründen dürfte diese Voraussetzung kaum berechtigt sein.

Der Fragebogen für die Synode 2014

Der Begriff *Natur* wird im Dokument neunmal verwendet: einmal als „*Menschennatur* des Mannes und der Frau“, einmal als „*naturgemäße* Berufung jedes Menschen“, einmal in der Phrase „von *Natur* aus“, viermal als „*Naturgesetz*“ (davon einmal als Titel des Absatzes), einmal als Adjektiv „das *natürliche* Fundament der Familie“ und einmal in Bezug auf die „*natürlichen* Methoden“ der Familienplanung. Schon auf den ersten Blick entdecken wir verschiedene Bezugnahmen auf die Natur: es geht sowohl um den Hinweis auf die innere (personale) Struktur des Menschen als auch um die Berufung auf die Bedeutung der äußeren Natur für das ethische Handeln

des Menschen. Unter „Natur“ wird sowohl die *Inspiration*, der innere Drang, der den Menschen zu moralischen Entscheidungen und zur Verwirklichung seiner Person zwingt, als auch der sichere objektive Hinweis für die ethische Reflexion verstanden. Welche Natur also meinen die Autoren des Fragebogens? Und welche Interpretation des Naturgesetzes?

Die folgenden Fragen werden unsere weitere Reflexion bestimmen: Was ist die Natur des Menschen? Wie wird diese Natur bestimmt? Welche Rolle hat die Natur in der ethischen Reflexion? Sind wir ohne Bezug auf die Natur zum ethischen Relativismus verurteilt? Wenn wir *Natur* in die ethische Reflexion einbeziehen – wie können wir dann den naturalistischen Fehlschluss vermeiden? Und weiter, wenn wir eine hermeneutische Deutung der Natur verwenden, verfallen wir nicht damit in eine *petitio principii*? Interpretieren wir nicht schon in voraus die Natur so, dass wir zur Lösung kommen, die wir eigentlich schon am Anfang wollten? Hat in diesem Sinne die Bezugnahme auf die Natur überhaupt noch einen Sinn? Hat es Sinn, in der heutigen Zeit überhaupt noch vom Naturgesetz (bzw. vom Naturrecht) zu reden?

Einige Klärungen und weitere Herausforderungen

Nehmen wir zuerst den Begriff der Natur genauer in Sicht. Mit dem Wort *physis* ist im ursprünglichen Sinn (etwa bei Homer) eine Seinsweise oder eine innere Beschaffenheit von Dingen gemeint und zwar in der doppelten Bedeutung: als Werden eines organisch Wachsenden (der dynamische Prozess) und als Gestalt dieses Werdens (das statische Ergebnis).⁴ Ein solches Naturverständnis als Seins- und Wirkungsweise der Dinge ermöglicht eine Vereinigung der verschiedenen Individuen in eine Art; so spricht man von der Natur des Menschen, des Tieres, des Steins, des Feuers... Neben der originären Bedeutung der Natur als Natur der Dinge wird seit Aristoteles der Begriff „Natur“ – in einem übertragenen Sinne – auch für das Gesamt aller natürlichen Seienden verwendet. Der anfänglichen Spannung zwischen Natur als Prozess und Natur als Resultat kommt damit noch eine zusätzliche Spannung zwischen Natur eines bestimmten Teils und Natur als Ganzem hinzu. Weiter wird die Natur von Anfang an sowohl als ein „Gegenbegriff“ als auch als ein „Einheitsbegriff“ gebraucht. Mit dem Begriff

⁴ Ludger HONNEFELDER, Hg. *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*. Freiburg–München, 1992. 12–23.

Natur wird oft die Wirklichkeit bezeichnet, die nicht durch die Bearbeitung durch den Menschen entstanden ist, die also dem Menschen gegenübersteht; so steht Natur im Gegensatz zu *Kultur, Kunst, Technik, Gesetz, Sitte, Geschichte, Geist, Vernunft, Subjekt*. Wenn also die Natur auf der einen Seite als Gegenbegriff zu all dem, was von Menschen geschaffen ist, steht, wird derselbe Begriff aber auch dafür verwendet, das Insgesamt alles Gewordenen – der Mensch und alles, was von ihm gemacht ist, eingeschlossen – und dessen Einheitsgrund zu denken.

Wenn wir dann weiter genauer über die Rolle der Natur in der Ethik nachdenken, sind wir mit zusätzlichen Schwierigkeiten konfrontiert. Einerseits sind uns die objektiven Maßstäbe für ethische Überlegungen sehr hilfreich, um die Gefahr des Subjektivismus und Relativismus zu überwinden. Auf der anderen Seite ist aber auch wahr, dass jedes Verständnis der Natur schon eine menschliche Interpretation ist, die geschichtlich und kulturell bedingt ist. Jeder Naturbegriff ist immer schon anthropologisch bedingt. In diesem Sinne ist es schwer möglich, zu einem allgemeinen und objektiven Begriff der menschlichen Natur zu gelangen. Der Mensch ist *von seiner Natur aus* (wenn die Paraphrasierung erlaubt ist) schon immer ein geschichtliches Wesen.

Hat deshalb die Natur jede Orientierungsinstanz für das sittliche Leben verloren? Ist die Betrachtung der Tatsachen und der Ordnung in der äußerlichen Natur für das menschliche Handeln bedeutungslos? Unserer Meinung nach nicht. Wir brauchen den Bezug auf die Natur in der ethischen Reflexion (siehe Bioethik, ökologische Ethik); die Frage ist nur, wie die natürlichen Tatsachen und die Regelungen zu bewerten sind. Das wachsende Bewusstsein der ökologischen Krise verdeutlicht dem heutigen Menschen, dass wir die natürlichen Prozesse respektieren müssen und dass insofern die Natur eine Orientierungsinstanz für unsere Handlungen bietet. Die neuzeitliche anthropozentrische Sicht, nach der die ganze Wirklichkeit allein vom Menschen her ihren Sinn bekommt, müsste demzufolge überwunden werden. Der Mensch muss wieder anerkennen, dass jedem natürlichen Ding unabhängig vom Nutzen des Menschen ein Zweck innewohnt. Damit wird bei vielen unserer Zeitgenossen die Orientierungsfunktion der Natur wieder neu entdeckt. Im Allgemeinen können wir vielleicht sogar eine Zustimmung finden, dass sich der Mensch an der Natur orientieren soll, doch die genauere Bestimmung, welche

Konsequenzen das für das konkrete Handeln hat, ist keineswegs eine einfache Aufgabe.

Die Handlungsnormen lassen sich nicht unmittelbar aus einer vorgegebenen Natur – und sei sie als physische Ordnung oder als metaphysische Ordnung der Ideen gedacht – ableiten. Schon vom Standpunkt der neuen Erkenntnisse auf naturwissenschaftlichem Gebiet (Relativitätstheorie und Quantenmechanik) aus wird die Vorläufigkeit wissenschaftlicher Ergebnisse zugegeben; sie hängen immer vom menschlichen Faktor bei der Forschung ab. Das Bewusstsein, dass jede Aussage über die Natur immer schon eine *subjektive* Wahrnehmung von Seiten des Menschen mitbeinhaltet, erschwert das Zurückgreifen auf einen „objektiven“ Naturbegriff. Die Natur ist immer durch den konkreten geschichtlichen Menschen erkannte Natur. Auch die wissenschaftlichen und philosophischen Theorien der Natur sind durch einen bestimmten subjektiven Focus gewonnen. Was eigentlich Natur ist, lässt sich deshalb nicht unmittelbar sagen, sondern nur auf einem indirekten Weg beschreiben. Die Definition des „Natürlichen“ ist immer geschichtlich, gesellschaftlich, kulturell, religiös, weltanschaulich, metaphysisch bedingt. Das, was einer als Natur begreift, ist also immer von seinem bestimmten Blickwinkel auf die Natur, von seiner bestimmten Stellung zu ihr, abhängig. Weil die Natur immer aus der Sicht des Menschen wahrgenommen wird, ist sie immer schon *mehr* als bloße Natur. Der Inhalt dessen, was wir mit Natur bezeichnen, ist also immer vom Menschen gedachte und gedeutete Natur. Dabei weiß aber der Mensch, dass die Natur ihm „*als Ursprung vorausliegt*“ und ihn „*unvordenklich überragt*“ und, dass er „*sie bestenfalls rekonstruieren*“ kann.⁵

Der Mensch interpretiert die Natur in seinem geschichtlichen und kulturellen Kontext, er gestaltet sie durch sein Wirken auch um, dennoch – und das ist hier der entscheidende Punkt – muss er sie immer zuerst als eine Gegebenheit wahrnehmen und ihre Selbstheit anerkennen. Der Mensch konstituiert seinen Naturbegriff nicht aus dem Nichts, sondern er stützt sich dabei auf eine ihm vorausliegende Wirklichkeit, auf etwas, was schon da ist und zu dem er in Verhältnis steht, und dies wird dann in seiner Reflexion gedeutet. Als empirische Tatsache ist die Natur aber ein *vormoralisches* Gut.

⁵ Hans Michael BAUMGARTNER: *Metaphysik der Natur*. In: *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*. Ludger HONNEFELDER. Hrsg. Freiburg–München, 1992. 237–269; 247–248.

Die reine Tatsache, dass etwas in der Natur existiert, bedeutet noch nicht, dass es auch *im ethischen Sinn gut ist*. Die verschiedenen Naturgeschehnisse wie z. B. Erdbeben, Hochwasser oder auch Krankheiten haben keinen moralischen Wert. In der Natur finden wir auch Gewalt, Überlebenskämpfe usw., die dem Menschen nicht als Orientierungen für das sittliche Handeln dienen können.

Die Natur, die der Mensch vorfindet, hat ihre eigene Dynamik. Unabhängig vom Menschen verlaufen die natürlichen Prozesse nach ihren eigenen Bedingungen und Bedürfnissen. Die Natur ist nicht nur zum Nutzen des Menschen da, sondern sie ist schon in sich ein selbständiges, zweckmäßiges und dynamisches Gesamtsystem, das der Mensch zu berücksichtigen hat. Natur ist nicht nur Gegebenheit von zufälligen Fakten, sondern sie ist eine geordnete Einheit, die der Mensch bei seinem Handeln respektieren muss. Diese selbständig bestehende Natur, die der Mensch wahrnimmt und anerkennt, hat dann also auch eine Relevanz für sein Handeln. Sie ist zwar nicht unmittelbar normativ, ist aber normativ *relevant* für das menschliche Handeln. Aus den Gesetzen physiologischer und biologischer Natur lassen sich nicht unmittelbar ethische Normen ableiten, denn sie werden nicht dem Menschen als freier und verantwortlicher Person gerecht. Diese Gesetze müssen notwendigerweise im Lichte des personalen Charakters des sittlichen Naturgesetzes beurteilt werden. Mit der unmittelbaren Ableitung der sittlichen Forderungen aus der Tatsache der physischen Natur würden wir einen sog. naturalistischen Fehlschluss begehen.

Das Handeln ist gut, wenn es gemäß der *menschlichen* Natur ist. Der Mensch ist von Natur aus vernünftige, freie und verantwortliche Person. Seine Aufgabe ist es nicht nur, mit Hilfe der Vernunft die vorgegebene Naturordnung abzulesen, sondern auch eine Ordnung innerhalb der Natur zu schaffen. Seine innere Natur fordert ihn, das Gute zu tun und das Böse zu meiden. Die normativen Hinweise in Bezug auf sein Handeln kann er nicht der äußeren Natur zu entnehmen, sondern er muss sie in seinem Inneren erst entwickeln. Die ethischen Hinweise tragen personalen Charakter. Dennoch muss der Mensch aber auch die natürlichen Grundlagen, die er vorfindet, respektieren. Der Maß des menschlichen Handelns ist nicht die Natur als Tatsache, auch nicht die Gesetzlichkeit der äußeren Natur, sondern eigentlich die Würde der menschlichen Person.

Jedes sittliches Urteil wird innerhalb einer anthropologischen Konzeption getroffen. Jeder einzelner Mensch will sein Leben verwirklichen und jeder auf seiner Weise. Am Ende lässt sich sagen, dass kein bestimmtes und allgemeingütiges Modell existiert, sondern dass sich die universale Neigung in Richtung auf die Verwirklichung der menschlichen Natur in jeder einzelnen Person auf ihre je eigene Weise äußert. Die genaue Bestimmung der Inhalte des allgemeingültigen sittlichen Naturgesetzes ist deshalb keine einfache Aufgabe. Mit dieser Feststellung wollen wir aber keineswegs die Aktualität des sittlichen Naturgesetzes bestreiten. Wir stimmen der amerikanischen Theologin Jean Porter zu, wenn sie schreibt: *„It is hardly surprising that within this context, secular as well as religious thinkers would turn once again to the natural law tradition, and even more to its successor, the human rights tradition, to provide a framework for adjudication moral claims in a cross-cultural and international context.“*⁶ Die Naturgesetztheorie bildet demnach einen hervorragenden Rahmen für einen globalen Dialog im ethischen Bereich.

⁶ Jean PORTER: *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*. Grand Rapids, 2005. 326.

BALOGH ÁGNES

CSALÁDON BELÜLI ERŐSZAK, MINT TÁRSADALMI JELENSÉG

HITEK ÉS TÉVHITEK

A családon belüli erőszak, mint szociológiai jelenség vagy kriminológiai entitás a 20. század hatvanas éveinek felfedezése. A bántalmazási formák közül időben először a gyerekbántalmazás kapott figyelmet a nemzetközi szakirodalomban, majd a valódi áttörést az otthonukban bántalmazott és megerőszkolt feleségek védelmében fellépő feminista csoportok kampányai és akciói érték el¹.

A családon belüli erőszak azonban nem egy új jelenség, csupán az egyes magatartások társadalmi megítélése változott. A magyar népnyelv is őriz olyan emléket, amely azt bizonyítja, hogy a családon belüli erőszakos megnyilvánulások sokáig elfogadottak voltak. Elég csak arra gondolnunk, hogy: „A pénz számolva, az asszony verve jó.” A tradicionális családmodellben a férfi meghatározó szerepet tölt be, a feleség és a gyerekek túrni kötelesek akár még a bántalmazást is. A családról alkotott ilyen felfogás mára már idejétmúlt, a társadalom semmilyen szinten nem tolerálja az erőszakos magatartást. Ugyanakkor a társadalmi szerepek is jelentősen átalakultak, a nők egyre intenzívebben veszik ki a részüket a család anyagi fenntartásából, és ez egyben a klasszikus családi szerepek torzulásához is vezetett. Hozzá kell tennünk azt is, hogy ennek számos káros következményét tapasztalhatjuk.

Az erőszak a társadalom minden területén (utca, munkahely, iskola) jelen van, annak csak egyik szegmense a családon belüli erőszak. Ez azonban lényegesen különbözik az erőszak többi megnyilvánulási formájától. Alapvető eltérés, hogy ez az intimszférán belül történik, és több szereplőt érint: a

¹ VIRÁG György: *Családon belüli erőszak*. In: *Kriminológia – Szakkriminológia*. Szerk. GÖNCZÖL Katalin – KEREZSI Klára – KORINEK László – LÉVAY Miklós. Budapest, 2006. 379.

bántalmazót, az áldozatot, a környezetet, akik a látszat fenntartása érdekében a tudomásukra jutott cselekményekről hallgatnak.

Napjainkban az erőszak a média által láthatóvá és érzékelhetővé vált, ami azt a látszatot kelti, hogy fokozott mértékben nő az erőszakos, azon belül is a családon belüli erőszakos cselekmények száma. Ez azonban nincs így, egyrészt a bűnügyi statisztika egyértelműen azt mutatja, hogy az összбүнözésen belül az erőszakos бűncselekmények száma évek óta nem változik. Másrészt pedig a családon belüli erőszak növekedése objektív adatokkal nem támasztható alá az igen magas látencia miatt.

A családon belüli erőszakot a sajtó, a média és a szakirodalom túlnyomó többsége is csak egyoldalú megközelítésben tárja elénk. Az „erőszakos férfi – kiszolgáltatott nő” séma pedig elfedi a jelenség lényegét, azt, hogy ez nem egy kétszereplős történet, ahol az agresszor férfi bántalmazza a szegény, kiszolgáltatott nőt. A családban ugyanis gyerekek, férfiak és idősek is vannak, akik ugyanúgy áldozatai lehetnek egy-egy családi drámának.

Mit nevezünk családon belüli erőszaknak?

A családon belüli erőszaknak nincs egységes és elfogadott meghatározása, ami egyrészt az erőszak fogalmi definiálásának nehézségéből, másrészt pedig a problémakör átpolitizáltságából adódik. Magyarországon a családon belüli erőszak fogalmát legtöbbször a nők és a gyermekek bántalmazásával azonosítják, köszönhető ez a médiában önmagának nagy felületet megszerző feminista megközelítésnek. A feminista értelmezés családon belüli erőszakon a nők elnyomását és bántalmazást érti.

Az elsősorban gyermekvédelmi értékeket képviselők ezzel szemben a gyermekek veszélyeztetettségére fókuszálnak és kiterjesztetten értelmezik a családon belüli erőszakot. Ahogyan Hüse Lajos és Konyáriné Ménesi Tünde közös tanulmányában írja: *„ma már jól körülhatárolható frontvonal húzódik a nők jogaiért küzdők és a gyermekvédők között. Aki jobban kommunikálja álláspontját, nagyobb médiafigyelmet kaphat, több együttérzésre számíthat a laikusok részéről, (...) ennek következtében kikényszeríthetik a döntéshozók figyelmét, ami egyértelmű politikai előnyökhöz vezethet: (el)várt jogszabályok megalkotásához, sőt anyagi forrásokhoz a*

szociális ellátórendszer kvótáin, célzott támogatásokon vagy pályázatokon keresztül. Ez a küzdelem tehát korántsem filozófiai jellegű, hanem nagyon is materiális.”²

A laikus társadalom tagjai és a szakemberek egy része is a családtagok közötti erőszakos magatartásokat „családon belüli erőszak” megnevezéssel jelöli, ami azt a látszatot kelti, hogy egy, a tulajdonságait tekintve homogén jelenségcsoportról van szó. A probléma azonban sokkal differenciáltabb, mint ahogyan az a fenti kifejezésből és a hozzá kapcsolódó értelmezésekből látszik.³ A fogalom körül kialakult kaotikus helyzet tisztázása érdekében az Országos Kriminológiai Intézet önálló definíciót alkotott, amely mentes az egyoldalú, érzelmi töltésű megközelítéstől. Eszerint a családon belüli erőszak „az együtt élő és egymással fizikai, érzelmi, anyagi, jogi függésben lévő személyek között megvalósuló erőszak, bántalmazás, visszaélés, amely magába foglalja a fizikai, szexuális, érzelmi bántalmazás vagy elhanyagolás valamennyi formáját”.⁴

Hangsúlyozni kell azonban, hogy a fenti meghatározás nem jogi fogalom. A családon belüli erőszak jogi fogalmakkal nehezen írható körül, ugyanakkor számos bűncselekmény tényállása e körbe vonható: így például az élet, testi épség elleni bűncselekmények (emberölés, erős felindulásban elkövetett emberölés, testi sértés), kényszerítés, kiskorú veszélyeztetése, nemi szabadság elleni bűncselekmények. Új tényállásként került meghatározásra a kapcsolati erőszak, aminek a szabályozása régóta igényként merült fel, különösen a feminista irányzat képviselői részéről. Meg kell azonban jegyezni, hogy a magyar jogrendszer önálló tényállás hiányában is lehetővé tette (vagy lehetővé tette volna) a családon belül elkövetett erőszakos cselekmények szankcionálását. A nagyobb akadályt a magas fokú látencia, illetve a családon belüli erőszakos cselekmények speciális jellege jelentheti.

² HÜSE Lajos – KONYÁRINÉ MÉNESI Tünde: *Bántalmazott férfiak az Észak-Alföldi Régióban*. Esély 2008/1. 53.

³ A fogalom értelmezéséhez lásd SZÖLLŐSI Gábor: *A családon belüli erőszak értelmezése*. Belügyi Szemle 2005/9. 23–39.; SZÖLLŐSI Gábor: *A családon belüli erőszak differenciáltsága (Különbségek a nevek, a felfogások és a helyzetek szintjén)*. In: *Családi iszonyok. A családi erőszak kriminológiai vizsgálata*. Szerk. VIRÁG György. Budapest, 2005. 65–85.

⁴ VIRÁG György: *Családon belüli erőszak. Tájékoztató az Országos kriminológiai Intézetben folyt kutatásról*. Belügyi Szemle 2005/9. 5.

Családon belüli erőszakos cselekmények jellemzői⁵

- a) Egy időben elhúzódó folyamat eredménye, nem egyszeri, hanem ismétlődő, hosszan – gyakran éveken keresztül – tartó történés, amelyben az agresszivitás egyre nő. A bántalmazás ciklikus jellegű, vannak nyugalmi periódusok is.
- b) A bántalmazó más környezetben kifogástalan magatartást tanúsít. A családon belüli agresszió a gyengébb családtaggal szemben jelentkezik, így például az italozó szülők bántalmazzák a gyerekeiket.
- c) A sértett nem mer, illetve nem tud kilépni élethelyzetéből, segítségkérési kísérletei gyakran eredménytelenek, a környezetük nem mer, illetve nem akar beavatkozni, a hatóságok gyakran nem veszik komolyan a jelzéseket.
- d) A családon belüli bántalmazás differenciált. A házastársak, élettársak közötti bántalmazás mellett ebbe a körbe tartozik a gyermek és a szülők, az idősek otthoni bántalmazása is.
- e) Az esetek egy részében az agresszió a visszájára fordul, a családon belüli erőszak áldozatából később elkövető lesz.
- f) Előfordul az is, hogy a családon belüli erőszakra hivatkozás alaptalan, valamilyen mögöttes célt szolgál, így például az egyik házastárs előnyököt remél a bontóperben.

Bizonyítási nehézségek

- Magas fokú látencia jellemzi, általában csak akkor jut a hatóság tudomására, ha már komoly következményei vannak. A sértettek titkolják, szégyenlik, ami történt. Jellemző az „érzelmi hullámvész”, amit jól jelez a feljelentés megtétele, majd annak visszavonása.
- Bizonyítási nehézséget jelenthet, hogy a sértettek illetve a hozzátartozók élnek a mentességi jogukkal, és nem tesznek vallomást. Még nagyobb problémát jelent, ha az eljárás során a korábbi nyilatkozatukkal ellentétes vallomást tesznek.
- Gyermekkorú tanúk meghallgatása a legnehezebb feladat, mert gondolkodásukban keverednek a valóság és a képzelet elemei.
- Kívülálló tanúk ritkán vannak, ha vannak is, nem szívesen tesznek vallomást. Jelentős szerephez juthat a családdal kapcsolatba kerülő pedagógus, háziorvos, gyerekorvos, védőnő, szociális munkás.

⁵ JUNG I Eszter: *A családon belül erőszak az ítélkezési gyakorlatban*. Bírak Lapja 2/2003. 61.

Kutatások

Nemzetközi téren a tudományos kutatások az 1970-es évekig még alig foglalkoztak a családon belül zajló erőszakos konfliktusokkal, egyetlen területként a gyermekbántalmazást vizsgálták. Az első reprezentatív felmérés 1975-ben készült Amerikában, a vizsgálat megállapításai és az abból levont következtetések, számadatok a mai napig hivatkozott források.

A vizsgálat megállapította, hogy az erőszakot jelölők 49 %-a kölcsönös agresszióról beszélt, 27 % esetében csak a férj alkalmazott erőszakot, 24 %-nál a nő volt a bántalmazó fél. A gyermekbántalmazásról azt állapították meg, hogy 68 %-ukat az anya, 58 %-ukat az apa veri a családban. A kutatók szerint az anya több időt tölt a kisebb gyerekekkel, frusztráltabb, ezért alkalmaz testi fenyegetést. A fiúkat gyakrabban, többször, és súlyosabban bántalmazzák a szülők, és ami a legszomorúbb, hogy 3 éves korukig kapják a legtöbb verést a gyerekek.

