

Urbano NAVARRETE

SZEMÉLY, PERSZONALIZMUS, HÁZASSÁG

Hagyományos szokás az egyetemeken hogy, akit a díszdoktori címmel tüntetnek ki, az avatás során doktori előadást tart valamely olyan témakörben, mely tudományterülettel az újonnan avatott különleges módon foglalkozott. Ezért ezt a hálás és megtisztelő feladatot kell most elvégeznem.

A mindmégannyi súlyos téma közül, melyek korunk kánoni házasságjogában vitatottak, erre az előadásra készülve úgy tűnt számomra, hogy az emberi személy és a házasság intézménye közti helyes viszonyra vonatkozót kell választanom. Ha ugyanis nem tartjuk meg az egyenlő fontosságot, melyet az ép antropológia elvei alapján meg kell adnunk mind az emberi személynek, mind a házasságnak, mint természetes jogintézménynek, szükségképpen a kettő közül valamelyik szélsőségbe esünk, amelyek nagyon veszélyesek, ti. a perszonalizmusba és a juridizmusba. Mindkét szélsőség lerontja a házasságra vonatkozóan azt az igazságot, amiként azt a természetes helyes ész tanítja és a keresztény kinyilatkoztatás megerősíti és gazdagítja; s amely igazság feltételezi az emberi személy helyes fogalmát is, annak minden lényeges relációjával együtt, (feltételezi) a házasság olyatén belátását, mint ami a férfi és a nő közti élet és szeretetközösség, mely a felek javára és a gyermek nemzésére és nevelésére irányul, és (feltételezi) végül ugyanazon házasság olyatén felfogását, amint az a Teremtő által létesített, saját törvényekkel felruházott intézmény.¹

El kell azonban ismerni, hogy ezen alapvető értékek közti helyes arányt nem mindig és mindenütt tartották meg, főleg a mi századunkban, akár a tudományban és a világi társadalom életében, akár pedig bizonyos tudományos vélemények és joggyakorlat tekintetében a házasságra vonatkozóan, amelyet szentségi jellegénél fogva az Egyház joga szabályoz, „tisztelőben tartva a polgári hatóság illetékességét a házasságnak merőben polgári hatásait illetően”.² Végül néha szó esik annak a belső feszültségnek a családi társaságra gyakorolt hatásáról, mely az egocentrikus individualizmus és az autoritatív és diktatórikus kollektívizmus között a politikai társadalomban érvényesül. Ha az individualizmus jut hatalomra, anarchikus demokratizmusba esik, ahol a legnagyobb értéknek az egyes emberek szabadságát tekintik, a magán és a közélet minden kifejeződési formájában; ha azonban a kollektívizmus jut hatalomra, autoritarizmusba esik, ahol az egyes emberek minden szabadsága és minden joga alárendelődik a

¹ A nyugati kánonjogi kultúrában és különösen a kánonjogban, a házasság a jogintézmények között kerül felsorolásra, mivel megtalálható benne a jogi elveknek és szabályoknak bizonyos egységet alkotó olyan összessége (complexus), melyek olyan célok elérésére irányulnak, amelyek meghaladják az egyesek lehetőségeit. Minthogy a szabályoknak efféle összessége nem a tétéles emberi törvényből, hanem magából az emberi nemiség természetéből erednek, joggal állítható, hogy a házasság természetjogi intézmény.

² *Codex Iuris Canonici* (CIC), 1059. k.; *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO) 780. k. 1 §.

közösségnek és annak hatalmi módon felállított struktúráinak, úgy hogy a polgárok a rabszolgaság helyzetébe kerülnek, szabadságuktól és alapvető jogaiktól megfosztottak.

Hogy a házasság és család intézményének mai krízisét jobban megértsük, szükséges az, hogy ezt az intézményt a jelen kor kulturális kontextusában vegyük szemügyre, amely (kulturális kontextus) a perszonalizmus és a kollektívizmus közti feszültségen még nem kerekedett felül, s e feszültség miatt megosztott. Ezért szabadjon rámutatni, az időhiány miatt csak röviden néhány kérdésre, az emberi személy és a házasság közti említett viszonyt illető főbb tendenciákra, külön figyelmet fordítva a tudományos és a joggyakorlati tendenciákra, melyek a Katolikus Egyházban e tárgykörben a II. Vatikáni Zsinat után jelentek meg.

1. A személy

Kezdjük a személy fogalmával és terminusával. Először is magamévá teszem Franco Chiereghin ezen észrevételét: „A személy fogalmát kétértelműség járja át, bármilyen szempontból is vegyük szemügyre: keletkezésében, lehetséges jelentéseinek sokféleségében, történetében, mindazt tekintve, amit elméletileg (speculative) tartalmaz, aszerint, amit a kor sajátos körülményei között neki tulajdonítottak”.³ Ez a kétértelműség csak növekszik, ha ugyanazt a fogalmat különböző és egymástól távol álló tudományok alkalmazzák.

