

A HUMANAЕ VITAE TERMÉSZETJOGÁSZ-SZEMMEL

TURGONYI Zoltán

tudományos főmunkatárs (MTA BTK Filozófiai Intézet)

A következőkben, előadásom címének megfelelően, azt szeretném megvizsgálni, vajon a *Humanae vitae* tanítása meggyőző lehet-e azok számára is, akik nem a kinyilatkoztatás alapján állnak, hanem csak észérveket fogadnak el.¹ Másképpen fogalmazva: bizonyítható-e pusztán természetjogi² alapon, a morálteológia (vagy általában a teológia) segítségével nélkül is, hogy a születésszabályozás egyetlen erkölcsileg megengedhető módja az az eljárás, amelyet „természetes családtervezés” néven (a továbbiakban: TCST) szokás emlegetni? Azért érdemes e kérdést így fölvetni, mert az enciklika nem csupán a katolikus hívekhez szól, hanem „minden jóakarátú emberhez”³, s mert hangsúlyozza, hogy a természetes erkölcsi törvény⁴ értelmezése is a Katolikus Egyház illetékességi köréhez tartozik⁵, márpedig e törvény a nyugati hagyomány szerint a mindenkori tételes

¹ Az enciklika szövegének magyar fordítását a következő kiadás nyomán idézem: VI. PÁL: *Humanae vitae*. In: DIÓS István (szerk.): *Amit Isten egybekötött. Pápai megnyilatkozások a katolikus házasságról*. Budapest, Szent István Társulat, 1986. 79-96. E fordítás, szemben az eredetivel, amelyben a pontok számozása folyamatosan történik, sajnos másképpen tagolja a szöveget. A latin szöveg 1. pontjának a magyarban a „Bevezetés” felel meg, a 31. pontnak a „Befejezés”, az e kettő közötti I-III. részben pedig a magyar változat minden rész elején újra kezdi a pontok számozását, ráadásul olykor egybeolvaszt az eredetiben külön-külön szereplő pontokat. Ezért a hivatkozásokban először mindig a *Humanae vitae* latin szövegének megfelelő sorszámmal adom meg (a „HV” rövidítés után), majd zárójelben a szóban forgó szövegrésznek a magyar tagolás szerinti leőhelyét és a fenti magyar kiadás oldalszámát. A latin szövegnek a Vatikán honlapján található kiadását használtam: https://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.pdf (Legutóbbi hozzáférés: 2018. május 6.) Az élő nyelvekre lefordított változatok esetében is ugyanezt a honlapot vettem igénybe, de a linkek megadását helykímélés céljából most mellőzöm.

² A „természetjog” és a „természetes erkölcsi törvény” kifejezéseket – szokásomhoz híven – a jelen tanulmányban is azonos értelemben használom, akárcsak az utóbbi rövidebb változatát, a „természeti törvény”-t (amely a *Humanae vitae* fent említett magyar fordításában „természettörvény” alakban szerepel).

³ HV 31. (Befejezés, 95.)

⁴ Ez a klasszikus katolikus szemlélet szerint ésszel is belátható, a kinyilatkoztatás segítségével nélkül. Igaz, hogy az enciklika egy helyen „az isteni kinyilatkoztatással megvilágított és gazdagított természetjog”-t említi [HV 4. (I. 2., 82.)], ami arra látszik utalni, hogy a szöveg olyasmit is elmond a természetjogról, ami pusztán természetes ésszel csak nehezen vagy homályosan lenne megragadható. Mindenesetre ha a kinyilatkoztatásból vett információk olyanok, hogy birtokukban már logikussá válik és ésszel is értelmezhető a TCST egyedül helyes volta, és illeszkedik a természetjog rendszerének egészébe, akkor elvben el lehet magyarázni az értelmét a nem hívőknek is. Ellenkező esetben viszont annyi, mintha egy pozitív isteni törvényhez tartozó normáról szerezünk volna tudomást, és a kívülállók aligha fogják elfogadni. E kérdésnek persze nincs gyakorlati jelentősége, mert a HV szövegéből *nem derül ki*, miképpen világosítja meg a kinyilatkoztatás oly módon a természetjogot, hogy ebből már egyértelműen következik a „mesterséges” születésszabályozás tiltása. A HV kritikusai gyakran éppen a kinyilatkoztatásra hivatkozást – így pl. a régebben e kérdés kapcsán emlegetett klasszikus bibliai szöveghelyekre (köztük Onan történetére) való utalást – hiányolják az enciklika szövegéből. Ld. pl. John GALVIN: *Humanae Vitae: Heroic, Deficient – or Both?* *Latin Mass Magazin*, 2002 tél, 11-13. – Itt jegyzem meg: ma már vitatott, hogy Onan története valóban alkalmas-e a fogamzásgátlás tilalmának igazolására. Helmut Weber pl. tagadja ezt, sőt kifejezetten azt állítja, hogy a Szentírásban egyáltalán nem található állásfoglalás a fogamzásgátlás kérdésében. Ld. Helmut WEBER: *Speciális erkölcssteológia*. Budapest, Szent István Társulat, 2015. 383-385.