Tíz évvel később, 1985-ben a kutatók a megismételt vizsgálatban csökkenést állapítottak meg a gyerekek elleni családon belüli erőszak súlyos esetében, az általános erőszak a gyerekek ellen azonban nem csökkent. A házastársak közötti erőszak esetén a nők ellen alkalmazott erőszak csökkent, ugyanakkor a nők férfiakkal szembeni erőszakos megnyilvánulása nőtt.

A kutatások ellenére csak a 70-es, 80-as években irányult a társadalom figyelme a bántalmazásokra, amikor a feminista mozgalom védelmébe vette a bántalmazott nőket, és ettől kezdve a családon belüli erőszak fogalma a feleségbántalmazás szinonim kifejezésévé vált és a közélet központi kérdése lett.⁶

A feminista szemléletű kutatás hegemoniája az 1990-es években megszűnt. A kutatók egy része⁷ szerint a férfiak éppúgy lehetnek a családon belüli erőszak áldozatai, mint a nők. Ez utóbbi megállapítást, illetve véleményt azonban azok a szerzők, akik a családon belüli erőszakot a feleség bántalmazással azonosítják, nem hajlandók figyelembe venni, így a mai napig nincs szakmai, tudományos konszenzus a szakirodalomban a családon belüli erőszak nemi megoszlásáról, a nemek agressziójának különbségéről, a kiváltó okok együtteséről és megoldásuk hatékonyságáról.

⁶ TAMÁSI Erzsébet: *A családon belüli erőszak vizsgálatának története*. In: Családi viszonyok. A családi erőszak kriminológiai vizsgálata. Szerk. VIRÁG György. Budapest, 2005. 31.

⁷ Lásd TAMÁSI Erzsébet: *A családon belüli erőszakról – csendesebb, szentségtörő módon*. Esély 2003/3. 111–121.; HÜSE-KONYÁRINÉ: *i. m.*

Magyarország

A családon belüli erőszak kutatása Magyarországon több mint 30 évvel később kezdődött, mint a nyugati országokban, annak ellenére, hogy ez a társadalmi jelenség a magyar valóságból sem hiányzott, de célzott kutatásokat e körben nem végeztek. A témához kapcsolódó kriminológiai vizsgálatok főként a szexuális erőszak elkövetőire koncentráltak, és nem különült el a családon belüli és a családon kívüli erőszak sem.

A családon belüli erőszak Magyarországon is elsősorban a feminista szemléletű munkák révén került a nyilvánosság elé. Morvai Krisztina *Terror a családban* című műve – bár a maga nemében úttörőnek számított – koncentráltan a női áldozatokkal foglalkozó, provokatív, indulatos írás, amely a mértékadó szakirodalom szerint „sokkal inkább szociográfia, mint empirikus, szisztematikus, reprezentatív kutatás eredménye. Forrásai az esetlegesen kiválasztott bűnügyi statisztikák (1 év, az 1995-ös bírósági anyagokból az emberölési esetek elemzése), amelyeket az igazságszolgáltatásban résztvevőkkel és az áldozatokkal készült véletlenszerű, válogatott mélyinterjúk egészítenek ki. A könyv bizonyítottan látja, hogy Magyarországon is, hasonlóan az általa idézett néhány amerikai feminista munkához, az erőszak elkövetői döntően férfiak. A számok tekintetében a kötetben teljes a bizonytalanság, így inkább figyelemfelhívásra, sokkolásra alkalmas. Az írás a feminista munkákra jellemző prekoncepcióval dolgozik, csak azokat az adatokat és érveket jeleníti meg, amelyek a férfiak kollektív felelősségére utalnak, miután álláspontja szerint a nők és a gyerekek elleni erőszakos bűncselekményeket csak és kizárólag férfiak követik el. A kérdést tehát a férfi vétkesség szempontjából mutatja be.”⁸

Az empirikus szociológiai vizsgálatok közül mindenképpen meg kell említeni Tóth Olga 1999-ben megjelent *Erőszak a családban* című tanulmányát, amely az első empirikus, szociológiai vizsgálat a nők és a gyerekek elleni fizikai erőszak bemutatására, valamint az általa 2002-ben végzett újabb vizsgálatot. Az elsődleges cél nem a családon belüli erőszak, hanem a korosztály munkával, iskolával és családdal kapcsolatos attitűdjének mérése volt, és csak érintőlegesen foglalkozott az erőszak előfordulásával. Mindkét esetben hangsúlyozni kell azonban a vizsgálatok empirikus jellegét, és azt, hogy viszonylag nagyszámú mintavétellel dolgozott a szerző. Munkáival arra hívta fel a figyelmet, hogy a családon belüli erőszak esetén az egyoldalú

⁸ TAMÁSI: *A családon belüli erőszak... i. m.* 45.

vizsgálatokból nem kaphatunk reális képet, és így nem is nyújtható megfelelő segítség.

A témakör megismeréséhez nagymértékben hozzájárultak a TÁRKI 2003 októberében nyilvánosságra hozott közvélemény-kutatásának adatai, és az Országos Kriminológiai Intézet kutatócsoportja által 2005-ben befejezett vizsgálat. Az OKRI munkatársai 6 év statisztikai adatait összegezték és elemezték, mintegy 1500 aktát dolgoztak fel az ügyészség adott évi ügyforgalmából. Ez igen jelentős mennyiség, ebben a témában eddig Magyarországon ilyen nagyszámú ügy feldolgozásra nem került. Bár a kutatás nem teljes körű és nem tekinthető reprezentatívnak sem, ennek ellenére igen fontos adatokat szolgáltatott a későbbi kutatások számára is. A vizsgálatnak a témánk szerint jelentőséggel bíró megállapítási a következők:

- A családon belüli bűncselekmények gyakorisága az összes ismertté vált bűncselekményeken belül jelentéktelennek tűnik: az ismertté vált bűncselekmények mindössze 5-6 %-át követik el családtagok, hozzátartozók sérelmére. A releváns bűncselekmény csoportban azonban már igen jelentős az előfordulása: az összes ismertté vált személy elleni bűncselekmény mintegy negyedét családon belül követik el. Hasonló az arány az ismertté vált nemi erkölcs elleni bűncselekmények esetén is, míg a súlyos testi sértéseknek már 30 %-át, az emberöléseknek pedig majdnem felét (43 %) hozzátartozó sérelmére követik el.
- A bűnelkövetés erős férfi dominanciát mutat – az ismertté vált bűncselekményeknél 10 elkövetőből 9 férfi. Ez jellemzi a családon belüli elkövetéseket is, itt férfi az összes elkövető 83 %-a.
- Egy adott bűncselekményt elkövetők között a családon belüli elkövetők aránya viszont rendre a nők között magasabb. Vagyis a nők nagyságrendekkel kevesebb bűncselekményt követnek el, mint a férfiak, ugyanakkor a bűncselekményt elkövető nők szinte minden kategóriában gyakrabban követik el cselekményüket a családon belül. Az élet elleni bűncselekmények kategóriáiban kiegyenlítődés tapasztalható: a jelenlegi vagy volt partner sérelmére elkövetett emberölések esetében az évi átlag 80 cselekmény közül 50-et férfiak, 30-at nők követnek el.
- Magas (21 %) és sajnálatosan emelkedik a szülők által a gyermekük sérelmére elkövetett erőszakcselekmények száma. Az ilyen szülők döntő többsége vér szerinti gyermekét bántalmazza.

A fenti statisztikai adatok is egyértelműen igazolják, hogy nem tartható fenn az a szemlélet, amely a családon belüli erőszak fogalmát a nők bántalmazásával azonosítja. Az újabb kutatások rámutatnak arra is, hogy a férfiak is egyre nagyobb arányban lesznek áldozatai a családtagok közötti erőszakos magatartásnak.

A családon belüli erőszakos cselekmények nagyságrendjét, mélységét nehéz meghatározni. Ez adódik az egységes, mindenki által elfogadott fogalom meghatározásának hiányából, a magas látenciából, az objektív számadatok hiányából, és nem utolsósorban a kérdés átpolitizáltságából. A kutatási eredmények értelmezése sem egyértelmű, az eltérő meghatározásokat és technikákat alkalmazó vizsgálatok, felmérések adatai nyilvánvalóan különböznek, sokszor megbízhatatlan forrásokból származnak, a levont következtetések gyakran egyoldalúak és manipuláltak. A családon belüli erőszak létező társadalmi jelenség, differenciáltságából adódóan azonban csak komplex módon szemlélhető és vizsgálható, ami a témával érintett szakemberek párbeszédét és együttműködését feltételezi annak érdekében, hogy teljesebb és pontosabb képet kapjunk róla, ami alapját képezheti egy hosszabbtávú stratégia kidolgozásának.

ÁGNES BALOGH

DOMESTIC VIOLENCE – A SOCIAL PHENOMENON

BELIEFS AND MISBELIEFS

Domestic violence as a sociological phenomenon and a criminological entity was discovered in the 1960s. Of the manifestations of violence, first child abuse attracted attention in international specialist literature. However, the different campaigns and actions of feminist groups taking steps in defence of maltreated and raped wives made the major breakthrough.¹

Domestic violence is not a new phenomenon, though. The point is that social opinion on some behaviours changed. Hungarian vernacular also cherishes the memory of certain expressions showing that violent deeds in the family were accepted through a long time. It is enough to think about the Hungarian proverb whose English equivalent goes like this „A woman, a dog, and a walnut tree, the more you beat them the better they be”. In a traditional family model men play dominant roles while their wives and children are bound to endure even abuses. This approach of family has become out-of-date by now and society do not tolerate any forms of violent behaviour. Moreover, social roles have fundamentally transformed, women play a more and more significant role in breadwinning, which has led to the distortion of the traditional roles within the family. Unfortunately, it has several harmful after-effects.

Violence is present in all the fields of society (in the streets, at work places and schools), domestic violence is only one segment of this. However, the latter differs essentially from other manifestations of violence. A basic difference is that it happens within the privacy and it affects more people:

¹ György VIRÁG: *Családon belüli erőszak*. In: *Kriminológia – Szakkriminológia*. Katalin GÖNCZÖL – Klára KEREZSI – László KORINEK – Miklós LÉVAY. Eds. Budapest, 2006. 379.

the abuser, the victim and the surroundings who keep quiet of the deeds in order to keep up appearances.

Nowadays, the media make violence visible and perceptible, which suggests that violent and especially domestic violent acts have become more and more common. However, it is not the case. On the one hand, criminal statistics unanimously show that the number of violent crimes has not changed for many years, and on the other, objective data do not support the growth of domestic violence because these deeds remain hidden to a great extent.

The press, the media and specialist literature show domestic violence from a biased aspect in the overwhelming majority of cases. However, the „aggressive male – defenceless female” pattern obscures the essence of the phenomenon: that there are not only two persons involved in the affair where the aggressive male abuses the defenceless female. Since children, men and elderly people can also become victims of a family drama.

What is domestic violence?

Domestic violence cannot be defined in a united or accepted way because of the difficulties of the definition of violence and as a result of the political slant of the issue. Domestic violence in Hungary is mainly identified with child and female abuse due to feminist approach successfully appearing in the media. As feminism interprets domestic violence as the oppression and maltreatment of women. Whereas those promoting child welfare focus on the endangered status of children and use an extended definition of the term.

In their common study, Lajos Hüse and Tünde Konyáriné Ménesi write: *„Today there is a well-defined frontline stretching between those struggling for women rights and those protecting children. Those who communicate better will gain bigger media attention and greater sympathy from laymen, (...) and as a result, they can force the attention of lawmakers, which yields unambiguous political advantages: the adoption of expected laws, and the acquisition of financial means through the quotas of the social service system, targeted subsidies and competitions. Therefore, this struggle is by no means of a philosophical but very much of a material nature.”*²

² Lajos HÜSE – Tünde KONYÁRINÉ MÉNESI: *Bántalmazott férfiak az Észak-Alföldi Régióban*. Esély 2008/1. 53.

Laymen and some experts as well use the term „domestic violence” for all the aggressive behaviours taking place between family members, which suggests that they all belong to the same, homogenous group of phenomenon. However, the issue is more complex as the aforementioned definitions and related interpretations show.³ In order to make this chaotic situation clear, the National Institute of Criminology has offered a new definition free from any one-sided and emotional aspects. Accordingly, domestic violence means „any aggression, battery or abuse taking place between persons living together and having physical, emotional, material or legal dependence upon each other, including all the forms of physical, sexual and emotional abuse or neglect”.⁴

However, it is important to emphasize the fact that this definition is not a legal term. Domestic violence is difficult to specify with any legal definitions, however, several criminal facts can be connected to it, such as criminal assault and battery (homicide, voluntary manslaughter, assault), duress, abuse of a minor, crime against sexual freedom. A new criminal fact, relationship violence has recently been determined that was urged, especially by feminist groups, for a long time. However, it is worth mentioning that Hungarian legal system made (or would have made) it possible to sanction violent acts taking place within the family for lack of an independent criminal fact. The fact that the majority of the cases remains hidden, as well as the special characteristics of these violent acts hinder criminal sanctions.

Characteristics of domestic violence⁵

- a) It is the result of a long-lasting process, it is not a single but a repeated action often dragging on for years, in which aggression becomes stronger and stronger. Abuse is of a cyclical nature with some standstills.
- b) The abuser behaves irreproachably in other surroundings. Domestic violence is always against a weaker family member, for example tiptling parents abuse their children.

³ Gábor SZÖLLŐSI: *A családon belüli erőszak értelmezése*. Belügyi Szemle 2005/9. 23–39.; Gábor SZÖLLŐSI: *A családon belüli erőszak differenciáltsága (Különbségek a nevek, a felfogások és a helyzetek szintjén)*. In: *Családi iszonyok. A családi erőszak kriminológiai vizsgálata*. György VIRÁG. Ed. Budapest, 2005. 65–85.

⁴ György VIRÁG: *Családon belüli erőszak. Tájékoztató az Országos kriminológiai Intézetben folytatásról*. Belügyi Szemle 2005/9. 5.

⁵ Eszter JUNGI: *A családon belül erőszak az ítélkezési gyakorlatban*. Bírak Lapja 2/2003. 61.

- c) The injured party do not dare or cannot exit their life situation and their attempts at asking for help are often fruitless, their surroundings do not dare or want to interfere, and authorities often do not take warnings seriously.
- d) Domestic violence is a complex issue including violence between spouses, common-law spouses and the maltreatment of children, parents and elderly family members.
- e) In some cases aggression turns inside out and the victim of domestic violence can later be the perpetrator.
- f) Sometimes reference to domestic violence is unfounded and serves an underlying purpose, for example a spouse wants to enjoy the benefits in a divorce suit.

Difficulties of evidence

- These cases often remain hidden and the authorities learn of them only if they have serious after-effects. Victims conceal these acts and feel ashamed. „Emotional waves“ are typical, a sign of which is filing and withdrawing charges.
- Another difficulty lies in the fact that victims and relatives often claim their right to immunity and do not make confessions. An even greater problem arises if they repudiate their former confessions.
- Hearing of minors as witnesses is the most difficult task because their minds combine reality and fantasy.
- Third-party witnesses are rare and unwilling to make confessions. Teachers, paediatricians, welfare officers and social workers fostering some kind of relationship with the family may have significant roles.

Research

International scientific research paid little attention to violent conflicts within the family until the 1970s, they only investigated child abuse. The first representative survey was carried out in the United States in 1975 and its findings, conclusions and figures are still cited. The survey revealed that 49 percent of those marking violence refer to mutual aggression, in 27 percent of the cases only men, while in 24 percent only women were the abusers.

Relating to child abuse, the survey found that 68 percent of them were battered by their mothers and 58 percent by their fathers. Scholars

claim that mothers spend more time with their small children, they are more frustrated and thus, they inflict corporal punishment. Sons are abused more frequently and more severely, and the saddest fact is that children are spanked most often under the age of 3.

Ten years later, researchers found in a repeated research that the number of severe cases of domestic violence had declined but domestic violence in general had not fallen in number. Relating to violence against spouses, violence against females dropped in number, but the aggressive manifestations of women against men became more frequent.

Despite research findings, the attention of the society turned to abuses only in the 1970s–1980s when the feminist movement rose to the defence of battered women. From that time onward, the term domestic violence became a synonym of wife abuse and it became a central issue of public life.⁶

The hegemony of feminist approach to research came to an end in the 1990s, and some researchers⁷ think that likewise women, men can also be the victims of domestic violence. However, the authors who identify domestic violence with wife abuse are reluctant to take notice of this opinion, thus, there is no scientific consensus about the sexual distribution of domestic violence, the difference in the degree of aggression of the sexes, the causes and the efficiency of problem solution.

Hungary

Hungarian research on domestic violence started more than 30 years later than in the western countries, despite the fact that this social phenomenon was also present in Hungarian reality. However, no targeted research was carried out on the issue. *Criminological investigations* relating to the issue had concentrated mainly on perpetrators of sexual assaults. Moreover, there had not been a sharp difference between domestic and other violent acts.

Domestic violence came to the limelight in Hungary due to some feminist works, too. Although Krisztina Morvai's writing titled *Terror in the*

⁶ Erzsébet TAMÁSI: *A családon belüli erőszak vizsgálatának története*. In: *Családi iszonyok. A családi erőszak kriminológiai vizsgálata*. György VIRÁG. Ed. Budapest, 2005. 31.

⁷ Erzsébet TAMÁSI: *A családon belüli erőszakra – csendesebb, szentségtörő módon*. *Esély* 2003/3. 111–121.; HÜSE-KONYÁRINÉ: *op.*

Family was considered a path-breaking initiative, it was a provoking, heated work focusing mainly on female victims. An authoritative writing claims it was „much rather sociology than the result of empirical, systematic and representative survey. Its sources are randomly chosen criminal statistics (cases of manslaughter from legal cases in 1995) completed with randomly chosen deep interviews with the victims and those working in the administration of justice. Like some cited American feminist writings, the work regards it as proven that abusers are mainly men in Hungary as well. The book keeps guessing about the figures, thus it is only suitable to shock and arise attention. It works with the preconceptions typical of feminist works and publishes only data and arguments hinting at collective male responsibility because according to its view women and children are abused only and exclusively by men. Therefore, it shows the issue from the aspect of male guilt.”⁸

Of the empirical sociological surveys, it is worth mentioning Olga Tóth's 1999 study titled *Aggression in the Family*, the first empirical sociological survey on presenting violence against women and children, as well as her later research in 2002. Her study did not focus on domestic violence but surveyed the attitude of the age group towards work, school and family, and it dealt with violent actions only superficially. However, it is important to emphasize that her investigations were empirical in both cases and used wide sampling. The author called the attention to the fact that one-sided surveys do not give a true picture of domestic violence, thus they do not lead to adequate help.

- Data of the public-opinion poll conducted by TÁRKI in 2003 and the survey finished by the National Institute of Criminology (Országos Kriminológiai Intézet = OKRI) in 2005 have considerably helped scholars to familiarize themselves with the subject. The OKRI staff, treating 1500 files from the records of the public prosecutor's office, summed up and investigated statistical data from 6 years. It is an enormous quantity, up to that point nobody had worked up so many cases. Although it was neither full-scope nor representative research, it presented later research with important data. The relevant findings of the surveys are the following: Investigating all the crimes that have become known, the frequency of domestic crimes is low (5–6 %). However, when surveying only relevant crimes, its occurrence is considerable: about one fourth of

⁸ TAMÁSI: *A családon belüli erőszak...* op. 45.

all the crimes against person that have become known was committed in the family. The proportion is similar regarding crimes against sexual morality, while 30 % of aggravated assaults and 43 % of all manslaughters was committed to the injury of relatives.

- Perpetration shows an overwhelming dominance of males – of 10 known crimes, 9 are committed by males. This is also true for domestic crimes where the proportion of male perpetrators is 83 %.
- Although females commit much fewer crimes than males, female perpetrators more frequently commit their crimes within the family. When considering crimes against human life, there is a certain balance: of the annual 80 manslaughters committed to the injury of the former or current partner, 50 are committed by males and 30 by females.
- The number of violent crimes committed by parents to the injury of their children is very high (21 %), and unfortunately, rising. The vast majority of parents abuse their blood relations.

These statistical data unambiguously prove that the approach identifying domestic violence with female abuse cannot be maintained. Latest research has shed light on the fact that an increasing number of males falls victim to the aggressive behaviour of their family members.

It is very difficult to determine the depth and order of magnitude of domestic violence. It follows from the lack of a universally accepted definition of the term, the low proportion of known cases, the lack of objective data and last but not least the political slant of the issue. Moreover, it is difficult to interpret research findings as surveys and inquiries using different definitions and techniques obviously produce different data, they often render unreliable sources and their conclusions are often biased and manipulated. Domestic violence is an extant phenomenon but its complexity demands a compound approach. It requires a dialogue and cooperation between scholars dealing with the issue in order that they can offer an overall and precise picture of it that can underlie the working out of a long-run strategy.

KISS GÁBOR

ECCLESIA SEMPER REFORMANDA?

AVAGY AZ ELVÁLT ÉS ÚJRAHÁZASODOTTAK KÉRDÉSE A LEGÚJABB EGYHÁZI JOGFEJLŐDÉS TÜKRÉBEN

A 21. század társadalma számos kérdést és megoldásra váró problémát tár elénk. Az Egyháznak reagálnia kell többek között a kilépések problémájára, vagy a házasságok mind gyakoribb felbomlására is.¹ De nem csak kívülről, az egyház berkein belülről is egyre több kérdés fogalmazódik meg önmagával, szerkezetével, tagjaival vagy akár küldetésével szemben. Az Isten népét mint szervezett egészet érintő kérdések közül több is rendelkezik egyházi jogi dimenzióval. Így különösen aktuális és sürgető egy működőképes kánoni büntetőjog létrehozása, a római kúria szerkezetének átalakítása, valamint a kormányzati hatalom klerikusokat és laikusokat érintő vetületének jogi tisztázása. A felsoroltak közül azonban jelenleg a legnagyobb figyelem az elvált és újraházasodottak egyházi jogi helyzetének tisztázására irányul. Tanulmányomban ennek a pasztorális problémának az egyházi jogi oldalát szeretném megvilágítani.

Elsőként bemutatom a témában megjelent jelenlegi fegyelmi intézkedéseket, illetve lehetséges megoldási lehetőségeket, majd az ezekből adódó következményeket összegzem. Elemzésemben igyekszem a téma kánonjogi részét vizsgálni, így az egyes dokumentumok erkölcsstani és dogmatikai vetületére e helyütt nem térek ki.

Kiindulópontként a következőképpen összegezhetjük az egyházfegyelem jelenlegi rendelkezését: aki egyházi házasságot kötött, azonban ezt az életközösséget megszakítva – újabb személlyel történő polgári házasságkötés után – újat létesít más személlyel, az nem járulhat a gyónás és így az

¹ KOVÁCS, Gusztáv: *Is there a future for the private sphere? The complex bond between the public and the private in the light of fertility trends in Hungary.* In: *Family Forum* (2011/1), 99–111.; KOVÁCS Gusztáv: *A család az Egyház Társadalmi Tanítása alapelveinek tükrében.* In: *Család és fenntarthatóság. Szociáletikai tanulmányok.* Szerk. UŐ – VÉRTESI Lázár. Pécs, 2013. 8–19.

Eucharisztia szentségéhez sem. Azonban, miután alaposabban megvizsgáljuk az előbbi szabályt, feltárulnak előttünk annak néhol homályos és pontatlan részei is.

Nyolc dokumentumot szeretnék kiemelni a témával kapcsolatban, amelyeken keresztül megismerhetjük az egyes részkérdéseket, illetve megoldási javaslatokat is.² Ezek közül négyet a későbbiekben részletesebben is elemzek.