A személy fogalmának a római kultúrában nem volt semmilyen sajátos jelentősége;⁴ azonban igen különleges jellegzetességre tesz szert a keresztény kultúrában a Szentháromság titkával kapcsolatos IV. századi viták alkalmával. Arról volt szó ugyanis, hogy megfelelő fogalmat találjanak mind az istenség egységének, mind a három személy egyediségének jelzésére (kifejezésére), arra,

³ “Il termine persona e percorso dall’ambiguita sotto qualunque aspetto esso venga considerato: nella sua genesi, nella gamma dei suoi significati, nella sua storia, nella portata speculativa che ad esso di volta in volta e stata assegnata”. (F. CHIEREGHIN, *Le ambiguita del concetto di persona e l’impersonale*, in *L’Idea di persona*, ed. V. MELCHIORRE, Milano 1996, 65.)

⁴ A személy (persona) fogalma, amiként látszik is, a görög prosopon-ból ered, a latin kultúrában többé-kevésbé direkt módon azt a szerepet jelzi, amelyet ki-ki betölt a színházban, vagy a társadalmi életben. Ez a fogalom (szó) nem található meg Caesar, Vergilius, Sallustius műveiben. Cicero azonban már gyakran használja különböző szövegösszefüggésben, de neki mindig a jelzett alapvető értelmet tulajdonítja (Vö. M. T. CICERO, *De officiis*, I, 107-115). A személy mint főnév a római jog forrásaiban gyakran előfordul. Sőt, vannak olyan szövegek, melyek igen nagy befolyással voltak a jövődő jogtudományt illetően, és amiként Gaius jelzi a jogilag szabályozandó anyag felosztását: „Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad actiones” (D. 1.5.1.), s amely felosztást mind a modern világi törvénykönyvek, mind az 1917-ben kihirdetett egyházi törvénykönyv átveszi. Azonban leginkább azt kell hangsúlyozni, hogy a római társadalom és jog struktúrája mint alapvető tételezi az emberek születésüknél fogva való megkülönböztetését, szabadokra és szolgákra, amint mondja a már említett Gaius: „Summa itaque de iure personarum divisio haec est, quod omnes homines aut sunt liberi aut servi” (D. 1.5.3.). A szolgák ugyanis nem alanyai a jogoknak és a jogi kötelezettségeknek. Ezért a „személy” szó a római jog szövegeiben semmi mást nem jelent, mint az „ember” a maga sajátos egyediségében, anélkül hogy jelölné a jogok és kötelezettségek alanyát.

amit a görög nyelv az *ousía* és a *hypostasis* fogalmakkal fejezett ki. Az *ousía* főnév minden nehézség nélkül került át a latin nyelvbe a szubsztancia fogalmával; a *hypostasis* főnév lefordításához nem találtak alkalmasabb fogalmat, mint a személy szót, s ennek a főnévnek mérhetetlenül gazdagabb és teljesebb jelentést tulajdonítottak, mint amelyet az a korábbi latin kultúrában birtokolt. Ettől az időtől fogva a személy fogalma teljes joggal kerül be a keresztény teológiába.

Ami a filozófiát illeti, Boethius igen gazdag definíciót talált, melynél jobbat azóta sem találtak ki: ti. a személy „értelmes természetű egyedi szubsztancia”. A századok során elvégzett további vizsgálódás meghatározta a személy sajátos jegyeit: ti. a szingularitást, a racionalitást, a szubsztancialitást, az inkommunikabilitást, amennyiben nem osztható fel részekre, nem egyesíthető másokkal. Minthogy „értelmes természetű”, szükségképpen van értelme és akarata, és ennél fogva kapcsolatokra képes akár más személyekkel, akár pedig az őt körülvevő univerzummal. Azonban mindig ugyanaz az értelmes szubsztancia marad az ő valós és konkrét individualitásában, amelyre visszavezetik, úgy mint a tulajdonítás állandó alanyára, az összes tulajdonságot és minőséget, melyeket róla állítunk. A személy fogalma továbbá valami statikumot is jelez, úgy mint fennmaradó alanyt és valami dinamikumot is, vagyis olyan létezőt, mely mindig az ismeret további gazdagítására és tapasztalatszerzésre törekszik. A személy végül a keresztény antropológia víziójában úgy mutatkozik meg, mint amely az Isten képére és hasonlatosságára teremtett (Ter 1, 26), s ennél fogva transzcendens és örök rendeltetéssel bír.