⁵ HV 4. (I. 2., 82.)

jog szabályainak kötelező mércéje, függetlenül attól, hogy ez utóbbiakat mely állam vezetői írják elő, és milyen vallású emberek számára.

Minden későbbi félreértés elkerülése végett azonban már most le kell szögezmem: ha vizsgálódásom végén arra a következtetésre kellene is jutnom, hogy a *Humanae vitae* (a továbbiakban: HV) gondolatmenete alapján nem lehet meggyőzően indokolni a mesterségesnek mondott fogamzásgátló eszközök és módszerek tilalmát, e tény *önmagában* nem adhat okot arra, hogy a hívő katolikusok elutasítsák az enciklika mondanivalóját. Vita folyik arról a teológusok körében is, hogy az említett tilalomról szóló tétel tévedhetetlen-e. Ha igen, akkor már ezért is köteles minden katolikus elfogadni; sőt akkor sem teheti túl magát minden további nélkül e tanításon, ha annak tévedhetetlensége nem bizonyítható.⁶ Ugyanakkor a Katolikus Egyházhoz *nem* tartozók szemszögéből viszont korántsem mindegy, milyen eredménnyel zárul vizsgálódásunk, hiszen rájuk természetjogi érvekkel lehet hatni; ha az Egyház *őket* nem tudja meggyőzni arról, hogy a TCST az egyetlen erkölcsileg elfogadható születésszabályozási módszer, akkor tőlük – és persze a laikus államtól – nem lehet megkövetelni a „mesterséges” fogamzásgátlás elvetését.

Az alábbiak egyúttal annak továbbgondolását és egy konkrét problémára történő alkalmazását is jelentik, amit tavaly szintén a Természetjog Napján elhangzott előadásomban ill. ennek írott változatában fejtettem ki a természetjog és a természetes vallás viszonyáról.⁷ Az akkor mondottak jegyében most különbséget fogok tenni két lehetséges természetjog között. Az egyik a mai nyugati konszenzussal számolva határozza meg, mi számít észérvnek: ez utóbbin azt érti, amit több liberális szerző „publikus érvnek” nevez, tehát olyan érvet, amelynek megértéséhez és elfogadásához nincs szükség semmilyen értelemben vett „megtérésre”, valamely vallás tanításának hittal történő elfogadására.⁸ A mai konszenzus szerint ui. azokra a kérdésekre, amelyek egykor a természetes teológia illetékességi köréhez tartoztak, és ésszel eldönthető tudományos kérdéseknek számítottak, valójában nem adhatók általános érvényességre igényt tartó racionális válaszok. Így a hagyományos értelemben vett természetes vallás sem lehet része az ember ésszel megállapítható, természetünkből adódó kötelelességeit és jogait tartalmazó erkölcsi normarendszernek, a természetjognak. Az ilyen természetjogot „publikus természetjognak” (a továbbiakban: PTJ) fogom nevezni,

⁶ Vö. *Lumen gentium* 25. In: CSERHÁTI József – FÁBIÁN Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Budapest, Szent István Társulat, 1975. 57.

⁷ TURGONYI Zoltán: Mit kezdjünk az első kőtáblával? Része lehet-e ma a természetjognak a természetes vallás? In: FRIVALDSZKY János – TUSSAY Ákos (szerk.): *A Természetjog Napja. Konferenciatanulmányok*. Budapest, Pázmány Press, 2017. 115-131.

⁸ A publikus érv fogalmáról ld. pl. KIS János: Az állam morális semlegességéről. In: LUDASSY Mária (szerk.): *Morál és politika határán*. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Filozófiai Posztgraduális Központja, 1994. 162.

míg a hagyományos, klasszikus (és egyben a katolicizmus felfogásának is megfelelő) természetjogot a „teisztikus természetjog” kifejezéssel (a továbbiakban: TTJ) jelölöm.

A továbbiakban először röviden áttekintem, mit lehet mondani az enciklikától függetlenül, a számunkra jelen állapotunkban hozzáférhető racionális tudás alapján a családtervezéssel kapcsolatos természetjogi normákról, majd rátérek a HV álláspontjának bemutatására és értékelésére. Előbb azonban röviden összefoglalom, mit értek emberi természetén, hiszen ennek fogalmát a természetjog is feltételezi.