1. *Familiaris consortio* kezdetű szinódus utáni buzdítás (1981. nov. 22.)
2. Az 1983-as Codex Iuris Canonici
3. A Katolikus Egyház Katekizmusa
4. A freiburgi egyháztartomány püspökeinek 1993-as körlevele
5. A Hittani Kongregáció 1994-es válasza a freiburgi püspöki körlevélre
6. II. János Pálnak a Család Pápai Tanácsa előtt mondott 1997-es beszéde
7. Joseph Ratzinger tanulmánya a Hittani Kongregáció *Sulla pastorale dei divorziati risposati* kiadványához
8. A Pápai Törvénytárgyaló Tanács magyarázata a 915. kánonhoz

1980. szeptember 26. és október 25. között került megrendezésre a püspöki szinódus rendes teljes ülése, amely a keresztény család témájával foglalkozott. A szinódus eredményeit összegző dokumentumot, a *Familiaris consortio*-t II. János Pál pápa 1981. november 22-én hirdette ki. A szinódus utáni buzdítás 84. pontja foglalkozik „az elvált és újráházasodott emberekkel”. A buzdítás leszögezi, hogy „ők maguk akadályozzák meg, hogy szentáldozásban részesülhessenek, mert állapotuk és életkörülményeik objektíven ellentmondanak annak a Krisztus és Egyháza közötti szeretetnek, amelyet az Eucharisztia jelez és megvalósít”.³ A bekezdés eleje arra inti a pásztorokat, hogy disztingváljanak, mert az újránházasodott személyeket sem lehet csupán egy kategóriába sorolni. A bekezdés végén pedig megjelenik a szentségekhez engedés egy lehetősége, ami kevésbé ismert: bűnbánat tartása után, amennyiben nincs lehetőség az életközösség megszüntetésére (például közös gyermek miatt) „vállalják magukra azt a kötelezettséget, hogy teljes megtartóztatásban élnek, azaz tartózkodnak az olyan cselekedetektől, amelyek csak a házastársakat illetik meg”.⁴

² Vö. IHL, Stefan: *Die Lehre der Kirche zur Frage der Wiederverheiratung Geschiedener*. In: Nach Scheidung im Recht. Hrsg. PUZA, Richard – IHL, Stefan – FRANK, Engelbert. Tübingen, 2001. 71–98.

³ *Familiaris consortio* 84. In: AAS, 74. (1982) 81–191.

⁴ Uo.

Végezetül a pápa tilt mindenféle liturgikus hozzájárulást és közreműködést az új házasság kapcsán.

A fentiek után vessünk egy pillantást a hatályos törvénykönyv idevágó szabályzatára. A szentségekhez való járulást, esetünkben az Eucharisziában való részesülés jogát két kánon is deklarálja,⁵ melyből a 213-as kánon egy jelentős krisztushívői alapjog is egyben.⁶ A fenti két kánon fényében minden eltiltásnak komoly megalapozottsággal kell rendelkeznie, mivel alapvető jogokat korlátoz. A szakirodalom elsősorban a 915. kánont citálja az újráházasodott hívők esetében: „A szentáldozáshoz ne engedjék a kiközösíteteket és az egyházi tilalommal sújtottakat a büntetés kiszabása vagy kinyilvánítása után, de ne engedjék oda azokat az egyéb személyeket sem, akik nyilvánvaló, súlyos bűnben makacsul kitartanak.”

A két részre bontható rendelkezés második egysége vonatkozik az irreguláris életállapotban lévő krisztushívőkre, mivel szinte minden a témában megjelenő megnyilatkozás hangsúlyozza, hogy nem tekinthetőek kiközösítettnek az ilyen személyek. E ponton mutatkozik komoly kontroverzia. Léteznek olyan vélemények,⁷ miszerint a kánon második részében foglalt öt kritérium – bűnösség, súlyosság, nyilvánosság, makacsság és az életállapotban való megmaradás – együttes megléte esetén lehet csak az újráházasodott személyeket eltiltani az Oltáriszentség vételétől. Megint más álláspont megjegyzi, hogy a fent felsorolt öt kritérium együttes teljesülése kevésbé elképzelhető, ezért a fenti érvelést követve szinte mindenkit áldozáshoz lehetne engedni. Egy harmadik vélemény szerint pedig az áldozáshoz járulás lehetőségét minden egyes személynek magának kell megvizsgálnia és döntenie róla. Szükséges azonban azt is megemlíteni, hogy egyik felsorolt vélemény sem vett komolyan számot azzal, hogy a tanítóhivatali megnyilatkozások a fenti kritériumok ellenére is, egyértelműen tiltják az áldozáshoz való járulást.

Ezek után röviden kitérnék a freiburgi egyháztartomány püspökei által 1993-ban kiadott dokumentumra.⁸ E körlevélben az oberreicheneni püspökök leszögezték, hogy nem lehetséges az újráházasodottak általános

⁵ Codex Iuris Canonici (CIC 1983) 912. k. „Szentáldozáshoz szabad és kell bocsátani minden megkezesztettet, akit a jog el nem tilt.”

⁶ CIC 1983 213. k. „A krisztushívők joga, hogy az egyház lelki javaiból, különösen az Isten igéjéből és a szentségekből a szent pásztoroktól segítséget kapjanak.”

⁷ DEMEL, Sabine: *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*. Freiburg–Basel–Wien, 2013. 181–182.

⁸ <http://www.weinzweib.de/Texte/HJ/OberhBischWdvgeschiedeneHirtenwort.pdf> (2014. márc. 26.)

szentségekhez való engedése, hanem minden egyes esetben külön, személyes lelkiismereti döntést kell hoznia az adott hívőnek, aki ezt egy lelkipásztorral történő elbeszélgetés utána teheti csak meg. Az ő döntését azonban tiszteletben kell tartani. Az egy évvel később megjelent szentszéki „válasz” a fenti lehetőséget elvetette.

Az utolsó dokumentum, amelyet a felsoroltak közül ki szeretnék emelni az Ratzinger püspök *Sulla pastorale dei divorziati risposati*-hoz írt bevezető tanulmánya⁹ Ebben a Hittani Kongregáció akkori prefektusa nyolc alapelvben összegzi a témára vonatkozó egyházfegyelmi rendelkezéseket.

1. Az elvált és újránházasodott krisztushívők olyan élethelyzetben vannak, amely objektíve ellentmond a házasság felbonthatatlanságáról szóló tanításnak.
2. Az elvált és újránházasodott krisztushívők Isten népének és Krisztus testének tagjai maradnak, az egyház anyai közelségét továbbra is érezhetik.
3. A keresztségéből kifolyólag továbbra is vegyének részt aktívan az egyház életében, addig, ameddig ez az élethelyzetükkel összeegyeztethető.
4. Ezen elvált és újránházasodott személyek nem részesülhetnek az Oltári-szentségből.
5. Élethelyzetük miatt ne vállaljanak el bizonyos egyházi feladatokat (hivatalokat).
6. Amennyiben megszüntetik az irreguláris állapotot okozó életközösséget vagy vállalják, hogy testvérként élnek egymás mellett, úgy szentségekhez járulhatnak.
7. Amennyiben meg vannak győződve első házasságuk érvénytelenségéről is, azt igyekezzenek külső fórumon is bizonyítani.
8. E személyek számára nem vesztet el az üdvösség reménye.

Előadásom végén e nyolc pontot egy egyéni meglátással szeretném kiegészíteni Janus Kowal gondolatmenete alapján. Az egyház jelenlegi jogi szabályozása e téren változás és fejlődés alatt áll, aminek az a célja, hogy az evangélium szelleméhez hűséges és a konkrét helyzetnek mind megfelelőbb és alkalmazhatóbb szabályzás alakuljon ki. Ez a folyamat számos egyházjogi szabály változását fogja eredményezni a szentségjog, házasságjog, illetve főképp a házassági eljárásjog területén. Azonban, hogy e változások rendben

⁹ *Congregazione per la dottrina della fede, Sulla pastorale dei divorziati*. Documenti, commenti e studi. Città del Vaticano, 1998. 7–31.

le tudjanak zajlani, türelemre és megfontoltságra van szükség a konzervatív és a progresszív irányvonal, valamint az egyházi törvényhozás és a jogalkalmazás számára is. A megszülető megoldásnak szem előtt kell tartania a téma dogmatikai, egyházi, erkölcsi és pszichológiai vetületét egyaránt, ezeket pedig egymáshoz és az evangélium üzenetéhez kell hangolnia a lelkek üdvösségének fényében.

ECCLESIA SEMPER REFORMANDA?

ODER DIE FRAGE DER GESCHIEDENEN UND WIEDERVERHEIRATETEN MENSCHEN IM SPIEGEL DER NEUEREN ENTWICKLUNGEN DES KIRCHENRECHTS

Die postmoderne Gesellschaft des 21. Jahrhunderts bringt zahlreiche Fragen und Probleme, die auf Lösung warten, zur Sprache, dementsprechend muss sie auf das Problem des Kirchenaustritts oder auch auf die immer häufigeren Scheidungen reagieren.¹ Aber nicht nur äußerlich (von der Gesellschaft), sondern auch innerhalb der Kirche werden immer mehrere Fragen sich selbst, ihrem Aufbau, ihren (Mit)Glieder oder ihre Sendung gegenüber formuliert. Viele Fragen, die sich auf das Volk Gottes als organisierte Ganzheit beziehen, haben eine kirchenrechtliche Dimension. Deswegen ist es besonders aktuell, wichtig und eilig, ein wirksames kirchliches Strafrecht zustande zu bringen, die Umbildung des Aufbaus der römischen Kurie und die rechtliche Leitungsgewalt in Bezug auf die Kleriker und die Laien zu klären. Unter den oben Erwähnten richtet sich zurzeit die größte Aufmerksamkeit auf die Klärung der kirchenrechtlichen Situation von Geschiedenen und von wiederverheirateten Geschiedenen. In meinem Vortrag möchte ich den kirchenrechtlichen Bereich dieses pastoralen Problems beleuchten, das eine ernsthafte Herausforderung ist.

Mein Vortrag wird in zwei Teile geteilt. Zuerst stelle ich die schon in diesem Thema erscheinenden kirchlichen disziplinarischen Anordnungen und mögliche Lösungen vor. Im zweiten Teil meines Korreferats resümiere ich (fasse ich) die Folgen des vorher Gesagten (zusammen). In der Analyse bleibe ich im Bereich des kanonischen Rechts, gehe also in diesem Vortrag

¹ Gusztáv KOVÁCS: *Is there a future for the private sphere? The complex bond between the public and the private in the light of fertility trends in Hungary.* In: *Family Forum* (2011/1), 99–111.; KOVÁCS, Gusztáv: *A család az Egyház Társadalmi Tanítása alapelveinek tükrében.* In: *Család és fenntarthatóság. Szociáletikai tanulmányok.* Szerk. KOVÁCS, Gusztáv – VÉRTESI, Lázár. Pécs, 2013. 8–19.

auf die moralische und dogmatische Komponenten / Elemente der einzelnen Dokumente nicht ein.

Als Ausgangspunkt können wir die heutige Verfügung der Kirchendisziplin folgendermaßen zusammenfassen: wer kirchlich verheiratet ist und mit jemandem in einen neuen Ehestand tritt, mit der Unterbrechung der vorherigen Biozönose, kann nicht die Beichte und dadurch auch nicht die Eucharistie empfangen. Wenn wir diese Regelung gründlicher betrachten, können wir undeutliche und nicht so genau definierte Segmente entdecken.

Innerhalb des Themas möchte ich acht Dokumente hervorheben, durch die wir die Einzelfragen und auch die Lösungsvorschläge kennen lernen können.² Vier von diesen Dokumenten analysiere ich später noch detaillierter.

1. Das nachsynodale Apostolische Schreiben *Familiaris consortio* vom 22. November 1981.
2. Der CIC/1983
3. Der Katechismus der Katholischen Kirche von 1993.
4. Der gemeinsame Hirtenbrief der drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz von 1993
5. Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre von 1994 als Antwort auf den Hirtenbrief der drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz
6. Die Ansprache Papst Johannes Pauls II. an den Päpstlichen Rat für die Familie von 1997
7. Die Einführung von Joseph Ratzinger zu *Sulla pastorale dei divorziati risposati*
8. Die Erklärung des Päpstlichen Rates zur Interpretation von Gesetzestexten zum Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener von 2000

Im Jahre 1980 zwischen dem 26. September und dem 25. Oktober fand die Ordentliche Vollversammlung der Bischofssynode statt, die sich mit der Thematik der katholischen Familie beschäftigt hat. Das Dokument, die das Resultat / das Ergebnis der Synode resümiert, wurde am 22. November 1981 von Papst Johannes Paul II. verkündet (promulgiert) – mit der Benennung

² Vgl. Stefan IHLI: *Die Lehre der Kirche zur Frage der Wiederverheiratung Geschiedener*. In: Nach Scheidung im Recht. Hrsg. Richard PUZA – Stefan IHLI – Engelbert FRANK. Tübingen, 2001. 71–98.

Familiaris consortio. Der 84. Punkt des nachsynodalen Apostolischen Schreibens behandelt die Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen. Aber das nachsynodales Apostolisches Schreiben konstatiert: „*Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht.*“³ Am Anfang des Absatzes werden die Pastoren dazu ermahnt, dass sie differenzieren sollen, d.h. die wiederverheirateten Geschiedenen bilden keine homogene Gruppe. Aber am Ende des Absatzes erscheint eine Möglichkeit des Empfang der Sakramente, die wenig bekannt ist, nämlich: wenn nach der Beichte keine Möglichkeit zur Abschaffung der Biozönose besteht, „*Das heißt konkret, daß, wenn die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – zum Beispiel wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können, sie sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, das heißt, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind.*“⁴ Zuletzt verbietet der Papst irgendwelche liturgischen Handlungen in Bezug auf die neue Heirat.

Hiernach schauen wir uns kurz die Regelung des wirksamen Gesetzbuches (CIC) an. Das Recht des Empfangs der Sakramente, in unserem Fall die Zulassung zum eucharistischen Mahl, wird von zwei Canones deklariert,⁵ von denen Can. 213 auch ein Grundrecht der Christgläubigen darstellt.⁶ Alle Verbote also sollen nach den obigen Canones einen ernsthaften Grund haben, weil sie grundlegende Rechte begrenzen. In dem Fall der wiederverheirateten Geschiedenen wurde der Can. 915 von der Fachliteratur zitiert: *Zur heiligen Kommunion dürfen nicht zugelassen werden Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung oder Feststellung der Strafe sowie andere, die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren.*

Die zweite Einheit des Kanons bezieht sich auf die Christgläubigen, die in diesem irregulären Lebenszustand sind, weil von allen Äußerungen im Rahmen des Themas betont ist, dass diese Personen nicht als Exkommunizierte betrachtet werden können. Dieser Standpunkt zeigt eine

³ *Familiaris consortio* 84. In: AAS, 74. (1982) 81–191.

⁴ Ebd.

⁵ CIC (1983) 912. c. „*Jeder Getaufte, der rechtlich nicht daran gehindert ist, kann und muß zur heiligen Kommunion zugelassen werden.*“

⁶ CIC (1983) 213. c. „*Die Gläubigen haben das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen.*“

sehr starke Kontroverse innerhalb des Themas. Es gibt Meinungen⁷, nach denen nur dann den wiederverheirateten Geschiedenen der Empfang der Eucharistie verboten werden kann, wenn die in dem Kanon aufgezählten fünf Kriterien – Sünde, Schwere, Offenkundigkeit, Hartnäckigkeit und Verharren – gesamt präsent sind. Von anderen Meinungen wurde bemerkt, dass die Erfüllung der oben aufgezählten Kriterien wenig vorstellbar ist, deshalb – laut der vorherigen Argumentation – sollte man eigentlich allen den Empfang der Eucharistie erlauben. Nach einem dritten Standpunkt soll jede Person die Möglichkeit des Empfang der Eucharistie selbst untersuchen und darüber selbst entscheiden. Aber es ist nötig zu erwähnen, dass die angeführten Meinungen damit nicht rechnen, dass die Dokumente trotz dieser Kriterien den Empfang der Eucharistie eindeutig verbieten.

Kurzum möchte ich auf das schon erwähnte vierte Dokument eingehen, das von den Bischöfen der Freiburger Kirchenprovinz herausgegeben wurde.⁸ In diesem Memorandum stellen die Bischöfe von Oberreichen fest, dass es nicht möglich ist, die wiederverheirateten Geschiedenen zu den allgemeinen Sakramenten zuzulassen, sondern in allen Fällen soll der jeweilige Gläubige die Gewissensentscheidung selbst treffen, aber nur nach einer seelsorgerischen / pastoralen Besprechung (kann man das tun). Die Entscheidung des Seelsorgers soll man aber respektieren. Ein Jahr später wurde die obige Möglichkeit als „Antwort“ vom Heiligen Stuhl verworfen.

Das letzte Dokument, worauf ich die Aufmerksamkeit lenken möchte: die Einführungsstudie (die Studie als Einführung) von Bischof Ratzinger zu *Sulla pastorale dei divorziati risposati*.⁹ In dieser Studie sind die Verfügungen der Folgsamkeit in Bezug auf unsere Thematik in acht Grundprinzipien vom damaligen Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre zusammengefasst.

1. Die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen befinden sich in einer Situation, die der Unauflöslichkeit der Ehe objektiv widerspricht.

⁷ Sabine DEMEL: *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*. Freiburg–Basel–Wien, 2013. 181–182.

⁸ <http://www.weinzweb.de/TexteHJ/OberhBischWdvgeschiedeneHirtenwort.pdf> (2014. márc. 26.)

⁹ *Congregazione per la dottrina della fede, Sulla pastorale dei divorziati*. Documenti, commenti e studi. Città del Vaticano, 1998. 7–31.

2. Die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen bleiben Glieder des Volkes Gottes und sollen die Liebe Christi und die mütterliche Nähe der Kirche spüren.
3. Als Getaufte sind die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen berufen, aktiv am Leben der Kirche teilzunehmen, insofern dies mit ihrer objektiven Situation vereinbar ist.
4. Aufgrund ihrer objektiven Situation dürfen die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen nicht zur heiligen Kommunion zugelassen werden und auch nicht eigenmächtig zum Tisch des Herrn hinzutreten.
5. Aufgrund ihrer objektiven Situation können die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen gewisse kirchliche Aufgaben nicht ausführen.
6. Wenn wiederverheiratete geschiedene Gläubige sich trennen bzw. wie Bruder und Schwester leben, können sie zu den Sakramenten zugelassen werden.
7. Die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, die subjektiv von der Ungültigkeit ihrer vorausgehenden Ehe überzeugt sind, müssen ihre Situation im „Forum externum“ regeln.
8. Die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen dürfen niemals die Hoffnung verlieren, das Heil zu erlangen.

Abschließend möchte ich diese acht Punkte mit meiner persönlichen Ansicht aufgrund der Gedankenfolge von Janus Kowal ergänzen. Zurzeit steht die rechtliche Regelung der Kirche unter Veränderung und Förderung zum Zweck, dass eine solche Regelung entstehen / zustande kommen kann, die zu den Evangelien treu und zu der konkreten Situation geeignet wäre. Das Resultat dieses Prozesses wird die Veränderung von vielen kirchenrechtlichen Regeln im Bereich des Sakramentenrechts, sowie vor allem das Ehe- und Prozessrechts sein. Zum Ablauf dieser Prozesse und Veränderungen wird Toleranz und Bedachtsamkeit benötigt sowohl von der konservativen als auch von den progressiven Richtung und sowohl von der kirchlichen Gesetzgebung, als auch von der Rechtsanwendung. Die Lösung soll gleichermaßen auf die dogmatischen, kirchenrechtlichen, moraltheologischen und psychologischen Bereiche des Themas abzielen und diese Komponenten sollen nicht nur zueinander passen, sondern auch den Evangelien gemäß sein.

Übersetzt von Tibor Berecz

LÁBADY TAMÁS

AZ EGYNEMŰ ÉS KÜLÖNNEMŰ ÉLETTÁRSOK PÁRKAPCSOLATÁNAK JOGI SZABÁLYOZÁSA MAGYARORSZÁGON

Az azonos nemű élettársak

Az azonos nemű élettársak társkapcsolata *nem házasság*, vagyis Magyarországon az egyneműek nem köthetnek egymással házasságot. Társkapcsolatukra a szocialista kormányzat és többségi országgyűlési képviselő idején született meg a 2009. évi XXIX. törvény a *bejegyzett élettársi kapcsolat*ról (a továbbiakban: Bét.). Ebben a kérdésben az Alkotmánybíróság már 1995-ben iránymutató elvi álláspontot foglalt el, amikor kimondta, hogy: *„a kivételes életközösségeknek nem arra van joguk, hogy a házasság intézményét vegyék kapcsolatukhoz igénybe, hanem arra, hogy az érintetteket egyenlőnek, azonos méltóságú személyként kezeljék”*. A Bét. szerint ugyanakkor a házasságra vonatkozó szabályokat megfelelően alkalmazni kell a bejegyzett élettársi kapcsolatra, azzal a különbséggel, hogy:

- a bejegyzett élettársi kapcsolatban élők nem fogadhatnak örökbe;
- rájuk a házastársak névviselésére vonatkozó rendelkezések nem alkalmazhatók;
- nem vehetnek részt az emberi reprodukcióra irányuló, külön törvényben szabályozott eljárásban.

Egyebekben a házastársra vagy a házastársakra vonatkozó szabályok a bejegyzett élettársakra is irányadóak, így például egymással öröklési jogállásba is kerülhetnek, bár az utóbb hozott Polgári Törvénykönyv – egyebek között – ezt a jogállásukat is lerontja.

Bejegyzett élettársi kapcsolat akkor jön létre, ha az anyakönyvvezető előtt együttesen jelenlévő két, tizennyolcadik életévét betöltött, azonos nemű

személy személyesen kijelenti, hogy egymással bejegyzett élettársi kapcsolatot kíván létesíteni. Ilyen regisztrált élettársi kapcsolatban a törvény 2009. évi hatályba lépése óta 2012 végéig 193 pár él Magyarországon.

Az alkotmányozó hatalom

A polgári és kereszténydemokrata kétharmadosnál nagyobb többségű alkotmányozó hatalom ellenállt annak a neoliberais és posztmodern – az Európai Unióból és számos tagállamból – érkező nyomásnak, amely az *egyneműek házasságkötéshez való jogának* elismerésére, illetőleg a „gender mainstreaming” szabad befogadására irányul. 2011-ben új Alaptörvényt, azaz Alkotmányt konstituált, amelynek L) cikk (1) bekezdésében rögzítette, hogy *„Magyarország védi a házasság intézményét, mint férfi és nő között, önkéntes elhatározás alapján létrejött életközösséget.”* Az alaptörvényi rendelkezéseket tetézi a négy kereszténydemokrata képviselő által egyéni indítványként előterjesztett és jogszabállyá emelt, *A családok védelméről szóló 2011. évi CCXI. sarkalatos* (vagyis csak kétharmados többséggel változtatható) *törvény* (a továbbiakban: Csvt.), amely megerősíti, hogy a házasság *kizárólag férfi és nő életközössége*, amely egymás szeretetén, tiszteletén és a szolidaritáson alapul. Végül a 2014. március 15-én hatályba lépett új Polgári Törvénykönyv Negyedik Könyve, amely a családjog szabályait tartalmazza, kimondja, hogy *házasságot Magyarországon csak férfi és nő köthet egymással.*

A házasságot tehát a magyar alkotmányos rend és a családjog alapelve erőteljesebb jogi védelemben – azaz alkotmányos oltalomban – részesíti, mint az egyéb együttélési formákat, beleértve a Bét. által szabályozott azonos nemű személyek közötti társkapcsolatot. Ebből pedig következik, hogy a Bét.-nek a házastársakra vonatkozó szabályok alkalmazhatóságáról szóló rendelkezése ellentétben áll az Alaptörvény és a Csvt. normáival. Mindaddig, ameddig a törvényhozó ezt a diszkrpanciát törvényhozási úton fel nem oldja, a jogalkalmazásnak kell az ellentétes szabályokat nyilvánvalóan az Alaptörvény javára értelmezni. Ősi jogi alapelv a „lex posterior derogat priori” jogtétele, vagyis az, hogy „a jog mindig az, amit a jogalkotó utóbb parancsolt.” Ezzel az elvi tétellel áthidalható tehát a koherenciazavar, és az öszszeütközés az új Ptk. javára dönthető el, amely viszont semmilyen vonatkozásban nem teremt a bejegyzett élettársaknak házastársi státuszt.