Ami pedig sajátosan a nyugati jogi kultúrát illeti, a kereszténység lassan megszüntette azt az emberek közötti különbséget, mely a római jog sajátossága volt, vagyis a szabadok és a rabszolgák közti különbséget, melynek alapját a születés képezte, és elismerte minden ember számára, minden születésen alapuló különbségtétel nélkül ugyanazon jogokat, melyek az általános emberi természetből erednek, és amely jogokat napjainkban az *ember alapvető jogainak* szoktak nevezni. Sőt állítható az is, hogy a személy fogalma a kulcsfogalom a jogok és kötelességek alanyának jelölésére, mind a XIX. századi világi törvénykönyvekben, mind a latin egyház 1917-es törvénykönyvében, és a jelenleg érvényben levő 1983-ban kihirdetett törvénykönyvben is.⁵ A személy fogalma a mai jogrendekben annyira hasznosnak tűnt, hogy nemcsak az emberi személyekre, mint jogok és kötelességek alanyaira került alkalmazásra, hanem bizonyos analógia folytán, személyek és dolgok együtteseire is, melyeket a közhatalom mint jogok és kötelességek alanyait hozott létre és jogi személy a nevük, s mint ilyenek cselekszenek a jogrendben.

2. A személy és a perszonalizmus

Ma senki sem kételkedik abban, hogy a XIX. században az ipari fejlődés alkalmával, a XX. században pedig sok országban meghatározott kormányzati

⁵ Az 1990-ben kihirdetett Keleti Törvénykönyv pozitív módon kerüli a személy, akár természetes, akár jogi, fogalom használatát. Azonban majdnem ugyanazokat a fogalmakat használja mint a CIC, amikor a hívek jogairól és kötelességeiről beszél, és azok eljárási módjáról akik valamilyen hivatalt gyakorolnak azon valóságok igazgatását illetően, amit a CIC jogi személyekként tárgyal.

formák miatt, az ember alapvető jogait általános és szisztematikus módon eltiporták, az embereket bizonyos forma nélküli masszává redukálták, melyben az egyes egyének elveszítik egyediségüket (individualitásukat) és személyiségüket, a kollektivitásba merülnek. Joggal minősítette az ilyen folyamatot XII. Pius elszemélytelenedésnek (depersonalizatio), melyben az embertől – mondja – nagy részben elvették az arcát és a nevét; az élet legfontosabb tevékenységei közül sok mindenben a társadalom pusztá tárgyává zsugorodott, mivel maga a társadalom is személytelen rendszerré változott, az erők rideg organizációjává.⁶

Az ember ezen eltömegesedése (massificatio) és elszemélytelenedése reakciójaként filozófiai tendencia jelent meg főleg Franciaországban, a kultúra úgynevezett elszemélytelenedésével szemben, mely (tendencia) az emberi személyt helyezi a filozófiai reflexió középpontjába, annak minden belső relációival. Virgilio Melchiorre írja: a személyre vonatkozó tárgykör a jelenkori filozófiában egészen sajátos jelentőséget kapott. Sőt, azt is lehet mondani, hogy legalábbis a harmincas évtizedektől kezdve (1930-1940), a személy ideája bőségesen meghaladta a filozófia akadémikus területét, és végül meghatározó vonatkozási ponttá (tényezővé) vált az európai intelligencia történelmi állásfoglalásában.⁷

Ez inkább egy mozgalom volt, mint valami eredeti filozófiai tanítás, egy tendencia, törekvés, közös erőfeszítés arra, hogy az emberi személy és annak méltósága kerüljön a politikai, a társadalmi, a jogi rend központjába, jóllehet, amint nyilvánvaló, az a felfogás, ahogyan bárki az efféle mozgalomról vélekedik, szükségképp attól függ, hogy kinek-kinek milyen ideája (eszménye) van az emberi személyről. Jacques Maritain 1946-ban írta: „Nem létezik csak egy perszonalisztikus tan(ítás), hanem perszonalisztikus törekvések vannak és sok (tucatnyi) perszonalisztikus tan(ítás), melyeknek igen gyakran semmi közös jegyük nincs a személy szón kívül”.⁸ És Lacrois pontosan meghatározza: „vannak pedig perszonalisztikus idealizmusok... perszonalista realizmusok... perszonalista egzisztencializmusok... perszonalisztikus individualizmusok... sőt a kommunizmusnak és főleg az anarchizmusnak is vannak perszonalisztikus tendenciái”.⁹

Ma a történelmi tényekből nyilvánvaló, hogy ez a perszonalista mozgalom az egész emberiségnek, főleg azonban a nyugati kultúra világának volt nagyon

⁶ „...la sua ‘spersonalizzazione’. Gli si e tolto in larga misura il suo volto e il suo nome; in molte delle piu importanti attivita della vita e stato ridotto a puro oggetto della societa, poiché questa, alla sua volta, viene trasformata in sistema impersonale, in una fredda organizzazione di forze” (PIO XII, Nunzio radiofonico *Levate capita*, 4 dic. 1952: AAS 45 (1953) 37).