Egy dolog hagyományos metafizikai értelemben vett természetén e dolog lényegét értjük működésének szempontjából tekintve⁹. Az embernek mint tevékenységet végző, működő lénynek melyek a sajátos lényegi vonásai? Nos, mint minden élőlény, az ember is lét- és fajfenntartó tevékenységet folytat, de a többi élőlénytől eltérően egyrészt más – sajátosan emberi – szükségleteket kielégítő tevékenységeket is végez, s e szükségletek és tevékenységek köre a történelem során egyre bővül és gazdagodik, másrészt mind lét- és fajfenntartása, mind egyéb, nem biológiai szükségleteinek kielégítése sajátosan emberi *módon* történik. Ez úgy értendő, hogy lét- és fajfenntartó tevékenységünk nem pusztán állati módon zajlik, hanem humanizált formában, a világ munka általi átformálásával, a kultúra mint mesterséges „második természet” felépítése által valósul meg, ezzel összefüggésben minden szükségletkielégítő tevékenységünk e kultúra keretében és felhasználásával, célirányosan, tudatosan folyik, s mindeközben történelmileg növekszik a világ felett gyakorolt racionális ellenőrzésünk, uralmunk. Szükségleteink, tevékenységeink körének és a világ feletti uralmunknak e történelmi növekedését éppen az említett kultúra teszi lehetővé, amelyen tárgyasulások összessége értendő. Minden nemzedék az adott kor felnőtteitől „tanul meg” ember lenni, elsajátítva az addig felhalmozott objektivációk használatának és újabbak létrehozásának módját. Ez feltételezi a társadalom folyamatos, generációkon hosszú – elvben akár végtelen – során át tartó létezését, amelyet azonban a tevékenységformák szaporodása által szükségessé tett specializálódás, munkamegosztás és kooperáció is megkövetel.

Az emberi természet e leírása csupa olyan állítást tartalmaz, amely elvben bármely ember számára hozzáférhető, akár hívő, akár nem, s amelyről publikus érvek segítségével lehet eszmecserét folytatni. A katolikus is elfogadhatja, hiszen pl. a *Gaudium et spes* a fentiekhez igen hasonló leírást ad az emberi tevékenységről¹⁰, de korábbi katolikus szerzők műveiben is találunk efféle

⁹ Vö. Aquinói Szent TAMÁS, *De ente et essentia*, 1. fejezet.

¹⁰ Ld. különösen a *Gaudium et spes* 4-6., 33-36., 53-55., 57. 59. és 62. pontját. In.: CSERHÁTI – FÁBIÁN, i. m., 447-449, 464-465, 479-482, 484-485.

elemeket; elég, ha pl. Horváth Sándornak a munkával és kultúrával kapcsolatos nézeteire gondolunk¹¹.

Az így leírt emberi természetnek, társas mivoltunk miatt, része az erkölcs is, hiszen ennek feladata egyrészt az egyének magatartásának egymás számára nagyjából kiszámíthatóvá és biztonságossá tétele, másrészt a társadalom mint olyan tartós fennmaradásának biztosítása (amelyen belül minket most elsősorban a népesség újratermelésének szabályozása – tehát a szexualitással, a házassággal, a családdal kapcsolatos normák előírása – érdekel, de részét képezi sok egyéb is, pl. a történelmileg felhalmozott tárgyasulások megóvása, továbbadása, és lehetőség szerinti bővítése is). Ezt az emberi természetnek megfelelő kétfunkciós erkölcsöt nevezem a továbbiakban – ahogyan korábbi írásaimban is tettem – természetjognak. Ha igeneljük a fentiekben felvázolt emberi természet tartós fennmaradását, akkor e kétfunkciós erkölcsöt kell működtetnünk¹².

A hívő persze mindezt kiegészíti az ember Istenhez való viszonyából adódó tevékenységek leírásával, amelyek már az erkölcs egy harmadik funkciójához tartoznak, és a TTJ szintjén (valamint természetesen a kinyilatkoztatott vallásban) vannak jelen. Ám nézzük először azt, mit kezd a születésszabályozás problémájával a fentiek ismeretében egy a PTJ szintjén álló személy, aki, tudomásul véve, hogy a mai konszenzus szerint nem bizonyítható Isten léte, az utóbbira való hivatkozás mellőzését kívánja az olyan vitákban, amelyekben a társadalom különböző világnézetű tagjainak kell közös álláspontot kialakítaniuk, s amelyekben így kényszerűen valamennyien a módszertani ateizmus alapjaira helyezkednek, amiből egyúttal módszertani dezanropocentrizmus is következik!¹³