„Családháború”

A Csvt. 7.§-a kimondta, hogy a *„család a természetes személyek érzelmi és gazdasági közösségét megvalósító olyan kapcsolatrendszer, amelynek alapja egy férfi és egy nő házassága vagy egyenesági rokon kapcsolat, vagy örökbefogadás, illetőleg a családba fogadó gyámság.”* Az Alkotmánybíróság ezt a törvényi rendelkezést alkotmányellenesnek találta és megsemmisítette – elsősorban nemzetközi jogösszehasonlításra alapítva – azzal, hogy ez a családfogalom túlságosan szűk, mert nem foglalja magába az élettársi – köztük az egynemű élettársi – kapcsolatok családdá minősítését. A vitát az alkotmányozó hatalom az Alaptörvény negyedik módosításával döntötte el annak kimondásával, hogy *„a családi kapcsolat alapja a házasság, illetve a szülő – gyermek viszony”*. Eszerint Magyarországon a házasság mellett az élettársi kapcsolat csak akkor *nemzedik családdá*, ha az élettársak kapcsolatából gyermek születik.

Különnemű élettársak

A különmemű élettársak jogi helyzetét az új Polgári Törvénykönyv rendezi. A jogalkotó abból indul ki, hogy akik az élettársi partnerkapcsolat mellett döntenek, azok a *„nem – házasságot”* választják. Szabad akaratelhatározással, magánjogi autonómiájuk alapján döntenek úgy, hogy nem kötnek házasságot, így nem is vonatkozhat rájuk a családjog oltalmi szférája. Az élettársak tehát házastársi jogállásba nem helyezhetők, és éppen mert ez az utóbb hozott törvény, vonatkozik ez az egynemű élettársakra is, mert az utóbb hozott törvény a korábbi lerontja.

Az élettársak kapcsolata tehát *szerződés*, így a rájuk vonatkozó jogi szabályok is elsősorban a Ptk. Hatodik Könyvében, a kötelmi jogi könyvben nyertek elhelyezést. Az itt elhelyezett szabályok elsősorban az élettársak vagyoni viszonyaira vonatkoznak – diszpozitív, vagyis eltérést engedő szabályozással –, mert a *„nem – házasságot”* választó élettársak vagyoni, lakáshasználati, egymás irányában fennálló tartási viszonyaikat *szerződéssel szabadon rendezhetik*, nem terjeszthető ki rájuk a családjog oltalmi szférája, hiszen semmilyen vonatkozásban nem minősíthetők sem házastársaknak, sem családnak.

Családvédelem

Az Alaptörvény szerint „Magyarország védi a családot, mint a nemzet fenntartásának alapját.” Az Alaptörvény Nemzeti Hitvallása – amely voltaképpen egy közjogi imádság – pedig koncipiálja, hogy „valljuk, hogy együttélésünk legfontosabb keretei a család és a nemzet, összetartozásunk alapvető értékei a hűség, a hit és a szeretet.” A Csvt. preambuluma ehhez hozzáfűzi, hogy „a család Magyarország legfontosabb nemzeti erőforrása... a nemzet fenntartásának biztosítója, és az emberi személyiség kibontakozásának természetes közege, amelyet az államnak tiszteletben kell tartania és védelmeznie kell.” A Csvt. azt is deklarálja, hogy „a család az emberi történelemben már a jog és az állam kialakulását megelőzően létrejött önálló közösség, amely erkölcsi alapokon nyugszik.” A törvénynek ez a rendelkezése a családot lényegében *transzcendens* forrásból, az erkölcsi törvényből eredezteti.

A történelem azt bizonyítja, hogy a zsidó-keresztény kultúrkörben a házasság *egy férfi és egy nő szövetsége*, amely – bár nem kizárólagosan – alapja a családnak, és ezáltal legfőbb forrása a társadalom reprodukciójának. A több ezer éves archaikus teremtéstörténet hagyományai szerint a házasság és a család olyan elsődleges és természetes közösség, amely nemcsak az állammal, de minden más közösséggel – így az Európai Unióval – szemben is elsőbbséget élvez.

Az élettársak családjogi védelme

Az új Polgári Törvénykönyv Családjogi Könyve az élettársakra – de kizárólag a különmű élettársakra – kiterjeszti a családjog védelmét, vagyis túllép a szerződési konstrukción abban az esetben, ha az élettársak *legalább egy éve* élettársi kapcsolatban éltek, és kapcsolatukból gyermek született. Ebben az esetben ugyanis az élettársak szerződéses kapcsolata *családdá transzformálódik*, hiszen az Alaptörvény szerint is családnak minősül a szülő-gyermek viszony. Ebben az esetben az élettársak lakáshasználatára – a született gyermek lakáshoz való jogára tekintettel – a családjog rendelkezései irányadóak, a házastársakra vonatkozó tartási kötelezettséget kimondó rendelkezések rájuk is kiterjednek, és természetesen a szülői felügyelettel – és annak mindenféle vonzatával – kapcsolatos rendelkezések a családjog szabályai szerint alakulnak.

Összegezés

Magyarország jogi berendezkedése szerint az egyenemű személyek nem köthetnek egymással házasságot. Társkapcsolatukat anyakönyvveztetetik ugyan, ha azt az anyakönyvvezető előtt nyilvánosan vállalják, de ebben az esetben sem illeti meg őket a házastársak jogállása, és pedig nemcsak a velük kapcsolatos törvény kizáró rendelkezései szerint, hanem egyéb vonatkozásban sem, mert az utóbb hozott és az élettársi kapcsolatot rendező Polgári Törvénykönyv egyetlen rendelkezésében sem említi a bejegyzett élettársi kapcsolatokat.

A különemű élettársak kapcsolata, akik tehát a „nem – házasságot” választják elsősorban a kötelmi jog, a szerződési jog uralma alatt áll, amely házaspótló szabályokat tartalmaz, vagyis azok csak abban az esetben irányadóak, amennyiben a felek azoktól eltérően nem állapodnak meg. Ha legalább egy éve fennáll élettársi kapcsolatuk és abból gyermek származik, akkor a kiskorú gyermekre tekintettel családdá erősödnek és kapcsolatukra a családjog egyes rendelkezései is irányadóak lesznek.

A törvényhozó meglehetősen nehéz helyzetben van a bejegyzett élettársi kapcsolatok újraszabályozását illetően. A szerzett jogok védelmének alapvető elve nem engedi meg, hogy a törvényt hatályon kívül helyezze, hiszen ha jelentéktelen számban is, de létesültek regisztrált élettársi kapcsolatok. Az egyéb jogkövetkezményekhez – például az öröklési joghatáshoz – csak akkor nyúlhat, ha egyetlen konkrét tényállás sem következett még be. Amennyiben már beállt ilyen joghatás – akár öröklés, akár tartási kötelezettség stb. okán –, akkor a jogviszonyokba csak a jövőre szóló szabályozással nyúlhat bele.

DIE RECHTLICHE REGELUNG DER PARTNERBEZIEHUNGEN VON LEBENSGEFÄHRTEN VON GLEICHEM UND VERSCHIEDENEM GESCHLECHT IN UNGARN

Die Lebensgefährten von gleichem Geschlecht

Die Partnerbeziehung der Lebensgefährten von gleichem Geschlecht ist keine Ehe, dementsprechend können die Lebensgefährten von gleichem Geschlecht in Ungarn keine Ehe schließen. Über ihre Partnerbeziehung wurde im Jahre 2009 unter der sozialistischen Regierung und parlamentarischen Mehrheit das 2009./XXIX. Gesetz über die eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaften verabschiedet. In dieser Frage vertrat das Verfassungsgericht schon im Jahre 1995 einen prinzipiellen, wegweisenden Standpunkt. Das Verfassungsgericht äußerte sich folgenderweise: *„die außergewöhnlichen Lebensgemeinschaften haben nicht darauf Recht, dass sie die Rechtsinstitution der Ehe zu ihrer Partnerbeziehung in Anspruch nehmen, sondern darauf, dass sie die Beteiligten als gleichgestellte Personen mit gleicher Würde behandeln.“* Nach dem Gesetz über die eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaften müssen die Regeln, die für die Ehe gültig sind, auch für die eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaften verwendet werden, mit dem Unterschied:

- die Lebensgefährten, die in einer eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaft leben, können kein Kind adoptieren,
- für sie sind die Anordnungen im Zusammenhang mit der Namensführung der Ehegatten nicht anzuwenden
- sie können an den rechtlich geregelten Verfahren, die menschlich Reproduktion erzielen nicht teilnehmen.

Im Übrigen sind die für die Ehegatten gültigen Regeln auch für die eingetragenen Lebensgefährten maßgebend, dementsprechend können sie

voneinander erben, obwohl – unter anderem – diese Rechtstellung von dem neuen Bürgerlichen Gesetzbuch degradiert wurde.

Eine eingetragene eheähnliche Lebensgemeinschaft entsteht, wenn zwei volljährige Personen von gleichem Geschlecht vor der Standesbeamtin/dem Standesbeamten gleichzeitig und persönlich erklären, dass sie miteinander eine eingetragene eheähnliche Lebensgemeinschaft gründen möchten. In einer solchen eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaft leben seit 2009, dem Inkrafttreten des Gesetzes bis Ende 2012 in Ungarn 193 Paare.

Die Verfassungsgebende Macht

Die Verfassungsgebende Macht, die eine noch größere Mehrheit hatte, als die bürgerliche und christlich demokratische Koalition im Parlament – die eine parlamentarische Mehrheit von 2/3 besitzt – widerstand dem neoliberalen und postmodernen Druck, der aus der Europäischen Union und vielen ihrer Mitgliedsstaaten kam. Dieser Druck erzielte die Anerkennung des Rechtes auf die Eheschließung der Personen von gleichem Geschlecht, beziehungsweise die freie Rezeption von „gender mainstreaming“. Im Jahre 2011 wurde ein neues Grundgesetz konstituiert, und in dessen L) Paragraph (1) Absatz festgelegt, dass *„Ungarn die Institution der Ehe, als freiwillig entstandene Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau schützt.“* Auf die Anordnungen des Grundgesetzes legt das 2011. CCXI. Gesetz über den Schutz der Familie besonderen Nachdruck. Die Antragsteller des Gesetzentwurfes waren vier christlich-demokratische Abgeordnete. Dieses zur Rechtsnorm erhobene und fundamentale (es kann nur mit einer parlamentarischen Mehrheit von 2/3 verändert werden) Gesetz bekräftigt, dass die Ehe ausschließlich eine Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau sein kann, die auf der Liebe, Ehre und Solidarität des anderen basiert.

Schließlich ist am 15. März 2014 das Vierte Buch des neuen Bürgerlichen Gesetzbuches in Kraft getreten, das die Regeln des Familienrechtes enthält. Es besagt, dass eine Ehe in Ungarn nur zwischen Mann und Frau entstehen kann.

Die Ehe wird also durch die ungarische Verfassungsordnung und das Grundprinzip des Familienrechtes (verfassungsmäßiger Schutz) stärker geschützt, als die anderen Formen des Zusammenlebens, inbegriffen die

Partnerbeziehungen zwischen den Personen von gleichem Geschlecht, die durch das Gesetz über die eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaften geregelt werden. Daraus folgt, dass die Anordnung über die Anwendbarkeit der Regeln über die Ehegatten, die das Gesetz über die eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaften enthält, im Gegensatz zu den Normen des Grundgesetzes und des Gesetzes über den Schutz der Familie steht.

Solange der Gesetzgeber diese Diskrepanz auf legislativem Wege nicht aufhebt, muss die Rechtsanwendung die einander entgegengesetzten Regeln zugunsten des Grundgesetzes interpretieren. Ein uraltes rechtliches Grundprinzip ist der Rechtssatz „lex posterior derogat priori“, also „das Recht ist immer das, was der Rechtsgeber später befohlen hat“. Mit dieser theoretischen These können wir die Kohärenzstörung überbrücken, und die Kollision kann zugunsten des neuen Bürgerlichen Gesetzbuches entschieden werden. Dieses Gesetzbuch sichert aber den eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaften in keiner Hinsicht einen ehelichen Status.

„Familienkrieg“

Der 7. Paragraph des Gesetzes über den Schutz der Familie sagte aus, dass *„die Familie ein Beziehungssystem ist, das die emotionale und wirtschaftliche Gemeinschaft von natürlichen Personen verwirklicht, und deren Grund die Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, oder Adoption, oder familiäre Vormundschaft ist, beziehungsweise wo die Beteiligten Abkömmlinge gerade Linie sind.“* Das Verfassungsgericht hat diese gesetzliche Anordnung verfassungswidrig gefunden und vernichtet – vor allem auf internationaler Rechtsvergleichung gegründet. Seiner Begründung nach ist dieser Familienbegriff zu eng, darin sind die Lebensgemeinschaften – darunter die Lebensgemeinschaft der Personen von gleichem Geschlecht nicht als Familie zu betrachten. Diese Debatte entschied die verfassungsgebende Macht mit der vierten Veränderung des Grundgesetzes. Sie sagte aus, dass *„der Grund der familiären Beziehungen die Ehe, beziehungsweise die Eltern-Kind-Beziehung ist.“* Demnach wird – neben der Ehe – eine Lebensgemeinschaft in Ungarn erst dann als Familie betrachtet, wenn die Lebensgefährten ein gemeinsames Kind bekommen.

Lebensgefährten von verschiedenem Geschlecht

Die Rechtsstellung der Lebensgefährten von verschiedenem Geschlecht regelt das neue Bürgerliche Gesetzbuch. Der Gesetzgeber geht davon aus, dass diejenigen, die die Partnerbeziehung wählen, entscheiden sich für die „nicht – Ehe“. Sie entscheiden sich frei, aufgrund ihrer privatrechtlichen Autonomie so, dass sie keine Ehe schließen, so kann sich die schützende Sphäre des Familienrechtes auf sie nicht beziehen. Die Lebensgefährten können also nicht in die Rechtsstellung der Ehegatten gesetzt werden, und eben deshalb, weil der obengenannte das letztere Gesetz ist, bezieht sich das auch auf die Lebensgefährten von gleichem Geschlecht, weil das letztere Gesetz (im Vergleich zu dem früheren) geltend ist.

Die Beziehung der Lebensgefährten ist also ein Vertrag, so wurden die juristischen Regelungen, die sich auf sie beziehen vor allem in dem sechsten Buch des Bürgerlichen Gesetzbuches (in dem obligatorischen rechtlichen) eingeräumt. Diese Regeln beziehen sich vor allem auf die finanziellen Verhältnisse der Lebensgefährten – mit einer dispositiven Regelung –, weil die Lebensgefährten, die sich für die „nicht – Ehe“ entschieden haben, ihre finanzielle, wohnrechtliche Verhältnisse und den Unterhalt gegenüber einander durch einen Vertrag frei regeln können. Die schützende Sphäre des Familienrechtes kann sich auf sie nicht beziehen, sie können ja in keiner Hinsicht als Ehegatten oder als Familie betrachtet werden.

Familienschutz

Dem Grundgesetz nach *„schützt Ungarn die Familien, als Fundament der Aufrechterhaltung der Nation.“* Das Nationale Glaubensbekenntnis des Grundgesetzes – was eigentlich ein öffentlich-rechtliches Gebet ist – konzipiert, dass *„wir bekennen, dass die wichtigsten Rahmen unseres Zusammenlebens die Familie und die Nation, und die grundlegendsten Werte unserer Zusammengehörigkeit die Treue, der Glaube und die Liebe sind.“* Die Präambel des Gesetzes über den Schutz der Familien fügt dazu hin, dass *„die Familie die wichtigste nationale Kraftquelle Ungarns ... und die Gewähr für die Aufrechterhaltung der Nation und das natürliche Umfeld der Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit ist, was von dem Staat geschützt und geehrt werden muss.“* Das Gesetz über den Schutz der Familien deklariert auch, dass *„die*

Familie in der menschlichen Geschichte schon vor der Entstehung des Staates und des Rechtes als eine selbständige Gemeinschaft existierte, und sie basiert auf einer moralischen Grundlage.“ Diese Anordnung des Gesetzes leitet die Familie grundsätzlich aus einer transzendentalen Quelle, aus dem moralischen Gesetz ab.

Die Geschichte beweist, dass die Ehe im jüdisch-christlichen Kulturkreis das Bündnis zwischen einem Mann und einer Frau ist, das – obwohl nicht ausschließlich – der Grund der Familie ist, und dadurch ist es auch die Quelle der gesellschaftlichen Reproduktion. Nach der Tradition der mehrere tausend jährigen archaischen Schöpfungsgeschichte sind die Ehe und die Familie eine erstrangige natürliche Gemeinschaft, die nicht nur gegenüber dem Staat, sondern auch gegenüber allen anderen Gemeinschaften – so auch der Europäischen Union – Priorität hat.

Der familienrechtliche Schutz der Lebensgefährten

Das Buch für Familienrech des neuen Bürgerlichen Gesetzbuches erweitert den Schutz des Familienrechtes auf die Lebensgefährten – aber ausschließlich auf die Lebensgefährten von verschiedenem Geschlecht –, es überschreitet also die vertragliche Konstruktion in dem Fall, wenn die Lebensgefährten *seit mindestens einem Jahr* in Lebensgemeinschaft leben, und ein gemeinsames Kind haben. In diesem Fall wird aus der vertraglichen Beziehung der Lebensgefährten eine Familie, denn auch dem Grundgesetz nach qualifiziert sich die Eltern-Kind-Beziehung für Familie. In diesem Fall sind für das Wohnrecht der Lebensgefährten – angesichts des Wohnrechtes des Kindes – die Anordnungen des Familienrechtes maßgebend. Die für die Ehegatten gültigen Anordnungen über die Kosten des Unterhalts sind auch für sie gültig, und auch für die Anordnungen im Zusammenhang mit der elterlichen Aufsicht sind die Regeln des Familienrechtes maßgebend.

Zusammenfassung

Nach der bestehenden Rechtsordnung von Ungarn können die Personen von gleichem Geschlecht keine Ehe schließen. Sie können ihre Partnerbeziehung in die Matrikel eintragen lassen, wenn sie diese Partnerbeziehung vor der Standesbeamtin/dem Standesbeamten öffentlich bekräftigen, aber nicht einmal in diesem Fall werden sie den Status der Ehegatten haben, weder wegen der ausschließenden Regelungen des Gesetzes, noch in anderen Hinsichten, weil das später entstandene Bürgerliche Gesetzbuch die eingetragenen eheähnliche Lebensgemeinschaften in keiner Anordnung erwähnt.

Die Beziehung der Lebensgefährten von verschiedenem Geschlecht, die die „nicht – Ehe“ wählen, steht vor allem unter der Hegemonie des obligatorischen Rechtes und des Vertragsrechtes, die lückenbüßenden Regelungen enthalten. Sie sind also nur in dem Fall maßgebend, wenn sich die beiden Parteien nicht anders vereinbaren. Wenn ihre eheähnliche Lebensgemeinschaft mindestens seit einem Jahr besteht, und sie ein gemeinsames Kind haben, dann werden sie hinsichtlich des Kindes als Familie betrachtet, und für ihre Beziehung werden auch einige Anordnungen des Familienrechtes maßgebend. Der Gesetzgeber ist bezüglich der Neuregelung der eingetragenen eheähnlichen Lebensgemeinschaften in einer relativ schweren Lage. Das Grundprinzip des Schutzes der erworbenen Rechte erlaubt nicht, das Gesetz außer Kraft zu setzen, denn es werden – wenn auch in geringer Zahl – eheähnliche Lebensgemeinschaften registriert. Zu anderen Rechtsfolgen – zum Beispiel zu dem Erbrecht – kann er erst dann greifen, wenn noch kein konkreter Sachverhalt eingetreten ist. Wenn aber eine Rechtsfolge – Unterhaltspflicht, Beerbung, usw. – eingetreten ist, dann kann er nur durch eine für die Zukunft gültige Regelung in die Rechtsverhältnisse eingreifen.

Übersetzt von Gáspár Örfi

PIOTR MORCINIEC

FESZÜLTSEGFORRÁS: A HÁZASPÁROK NYITOTTSÁGA AZ ÉLETRE

Ha valaki olyan vidékről származik, amely speciális demográfiai zónának számít (Opole, Lengyelország) – mivel ez a régió egy demográfiai katasztrófa határán áll – valószínűleg másként értelmezi az új emberi életre való nyitottságot. A tanulmány azonban sokkal alapvetőbb kérdésről szól, mint csupán a következő generációk túlélésének kérdése egy adott környezetben. Ugyanis a 2014. évi rendkívüli püspöki szinódus előkészületi dokumentumával fogunk foglalkozni, azon belül is a III. 7. ponttal, amely új emberek nemzéséről szól. Hogy miért „feszültségforrásról” van szó, megmagyarázza a témakör előzménye.

A házasságon belüli nemzésről szóló zsinat utáni tanítás története

A változás, amely a II. Vatikáni Zsinat házasságról és családról szóló tanításán keresztül létrejött – különösen a *Gaudium et Spes* 48–52. pontjaiban – fő vonásaiban többnyire ismert. Három lényeges aspektusról beszélhetünk: 1. a házasság személyes dimenziójának újrafelfedezése; 2. meghaladtá válik a nézet, miszerint az utódnemzés a házasság elsődleges célja; 3. a szexuális szeretet pozitív jelentése – a jól ismert szavakkal: „*Ezért nagy tisztelet illeti a házasságot sajátos aktusait is, amennyiben azok az ember veleszületett méltóságának megfelelően folynak le.*” (GS 51)

Következő lépésként az új ember nemzésének témájában nézzük meg a pápai megnyilatkozásokat a VI. Pál által kiadott *Humanae vitae*-től (1968) a II. János Pál által kiadott *Familiaris consortio*-ig (1981). Különösen a *Humanae vitae*-nek viharos a története, gondoljunk csak a német püspöki konferencia nyilvános tiltakozására (Königsteini Nyilatkozat), és a megmerevedett frontvonalakra a benne kifejtett tanítás támogatói és ellenzői között. Évtizedek múltán is vannak még félreértések, amelyek az egyházban a fogamzásszabályozással való hivatalos konfrontációk óta alakultak ki, és a

többség a fogamzásgátló tabletta melletti „szabad jelzésnek” érti most is a helyi egyház részéről történt megnyilatkozást. A valóságban – a tanítóhivatali megnyilatkozásokban – a mesterséges fogamzásszabályozás minden formájának kompromisszum nélküli elutasítása jelenik meg, valamint ennek az elutasításnak a teológiai és természetjogi megalapozása (HV 12). Erre vonatkozik a termékenységről szóló tézis, amely fontos ismertetőjegye a házassági szövetségnek, és amely által a házastársak részt vesznek Isten teremtő művében. A házassági szeretetről így ír a HV: *„Végül ez a szeretet termékeny, azaz nem merül ki a házastársak közösségében, hanem arra van rendelve, hogy folytatódjék és új életet fakasszon”* (HV 9). Az egyházi tanítás az utolsó aspektust hangsúlyozza, II. János Pál idejében a test teológiájának perspektívájából a kölcsönös odaadás személyes kategóriájának segítségével: *„Az emberi szaporodás ugyanis a szülők és gyermekek személyes méltóságánál fogva specifikus tulajdonságokkal bír: egy új személy nemzésének, melyben a férfi és a nő a Teremtő hatalmával együttműködik, a házaspár kölcsönös és személyes egymásnak-ajándékozottsága gyümölcsének és szerelmük, hűségük jelének kell lennie”* (DV 2A).¹

Röviden bemutatom a házaspárok nemzési hivatásáról szóló tan történeti fejlődését, hogy levonhassunk néhány végkövetkeztetést, amelyek aztán lehetővé teszik az átmenetet a mostani helyzethez. Megállapítható, hogy az egyházi tanítóhivatal megpróbál egy új nyelvet kialakítani, illetve találni e területen, de egyrészt még jelen vannak régi szókapcsolatok, másrészt a nyilvánosságban csak nagyon szelektív (néha manipulált) visszhangra leltek ezek a fáradozások. Ehhez jön még a gyakorlat kérdése. Minden a témakörbeli jobb kommunikáció érdekében tett fáradozás ellenére: a házasságról, szexualitásköről, felelős szülőségről, fogamzásgátlásról *„józanul megállapítható, hogy a második Vatikánum új beszédmódja csak szerényen csapódott le a nyilvános véleményekben (...). A sok hívő gyakorlata és az egyházi tanítás közti szakadék fennáll, európai szinten is, és koránt sem csak a Nyugat-európai országokat érinti.”*² Ilyen helyzetben fog a rendkívüli püspöki szinódus a házasság és a család témájában összeülni.

¹ Kongregation für die Glaubenslehre, 1987. Instruktion Donum vitae (DV).