⁷ “Il tema della persona ha assunto nell ambito della filosofia contemporanea un rilievo del tutto particolare. Si puo anzi dire che, almeno a partire dagli anni trenta, l idea di persona ha superato ampiamente i recinti accademici della filosofia per diventare un referente decisivo nell impegno storico dell intelligenza europea” (V. MELCHIORRE, *Presentazione*, in *L’Idea di persona* (vö. 3. jegyzet), VII.).

⁸ “Non c e una dottrina personalista, ma ci sono aspirazioni personaliste e una dozzina di dottrine personaliste, che non hanno talvolta in comune acunché al di la della parola” (MARITAIN, J., *La persona et le bien comun*, tr. it. di MAZZOLANI, M., *La persona e il bene comune*, Brescia, 1976, 8, idézve DANESE, A: *Da Mounier a Ricoeur* (vö. 3. jegyzet), 382.).

⁹ LACROIS, J., *Le personalisme*, 40, idézve DANESE, A., *Da Mounier a Ricoeur*, (vö. 3. jegyzet), 382.

üdvös, minthogy lassanként mind nyilvánvalóbb és sürgetőbb lelkiismeretet teremtett azon méltóság és sérthetetlenség tekintetében, mely az emberi személyt megilleti. A nemzetközi rendet tekintve pedig, említést érdemel az 1948. XII. 10-én kelt Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozata, melyben a történelem során először, ámbár nem teljesen és tökéletesen került ünnepélyes kihirdetésre az ember sérthetetlen jogainak jegyzéke, és az ENSZ sok más dokumentuma, melyekkel kötelezik az egyes nemzeteket arra, hogy az ember alapvető jogait, mint meghatározott javak élvezését megvalósítsák és betartsák. Sajnos, még hosszú út van hátra annak megvalósítását illetően, hogy ez a perszonalisztikus mozgalom az egész világon teljesen meghozza gyümölcsseit, ti. hogy elismerésre kerüljön az emberi személy, úgy mint ami minden társadalmi struktúra és állam központja és célja. Századunk utóbbi évtizedeiben valóban gyors és biztonságos lépések történtek arra vonatkozóan, hogy az alapvető emberi jogokat mindenütt védelmezzék és mozdítsák elő, ami az emberiség jövőjébe vetett remény zálogának tűnik.

Azonban hangsúlyoznunk kell azt, hogy az önmagában kiváló perszonalisztikus mozgalom sem kerülte el azt, hogy könnyen vezethet vétkes szélsőséghez, a perszonalizmushoz, amely emberi dolgok esetében – ahogy mondják – gyakran megtörténik. Az általában ismert latin nyelvekben a főnevek –izmus végződése pontosan jelzi valamely önmagában jó dolog bizonyos túlzását. A mi területünkön, nem mindig kerülhető el annak veszélye, hogy mindenegyés egyén szabadságát és sérthetetlenségét túlzó módon értékeljük, a kelletténél jobban hangsúlyozzuk és védjük az egyén jogait, miközben háttérben hagyjuk az egyén kötelezettségeit mások és a társadalom iránt. Mind gyakrabban feledésbe merült az egészséges antropológia alapelve, ti az, hogy az emberi személy méltóságának lényegi jegyei között a társas vonatkozása (szociabilitása) is fel van sorolva, ami szükségképpen követeli azt, hogy bárki szabadsága mások szabadságával egyeztetendő, valamint azt, hogy a társadalom javainak megvalósítása érdekében a szükséges áldozatok az összes polgár között igazságosan kerüljenek kiosztásra.

A II. Vatikáni Zsinat a perszonalista mozgalmat tekintve olyan kulturális kontextusban ülésezett, melyet átmenetinek nevezhetünk. Már sok minden történt – például kihirdették az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát –, ám még további teendőkre volt szükség, mivel a világ sok régiójában az alapvető emberi jogokat még mindig nyíltan lábbal tiporták. Ma már nyilvánvaló, hogy a Zsinat sokat tett az emberi személy méltósága és sérthetetlensége védelmének előmozdítására, főleg a *Dignitatis Humanae* nyilatkozattal a vallásszabadsággal kapcsolatban és a *Gaudium et Spes* kezdetű lelkipásztori rendelkezéssel, mely az Egyház a mai világban témakörét tárgyalja.¹⁰

¹⁰ A személy szó a zsinati dokumentumokban megtalálható, és előszeretettel használt kifejezés. Gyakran helyettesíthető az ember szóval, vagy más vele egyenértékű kifejezéssel. Ám a személy szónak ma bizonyos érzelmi visszhangja van, s ennél fogva előnyben részesül más, egyenértékű szavakkal szemben. A személy fogalom a Zsinat dokumentumaiban 148 alkalommal fordul elő, ebből 19-szer a *Dignitatis humanae* nyilatkozatban és 71-szer a *Gaudium et spes* rendelkezésben; a személyes (personalis) melléknév pedig 40 alkalommal található meg, ebből 3-szor a *Dignitatis humanae*-ben és 20-szor a *Gaudium et spes*-ben. Kétszer fordul elő a személyesen (personaliter) határozószó, egyszer a személyiség (personalitas)