² LINTNER, Martin M.: *„Alles an dir ist schön, und schön ist deine Liebe“. Das Ringen um eine neue Sprache in der Sexualmoral: nur eine Frage der Rhetorik? Konferenz „Glaube und Moral. Theologische Argumentation in der gegenwärtigen öffentlichen Debatte“*, Universität Oppeln (Polen) am 20. November 2013. 5.

Régi problémák és új hangsúlyok az előkészületi dokumentumban

A rendkívüli püspöki szinódus előkészületi dokumentuma nagyon is tudatában van az eddig említett problémáknak. A dokumentum jellege semmi kétséget nem hagy az egyház tanításának érvényessége felől, amelyet az alaptézisekben is emlékezetbe idéztek.

A kérdésfeltevések megfogalmazása azonban irányadó: mindenképp a bibliai és az egyházi tanítóhivatal tanításának tényleges ismeretét és megértését vizsgálja, illetve értékeli a hívek oldaláról. Másodsor, úgy tűnik, hogy a dokumentum készítői tudták, hogy a feltett kérdésekre adott válaszok heterogének lesznek, és bizonyos feszültségben vagy akár ellentétben állhatnak az egyházi tanítással. Ezért a dokumentum összeállítói arra mutatnak rá, hogy a szöveg nem szól és nem is szólhat csupán az eredményes kommunikáció kérdéséről, valamint az egyházi tanítás ismertetéséről. Ezért áll a kérdőívben a javaslat – „*tartalmilag reflektálni*”.

Egyet kell érteni a bécsi teológussal, Johann Pockkal, amikor azt állítja: „*az az újdonság a szinódusban, hogy most a püspököket is arra szólították fel, hogy kérdezzék meg a híveket saját egyházmegyéjükben. A kiküldött kérdőív néhány kérdésben nagyon provokatív (...). Most az a kérdés, mit gondolnak az emberek; hogyan állnak ezekhez a kérdésekhez.*” Ez magával vont (előre tervezett) ellentmondásokat, amikkel foglalkozni kell: „*A különleges szinóduson az lesz izgalmas (...), hogy a Katolikus Egyház házasságról és családról szóló hagyományos tanítását még ismertebbé szeretnék-e tenni – ez egy klasszikus fölülről induló folyamat lenne – vagy készek-e arra, hogy a saját tanítás mögé kérdezzenek, az emberek életének oldaláról. Tehát, ha valaki komolyan veszi, ami itt elkezdődik – mégpedig hogy olyan embereket kérdezzenek, akik érintettek – az azt jelentené, hogy ez a szinódus elég nyitott lehetne arra, hogy önmagától tanuljon, képes lenne új koncepciókat és új megközelítési módokat kifejleszteni. A hagyományt egy új szituáció fényében újra-fogalmazni, ez volt a II. Vatikáni Zsinat folyamata is, hiszen ismert, hogy ott is sok újdonság tört felszínre.*”³

Másrészt megkérdezhetjük, hogy mi, mint egyház, eljutottunk-e már arra a pontra, ahol a nemzészől szóló hagyományos tanítás tartalmi reflektálásával vitatkozhatunk, és a saját tanításra merünk kérdezni. Úgy tűnik,

³ POCK, Johann: *Theologe Pock: „Vatikanfragebogen ist ambivalent“*. (Interview on-line) 2013. <http://religion.orf.at/stories/2613872/>, 13.03,2014.

hogy a dokumentum erre halad, és igyekszik adott témakörökben annyi álláspontot és véleményt összegyűjteni és rendezni, amennyit csak lehetséges, és – remélhetőleg – utána dönteni és cselekedni. Tudatában kell azonban lennünk annak, hogy ez nem csupán az egyház tanításához való igazodás a jelen szituációban, ami az igazság elárulása lenne; még akkor is, ha az emberek elvárásai ebben a témában megerősödtek. Sokkal inkább egy következetesen végigvezetett gondolatmenetről van szó, amelyben minden faktort megvizsgálunk és az eredmény úgy teológiai, mint emberi szempontból is elfogadható lesz. Mégis át kell gondolkodnunk, hogy a feladat jelen pillanatban egyáltalán érthető-e.

Az Opolei helyi egyház válasza

Az Opolei Egyházmegyében (Lengyelországban, Sziléziában) a helyi püspök, Prof. Dr. Andrzej Czaja fölállított egy szakértői csoportot, hogy közösen tanácskozzanak a kérdőívről és összefoglalják a kapott válaszokat. A megfogalmazódott válaszokat közösségekben, papoktól, családmozgalmakban és a teológushallgatóktól gyűjtötték össze. A pozitív ebben nem csak a résztvevők és a felelősök közös munkája volt, hanem a püspök egyéni kezdeményezése a párbeszédre – természetesen Ferenc pápa lelkületében – ami szerintem a kérdőív egyik feladata is volt. Az eredmény, tehát „a házások nyitottsága az életre” kérdéskörre adott válaszok a következő pontokba rendezhetők:⁴

a) Mennyire ismerik valójában a hívek a *Humanae vitae* enciklika tanítását a felelős szülőségről? Mennyire tudatosított a születésszabályozás különböző módszereinek erkölcsi értékelése? Milyen módon lehetne ezt a témát lelkipásztori szempontból elmélyíteni?

Azoknak a házasoknak a többsége, akik magukat az egyházhoz tartozónak vallották, eléggé felületes és gyakran szelektív tudással bírnak arról, hogy miben is áll a felelős szülőség. A terhességtervezés módszerei nem túl népszerűek a hívők körében, ami többek között a nagyon negatív tájékoztatópolitika következménye. Összefüggéseiben ezeket a módszereket mentálisan összekötik olyan igazságtalan ítéletekkel, mint például, hogy ezek nagymértékben megbízhatatlanok és megterhelőek.

⁴ Diecezja Opolska. Materiał na III Zebranie Generalne Nadzwyczajnego Synodu Biskupów na temat: Wyzwania duszpasterskie wobec rodziny w kontekście ewangelizacji. Opole, 2013.

Fontos hangsúlyt fektetni a családi tanácsadók minőségi tanítására, egyéni értékeikre, amelyekkel a családpsztorációban munkálkodhatnak. A lelkipásztoroknak is szükséges, hogy folyamatosan mélyítsék saját tudásukat ebben a témakörben.

b) Elfogadott-e ez az erkölcsi tanítás? Mik a legproblematisabb pontjai, amelyek nehezzé teszik elfogadását a házaspárok nagy többsége részéről?

Az a tény teszi kevésbé meggyőzővé a természetes családtervezést (és nem a morális tanítást), hogy a házaspárnak ügyelnie kell az időszakos szexuális önmegtartóztatásra, ami a partnernek gyakran nem tetszik. A családtervezés ilyen módszerének alkalmazása erősebb meggyőződést és elkötelezettséget igényel, mint a fogamzásgátlók használata. A sok éven át tartó félreinformáltság hozzájárult ahhoz, hogy a családtervezés lényegéről alkotott elképzelés még olyan embereknél is teret vesztett, akik egyébként az ökológiai megoldások oldalán állnak.

c) Milyen természetes módszereket javasolnak a részegyházak, hogy segítsék a házaspárokat a *Humanae vitae* tanításának gyakorlatba való átültetésében?

Az Opoli Egyházmegyében megvan a lehetőségük a házaspároknak és a jegyeseknek arra, hogy szakképzett tanároktól tanuljanak meg néhány természetes módszert (négy módszert neveztek meg, többek között a Rötzer és Billings nevéhez fűződőket).

d) Mi ezzel a témával kapcsolatban a tapasztalat a bűnbánat szentsége és az Eucharisziában való részvétel gyakorlatában?

A tudatosan vallásosan élő családok között bizonyos rendezetlenség alakult ki ezen a vonalon, mert meggyőződésük, hogy nem szabad teljes mértékben részt venniük az Eucharisziában (ezért nem is járultak szentáldozáshoz). Ennek a csoportnak a szentgyónás a Krisztussal való újraegyesülés egyik útja. Azonban úgy tűnik, hogy egyre nagyobb lesz azoknak a híveknek a száma, akik az élet eme síkját kizárják a morális megítélésből, és csak az erkölcsi jog terhelő áthágásakor (például abortusz) járulnak szentgyónáshoz.

e) Milyen ellentmondások mutatkoznak az Egyház tanítása és a világi nevelés között e téren?

A média retorikája a megelőző- és a korai abortusz eszközök propagandája. Az ilyen légkör megnehezíti a családtervezés természetes módszereiről való

korrekt tudáshoz jutást. A fogamzásgátló eszközökhöz való általánosabb, olcsóbb és egyszerűbb hozzáférés különösen a fiatal generációnál egy specifikus megelőző-mentalitást alakít ki, és azt a meggyőződést, hogy a tudatos szülőség első helyen ilyen eszközök használatát jelenti, amelyek „védenek a terhességtől”.

A világi nevelésben gyakran és sokat beszélnek azokról a nehézségekről, amelyek a természetes módszerekkel együtt járnak. Leginkább azonban azok az emberek emelik föl a szavukat, akik még sosem próbálták ezeket a módszereket, de élénk elképzelésük van róluk, és azt terjesztik, milyen nehéz lehetnek. Ez az önvédelem egyik fajtája. Sokak számára a természetes módszerek még mindig az úgynevezett naptármódszerrel⁵ egyenlők.

f) Miképpen lehet elősegíteni a születésekre nagyobb mértékben nyitott gondolkodásmód kialakulását? Hogyan lehet elősegíteni a születésszám növekedését? A fő irányok a következők:

- a férfiak körében annak a meggyőződésnek a fölkeltése, hogy a gyermek Isten ajándéka;
- a fiatalok és a fiatal házások folyamatos lelki formálása;
- a jövőbeli szülők oktatása;
- családbarát politika fejlesztése és támogatása;
- felnőtt katekézis, különösen a házasságról és a családról.

A fent nevezett válaszok alap beállítottsága az, hogy a legtöbb probléma a rossz kommunikációból, illetve a papok és a terület képzett specialistáinak szűkös közvetítő- és meggyőzőerejéből ered. A hiányzó tudáson kívül a dolgok mostani állásának másik okozója a világi nevelés és a foganás elleni lobbi sokéves propagandája (félreinformálása). Sokan abból indulnak ki, hogy a kérdés egyáltalán nem szorul megvitatásra, és egyedül a tanítás technikája és a házások természetes módszerek iránti lelkesítésének hiányosságai a hibásak. Kiemelem az üzenet ide vonatkozó részét, mert nézetem szerint ez alapvetően más, mint a németnyelvű területeken.

A Fuldai professzorok szövege⁶ első helyen hangsúlyozza, hogy „*a Humanae vitae tanítását nem fogadták be és továbbra sem fogadják be pozitívan*”, mert

⁵ Ez a nő termékeny és a terméketlen napjainak mechanikus számlálását jelenti a szervezet megfigyelése nélkül. Magas terhességi rátával járt a rossz dátumok miatt.

⁶ Theologische Fakultät Fulda, 2013. Vorbereitungsdocument zur außerordentlichen Bischofssynode 2014: der Fragenkatalog Antworten von 17 Professorinnen und Professoren für

maradandóan összekapcsolódott az úgynevezett „egyházi tablettatiltalommal”. Még egyértelműbben kihallható a tartalmi kritika az ott megfogalmazott elvekkel szemben: „Az úgynevezett 'természetes' és az úgynevezett 'mesterséges' fogamzásgátlás változatai közötti különbség egy intencionalista erkölcsi paradigmán belül lényegtelen. [...] Alapvető és humántudományilag jól megalapozott kikötések állnak az egyházi szexuálkerölcs merevségével szemben, amelyek minden téren a szexualitás jelentését akarják figyelembe venni minden egyes szexuális együttlétnél.” (7b) Jellegzetes ebben az összefüggésben a házastársak szabad döntésének kihangsúlyozása anélkül, hogy erkölcsi illetve egyházi normákhoz kötve éreznék magukat („a születésszabályozás, de a szülőség kérdései is a partnerrel való párbeszédben, és adott esetben orvossal történő eszmecsereben tisztázódnak”) Ez tűnik a legfontosabb és a legdöntőbb különbségnek a két válasz között.

Érdekes módon a többi válasz tartalma meglepően hasonló – a legújabb egyházi tanítás (FC) személyes hangvételének pozitív értékelése; csak a hívő férjek kisebbsége érdeklődik a természetes családtervezés módszerei iránt; nincs, vagy alig van konfliktus a fogamzásgátlás és a lelkiismereti döntések között, amelyek megváltozott szentségvételhez vezethetnének. Még a demográfiai helyzet javítására tett javaslatok is kompatibilisek, habár a német professzorok a fontos lépéseket pontosabban megnevezik: „a gyerekes párok keretfeltételeit kétségtelenül nem megfelelőnek érzékeljük, különösen a munka és a család összeegyeztethetősége látszik nehézkesnek”. Sziléziai szemszögből a házasság családpolitikai feladatként jelenik meg, mint egy kihívás az egyház intézménye számára.

Föl kell tenni a kérdést, hogy a két szempont alapvető különbsége tartalmi szinten nem áldozza-e föl a más problémákban való közös pont keresésének lehetőségét, vagy nem a szétválasztó alap beállítottság figyelmen kívül hagyásáról van-e szó. Ez a döntés meg fogja határozni a rendkívüli püspöki szinódus eredményét is, amelynek figyelembe kell vennie az egész világról érkezett, egymástól alapvetően különböző visszajelzések tömegét.

Végső megjegyzések

A lényegi észrevétel megfogalmazásához professzor Martin Lintner, a Katolikus Teológia Európai Társasága jelenlegi elnökének egyik előadásából szeretnék idézni. Arról szól, mennyire vált feszültségforrássá a szülőség problémája a kommunikációs nehézségek miatt, és mi ebből a szubsztanciális probléma: *„A tanítóhivatali és teológiai-etikai reflexiónak nem csak az egyházi tanítás és a tömegek gyakorlata közti szakadékkal kell foglalkoznia, hanem azzal is, hogy különbségek vannak az egyházi tanítás és a gyakran konkrét tapasztalatokból kinőtt személyes meggyőződések között. Vannak például házaspárok, akik a fogamzásgátlásról szóló egyházi tanítást ismerik, és ezért a természetjogi és perszonalisztikus érveket átlátják, s így a Tanítóhivatalt arra indítják, hogy a mesterséges fogamzásgátlást továbbra is elutasítsák. Mégsem tudják a saját személyes, egzisztenciális tapasztalataikban elképzelni, hogy egy konkrét aktusban a nemzés lehetőségének – mesterséges eszközök használata általi – kizárása az ő házastársi szeretetük méltóságát kisebbítené, vagy az ő kölcsönös odaadásuk és elfogadásuk testi-szexuális nyelvének őszintesége zavarossá lenne.”*⁷

Ha ez a tézis igaz, akkor mindez nem – vagy nem elsősorban – arról szól, hogyan javítható az egyház e témában adott erkölcsi tanításának továbbadása technikailag, hanem sokkal inkább a bátorságról, amely az élet és a nemzés nehéz kérdései kapcsán a továbbfejlődéshez kell, valamint a tartalmi reflexióhoz és megvitatáshoz is.⁸ Ferenc pápa olyan egyházzal beszél, amely csupán az önbizalom hiánya miatt nem fog távol maradni az emberektől. Olyan egyházzal, amely „kimegy az utcára” az emberek mellé állni, vállalva a kockázatot, hogy emiatt néhány struktúráját, előírását és szokását föl kell adnia (EG 49).⁹ A másik oldalon azonban arról is szólni kell, hogy nem veszíthetjük el az objektív kritériumokat és értékeket, és ehhez minden résztvevő célzott „lelkiismeret-képzésére” van szükség, hogy felelősségteljes döntéseket tudjon hozni az élet, az utódok és az új élet nemzésének területén.

Fordította: Bodnár Judit és Sterner Dániel

⁷ LINTNER: i. m. 7.

⁸ KOVÁCS, Gusztáv: *Geschlecht, Ehe und Familie. Eine Analyse von Predigten*. SVH Verlag. Saarbrücken, 2009.

⁹ FRANCISKUS, 2013. Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.html

PIOTR MORCINIEC

SPANNUNGSFELD: OFFENHEIT (DER EHELEUTE) FÜRS LEBEN

Wenn man aus einer Region stammt, wo eine spezielle demographische Zone vorhanden ist (Opole, Polen), weil sie an der Grenze einer demographischen Katastrophe steht, versteht man die Offenheit für das neue menschliche Leben wahrscheinlich anders. Aber in dem Referat geht es um eine grundsätzlichere Frage, als nur um die des Überlebens der nächsten Generationen an einem bestimmten Ort. Hier geht es um eine Auseinandersetzung mit dem *Vorbereitungsdokument zur außerordentlichen Bischofssynode 2014*, genauer gesagt – mit dem Punkt III. 7., wo es um die Zeugung menschlichen Lebens geht. Warum vom „Spannungsfeld“ die Rede ist, erklärt die Vorgeschichte der Problematik.

Zur nachkonziliaren Lehre der ehelichen Zeugungsfunktion

Die Wende, die in und durch die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils im Bereich der Lehre über Ehe und Familie zustande gekommen ist, besonders in *Gaudium et Spes* 48-52, ist in den Hauptzügen allgemein bekannt. Drei wesentliche Aspekte sind dabei angesprochen: 1. die Wiederentdeckung der personalen Dimension des Ehebandes; 2. die Überwindung der „Ehezwecklehre“ mit der Zeugungsfunktion als erstem Zweck der Ehe und 3. die positive Deutung der sexuellen Liebe, mit den bekannten Worten: „*Deshalb sind auch die dem ehelichen Leben eigenen Akte, die entsprechend der wahren menschlichen Würde gestaltet sind, zu achten und zu ehren*“. (GS 51)

Als weitere Schritte sind dann hinsichtlich der Zeugung neuen menschlichen Lebens die päpstlichen Lehrschreiben von *Humanae vitae* (1968) von Paul VI. bis hin zu *Familiaris consortio* (1981) von Johannes Paul II zu nennen. Besonders die Enzyklika *Humanae vitae* hatte eine turbulente Geschichte bis z.B. zu dem öffentlichen Widerspruch der deutschen

Bischofskonferenz (s. Königsteiner Erklärung) und sehr verhärteten Fronten der Befürworter und Gegner der hier geäußerten Lehre. Nach Jahrzehnten sind immer noch Missverständnisse präsent, die seit den offiziellen Konfrontationen in der Kirche beim Thema Empfängnisregelung entstanden sind, und von der Mehrheit als „grünes Licht für die Pille“ seitens der Ortskirchen verstanden wurden. In Wirklichkeit erscheint aber – in den lehramtlichen Äußerungen – die kompromisslose Ablehnung jeder Form von künstlicher Empfängnisregelung als notwendig und wird theologisch auch naturrechtlich begründet (HV, Nr. 12). Dort findet man u.a. die These über die Fruchtbarkeit, die ein wichtiges Merkmal des Ehebundes ist und durch die die Ehepartner am Schöpfungswirken Gottes teilhaben. Über die eheliche Liebe wird in HV geschrieben: *„schließlich fruchtbar ist [die Liebe], da sie nicht ganz in der ehelichen Vereinigung aufgeht, sondern darüber hinaus fortzudauern strebt und neues Leben wecken will.“* (Nr. 9) Die kirchliche Lehre betont den letzten Aspekt, seit der Zeit von Johannes Paul II. in der Perspektive einer Theologie des Leibes mithilfe der personalen Kategorie der gegenseitigen Hingabe: *„Die menschliche Fortpflanzung hat nämlich kraft der personalen Würde der Eltern und Kinder spezifische Eigenschaften: Die Zeugung einer neuen Person, durch die Mann und Frau mit der Macht des Schöpfers mitarbeiten, soll Frucht und Zeichen des gegenseitigen personalen Sich-Schenkens der Eheleute sein, ihrer Liebe und ihrer Treue“* (DV, 2A).¹

Ich erzähle kurz die historische Entwicklung auf dem Gebiet der Lehre über die Berufung der Eheleute zur Zeugung neuen Lebens, um daraus einige Fazits zu ziehen, die dann den Übergang zur jetzigen Situation ermöglichen. Es ist festzustellen, dass das kirchliche Lehramt versucht, eine neue Sprache auf dem Gebiet zu entwickeln und zu finden, aber einerseits sind alte Redewendungen noch präsent, andererseits finden die Bemühungen nur ganz selektive (manchmal manipulierte) Aufmerksamkeit und Resonanz in der Öffentlichkeit. Dazu kommt noch zusätzlich die Frage der Praxis. Trotz alle Bemühungen nach einer besseren Kommunikation in der Problematik Ehe, Sexualmoral, verantwortete Elternschaft und Empfängnisverhütung, *„ist nüchtern festzustellen, dass diese neue Redeweise (vom II. Vaticanum) einen nur bescheidenen Niederschlag*

¹ Kongregation für die Glaubenslehre. 1987. Instruktion Donum vitae (DV).

gefunden hat in der öffentlichen Meinung [...]. Der Graben zwischen der Praxis vieler Gläubigen und der kirchlichen Lehre ist vorhanden, auch auf europäischer Ebene betrifft dies längst nicht mehr nur die westeuropäischen Länder.“² In dieser Situation wird die außerordentliche Bischofssynode zum Thema Ehe und Familie einberufen.

Alte Probleme und neue Akzente im Vorbereitungsdokument

Das Vorbereitungsdokument für die außerordentliche Bischofssynode zeigt in der besprochenen Problematik ein *großes Problembewusstsein*. Dabei lässt der Gesamttenor des Dokuments keinen Zweifel an der Gültigkeit der Lehre der Kirche als solcher, die in ihren Fundamentalthesen in Erinnerung gebracht werden.

Die Stoßrichtung der Fragestellungen ist aber orientierungsgebend. Zunächst geht es darum, die „wirkliche Kenntnis und das Verständnis“ der Lehren der Bibel und des kirchlichen Lehramtes seitens der Gläubigen zu prüfen/ bewerten. Zweitens scheint es so, als wäre den Autoren des Dokuments bewusst, dass die Antworten auf diese Fragen heterogen sein und in einer gewissen Spannung oder sogar im Widerspruch zur Lehre der Kirche stehen werden. Deshalb geht es den Autoren des Dokuments nicht - und es soll auch nicht darum gehen - nur um die Frage einer effizienteren Kommunikation und Darlegung der kirchlichen Lehre, sondern darum, die Anregungen des Fragebogens *inhaltlich zu reflektieren*.

Man muss dem Wiener Theologen Johann Pock zustimmen, wenn er behauptet: *„Das Neue [an der Synode] ist, dass jetzt die Bischöfe auch aufgefordert werden ausdrücklich die Menschen in ihren Diözesen zu befragen. Der verschickte Fragebogen ist in einigen der Fragestellungen sehr brisant. [...] Nun wird abgefragt, was die Menschen denken, was ihre Umgangsweisen mit diesen Fragen sind.“* Das bringt (voraussehbare) Diskrepanzen mit sich, mit denen umzugehen ist: *„Das Spannende an der Sondersynode [...] wird sein, ob man die traditionelle Lehre der Katholischen Kirche zu Ehe und Familie noch besser bekannt machen möchte – das wäre ein klassischer Prozess von oben herab – oder ob man bereit ist, die eigene Lehre zu hinterfragen, vom Leben der Menschen*

² LINTNER, Martin M.: *„Alles an dir ist schön, und schön ist deine Liebe“*. Das Ringen um eine neue Sprache in der Sexualmoral: nur eine Frage der Rhetorik? Konferenz „Glaube und Moral. Theologische Argumentation in der gegenwärtigen öffentlichen Debatte“, Universität Oppeln (Polen) am 20. November 2013. 5.

her. Also wenn man das ernst nimmt, was man hier beginnt, nämlich Menschen zu befragen die betroffen sind, heißt das, dass diese Synode die Offenheit haben könnte selber zu lernen, sie könnte neue Konzepte und neue Zugangsweisen entwickeln. Tradition angesichts einer neuen Situation neu zu formulieren, das war auch der Prozess am II. Vatikanischen Konzil, auch da brach ja bekanntlich Vieles neu auf.“³

Andererseits fragt man sich, ob wir als Kirche schon an dem Punkt gelangt sind, wo man sich mehr mit einer inhaltlichen Reflexion der traditionellen Lehre zum Thema Zeugung auseinandersetzt und die eigene Lehre zu hinterfragen wagt. Es scheint so, dass das Dokument in diese Richtung steuert, da man versucht viele Stimmen, Meinungen und Anregungen von möglichst vielen Menschen zu bestimmten Problemen zu sammeln und zu ordnen, und danach zu handeln und entscheiden. Man muss sich aber bewusst sein, dass nicht von einer bloßen Anpassung der Lehre der Kirche an die gegenwärtige Situation die Rede sein kann, Das wäre ein Verrat an der Wahrheit, auch wenn die Erwartungen der Menschen in diese Richtung groß sind. Es geht vielmehr um einen konsequent durchgeführten Gedankenprozess in dem alle Faktoren mitbedacht werden und das Ergebnis sowohl theologisch als auch menschlich akzeptabel wird. Man muss sich aber fragen, ob diese Aufgabe zum jetzigen Zeitpunkt überhaupt leistbar ist.