Ebben a történelmi kontextusban, melyben Nyugaton mindenütt felmagasztalják az emberi személy méltóságát, szabadságát, sérthetetlenségét és jogait, meg kell említenünk azt az eseményt, mely 1968-ban robbant ki, és amelyet lázadásnak (*contestatio*) szoktunk hívni. Ugyanis igen nagy reakció (ellenállás) volt, majdnem az egész Nyugaton, az Egyházon belül is, bármi ellen, ami valami módon a fennálló rendet, a jogot, az intézményeket, az organizációt, a struktúrákat jelentette. Legnagyobb értéként az individualisztikus módon értett szabadságot állították. A perszonalizmus és az individualizmus a lehető legmagasabb pontjához érkezett, melynek következményeit még ma is megfigyelhetjük azokban a tendenciákban, melyek olyan demokratizmus és liberalizmus irányában mozdulnak el, melytől idegen a személyes szabadság bármilyen korlátozása a társadalomban. Ebből ered a hatalom elégséges gyakorlásának a hiánya, hogy a közjót hatékonyabban valósítsa meg és a társadalmi terheket igazságosan ossza el.

3. A PERSZONALIZMUS ÉS A KÁNONI HÁZASSÁG

Mindezeket látva, könnyebben felfogható az a belső harc, mely az utóbbi évtizedekben marcangolja a házasság és a család intézményét, azon értékek között, melyek a felekre vonatkoznak és amelyeket perszonalisztikus értékeknek szoktak ma nevezni, és más olyan értékek között, melynek megvalósítására a házasság a maga természete szerint is irányul. Ezen intézmény belső nehézségei mellett az emberi szenvedélyekből származó, ma az a sokak közt elterjedt ideológia is társul, mely az egyének individualisztikus módon értett szabadságát a legnagyobb értéknek és a moralitás zsinórmértékének tekinti, és ezért a házasság intézményét vagy feleslegesnek, vagy kinek-kinek akaratahoz alkalmazkodóként állítja. Ebből következik az, hogy az úgynevezett tényleges együttélések minden társadalmi és morális fékek nélkül szaporodnak azok között is, akiket semmilyen akadály sem gátol a polgári vagy egyházi házasságkötésben. Másrészt, követelik, hogy ezen együttélések számára is ugyanazon jogokat – de nem a kötelezéseket – ismerjék el, mint amelyek elismertek a jog előírásai szerint megkötött házasság esetében. Sőt, azt is követelik, hogy az ugyanolyan nemű személyek közötti stabil együttélések számára is ismerjék el ugyanazokat a jogokat, melyek elismertek a különböző neműek közti stabil együttélések számára; sőt még azt is akarják, hogy ugyanazon nemű személyek köthessenek egymás között házasságot, ugyanazon jogokkal felruházottat, mint amely megilleti a férfi és a nő közti házasságot. Nem említem a házassági kötelék végtelen törekenységét, melyhez elérkezett a mi nyugati kultúránk, ahol a tényleges különélések vagy a polgári válások soha felül nem múlt és alig hihető számot érnek el. A népesség csökkenésnek igen súlyos szociológiai problémáját sem említem, melynek fő oka a nyugati világban a házasság és család intézménye értékeinek mély válságában keresendő.

Ez a veszély fenyegeti az egyházi házasságot is, és különösen a katolikus egyház házasságfelfogását, melyre az általános nehézségeken kívül még más

nehézségek is leleselkednek. Ezek a nehézségek bizonyos tudományos és joggyakorlati tendenciákból származnak és azon törvények erejét próbálják gyengíteni, amelyek a házasság intézményének azt a jogi struktúráját alkotják, amit az Isten létesített.

A II. Vatikáni Zsinat után 35 évvel, ha visszatekintünk, állíthatjuk, hogy két sajátos tendencia jelent meg, melyek a szélsőséges perszonalizmushoz vezetnek, s mindegyikük azt helyezi kilátásba, hogy megtalálta alapját a *Gaudium et Spes* zsinati rendelkezés tanításában. Ezek közül az első nagyjából a zsinat utántól kezdve mintegy 15 évig kötötte le a szerzők és a bírák figyelmét; a másik pedig főleg az 1983-as Egyházi Törvénykönyv kihirdetése után érvényesült. Néhány szót szólnék mindegyikről.

E tendenciák közül az első a kelletténél jobban emeli ki a házastársi szerelem szerepét a házasság intézményében. Ismeretes, hogy a Zsinat a házasságról nem szándékozott teljes tanítást adni. Azt az egyet tűzte ki célul magának, hogy „tüzetesebben meg akarja világítani az egyház tanításának néhány pontját, hogy tájékoztassa és bátorítsa a keresztényeket, meg általában mindazokat, akik a házasság állapot természet adta méltóságát és kivételesen szent értékét óvni és növelni igyekezzenek” (GS, 47c). Valójában azonban a Zsinat az egyház házassággal kapcsolatos tanításának csak egy pontját világította meg tüzetesebben, ti. a házastársi szerelem értékét és méltóságát,¹¹ amely isteni rendelkezés folytán a házastársak boldogságára és tökéletességére irányul és ami az apaság és anyaság nemes küldetésének helyes felvállalására készíti fel és segíti őket. Ezt azonban úgy teszi a Zsinat, hogy világosan megerősíti azt, hogy a házasság intézményét a Teremtő alapította és saját törvényekkel látta el, s ezeket az intézményes törvényeket maga a Zsinat világosan felsorolja.¹²

Ám a Zsinatot helytelenül értelmezve születtek bizonyos vélemények, „melyek pártfogói – hogy VI. Pál szavával éljek – mivel olykor a kelletténél jobban kihangsúlyozzák a házastársi szerelem és a házasság tökéletességének javait, oda jutnak,

1. hogy a gyermek alapvető javát mellőzik, sőt teljességgel félre teszik;
2. a házastársi szerelmet azonban ugyanők olyan jelentős elemnek tekintik a jogban is, hogy magát az érvényes házassági köteléket ennek rendelik alá, azon kívül pedig a váláshoz fordulást, annak ellenére, hogy akadály áll fenn, lehetővé teszik, úgy, hogy a szerelem megszűnése után (vagy inkább a szerelem ősi vágyának megszűnése után), megszűnik maga a házassági visszavonhatatlan szö-

¹¹ A házastársi szerelemnek a *Gaudium et spes* rendelkezésben levő jelentése tekintetében lásd: NAVARRETE, U., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II. Momentum iuridicum amoris coniugalis*, Romae, 1968. 154 pp., 3. kiadás Romae 1994.

¹² „A bensőséges házastársi élet- és szeretetközösség a teremtő műve, a maga törvényhozással ő szabályozza, és a házassági szövetségkötés, vagyis a személyes és visszavonhatatlan beleegyezés hozza létre. Így egy, az Isten rendelése folytán szilárd intézmény keletkezik – még a társadalom nyilvánossága előtt is – abból az emberi aktusból, amellyel a házasrások egymásnak adják önmagukat és elfogadják a másikat; ez a szent kötelék pedig – mind a házasrások és a gyermek, mind a társadalom érdekében – már nem függ az emberi döntéstől. Maga Isten a szerzője a házasságnak, amelynek javai és céljai vannak” (GS, 48a.).

vetség érvényessége, amely szabadon és a szerelem teljes beleegyezésével keletkezett”.¹³

Ezen tendenciákkal szemben, melyek túlságosan kiemelik a házastársi szerelem szerepét, mintegy azt téve a házasság intézményének létesítő és lényegadó (formális) okává, VI. Pál a házasságról szóló tanítás két alapvető pontját bátran megerősítette:

1. először, „a család intézményét illető keresztény tanítás...semmiféle módon nem engedheti meg a házastársi szerelem olyan fogalmát, mely a *matrimonium facit partium consensus* mindenki által ismert elve erejének és jelentésének elhagyásához vagy csökkentéséhez vezet”,¹⁴

2. másodsor, „Ezen elv erejénél fogva ... a házasság attól a pillanattól fogva létezik, amikor a felek jogilag érvényes beleegyezést adtak. ... Ezáltal az történik hogy, mivel a beleegyezés egyszer jogi hatást teremtett, vagyis a házassági köteléket hozta létre, az ilyen beleegyezés visszavonhatatlanná válik és minden erőt nélkülöz, hogy lerontsa azt, amit létesített”.¹⁵

Senki sincs, aki ne látná, hogy mennyire kedveznek az individualizmusnak és a szubjektivizmusnak az ilyen vélemények, melyek módfelett kiemelik a házastársi szerelem javait a jog területén, gyakorlatilag eltörölve azokat a szilárd elveket, melyek irányítják az isteni rendelkezés folytán szilárd intézményt, ami formálisan a házastársi szövetséggel, vagyis a felek visszavonhatatlan személyes, törvényesen kinyilvánított beleegyezésével keletkezik (GS, 48a).¹⁶

¹³ VI. Pál beszéde a Rota Romana prelátusaihoz, 1976. II. 9., in AAS 68 (1976) 205-206.