Lokalkirche Opole antwortet

In der Diözese Opole (Schlesien in Polen) hat der Ortsbischof, Prof. Dr. Andrzej Czaja, eine Expertengruppe ins Leben berufen um den Fragebogen gemeinsam zu besprechen und eine Zusammenfassung der Antworten zu erstellen. Die Antworten wurden in den Gemeinden, bei den Geistlichen, in den Familienbewegungen und auch an der Theologischen Fakultät formuliert und gesammelt. Das positive daran war nicht nur die gemeinsame kollektive Arbeit der Verantwortlichen mit den Mitmenschen, sondern auch die Eigeninitiative des Bischofs, um „*ins Gespräch zu kommen*“, genau im Geist von Papst Franciscus, was m.E. einer der Impulse

³ POCK, Johann: *Theologe Pock: „Vatikanfragebogen ist ambivalent“*. (Interview on-line) 2013. <http://religion.orf.at/stories/2613872/>, 13.03,2014.

des Fragebogens war. Das Ergebnis, also die Antworten im Punkt: Zur Offenheit der Eheleute für das Leben, lauten:⁴

a) Wie steht es um die wirkliche Kenntnis der Gläubigen in Bezug auf die Lehre von *Humanae vitae* über die verantwortliche Elternschaft? Welches Bewusstsein gibt es von der moralischen Bewertung der unterschiedlichen Methoden der Geburtenregelung? Welche Vorschläge zur Vertiefung dieses Themas aus pastoraler Sicht gibt es?

Die Mehrheit der Eheleute, die sich als Kirchenanhänger deklarieren, besitzt ein ziemlich oberflächliches und oft selektives Wissen zum Thema verantwortete Elternschaft. Die Methoden der Schwangerschaftsplanung sind unter den Gläubigen nicht sehr populär, wozu u.a. eine sehr negative Informationspolitik geführt hat. In dem Zusammenhang sind sie [die Methoden] mental verbunden mit ungerechten Urteilen, z.B. dass sie im großen Grad unverlässlich und belastend sind.

Es scheint wichtig zu sein, den Akzent auf eine qualitätsvolle Einschulung der Familienberater und auf personale Qualitäten der in der Familienseelsorge Tätigen zu setzen. Auch die Seelsorger sollen permanent ihr eigenes Wissen zu dieser Problematik vertiefen.

b) Wird diese Morallehre akzeptiert? Welches sind die problematischsten Aspekte, die die Akzeptanz bei der großen Mehrheit der Ehepaare erschweren?

Das, was die natürliche Familienplanung (und nicht die Morallehre – P. M.) nicht überzeugend macht, ist die Tatsache, dass das Ehepaar die Entscheidung treffen muss, auf die periodische sexuelle Enthalttsamkeit zu achten, was den Partnern oft nicht gefällt. Die Nutzung solcher Methoden der Familienplanung braucht mehr Überzeugung und Engagement als die Benutzung von Kontrazeption. Langjährige Desinformation hat dazu beigetragen, die Vorstellung vom Wesen der Familienplanung zu verderben – sogar bei jenen Menschen, die auf der Seite ökologischer Lösungen stehen.

⁴ Diecezja Opolska. Materiał na III Zebranie Generalne Nadzwyczajnego Synodu Biskupów na temat: Wyzwania duszpasterskie wobec rodziny w kontekście ewangelizacji. Opole, 2013.

c) Welche natürlichen Methoden werden von Seiten der Teilkirchen gefördert, um den Ehepaaren zu helfen, die Lehre von *Humanae vitae* umzusetzen?

In der Oppelner Diözese haben die Eheleute und Ehekandidaten die Möglichkeit mit Hilfe von qualifizierten Lehrern einige natürliche Methoden zu lernen (4 Methoden wurden namentlich genannt, u.a. die von Rötzer und von Billings).

d) Welche Erfahrung gibt es hinsichtlich dieses Themas in Zusammenhang mit der Praxis des Bußsakraments und der Teilnahme an der Eucharistie?

Bei den Familien, die bewusst religiös leben, führt eine Unordnung in diese Sphäre zur Überzeugung, dass sie nicht die volle Teilnahme an Eucharistie haben dürfen (sie bleiben deshalb ohne Kommunion). Für diese Gruppe ist das Bußsakrament ein Weg der Neueinigung mit Christus. Es scheint aber, dass die Zahl der Gläubigen immer größer wird, die diese Lebenssphäre aus dem moralischen Urteil ausklammern und nur bei gravierenden Überschreitungen moralischer Gebote (z.B. Abortus) zur Beichte gehen.

e) Welche Gegensätze fallen zwischen der Lehre der Kirche und der weltlichen Erziehung in diesem Bereich auf?

Die Rhetorik der Medien ist eine Propaganda der Verhütung und der Mittel zum Frühabort. Eine solche Atmosphäre erschwert den Zugang zum korrekten Wissen über natürliche Methoden der Familienplanung. Ein allgemeiner, billiger und einfacher Zugang zu den Verhütungsmitteln fördert, besonders bei der jungen Generation, eine spezifische Verhütungsmentalität und die Überzeugung, dass eine bewusste Elternschaft an erster Stelle die Benutzung der Mittel bedeutet, die „vor Schwangerschaft schützen“.

Bei der weltlichen Erziehung wird oft und viel über die Schwierigkeiten gesprochen, die mit den natürlichen Methoden verbunden sind. Am meisten melden sich aber die Menschen zu Wort, die die Methoden nie ausprobiert haben, aber eine lebendige Vorstellung haben und verbreiten, wie schwer das sein muss. Es ist eine Art der

Selbstverteidigung. Viele setzen die natürlichen Methoden immer noch mit dem s.g. ehelichen Kalender⁵ gleich.

f) Wie kann man eine mehr für die Nachkommenschaft offene Mentalität fördern? Wie kann man einen Anstieg der Geburtenrate fördern? Die Hauptrichtungen sind:

- Weckung der Überzeugung bei den Ehegatten, dass ein Kind Gabe Gottes ist;
- Permanente spirituelle Formung der Jugend und der Vermählten;
- Eine Pädagogisierung der zukünftigen Eltern;
- Entwicklung und Stützung einer familienfreundlichen Politik;
- Erwachsenen Katechese, besonders über Ehe und Familie.

Die Grundeinstellung der o.g. Antworten ist, dass die meisten Probleme durch schlechte Kommunikation bzw. mangelnde Übertragungs- und Überzeugungskraft der Geistlichen und der ausgebildeten Spezialisten auf diesem Gebiet entstanden sind. Außer dem fehlenden Wissen hat den jetzigen Stand der Dinge auch eine langjährige Propaganda (Desinformation) der weltlichen Erziehung und das Antikonzeptionslobby verursacht. Man geht also davon aus, dass die Inhalte gar nicht diskussionsbedürftig sind und schuld ist nur die mangelhafte Technik der Einschulung und Begeisterung der Eheleute für die natürlichen Methoden. Ich unterstreiche diese Message, weil sie m.E. grundsätzlich anders ist als die aus dem deutschsprachigen Raum.

Der Text der Professoren aus Fulda⁶ betont an erster Stelle: die Lehre „von *Humanae Vitae* wurde und wird nicht weiter positiv rezipiert“, weil sie mental konstant verbunden bleibt mit dem s.g. „kirchlichen Pillenverbot“. Noch eindeutiger klingt die inhaltliche Kritik an die dort angegebenen Grundsätze: „Der Unterschied zwischen sog. ‚natürlichen‘ und sog. ‚künstlichen‘ Varianten der Empfängnisverhütung gilt innerhalb eines intentionalistischen Moralparadigmas als irrelevant. [...] gibt es grundsätzliche und humanwissenschaftlich gut fundierte Vorbehalte gegen die Aktfixiertheit kirchlicher

⁵ Eine mechanische Berechnung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage bei der Frau ohne eine Beobachtung des Organismus. Es bedeutete eine hohe Schwangerschaftsrate wegen falscher Daten.

⁶ Theologische Fakultät Fulda, 2013. Vorbereitungsdokument zur außerordentlichen Bischofssynode 2014: der Fragenkatalog Antworten von 17 Professorinnen und Professoren für Moral- und Pastoraltheologie, http://thf-fulda.de/sites/default/files/unterseiten/scheule/baldisseriesfragebogen_professorenantworten.pdf (5.03.2014.)

Sexualmoral, die alle Sinngehalte des Sexuellen bei jeder sexuellen Begegnung berücksichtigt wissen will.“ (7b) Bezeichnend ist in dem Zusammenhang die Betonung der freien Entscheidung der Eheleute, ohne sich eingebunden zu sehen an moralische bzw. kirchliche Normen („werden Fragen der Geburtenregelung, aber auch der Elternschaft insgesamt im Dialog der Partner und ggf. im Austausch mit einem Arzt geklärt“). Das scheint der wichtigste und entscheidende Unterschied zwischen den beiden Antworten zu sein.

Interessanterweise ist der Tenor der anderen Antworten überraschend ähnlich – positive Bewertung der personalistischen Sprache in der jüngeren Kirchenlehre (FC); nur eine Minderheit der gläubigen Ehegatten, die für die Methoden der natürlichen Familienplanung interessiert sind; kein oder kaum ein Konflikt zwischen Empfängnisverhütung und Gewissensentscheidungen, die zu verändertem Sakramentenempfang führen würden. Auch die Vorschläge zur Verbesserung der demographischen Lage sind kompatibel, auch wenn die deutschen Professoren die wichtigen Schritte genauer benennen: *„Die Rahmenbedingungen für Paare mit Kindern werden allerdings als nicht gut genug wahrgenommen, insbesondere die Vereinbarkeit von Beruf und Familie gilt als schwierig“*. Aus schlesischer Sicht ist das eher als eine Aufgabe der Familienpolitik zu sehen als eine Herausforderung für kirchliche Einrichtungen.

Es muss die Frage gestellt werden, ob man den fundamentalen Unterschied der beiden Blickwinkel auf der inhaltlichen Ebene preisgibt, um in anderen Problemen eine gemeinsame Linie zu pflegen oder aber geht es nicht, die trennende Grundeinstellung zu ignorieren. Diese Entscheidung wird auch das Ergebnis der außerordentlichen Bischofssynode profilieren, welche mit einer großen Menge von Rückmeldungen aus der ganzen Welt zu tun haben wird, die sich noch dazu fundamental voneinander unterscheiden werden.

Schlussbemerkungen

Eine letzte substanzielle Bemerkung möchte ich einem Vortrag vom Professor Martin Lintner, dem aktuellen Präsidenten der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie, entnehmen. Es geht darum, wieweit die Elternschaftsproblematik ein Spannungsfeld wegen der Kommunikationsschwierigkeiten oder substantieller Probleme ist: *„Die lehramtliche und theologisch-ethische Reflexion muss sich nicht nur mit den*

Diskrepanzen zwischen der kirchlichen Lehre und der Praxis vieler Menschen auseinandersetzen, sondern auch damit, dass es zwischen der kirchlichen Lehre und den persönlichen Überzeugungen, die oft auf dem Humus konkreter Erfahrungen gewachsen sind, Differenzen gibt. Es gibt beispielsweise Ehepaare, die die kirchliche Lehre zur Empfängnisregelung kennen und denen die naturrechtlichen wie personalistischen Argumente vertraut sind, die das Lehramt dazu bewegt, an der Ablehnung der künstlichen Empfängnisverhütung festzuhalten. Dennoch können sie in ihrer persönlichen existentiellen Erfahrung nicht nachvollziehen, dass etwa der Ausschluss der Zeugungsbereitschaft in einem konkreten Akt durch Verwendung von künstlichen Mitteln die Würde ihrer ehelichen Liebe schmälern oder die Wahrhaftigkeit der körperlich-sexuellen Sprache ihrer gegenseitigen Hingabe und Annahme trüben würde.“⁷

Wenn diese These stimmt, dann geht es nicht nur oder nicht an erster Stelle um eine Verbesserung der technischen Weitergabe der Morallehre der Kirche zu diesen Themen, sondern viel mehr um den Mut zur Weiterentwicklung der schwierigen Fragen des Lebens und der Zeugung, um ein Bedürfnis inhaltlicher Reflexion und Diskussion.⁸ Papst Franciskus spricht in dem Kontext von einer Kirche, die nicht aus Angst um Selbstsicherheit den Menschen fern bleibt, sondern von einer Kirche, die „auf die Straße geht“ um den Menschen beizustehen, auch mit dem Risiko, dass man deswegen einige Strukturen, Vorschriften und Gewohnheiten abgeben muss (EG, Nr. 49).⁹ Auf der anderen Seite geht es sicher auch darum, die objektiven Kriterien und Werte nicht zu verlieren, und dazu ist eine gezielte Gewissensbildung aller Beteiligten notwendig um verantwortungsvolle Entscheidungen auf dem Gebiet Leben, Nachwuchs und Zeugung neuen Lebens treffen zu können.

⁷ LINTNER, Martin M.: *„Alles an dir ist schön, und schön ist deine Liebe“*. Das Ringen um eine neue Sprache in der Sexualmoral: nur eine Frage der Rhetorik? Konferenz „Glaube und Moral. Theologische Argumentation in der gegenwärtigen öffentlichen Debatte“, Universität Opleln (Polen) am 20. November 2013. 7.

⁸ KOVÁCS, Gusztáv: *Geschlecht, Ehe und Familie. Eine Analyse von Predigten*. SVH Verlag. Saarbrücken, 2009.

⁹ FRANCISKUS, 2013. Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium*. http://www.vatican.va/holy_father/francesco/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium_ge.html

TAMÁS ROLAND

A CSALÁD MINT A SZEMÉLYISÉG KIBONTAKOZÁSÁNAK HELYE

SZENTHÁROMSÁGTANI ÉS EKKLÉZIOLÓGIAI MEGGONDOLÁSOK

A 2014 ősziére tervezett rendkívüli püspöki szinódust előkészítő kérdőív nagy része egészen konkrét kérdésekkel foglalkozik: mennyire ismerik, és fogadják el kortársaink az egyházi Tanítóhivatal legújabb dokumentumait a családról; mit gondoljunk az élettársi kapcsolatokról; az egyneműek házasságáról; a családtervezés különböző módszereiről; hogyan rendezhető az elváltak és újránházasodottak egyházzjogi státusza. A kérdőív utolsó, 8. pontja egy általánosabb problémával foglalkozik, a család és az emberi személy közötti kapcsolatra fókuszál.

E rövid tanulmányban nem annyira magukat a kérdéseket szeretném elemezni, mint inkább azokra a teológiai témákra szeretnék röviden rávilágítani, amelyek, véleményem szerint, ott feszülnek e kérdések mögött. Amennyiben a *személy* fogalmáról gondolkodunk, megkerülhetetlen a *Szentháromság* kérdése, hiszen a szentháromsági dogmák megszületése lényegileg hozzájárult a személy fogalmának tisztázásához; amennyiben pedig a *családról* mint a legalapvetőbb emberi közösségről beszélünk, tekintettel kell lennünk az *egyházra* is, amely az emberi közösség különleges kegyelmi formája, az Isten és emberek közötti *communio* jele és eszköze (LG 1). Éppen ezért a következőkben egy-egy szentháromságtani tévedésre, valamint az ezekre adott ortodox (igazhitű) válaszokra szeretnék utalni, tekintettel mindezek ekkléziológiai következményeire is. Mindezek, mint látni fogjuk, meghatározóak lehetnek a család és a személy fogalmára nézve is.

Monarchianizmus → I. Vatikáni zsinat

Az ultramontanizmus teológiai perspektívájában a pápa az egyház *monarchája*, akinek a püspökök szinte csak helytartói. Noha szigorúan vett dogmatikai értelemben az I. Vatikáni Zsinat nem képviseli ezt a nézetet,¹ azonban mind a mai napig gyakran megfigyelhetünk a péteri szolgálat értelmezésében és gyakorlatában ultramontanista vonásokat.² Ennek hátterében a monarchianizmus istenképe áll, amelyet évszázadokon át erősítettek a fennálló társadalmi viszonyok.³

Püspöki szinódus → a „primus inter pares” elvének újjáéledése?

Az a tény, hogy Ferenc pápa ismét nagyobb szerepet szán a püspöki kollégiumnak (és ezzel a világegyháznak), és a döntéshozatal folyamatába is bevonja, folytonosságot mutat az első évezred „primus inter pares” hagyományával.⁴ Ennek a gondolatnak az újjáéledése kedvezően hathat a nemek közötti egyenlőségre és a személyiség kiegyensúlyozott fejlődésére a családban.

¹ „Fel kellene végre adni azt a katolikus egyházon belül és kívül elterjedt nézetet, miszerint az I. Vatikáni Zsinat dogmái az egyház világosabb *communio*-alakjának és gyakorlatának útjában állnak. E dogmák maximalista értelmezése, amelyre ez a vélemény hivatkozott, hamisnak mutatkozott.” POTTMEYER, Hermann J.: *A pápai primátus az I. Vatikánnumtól XVI. Benedekig*. In: *A péteri szolgálat a harmadik évezred küszöbén*. Budapest, 2008. 114. Hermeneutikai szempontból itt fontos IX. Piusz válasza Németország püspökeinek, amelyben a pápa megerősíti a dogma azon értelmezését, amelyet nyilatkozatukban a német püspökök kifejtettek (DH 3117; vö. DH 3112–3116). Ezen kívül azt is figyelembe kell venni, hogy az I. Vatikáni Zsinat *Pastor Aeternus* kezdetű konstitúciója egy szükséghelyzet miatt félbehagyott dokumentum, és a Zsinat szándéka szerint éppen a püspöki kollégium lett volna a következő megtárgyalandó téma.

² Az „értelmezésre” az egyik legkézzelfoghatóbb példa a *Humanae vitae*, amelynek tanítása a családtervezés természetes és mesterséges módszereiről mind a mai napig rengeteg lelkiismereti konfliktust jelent a hívő katolikusoknak. A „gyakorlatra” vonatkozóan pedig XVI. Benedek rendeletét említhetnénk példaként, amelyben a pápa a „pro omnis – pro multis” formula használatát saját hatáskörben eldöntötte, nem kis tiltakozást váltva ki számos püspöki kar és a hívek körében.

³ Falusi közösségekben nem ritkán még ma is kifejezetten a férfit illeti meg az „ember” megnevezés. Ennek hátterében talán felfedezhetjük Aquinói Tamás nézetét, amely jól példázza a kor világgképét: „Tamás [...] a lánygyermek születését »balesetnek« tekintette: külső beavatkozásra megakadályozza ugyanis azt, hogy tökéletes lény, mégpedig férfi jöjjön létre.” SATTLER, Dorothea – SCHNEIDER, Theodor: *Teremtéstan*. In: *A dogmatika kézikönyve* 1. Szerk. SCHNEIDER, Theodor. Budapest, 1996. 198.

⁴ A Firenzei zsinat konkrét egyháztörténeti példa arra nézve, hogy az ortodox egyház részéről nincs elvi akadály a pápai primátus elismerésének (DH 1307), „amennyiben a »pares« szempontja alapvető szinten megmarad, és a pápa személye nem egy, a többi püspök felett álló intézményt, hanem egy olyan püspököt jelent, akinek sajátos feladatai vannak.” SCHWAGER, Raymund: *Theologie der Kirche*. <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/231.html> (letöltés: 2014. április 3.)

Szubordinacionizmus → patriarkális családmodell

Vajon mi volt előbb: a tyúk vagy a tojás? A *patriarkális családmodell* lényegesen hozzájárulhatott a szubordinacionizmus megszületéséhez.⁵ Másrészt viszont rejtetten tovább élt a Fiú (illetve a Lélek) és Atya közötti alá-fölérendeltség gondolata, amely így a fennálló viszonyokat legitímálta.

A reláció mint a személyek közötti egyetlen különbség → személyfogalom

A Nicea-konstantinápolyi hitvallás nyomán a teológiai hagyomány kidolgozta a személyek lényegbeli egységét, amelynek értelmében a szentháromsági személyek között egyetlen különbség van: a relációk.⁶ Nicea ezt mondja a Fiúról: az Atyával egylényegű (homousios). Konstantinápoly pedig ezt mondja a Szentlélekről: őt éppúgy imádjuk és dicsőítjük, mint az Atyát és a Fiút.⁷ A *reláció* fogalmának segítségével megfelelőbb módon lehetne értelmezni a férfi és nő közötti személyi polaritást és általában véve a személy fogalmát is.

Zárásként következék néhány általános meggondolás a kérdőív-ről. A 8. pont első kérdése mögött nem nehéz felfedezni a GS 22. cikkelyének megfogalmazását, amelyik az ember misztériuma kapcsán Krisztusra mutat,⁸ és elérkezik ahhoz a fundamentális kijelentéshez, amely az egyik legnagyobb horderejű a Zsinat tanításában: „*Isten Fia megtestesülésével valamiképpen minden emberrel egyesült*” (GS 22, kiemelés: T. R.). A Zsinat utáni egyház számára az egyik legnagyobb kérdés az volt, illetve – véleményem szerint – ma is az, hogy túl a teológiai tanításon *sikerül-e ezt az egyetemes dimenziót integrálni* az egyházi struktúrákba, a liturgikus szövegekbe, az egyházi jogi rendelkezésekbe, a katekézisbe és a pasztorális tevékenységbe. Amennyiben Isten egyetemes üdvözítő akaratát nem pusztá szóvirágnak

⁵ Az „Atya” és a „Fiú” fogalma metaforák, amelyeket a családi életből ismerünk, és ez alapján vonatkoztatjuk őket Istenre. (Éppen ezért nem tud az átlagos hívő mit kezdeni a „Szentlélek” fogalmával, mert ez látszólag nem metafora; valójában azonban itt is van asszociáció: a magyar „lélek” a „lélegzet” szóból fakad, ennyiben tehát a héber „ruach” és a görög „pneuma” logikáját követi.) Ezzel együtt azonban a fogalmakhoz társuló tapasztalatokat is belevetíthetjük Istenbe.

⁶ A Szentlélek és a Fiú esetében inkább tűnik magától értetődőnek a reláció, mint az Atya kapcsán. De megtehetjük az ellenpróbát is: vajon a Fiú nélkül atya lenne-e az Atya? Maga az Atya szó is tartalmazza tehát a relációt; ennyiben az Atya is „rászorul” a Fiúra (és a Szentlélekre).

⁷ A *syn* jelentése „együtt” és „éppúgy”; a hitvallás német és magyar fordítása itt eltérő szót használ.

⁸ „Az ember misztériuma csak a megtestesült Ige misztériumában világosodik meg igazán. [...] Krisztus, az új Ádám, az Atya és az ő szeretete misztériumának kinyilatkoztatásában teljesen föltárja az embert az embernek, és megmutatja magasztos hivatását” (GS 22).

tartjuk, hanem olyan valóságnak, amely az egyház egyetlen és valódi létjogosultságát jelenti, úgy ez a kérdés nem kerülhető meg.