¹⁴ Uo., 206. A „*matrimonium facit partium consensus*” elvéről állítja VI. Pál: „ez az elv a legnagyobb jelentőséggel bír az egész kánoni és teológiai tudományban, mely a hagyományból vétetett át, s ezt az elvet az Egyházi Tanítóhivatal gyakran úgy adta elő, mint egyet azon fő pontok közül, melyeken a házasság intézményének természetjoga, valamint az evangéliumi parancs alapul” (Uo.).

¹⁵ Uo. VI. Pál világosan figyelmeztet arra, hogy amit mondott, azzal a legkevésbé sem akarja csökkenteni a házastársi szerelem méltóságát és jelentőségét: „Mindezeket nem úgy kell érteni, mintha a házastársi szerelem méltóságát és jelentőségét valami módon is csökkentenék, mivel a javak gazdagsága, melyek a házasság intézményében benne vannak, nem csak jogi elemeket tartalmaz. A házastársi szerelem, jóllehet nem került be a jog mezejébe, mindazonáltal igen nemes és szükséges feladatot teljesít a házasságban. Valamilyen pszichológiai jellegű erő, amihez Isten a házasság céljait rendelte. Valóban, ahol hiányzik az igazi házastársi szerelem, a házások egy igen erős ösztökét nélkülöznek a közösség minden feladatát és a házastársi kötelezettségek kölcsönös ösztönésében történő megvalósítását illetően. Ellenben, ahol igazi házastársi szerelem érvényesül, ez a szerelem emberi..., teljes..., hűséges és kizárólagos egészen a halálig....termékeny (a jegyzetben: *Vö Humanae vitae* enciklika 9. pont), akkor a házasság valóban tökéletesedhet a tökéletességnek azon teljes formája szerint, melyet a természeténél fogva csak elérhet” (Uo. 207).

¹⁶ Foglaljuk össze azokat a jogi jellegű normákat, melyek a házasság intézményét alkotják, s amelyeket a Zsinat kifejezetten kijelent: 1) a házassági szövetség alanyai a férfi és a nő, azaz két különböző nemű személy; 2) a házasság úgy kerül leírásra, mint a házastársi szeretet és élet közössége, s ami a házassági szövetségkötéssel, vagyis a felek törvényesen kinyilvánított személyes visszavonhatatlan beleegyezésével létesül; 3) Ezt a szerelem és életközösséget, amelyen alapszik a házasság, a Teremtő alapította és saját törvényekkel látta el; 4) az ebből keletkezett intézmény isteni rendelkezés folytán szilárd a társadalom előtt is; 5) az ilyen intézmény szent köteléket létesített, amely mind a házastársak és a gyermek, mind a társadalom javát tekintve, nem függ az emberi döntéstől; 6) Isten a házasságot különböző javakkal és

A többi vélemény pedig ugyanezen értelemben azt állítja, hogy a Zsinat a házasságot perszonalisztikus szempontból mutatja be, s ezt új beszédmóddal élve a házasság perszonalisztikus víziójának nevezik. Az 1983-ban kihirdetett Egyházi Törvénykönyv után, az ilyen vélemények azt állítják, hogy a Kódex jogi nyelvre fordította le a házasság perszonalisztikus vízióját, s ezért az ilyen vízió alkotja – mondják – az új Kódex által szentesített és kihirdetett házasságról szóló törvények értelmezési kulcsát a tudományban és alkalmazási kulcsát a kánoni joggyakorlatban. Nincs azonban egyetlen szerző vagy bíró, aki definiálta volna, miben is áll a házasságnak ez a perszonalisztikus víziója és hogy milyen értelemben és milyen határok között lehetne alkalmazni, mint valóban hatékony fogalmat a jog területén annak a veszélye nélkül, hogy beleesnének a szubjektivizmusba és az individualizmusba, a házasság intézménye alapvető törvényeinek értelmezése és alkalmazása során. Ez (a szélsőséges álláspont) azonban ténylegesen jelentkezett az utóbbi évtizedekben, főleg két tárgykör vonatkozásában, vagyis

1. először, az ítélőképesség hiányának és a házasság lényegi terheinek vállalására való képtelenség meghatározása során;¹⁷

2. másodsor, a beleegyezés egyes hiányosságainak meghatározása során, különösen a személyben való tévedés meghatározásában.¹⁸

II. János Pál pápa a Rota Romana prelátusaihoz intézett évi beszédeiben gyakran meghagyta, hogy kerüljék a szélsőségeket ezekben a komplex kérdésekben és új megvilágításban emlékeztetett a házasságra vonatkozóan a keresztény antropológia és a természetjog elveire.¹⁹

A házasság perszonalisztikus víziója sajátos problémájának szentelte II. János Pál pápa az 1997-es beszédét (allocutio). Szabadjon előadásomat befejezni

sajátos célokkal halmozta gazdagította; 7) ami pedig a házasság ezen javait és intézményes céljait illeti, a Zsinat a javakat az ágostoni értelemben használja, vagyis a gyermek, a hűség és a szentség java értelmében; a célokat ellenben a Zsinat nem sorolja fel és nem is szándékozik azok hierarchiájának szakkérdéséről tárgyalni; ellenben világosan állítja, hogy a házasságnak a gyermek nemzésén és nevelésén kívül még más céljai is vannak, melyek nem szorítandók háttérbe (vö. GS, 48a, 50a). Vö. NAVARRETE, *Structura iuridica matrimonii* (vö. 11. jegyzet), 17-68.