Ennek kapcsán a következőt mondhatjuk: a kérdőív mögött alapvetően Ferenc pápának azt a szándékát véljük felfedezni, hogy az egyháznak mint az egység szentségének *integrálnia* kell azokat az embereket is (és itt nem néhány eltévedt bárányról, hanem egyre nagyobb tömegekről van szó), akik a korábbi egyházi megközelítés alapján kívül estek annak intézményes közösségén, és legfeljebb a Lélek anonim működése alapján számítottak „bizonyos értelemben” kereszténynek.⁹ Hogy a kérdőív megfogalmazása mennyiben tudja szolgálni ezt a célt, az joggal megkérdőjelezhető. A kérdések alig differenciálnak, és megmaradnak a jelenségek absztrakt megítélésének síkján;¹⁰ az pedig a legkevésbé sem jelenik meg, hogy e jelenségek, illetve a jelenségek értelmezése mögött komoly teológiai kérdések húzódnak meg, amelyek, adott esetben, lényegileg érintik hitünket.

Ez a felismerés akár csüggedésre is okot adhatna. Ne felejtjük azonban, hogy a II. Vatikáni Zsinatra előkészített szövegtervezetek is igen szűk teológiai horizonton mozogtak, és gyakorlatilag az I. Vatikánum ekkléziológiáját folytatták; a Zsinaton mégis megtörtént az áttörés, és egészen más hangvételi dokumentumok születtek meg.¹¹ Ebből a tapasztalattól kiindulva mi is megfogalmazhatjuk azon reményünket, hogy a közeledő püspöki szinódus jó eséllyel egy újabb fordulópontra lehet az egyház életében. Hiszen a Lélek ott fúj, ahol akar – tehát ott munkálkodhat egy püspök, de talán bizony még egy teológus szívében is...

⁹ Vö. „Minden nemcsak a Krisztus-hívőkre érvényes, hanem minden jóakarati emberre is, kiknek szívében láthatatlanul munkálkodik a kegyelem. [...] Vallanunk kell, hogy a Szentlélek mindenkinek fölkinálja a lehetőséget, hogy csak Isten előtt ismert módon csatlakozhassanak e húsvéti misztériumhoz” (GS 22).

¹⁰ A megkérdőzettek személyes tapasztalatára apellálva fel lehetne tenni például a kérdést: Ismer-e Ön ilyen személyeket (elvált újravezényezetteket, élettársi kapcsolatban élőket stb.), és hogyan viszonyul hozzájuk?

¹¹ Az a tény, hogy a Zsinat nem egyszerűen az előkészített szövegtervezeteket fogadta el, és ezzel nem egyszerűen a korábbi teológiai szemléletet konzerválta, nagyban köszönhető Liénart bíborosnak. A Zsinat 3. napján, 1962. október 13-án ugyanis, az előzetes tervek szerint, a zsinati bizottságok tagjait kellett volna megszavazni. A javaslat az volt, hogy az előkészítő bizottságok tagjai alkossák a zsinati bizottságokat is. Ez értelemszerűen ahhoz vezetett volna, hogy a zsinati dokumentumok az előkészített tervezeteket követik. Ekkor emelkedett szólamra Liénart, és indítványozta, hogy várjanak még a zsinati bizottságok felállításával, hiszen épp csak megérkeztek a világegyház püspökei, és alig ismerik egymást. Az ily módon nyert idő lehetővé tette, hogy a kúria jelöltjei helyett egészen más személyek alkossák végül a zsinati bizottságokat. Vö. SCHATZ, Klaus: *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn–München–Wien–Zürich, 1997. 293k.

ROLAND TAMÁS

DIE FAMILIE ALS ORT DES PERSON-WERDENS

TRINITÄTSTHEOLOGISCHE UND EKKLESIOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Der Fragebogen, der für die außerordentliche Bischofssynode 2014 vorbereitet wurde, beschäftigt sich im Großen und Ganzen mit ganz konkreten Fragen: wieweit kennen und akzeptieren unsere Zeitgenossen die jüngsten Dokumente des Lehramtes über die Familie; was haben wir über die Lebensgemeinschaften zu halten; wie sind die gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften zu werten; wie stellen wir uns zu den verschiedenen Methoden der Empfängnisverhütung; wie ist die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen kirchenrechtlich zu klären. Der letzte, 8. Punkt des Fragebogens ist allerdings einer allgemeinen Problematik gewidmet: er fokussiert auf das Verhältnis zwischen Familie und menschlicher Person.

In meinem Vortrag möchte ich nicht so sehr die gestellten Fragen selbst analysieren; vielmehr beabsichtige ich jene theologischen Themen hervorzuheben, die, meiner Meinung nach, den bestimmenden Hintergrund dieser Fragen bilden. Indem wir über den Begriff *Person* nachdenken, ist die Frage der *Dreifaltigkeit* unumgänglich; die Entstehung der trinitarischen Dogmen hat doch wesentlich zur Klärung des Personbegriffs beigetragen; indem wir aber über die *Familie* als die grundlegendste menschliche Gemeinschaft sprechen, haben wir auch die *Kirche* in Betracht zu ziehen, die eine besondere gnadenhafte Form menschlicher Gemeinschaft darstellt, und Zeichen und Werkzeug der *Communio* von Gott und Menschen ist (LG 1). Deshalb möchte ich im Folgenden jeweils auf eine trinitarische Irrlehre bzw. auf die orthodoxe Lösung dieser Fragen hinweisen, sowie deren ekklesiologische Implikationen mitberücksichtigen. Sie können, wie wir sehen werden, auch in Bezug auf Familie und Person konstitutiv sein.

Monarchianismus → I. Vatikanisches Konzil

In der theologischen Sichtweise des Ultramontanismus wird der Papst als *Monarch* der Kirche verstanden, und die Bischöfe sind sozusagen die Vikare des Papstes. Diese Lehre wird vom Ersten Vatikanischen Konzil, streng dogmatisch betrachtet, natürlich nicht vertreten,¹ faktisch herrscht jedoch bis heute nicht selten eine ultramontanistische Haltung und Praxis in der Wahrnehmung und der Ausübung des Petrusamtes.² Das bestimmende Gottesbild im Hintergrund ist das des Monarchianismus, welches jahrhundertlang von den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen unterstützt war.³

Bischofssynode → Wiederbelebung des Prinzips „primus inter pares“?

Die Tatsache, dass Papst Franziskus dem Bischofskollegium (und damit der Weltkirche) wieder größere Bedeutung zumisst und sie auch in wichtige Entscheidungsprozesse einbezieht, zeigt klar in die Richtung von „*primus inter pares*“ des ersten Jahrtausends.⁴ Die Wiederbelebung dieses Gedankens

¹ „Man sollte endlich die innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche verbreitete These aufgeben, wonach die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils einer klareren *Communio*-Gestalt und -Praxis der Kirche im Wege stünden. Die maximalistische Interpretation dieser Dogmen, auf die sich diese Ansicht berief, hat sich als falsch erwiesen.“ Aus hermeneutischer Sicht ist hierbei auf das Schreiben von Pius IX. an die Bischöfe Deutschland hinzuweisen, in dem der Papst die Interpretation des Dogmas, welche die deutschen Bischöfen in ihren gemeinsamen Erklärung dargelegt haben, bekräftigt hat (DH 3117; vgl. DH 3112-3116). Darüber hinaus muss man noch berücksichtigen, dass die Konstitution des I. Vatikanischen Konzils *Pastor Aeternus* ein wegen Notfall vorzeitig abgebrochenes Dokument, und nach der Absicht des Konzils wäre gerade das Kollegium der Bischöfe als zur Debatte stehendes Thema an der Tagesordnung.

² Ein Beispiel für diese Wahrnehmung wäre die Enzyklika *Humane vitae*. Die Lehre dieses Schreibens über die künstlichen und natürlichen Methoden der Empfängnisverhütung bereitet bis heute vielen Katholiken ernsthafte Gewissenskonflikte. Für die Praxis könnte aber die Anordnung von Benedikt XVI. als Beispiel angeführt werden, in der der Papst die Verwendung der Begriffe „*pro omnis – pro multis*“ ausschließlich kraft seiner Autorität regelte. Damit hat er nicht wenige Proteste hervorgerufen vonseiten von Bischofskonferenzen und Gläubigen.

³ In kleineren Orten gilt der Begriff „*Mensch*“ nicht selten auch heute noch ausdrücklich für den Mann. Im Hintergrund dieser Tatsache können die Ansicht von Thomas von Aquin entdecken, die das damalige Weltbild gut illustriert: Thomas betrachtete „*die Zeugung eines weiblichen Kindes als eine »Unglücksfall« [...], in dem durch äußere Einflüsse verhindert werde, dass ein vollwertiges Wesen entsteht, eben ein Mann.*“ Dorothea SATTLER – Theodor SCHNEIDER: *Schöpfungslehre*. In: Theodor SCHNEIDER: *Handbuch der Dogmatik* 1. Düsseldorf, 1995. 188f.

⁴ Das Konzil von Florenz ist ein konkretes kirchengeschichtliches Beispiel dafür, dass die orthodoxe Kirche grundsätzlich bereit sein kann, das päpstliche Primat zu akzeptieren (DH 1307), „*sofern das grundsätzliche »pares« erhalten bleibt, und im Papst nicht eine Instanz über den*

könnte auch die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau und damit die gesunde Persönlichkeitsentwicklung in der Familie begünstigen.

Subordinatianismus → patriarchale Familienordnung

Was war zuerst da: die Henne oder das Ei? Die *patriarchale Familienordnung* hat womöglich wesentlich zum Entstehen der Vorstellung des Subordinatianismus beigetragen.⁵ Umgekehrt hat der heimlich weiterlebende Gedanke der Überordnung des Vaters gegenüber dem Sohn (und dem Geist) ebenso zu einer Legitimierung der bestehenden Verhältnisse geführt.

Relatio als der einzige Unterschied zwischen den Personen → Personbegriff

Anhand des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel wird die Lehre über die Wesensgleichheit der Personen dahingehend herausgearbeitet, dass es zwischen den Personen der Trinität einen einzigen Unterscheid genannt werden kann: die Relationen.⁶ Nizäa sagt über den Sohn: er ist wesenseins (*homoousios*) mit dem Vater; Konstantinopel sagt aber über den Geist: er wird mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht⁷. Durch die Hervorhebung des Begriffs *relatio* könnte sowohl die personale Polarität von Mann und Frau wie das Person-Werden überhaupt adäquater erfasst werden.

Zum Schluss mögen einige Bemerkungen über den Fragebogen als Ganzen folgen. Hinter der Formulierung der ersten Frage im 8. Punkt ist unschwer das Wortlaut von GS 22 zu entdecken, wo im Zusammenhang des Mysteriums des Menschen auf Christus gezeigt wird.⁸ Hiernach kommt eine

Bischöfen, sondern ein Bischof mit besonderen Aufgaben gesehen wird.“ Raymund SCHWAGER: *Theologie der Kirche*. <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/231.html> (03. 04. 2014)

⁵ Die Begriffe „Vater“ und „Sohn“ sind Metapher, die wir von der Familie kennen, und aufgrund dessen beziehen wir sie auf Gott. Dadurch projizieren wir aber zugleich auch unsere Erfahrungen in Gott hinein, die diese Begriffe für uns mitenthalten.

⁶ Bei dem Geist und dem Sohn scheint die *relatio* eher auf der Hand zu liegen, als beim Vater. Aber wir können auch eine Gegenprobe machen: wäre der Vater wirklich Vater, ohne einen Sohn zu haben? Selbst der Ausdruck „Vater“ enthält also ebenso die *relatio*; insofern hängt auch der Vater von dem Sohn (und dem Geist) ab.

⁷ Die Präposition *syn* bedeutet „mit“ und „ebenso“; in der deutschen und der ungarischen Übersetzung des Glaubensbekenntnisses kommt jeweils die andere Bedeutung vor.

⁸ „Tatsächlich klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf. [...] Christus, der schlechthin neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen selbst den Menschen voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (GS 22).

fundamentale Aussage der Pastoralkonstitution, welche zu den wichtigsten in der Lehre des Konzils zu zählen ist: „*Er, der Sohn Gottes, hat sich in seiner Fleischwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt*“ (GS 22; Hervorhebung von R. T.). Für die nachkonziliare Kirche war und ist – meines Erachtens – eine der wichtigsten Fragen, *ob es gelingt, diese universale Dimension, über die Lehre hinaus, in die kirchlichen Strukturen, in die liturgischen Texte, in die kirchenrechtlichen Anordnungen, in die Katechese und in die pastorale Praxis zu integrieren*. Indem wir Gottes allgemeinen Heilswillen nicht für eine bloße Chiffre halten, sondern für eine Wirklichkeit, die einzig und wahrlich die Existenz der Kirche begründet, ist diese Frage unumgänglich.

In diesem Zusammenhang ist Folgendes festzustellen: der Fragebogen bezeugt grundsätzlich die Absicht von Papst Franziskus, dass die Kirche als Sakrament der Einheit auch jene Menschen (und damit sind nicht nur ein paar verirrte Schafe, sondern eine immer bedeutendere Anzahl von Menschen gemeint) zu *integrieren* hat, die sich nach der früheren ekklesiologischen Logik außerhalb der institutionellen Gemeinschaft der Kirche befanden, und nur „in bestimmter Hinsicht“, höchstens aufgrund des anonymen Wirkens des Geistes, als Christen galten.⁹ Ob und inwieweit die Formulierungen des Fragebogens zu diesem Zweck dienlich sind, ist mit Recht zu bezweifeln. Die Fragen sind kaum differenziert, und verbleiben auf der Ebene der abstrakten Beurteilung von Phänomenen.¹⁰ Dass es aber hinter diesen Phänomenen bzw. deren Interpretationen Fragen zu verzeichnen sind, die gegebenenfalls ganz wesentlich unseren Glauben betreffen, kommt erst recht nicht zum Vorschein.

Sollte uns dieser Befund etwa enttäuschen? Wir möchten hierbei daran erinnern, dass auch die vorbereiteten Textentwürfe des Zweiten Vatikanischen Konzils einer eingeeengten Theologie verpflichtet waren, und praktisch führten sie die Ekklesiologie des Ersten Vatikanums fort. Auf dem Konzil geschah aber trotzdem ein Umbruch, und es kamen Dokumente von

⁹ Vgl. „*Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern auch für alle Menschen guten Willens, in deren Herz die Gnade auf unsichtbare Weise wirkt. [...] Wir müssen festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, sich mit diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise zu verbinden*“ (GS 22).

¹⁰ Appelliert auf die persönlichen Erfahrungen der Adressaten des Fragebogens könnte zum Beispiel die Frage gestellt werden: Kennen Sie solche Menschen (wiederverheiratete Geschiedenen etc.); wie verhalten Sie sich zu Ihnen?

ganz anderer theologischer Qualität heraus.¹¹ Aufgrund dieser Erfahrung dürfen wir unsere Hoffnung vielleicht dermaßen formulieren, dass auch die kommende Bischofssynode die Chance bietet, einen Wendepunkt im Leben der Kirche darzustellen. Der Geist weht schließlich dort, wo er will – sei es im Herzen eines Bischofs oder sogar eines Theologen...

¹¹ Die Tatsache, dass das Konzil nicht bloß die vorbereiteten Textentwürfe übernommen, und damit nicht die vorkonziliare theologische Sichtweise konserviert hat, ist maßgeblich Kardinal Liénart zu verdanken. Am dritten Tage des Konzils, also am 13. Oktober 1962, hätte man, laut der Tagesordnung, die Glieder der Konzilskommissionen wählen müssen. Der Vorschlag war, dass die Konzilskommissionen die gleichen Glieder bilden wie die Vorbereitungskommissionen. Dies hätte verständlicherweise dazu geführt, dass die Konzilsdokumente einfach den vorbereiteten Textentwürfen folgen. Hier hat Kardinal Liénart die Initiative ergriffen: man solle mit dem Aufstellen der Kommissionen noch warten, die Bischöfe der Weltkirche sind ja gerade nur angekommen, und sie kennen sich noch zu wenig. Die so gewonnene Zeit ermöglichte, dass die Kommissionen schließlich von ganz anderen Personen gebildet wurden wie es die Kurie vorsah. Vgl. Klaus SCHATZ: *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Paderborn–München–Wien–Zürich, 1997. 293k.

GESZTESY ANDRÁS

AMIT ISTEN EGYBEKÖTÖTT...

(GONDOLAT TÖREDÉKEK, VÁZLATOK, IMPULZUSOK)

A házasság szentség

Az Egyház évszázadokon keresztül a nem szentségi rangú szüzességet és a házasulatlanságot tekintette az életszentség kiemelkedő alakzatának, szemben a szentségi házassággal. A szentségek közül a házasság nyeri el – egyelőre! – utolsónak és nagy nehezen a szentségi rangot (12. század). A teológusokat főleg az aggasztotta, hogy a szexualitás – az ágostoni hagyomány nem mindig szerencsés értelmezése szerint – hogyan lehet a kegyelem eszköze. A házasság szentségének fogalma elsősorban a felbonthatatlanságot és az egységet jelentette. De ez a tiltó szempont nem eredményezett gazdag teológiai tartalmat. F-J. Nocke a szentség pozitív gazdagságát hiányolja.¹ A házasság szentségének a megalapítását épp úgy nem találjuk meg Krisztusnál, mint több más szentségét sem. A protestáns gondolkodás épp ezért nem sorolja a szentségek közé. Nincs meg a kifejezett szentírási alapja. A szentségek létrejötte a 20. század második felének teológiájában, nem a szentírásban megtalálható kifejezett alapító igéknek köszönhető, nem is valami ószövetségi előkép beteljesedése, hanem a Szentlélek által vezetett apostoli egyház döntése, amely különben szívesen hivatkozik szentírási kitételekre, valamint az atyák esetleg idevágó idézeteire.

Amit Isten egybekötött...

De mit köt egybe az Isten? Nyilván nem mindent, amit mi meggondolatlanul, komolytalanul, érdekből, zabolátlan érzéki túltengésből, merő sérülésből, bosszúból, gonoszságból felkínálunk neki, látszólagos vagy komoly lelki ügyként vagy nyilvános társadalmi eseményként.

¹ NOCKE, Franz-Josef: *A házasság*. In: *A dogmatika kézikönyve*. Szerk. SCHNEIDER, Theodor. Budapest, 1997. II. 361–395.

És mi az, amit egybeköt, anélkül, hogy gondolnánk rá, hogy ezt kifejezetten akarnánk. Az esetleg nem vallásos, megkereszteletlenek házasságát vagy kvázi szentségi házasságát, akiket átfog az önmagát üdvösségként előzetesen felkínáló, egyetemesen minden embert hathatósan és állhatatosan üdvözíteni akaró Isten. Mit köt egybe, mennyi idő után, milyen spirituális vagy társadalmi esemény következtében a csak polgári házasságok vagy az élettársi viszonyok tömkelegéből. És a második vagy harmadik házasságot, egy-két előbbi, felelőtlenül megrontott vagy tönkrement házasság után, függetlenül, hogy ki volt a felelős, ártatlan volt-e az egyik fél? Van-e biztos támpontunk, a felfoghatatlan és kimondhatatlan Isten egybekötő akaratáról és akaratának gyakorlásáról, annak időpontjáról és módjáról.

A házasság felbonthatatlan vagy „nem felbontandó” volta.

Egyes szerzők a házasság felbonthatatlanságát dogmának, tévedhetetlen és megváltoztathatatlan hittételnek tartják, hivatkozva az idevonatkozó szentírási helyek egyfajta értelmezésére, valamint a DS 1797–DS 1812 meghatározásaira. Más teológusok e kánonokat nem hitelvi, hanem egyházfegyelmi döntéseknek értelmezik. *„Figyelemreméltó, hogy a házasság felbonthatatlanságát nem nyilvánították dogmává”* – mondta ki H. Vorgrimler.²

A keleti hagyomány mindig is tudott olyan esetekről, mikor is egy házasság „meghalt”, és a felek szabad állapotúak lettek egy második házasság megkötésére. A római egyház az ortodoxiának ezt az álláspontját és gyakorlatát nem kárhoztatta. Az ókorban több nagy tekintélyű egyházatya és ezek nyomán az egyes ortodox egyházak fegyelmi rendje megtúrta és gyakorolta az újabb, akár harmadik házasságkötést is. Súlyos problémához vezetne ezeknek az utólagos eretnekesítése. Kérdés, hogy a Privilegium Paulinum, hitéleti és lélektani szempontból teljességgel indokolható intézménye, vajon nem megszégyes-e a felbonthatatlanság követelményének.

A házasságnak inkább „nem felbontandóságát” ajánlja Bulányi György piarista szerzetes és teológus.³ Ahogy az ember nem ölhet, de mégis gyilkol, ugyanúgy a házasság felbonthatatlanságát is teljességgel megtörheti magatartásával. A házasság elvileg feltétlenül felbonthatatlan, tényszerűen

² VORGRIMLER, Herbert: Új Teológiai Szótár. Budapest, 2006. 210.

³ BULÁNYI György: *Keressétek az Isten Országát*. Budapest, 1990. III. 551.

azonban mégis – teljes erkölcsi felelősség mellett – tönkrevehető, felbontható, „megölhető”, helyrehozhatatlan és feltámaszthatatlan. Ilyenkor, megfelelő komolysággal, bizonyos időmúlás után, második házasságot lehetne kötni, szentségek vétele mellett.

Ezzel szemben mások azzal érvelnek, hogy Bulányi páter nem tesz különbséget a fizikai és erkölcsi felbonthatatlanság között. A fizikai felbontás, egy házasság tönkrevérese még nem jogosít fel egy újabb házasság megkötésére, még nem tesz szabad állapotúvá a felet, még nem következik be az újránházasság erkölcsi megengedhetősége.⁴

A házasságot érintő súlyos és lényegi tévedések és hibák orvoslásnak lehetőségei

a) Házassági perben való kivizsgálása és megítélése annak, hogy a házasság eleve létre sem jött, semmis (nem igazi válás, szétválásztás!). Meggondolandó, de elkerülhetetlen, hogy a rész egyházakban a semmisségi ítéletek aránya erősen változó. Volt egyház, amelyben minden per semmisséggel végződött, ami gyakorlatilag bevezette a válást. Azt is világosan kell látni, hogy a házassági perek ítélete nem tévedhetetlen, akárhogy is döntenek.

b) Az ágytól, asztaltól való elválás, a szentségek lehetséges vétele mellett.

c) A második házasságban a felek ígéretet tesznek, hogy „testvérként” élnek együtt, a szexuális életet elhagyva. Ez azt a látszatot eredményezné, mintha a szexuális kapcsolat lenne a házasság lényege, és az ettől független bensőséges, játékos, szellemi és személyes jó viszony és döntés csak amolyan nem lényegi körítés lenne. A „testvér házasság” nem ad arra sem kielégítő választ, hogy mi van akkor, ha a „testvérek” fogadalmuk letétele után, mégis csak élnek néha szexuális életet, amely után természetesen gyónnak és szentáldozáshoz járulnak, ki tudja hányadszorra is.

d) Új, második vagy harmadik házasság megkötése, szentségekhez való járulással vagy anélkül. Először is le kell szögezni az előző házasság(ok)ért való erkölcsi felelősséget, valamint most már az új házasságért való felelősséget is. A szentségekhez járulás egyházi tilalmát semmibe véve, a felek túl-

⁴ TUDÓS-TAKÁCS János: *A házasság felbonthatatlansága*. /http://betiltva.com/files/tudos-takacs_a_hazassag_felbonthatatlansaga.php

teszik magukat az egyház fegyelmi rendjén, a legvégső, megfellebbezhetetlen erkölcsi princípiumra, a mindenek felett álló lelkiismeretre hivatkoznak, ami hosszabb távon egyházuk lebecsüléséhez vezet. Arra mindig lehet hivatkozni, hogy az utolsó vacsorára szóló meghívásnak nem voltak jézusi feltevélei, a szinoptikusok szerint Júdás is az első elsőáldozottak között van. Arra is lehet hivatkozni, hogy a bűnbocsánat szentségének lényege a szívből jövő bűnbánat, ami maradéktalan tisztulást idézhet elő, gyónás, erősfogadás, penitencia és feloldozás nélkül is. Ha a felek nem járulnak a szentségekhez, ezzel gyöngül az egyházhoz tartozás tudata és erőssége, továbbá az őket szerető és szeretni akaró gyermekeikben azt az érzületet keltik, hogy az ő szüleik, az egyház szerint nem igazán jóféle emberek, ami a gyermek egyházhoz való kötődését kezdi ki.

Egy további megfontolásra érdemes ajánlat

Semmisségi perekben sokszor nem lehet megidézni a másik felet. Nincsenek már életben, vagy nem elérhetők a tanúk; elvesztek, vagy sohasem voltak megfelelő színvonalú tárgyi bizonyítékok, és így a bíróság a külső, jogi fórumon nem mondhatja ki a semmisséget, amelyről pedig a gyóntató, a belső fórumon, több alkalommal morális bizonyosságot szerzett, olyannyira, hogy a gyónási titkot szigorúan őrizve, felelőségének teljes latba vetésével ajánlhatja gyónójának, hogy csendben új házasságot kössön és szentségekhez járuljon. Problémát jelenthet, hogy a gyóntatónak az ítélete nem tévedhetetlen, be is csapható, továbbá, hogy miként vesz részt a házasságkötésen és anyakönyvezésen (a házasság szentségét a felek egymásnak szolgáltatják ki!). Mivel titoktartási kötelezettség alá eső belső fórumról van szó, nem hozhatja nyilvánosságra az ügyet. Valószínűleg a páli közösség áldozati húsevésének mintájára, célszerű, hogy a házasságok ne tüntessenek – másokat megbotránkoztatva – rendkívüli státussal. A szentségekhez való járulást talán meg lehet oldani egy másik egyházközösségben is, ami szintén együtt járhat a gyermekek rossz érzésével, hogy a szüleik az egyház szerint rosszfélék, és amikor szentségekhez akarnak járulni, bujkálniuk kell...⁵

⁵ SOMFAI Balázs: *Ami a püspökök körleveléből kimaradt*. In: A család. Szerk. HAMP Gábor – KELEMEN Gábor. Budapest, 2000. 48–60.

„Az egyházi esküvő, mint népszokás, a válások gyakorisága, az 'informális' életközösségekben való együttélés – akár azonos nemű partnerrel – megannyi 'viszony' felbomlása, az alkalmi szexuális kapcsolatokkal együtt járó 'szingli' lét stb., súlyos és megoldatlan nehézségek elé állítják az egyházakat. E problémákkal szemben a katolikus egyház védekező magatartást tanúsít és elvek hangoztatásával igyekszik megakadályozni a 'gátszakadást'. Bonyolult egyházi bírósági eljárással (a házasság semmisségét kimondó perekkel), soha létre nem jötté nyilvánít házasságokat, hogy ne kelljen elismernie a valódi házasságok kudarcának lehetőségét, a válásra vonatkozó jézusi intelmeket pedig megmásíthatatlan törvényekként kezeli.”⁶

⁶ VORGRIMLER: *i. m.* 211.

SZEBIK IMRE

FELELŐSSÉGVÁLLALÁS A GYERMEKSZÜLETÉS KAPCSÁN MÉGIS, KINEK A SZÜLÉSE?

Az utóbbi években a gyermekszületés, gyermekvárás sok-sok kérdése körül alakult ki társadalmi, politika illetve szakmai vita. Az egyre csökkenő számú születések száma, a magyarországi népesedési helyzet, a szülész-orvosok elvándorlása, az egyre növekvő császármetszési arányok, vagy épp sorozatos csecsemőhalálok, a koraszülött mentés nehézségei, a szüléseteken is gyakori hálapénz, vagy az otthonszülés kérdései nem véletlenül váltanak ki sokszor heves érzelmeket, hiszen ezek egyszerre személyes, orvosi és politikai, s családjainkat és az ország egészét is érintő kérdések.

A szülés helyszínétől és a paraszolvencia jelenségétől eltekintve viszonylag kevés szó esik a szülés folyamatának milyenségéről. Bár az császármetszés arányának növekedtéről szakmai körökben néha aggodó megjegyzéseket hallhatunk, a szülés folyamatát sokan úgy élik meg, hogy a legfontosabb tényező az, hogy a megszületendő baba (s lehetőleg anyja is) egészséges legyen, s ha az újszülött valóban egészségesnek születik, azaz lélegzik, majd egészségesen fejlődik, akkor minden kérdés sokadlagossá válik. Noha ez a cél valóban rendkívül fontos, az egészséges szülésnek és születésnek számos formája és számos következménye van még a résztvevők közvetlen élettani egészsége mellett. Nem mindegy ugyanis, hogy hogyan éli meg a szülőnő és csecsemője a szülés folyamatát, s milyen hosszabb távú következménnyel számolhatunk a szülés következtében.

Az az érv is felmerül, hogy nem szabad túldramatizálni a szülést, a szülés körülményeit, hiszen mindnyájan megszülettünk, így vagy úgy, sokan az esetlegesen kritizált körülmények között, s lám, itt vagyunk, s boldog életet élünk. Ez az érv is nyilván csak részleges, hiszen nem veszi figyelembe azokat, akik a szülés körülményei miatt esetleg traumatizálódtak, akiket a szülés körülményei egészségükben esetleg feleslegesen, elkerülhető módon károsítottak.

A kérdésre rávilágít például az a tény, hogy Angliában a nők mintegy 5 százaléka tekinthető súlyosan traumatizáltnak szülése után, s kérdés, hogy ezek a traumák valóban elkerülhetetlen, sorsszerű jelenségek, vagy emberi tényezők okozzák azokat.

A szüléskori traumák többek közt az anya és a gyermek kapcsolatára, az anya kedélyállapotára, a szülők kapcsolatára és szexuális életére valamint a későbbi gyermekvállalási hajlandóságra is kihatással lehetnek. Sokan épp azért nem vállalna további gyermeket, mert szülésük olyan traumát jelentett, amelyet nem szeretnének megismételni.¹

A születendő gyermek egészségére is hatással lehet a szülés mikéntje, például bizonyítottan tekinthető, hogy a nem orvosi indokok miatt császármetszéssel világra segített gyermekek egészsége kis mértékben ugyan, de rosszabb, mint a természetes úton világra jött társaiké. Láthatjuk itt is, hogy a szülés körülményei nem közömbösek: a nem életmentő célból, hanem a szülőnő vagy az egészségügyi személyzet kényelme miatt végzett császármetszés tehát a gyermek egészsége szempontjából is kerülendőnek tekinthető. Jelen írásunkban a magyarországi szülészeti gyakorlat néhány minőségi kérdését tekintjük át, különös figyelemmel arra, hogyan biztosíthatjuk, hogy a szülések körüli döntések a szülőnők és gyermekik számára a legmegfelelőbbek lehessenek.

Talán szokatlannak tűnnek majd a kissé naturalista részletek, ezek nélkül azonban aligha érthető meg a szülés körüli döntések értelme. Mondhatnák azt is, hogy nem elég a szeretetet (szakmai segítséget) általánosságban értelmeznünk, nem mindegy az, hogy hogyan valósul ez meg, hogy a jó szándék nehogy esetleg helyenként visszajára forduljon.

A szülészeti helyzetének jobb megértéséhez helyenként az otthon-szülés magyar és nemzetközi gyakorlatát hívjuk segítségül. Közismert, hogy az otthon-szülés gyakorlata Magyarországon 2010-ig mintegy két évtizedes gyakorlatra tekinthet vissza, ami hozzávetőlegesen 3000 gyermek megszületését jelenti, ez tehát viszonylag nagy számnak tekinthető ahhoz, hogy általánosan érvényes következtetéseket vonhassunk le e gyakorlatból. Külföldön pedig szinte minden iparosodott országban elfogadott gyakorlat az otthon-szülés.

Az otthon-szülés tevékenységének vizsgálata természetesen nem

¹ BUDA Béla: *A szülés Janus-arcai*. Komplementer Medicina. XI. évf. 2007/1. <http://www.tavam.hu/article.php?id=670&cid=141><http://www.tavam.hu/article.php?id=670&cid=141>.

öncélú: azért tesszük, mert az otthonszülésnél megfigyelhető tevékenységek és jelenségek tükröt tartanak a mai magyar szülészeti ellátásnak és a szülészetről a társadalomban kialakult elképzeléseknek is. Nem célunk konkrét ítéletalkotás és értékelés, de a folyamatok megfigyelésekor elkerülhetetlennek tűnik néhány etikai következtetés megfogalmazása. S nem célunk az sem, hogy bárkit is a kórházi vagy az otthonszülésre biztassunk: alapvető célkitűzésünk az, hogy a szülés körüli döntések hogyan tehetőek minél jobbá, informáltabbá és megalapozottabbá.

Anyagi szolidaritás

A mai kórházi szülészeti ellátás anyagi nehézségei közismerten sok nehézséget jelentenek, a hálapénznek nevezett anyagi ellenszolgáltatás oka valójában sok esetben nem a hála, nem az orvos által nyújtott szolgáltatás miatti elégedettség kifejezése. A hálapénz valódi funkciója ma Magyarországon – a kutatások szerint – a páciensnek félelmének enyhítése, a kiszolgáltatottság miatti kontrollvesztés csökkentése.²

A betegek a hálapénzzel valamilyen módon könnyebben irányíthatják azokat a folyamatokat, amelyeknek ideális esetben maguktól, a betegek érdekében és gyógyulásának előmozdítása céljából kellene történniük. A szülészeti ellátás során a számlamentesen adott hálapénz egyik leggyakoribb szerepe az, hogy a szülőnő az általa kiválasztott, ismert és bizalmát elnyert szülészorvos segítségét megkapja. Aki nem fizet hálapénzt – sok esetben előre – a fentiekért, az általában az ügyeletes orvos segítségét tapasztalja meg, ami tehát sokak számára nem kívánatos. Épp amiatt sem, mert így egy fontos és intimitást is igénylő folyamatnál számára ismeretlen orvos tevékenységét kell elfogadnia.

A magyar otthonszülési gyakorlat egészen más finanszírozási modellt választott. Tekintettel arra, hogy a kötelező társadalombiztosítás mind a mai napig nem támogatja az otthonszülésben résztvevők munkáját, ezt magánereőből kellett az érdekelteknek megoldania. A megoldás alapvetően a szolidaritás alapján történt, a szülés előtti kötelező tájékoztató tanfolyamért kértek részvételi díjat, amelyet számla ellenében fizethettek be a szülőnők, ugyanakkor, aki nem volt képes ezt az összeget kifizetni, azok számára az otthonszülést azok tették lehetővé, aki önkéntesen többet fizettek.

² GAÁL Péter et al: *Major challenges ahead for Hungarian healthcare*. BMJ 2011; 343: d7657.

E rendszerben a szolidaritás elve érvényesült, az anyagilag kevésbé tehetőseket nem zárták ki az ellátásból, s ugyanolyan ellátásban részesültek. A magyarországi hálapénzrendszerben szocializálódott és annak előnyeit (is) élvező szülésorvosok egy része számára botrányosnak, adott esetben üzletrontónak számít e gyakorlat – amint ennek többen hangot is adtak – hiszen e gyakorlat elterjedése veszélyeztetné bevételi forrásukat.

A finanszírozás kapcsán érdekes tényrt közölt az Egészségügyi Világszervezet: ha a szülések közösségi finanszírozását kétszeresére növeljük, (azaz a magánfinanszírozás részesedését csökkentjük), akkor a császármetszések aránya 95 %-kal csökken.³

A császármetszés arányának csökkentése természetesen nem öncélú törekvés: amennyiben nem életmentő célból végzik e beavatkozást, akkor e beavatkozás nyilvánvalóan drágább, túl azon, hogy – mint fent is láttuk – több kellemetlenséggel és szövődménnyel jár a szülónő és magzata számára is, mint a hüvelyi úton történő szülés. A hálapénzrendszer megszüntetése, a szolidaritás erősítése, a gazdaság fehéritése ugyanakkor alapvető társadalmi érdekek tekinthető az egészségügyben, így a szülések kapcsán is.

A bábák szerepe

Az otthoni szülésnél Magyarországon, és általában a külföldi országokban, szülésznők (bábák) segédkeznek, s egyre gyakoribb, hogy az egészséges szülészeknél, kórházban is kizárólag szülésznők vannak jelen. Elgondolkodtató, hogy míg a biztonság, azaz az anyai és magzati halálozási mutatók tekintetében nem találunk különbséget az egészséges kórházi szülések és az otthoni szülések között, addig az otthoni szülészeknél lényegesen kevesebb beavatkozást végeznek, mint az ugyancsak egészséges, ámde kórházban történő, s szülészorvosok által vezetett szülészeknél.⁴

A bábák által kísért szülészeknél mintegy harmadával kevesebb súlyos gátsérülés lépett fel, s a kórházi szülészeknél mintegy ötször annyi gátmetszés és átlagosan ötször annyi császármetszést végeztek, mint azoknál, akik otthon kezdték meg szülésüket, bábák segédletével.⁵

³ JEREMY, A. Lauer et al.: *Determinants of caesarean section rates in developed countries: supply, demand and opportunities for control*. World Health Report (2010) Background Paper, p. 29.

⁴ SZEBIK Imre: *Otthon vagy biztonságban – otthon és biztonságban*. Credo 2011/4.; SZEBIK Imre: *Ki marad a kamarában?* *Lege Artis Medicinae* 2002; 12(3): 172–180.

⁵ OLSEN, Ole: *Meta-analysis of the safety of home birth*. *Birth* 1997 Mar; 24(1): 4–13.

A bábák szerepének értékelésekor figyelemreméltó az a megfigyelés is, hogy amennyiben a bábák számát kétszeresére növelték egy adott országban, az a császármetszések arányát 16 %-kal csökkentette. Úgy tűnik tehát, hogy a túlnyomórészt szülészorvosok által képviselt medikalizált születesmodell erősen átgondolásra szorul, s ebben kulcsszerepet kaphatnak a bábák. Ha visszaemlékszünk Semmelweis dilemmájára, félő, hogy a történelem ismétli önmagát: Semmelweis korában is a bábák lényegesen alacsonyabb halálozási mutatói késztették az anyák későbbi megmentőjét az orvosok tevékenységének átgondolására. Ismert, hogy Semmelweis elgondolását kollégái nem fogadták el, akkoriban is nehéz volt saját munkájukat kritikus szemmel megvizsgálni, s felismerni, hogy orvosi beavatkozásaikkal akaratlanul is szülönők halálát okozták.

Tájékoztató, döntéshozatal a szülés körül

Az emberiség történelme során az orvos-beteg kapcsolatot túlnyomórészt az orvos fölérendeltsége uralta: az orvos általában maga döntötte el, mi jó a betegnek, s a betegeknek legfeljebb arra volt lehetőségük, hogy eldöntsék, elfogadják-e vagy visszautasítják az orvos által felkínált lehetőséget. Ez a paternalista szemlélet a 20. század közepe felé kezdett megváltozni, s a tájékozott beleegyezés, a páciens és az orvos közös döntése, a páciens autonómiájának tisztelete etikai és jogi szempontból is normává vált. Mindez azt jelenti, hogy az orvos alaphelyzetben immár nem dönt a beteg helyett, hanem tájékoztatja páciensét egészségi állapotáról, a különböző kezelési lehetőségekről, azok előnyeiről és mellékhatásairól, s mindezek ismeretében a páciens dönti el, hogy értékrendjének melyik megoldás a legmegfelelőbb. Amennyiben egy kezelési lehetőség létezik csak, akkor ez a döntés nyilván az elfogadás-elutasítás lehetőségét jelenti, de különösen fontos a páciensek döntési lehetősége olyan esetekben, amikor hosszan tartó beavatkozásról van szó, amikor a páciens életmódja, magatartása alapvetően fontos a kezelés sikerességét illetően.

A várandósság és a szülés kapcsán sok esetben találkozunk fontos döntési kényszerrel. Gondoljunk csak arra, milyen nehéz például egy várhatóan egészségkárosodott magzat vagy például egy Down-kóros magzat sorsáról dönteni, s nehezen lenne elfogadható, hogy ilyen kérdésekben a szülészorvos hozza meg a döntést. A köznyelvben elterjedt „orvosi indikáció” egy Down kóros, vagy más fejlődési rendellenességben szenvedő

magzat abortálása kapcsán különösen félrevezető lehet, hiszen azt sugallja, orvosi szempontból létezik egyfajta javallat ezen magzatok életének megszakítására. Orvosi indikációval történő abortuszról legfeljebb abban az esetben beszélhetünk, ha a várandós nő életét vagy egészségét súlyosan veszélyezteti a terhesség, egyéb esetekben nyilvánvalóan nem állítható az, hogy orvosi érdek vagy orvosi szempontból indokolt a magzat abortálása.

A szülés során is számtalan olyan, a szülés lefolyását és érzelmi megélését nagymértékben befolyásoló döntési helyzetet tapasztalunk, amely közvetlen hatással van egyrészt a szülőnő és magzata egészségére, másrészt arra, hogy hogyan éli meg a szülőnő a szülés élményét. Ilyen tényezők közé tartozik például az, hogy mennyire érezheti szabadnak magát a szülőnő, ehete, ihat-e, mozoghat-e a vajúdas alatt, biztosított-e számára az intimitás, társa jelenléte, a megfelelő lelki támogatás. De a szorosabban vett orvosi beavatkozások kapcsán is sok döntési lehetőség létezik: (a teljesség igénye nélkül): mikor fekdjön be a szülőnő a kórházba, megindítsák-e a szülést, végezzenek-e nála beöntést, gátmetszést, milyen testhelyzetben történhet a szülés, szükséges-e császármetszést végezni, a születes után a csecsemőt azonnal elvigyék-e megmosdatni, vagy megkap-hatják-e a szülők újszülöttjüket közvetlenül a szülést követően.

A fenti példák némelyikében nincs tudományos bizonyíték arra, hogy mi a legjobb döntés a szülőnő és magzata szempontjából, tehát elvileg sokféle lehetőség létezik, ami elfogadható orvosi szempontból is. Ennek ellenére sok esetben a kórházi szokások, vezetői utasítások kényszerpályára vezethetik a szülés folyamatát. A magyarországi szülészeti gyakorlatban sok esetben találunk példát arra, hogy vélt tudományos eredményekre, a magzat vagy a szülőnő egészségének veszélyeztetettségére való hivatkozással gyakorta olyan beavatkozásokat és tiltásokat kényszerítenek a szülőnőre, amelyek valójában nem szükségesek. Sok esetben csak azért történnek ezek a beavatkozások, hogy az egészségügyi ellátók dominanciáját biztosítsák, vagy kényelmét szolgálják. Ilyenek például az éheztetés, szomjazztatás, a vajúdas alatti mozgás megtiltása, a rutinszerű magzataburok-repszés, a gátmetszés, a folyamatos magzati szívhang monitorozás, fekvő helyzetre kényszerítés a szülés (kitolás) alatt vagy például az újszülött azonnali elvétele megszületes után. Az említett gyakorlati példák nemcsak nem indokoltak a szülőnő és magzata egészségének megőrzése szempontjából, hanem tudományos összehasonlító vizsgálatok eredményei alapján kifejezetten károsak.

A megfelelő tájékoztatás és a szülő nő partnerként való kezelése nemcsak etikai, hanem jogi kötelezettség is Magyarországon. Ahhoz, hogy a szülő nők megfelelő döntést hozzanak, nemcsak kielégítő tájékozottság szükséges, hanem az is, hogy akaratukat, döntésüket valóban tiszteletben tartásák. Hogy ez mennyire valósul meg napjainkban, az tudományos általánosságban nehezen vizsgálható, de közvetett módon sok tényezőből szerezhethetünk rálátást a kérdésekre. Az egyik ilyen közvetett bizonyíték a szóhasználatban figyelhető meg: míg a bábák szülés kíséréséről beszélnek, addig kórházakban a „szülésvezetés” kifejezés terjedt el, s a különbség nem csupán szómágia: szemléletbeli különbségen alapul. A vezetés dominanciát, döntési helyzetet jelent, míg a kísérés segítségnyújtást, a szülő nő személyiségének és döntéseinek tiszteltén alapul.

Döntések

A döntési helyzet megítélését jól példázza a szülés alatti beavatkozások választásának lehetősége is. Erre vonatkozóan egyik kérdésünk az lehet például, hogy befolyásolhatja-e a szülő nő saját helyzetét a szülés alatt. Eme első pillanatra apró szakmai részletkérdésnek tűnő felvetés több ok miatt is érdekes: egyrészt a dominancia lehetőségét vizsgálhatjuk általa, hiszen a fekvő nő felett álló orvos mindenképp alá-fölérendeltséget sugall. Másrészt a fekvő helyzet kontrollvesztettséget is jelent, és traumás tünetek (amelynek súlyos formája a poszttraumás stressz szindróma) kiváltója lehet, ami aztán a szülés természetes menetének felborulásához vezethet. Ez pedig további beavatkozásokat tehet szükségessé (fájáserősítés, fájdalomcsillapítás, vákuum alkalmazása, stb.). Míg a bábák által kísért (otthoni) szüléseknél a testhelyzet megválasztásának szabadsága természetes, addig kórházi szülések esetében ez többnyire erősen korlátozott, vagyis azok kényszerűen fekvő helyzetben történnek.

Egy másik példa a döntési helyzet megértéséhez a gátmetszés kérdése. Míg a szülésznők otthoni szülésnél csak a szülő nők pár százalékánál alkalmazzák ezt az eljárást, addig Magyarországon az Egészségbiztosítási Felügyelet önbevalláson alapuló felmérése alapján 2009-ben a vizsgált 61 szülészeti intézményből 42 helyen kórházban végeztek először szülő nők esetében is rutinszerűen gátmetszést. Érdekes megjegyeznünk, hogy a rutinszerű gátmetszés elhagyását, és a testhelyzet szabad megválasztását

már évtizedek óta javasolják az Egészségügyi Világszervezet irányelvei.⁶ Feltehetjük tehát a kérdést: amennyiben a szülők megfelelően ismerik például e két beavatkozás előnyeit és hátrányait, valóban szabadon döntenek-e a kórházakban e beavatkozások elfogadásáról, különösen annak fényében, hogy e beavatkozások rutinszerű alkalmazását a szakmai irodalomban nem támogatják.

Összegzés

A felelősségvállaláshoz megfelelő információ szükséges, ami a várandóssághoz és a szüléshez kapcsolódó döntések kapcsán különösen nehéz, hiszen sok tudományos és szakmai részletkérdés ismerete szükséges. A magyarországi szülészetben a tájékoztatás, a szülők személyének és döntésének tisztelete területén még sok lehetőség van a fejlődésre, ami természetesen a szülők és az egészségügyben dolgozók számára is fontos feladat és kihívás.

⁶ World Health Organization, Maternal and Newborn Health/Safe Motherhood Unit: *Care in normal birth: a practical guide*. http://whqlibdoc.who.int/hq/1996/WHO_FRH_MSM_96.24.pdf
http://whqlibdoc.who.int/hq/1996/WHO_FRH_MSM_96.24.pdf

A Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola gondozásában
eddig megjelent kiadványok:

Dobos László: Kateketikai szöveggyűjtemény. Pécs, 2005.

Radó Bálint: (VI.) I. Jakab király politikai teológiája. Pécs, 2005.

A Pécsi Egyházmegye a 17–18. században. Pécs, 2005.

A magyar egyháztörténet-írás forrásadottságai. Pécs, 2006.

Az 1945 utáni magyar katolikus egyháztörténet új
megközelítései. Pécs, 2007.

Ecclesia semper reformanda et renovanda.

Katus László egyháztörténeti tanulmányai és cikkei. Pécs, 2007.

Visitatio canonica Dioecesis Quinqueecclesiensis 1738–1742. Pécs, 2009.

Varga Szabolcs: Irem kertje.

Pécs története a hódoltság korában (1526–1686). Pécs, 2009.

Katolikus megújulás és a barokk Magyarországon. Pécs, 2009.

Für eine Kultur des Lebens. Pécs, 2012.

Kovács Gusztáv: A páciens neve: Doktor House.

A sorozat a bioetika tükrében. Pécs, 2010.

A 20. századi egyház- és társadalomtörténet metszéspontjai. Pécs, 2012.

„Íme, kiment a magvető vetni” – Kateketikai tanulmányok. Pécs, 2012.

Baranya és Tolna vármegye plébániáinak összeírása 1733. Pécs, 2013.

Család és fenntarthatóság. Szociáletikai tanulmányok. Pécs, 2013.

Gyermekbibliák. Történeti áttekintés és módszertan. Pécs, 2013.

Katolikus zsinatok és nagygyűlések Magyarországon
a 16–20. században. Pécs, 2014.