A CIC (1055. k. 1. §) és a CCEO (776. k. 1. §) a házasság intézményes céljait kettőre redukálják, amikor azt állítják, hogy a házastársi szövetséggel létesített teljes életközösség „a maga természeténél fogva a házasfelek javára és a gyermek nemzésére és nevelésére” irányul. Másrészt, mindkét Kódex az egységet és a felbonthatatlanságot úgy mutatja be, mint a házasság lényegi tulajdonságait, amelyek igen nagy jogi jelentőséggel bírnak.

Ami a teológiai adatokat illeti, három elvet szükséges itt említeni: 1, a házasság természetes intézményét, amiként le van írva, az Úr Krisztus szentség rangjára emelte (CIC, 1055. k. 1. §; vö. CCEO, 776. k. 2. §); 2, „a megkereszteltek között nem állhat fenn érvényes házassági szerződés anélkül, hogy ugyanakkor ne lenne szentség is” (CIC, 1055. k. 2. §; vö. CCEO, 776. k. 2. §); 3, a házasság lényegi tulajdonságai az egység és a felbonthatatlanság „a keresztény házasságban, szentségi jellegénél fogva, különös erősséggel bírnak” (CIC, 1056. k.; CCEO, 776. k. 3. §).

¹⁷ Vö. CIC, 1095. k. 2, 3; CCEO, 818. k. 2, 3.

¹⁸ Vö. CIC, 1097. k.; CCEO, 820. k.

¹⁹ A képtelenség vonatkozásában, Vö. Allocutiones ad Praelatos R. Rotae, 5 februarii 1987, in AAS 79 (1987) 1453-1459; 25 januarii 1988 in AAS 80 (1988) 1178-1185; a beleegyezés hiányosságai vonatkozásában pedig, vö. Alloc. ianuarii 1993, in AAS 85 (1993) 1256-1260.

ugyanazokkal a szavakkal, melyekkel II. János Pál a problémát felveti: „Hogy világos és kiegyensúlyozott módon nézzünk szembe a problémával, világosan látnunk kell azt az alapelvet, mely szerint a jogi elem nem mint valami idegen test kerül a házasság *interperszonális valósága* mellé, hanem *annak valódi belső dimenzióját* alkotja. Ugyanis a házasfelek közötti és a szülők-gyermekek közötti viszonyok is konstitutív módon igazságossági viszonyok, és ezért önmagában véve jogilag jelentős dolgok. A házastársi szerelem és a szülők-gyermekek közti szeretet nemcsak az ösztönben gyökerező vonzalom, és nem is önkényes és visszavonható választás, hanem köteles szeretet is. Tehát az emberi személyt téve a szeretet kultuszának központjába, ez nem zárja ki a jogot, hanem inkább megköveteli azt, mivel a szeretetnek, mint interperszonális viszonynak új értékeléséhez és a jogintézmények új látásmódjához vezet, ami új fényben világítja meg (a jogintézményeknek) a személlyel való konstitutív kapcsolatát, azt ami a házasság és a család intézményében teljességgel esszenciális jelleggel bír”.²⁰

²⁰ “Per affrontare il problema in modo perspicuo ed equilibrato, occorre aver ben chiaro il principio che la *valenza giuridica* non si giustapone come un corpo estraneo alla *realta interpersonale* del matrimonio, ma ne costituisce una *dimensione veramente intrinseca*. I rapporti tra i coniugi, infatti, come quelli tra i genitori ed i figli, sono anche costitutivamente rapporti di giustizia, e perciò sono realta di per se giuridicamente rilevanti. L’amore coniugale e paterno-filiale non e solo inclinazione dettata dall’istinto, né e scelta arbitraria e revesibile, ma e amore dovuto. Mettere, perciò, la persona al centro della civiltà dell’amore non esclude il diritto, ma piuttosto lo esige, portando ad una sua riscoperta quale realta interpersonale e ad una visione delle istituzioni giuridiche che metta in risalto il loro costitutivo legame con le stesse persone, così essenziale nel caso del matrimonio e della famiglia”: JOANNES PAULUS II., Alloc. ad Praelatos R. Rotae, 27 ianuarii 1997, in AAS 89 (1997) 487. Vö. A mi magyarázatunkat a Beszédhez, olasz nyelven, in *Periodica* 86 (1997) 363-385.