Nos, bármennyire minimalista követelményeket látszik is támasztani első ránézésre az emberi természet iménti leírása, mindenképpen többet kíván az egyéntől, mint a ma uralkodó liberális paradigmának megfelelő kárelv (*harm principle*) betartását. Nem elég, ha az egyén a többi egyénnek nem árt; a társadalom mint olyan létezésének folyamatosságát is biztosítani kell, tehát ennek megfelelően a családdal kapcsolatos teendők is tudatos szabályozást

¹¹ Erről bővebben ld. TURGONYI Zoltán: Kereszténység, nemzet, tulajdon. Horváth Sándor természetjogi munkásságáról. In: MESTER Béla (szerk.): *(Kelet-)Közép-Európa a (magyar) filozófiatörténetben*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat Kiadó, 2016. 303-340.

¹² E működtetésbe beleértve a normákra való egyre tudatosabb reflexiót és szükség esetén korrekciójukat is.

¹³ A módszertani ateizmus itt Istent „zárójelbe tétele” jelenti: a világ jelenségeinek magyarázatakor tudatosan eltekintünk az Ő létezésétől. A módszertani dezanropocentrizmus ennek folyománya: ha ui. nem tételezzük föl Isten mint tudatos világteremtő létét, nincs okunk azt gondolni, hogy az Univerzum eleve emberközpontú, kifejezetten ránk szabott törvényekkel, tehát nem kell megütköznünk azon, ha a világ folyamatai nem alakulnak automatikusan úgy, ahogy emberi szempontból a legjobb lenne. Ezzel kapcsolatos nézeteimről bővebben: TURGONYI Zoltán: Módszertani ateizmus és dezanropocentrizmus. Előzetes megjegyzések egy majdan kidolgozandó természetjog-elméletre. *Iustum Aequum Salutare*, XI., 2015/1. 145-165.

igényelnek. Ezt nem bízhatjuk az emberek feje fölött érvényesülő automatizmusokra, hiszen ilyenek feltételezése ellentmondana a PTJ szintjén érvényesülő módszertani dezantropocentrista kiindulópontnak. Azt kell tehát feltételeznünk, hogy természeti véletlenek hozták létre és tették tudatossá fajunkat egy olyan világban, amely nem eleve emberre hangolt, s amelyben tudatosan végrehajtott problémamegoldásaink mellékhatásaiként újabb problémák születnek, s ezek megoldását sem remélhetjük a biológiai evolúció kitermelte automatizmusoktól, mert világunk mesterséges átalakítása oly mértékben felgyorsította az életünk közegét alkotó kultúra fejlődését, hogy ezzel a biológiai evolúció már régóta nem tud lépést tartani. Így csak a tudatos kontroll növelésében bízhatunk, hiába tudjuk, hogy ez maga is újabb kihívásokat szül.

Mindez a fajfenntartás vonatkozásában a következőket jelenti: egyre kevésbé bízhatunk abban, hogy a népesség mérete magától éppen megfelelő lesz akkor is, ha teljesen rábízunk az egyénekre, hogy alapítanak-e családot, s ha igen, mennyi gyermeket vállalnak. Tudatosan oda kell figyelniük rá, hogy az emberek egyáltalán akarjanak utódokat, s hogy ezek családban nevelkedjenek, lehetőleg vérszerinti szüleik gondjaira bízva. (Ennek indoklása több korábbi írásomban megtalálható.¹⁴) Az sem mindegy azonban, hogy *hány* gyermek születik. A népességnek elég nagyoknak kell lennie ahhoz, hogy a társadalom el ne fogyjon, s hogy az emberek elkerülhessék a közeli vérrokonokkal való házasságkötés veszélyét, valamint hogy a munkamegosztás történetileg adott szintjének megfelelő minden hivatás betöltéséhez meglegyen a megfelelő számú egyén; ugyanakkor nem haladhatja meg azt a lélekszámot, amelyet az adott korban és helyen el lehet tartani és megfelelő szocializációban részesíteni. Körülbelül ennyi az, amit a PTJ szintjén biztosan kimondhatunk mint a szexualitásra vonatkozó általános, tartósan követendő elvet. Az ezzel kapcsolatos konkrét teendők (és így akár egyes normák is) a történelem során módosulhatnak. Nyilvánvalóan másképpen kell eljárni pl. olyan időkben, amikor magas a csecsemő- és gyermekhalandóság, az asszonyok közül sokan halnak bele a szülésbe, és általában is gyakran tizedelik meg betegségek és egyéb csapások a népességet, mint olyankor, amikor a megszületettek túlnyomó többsége megéri a felnőttkort, a szülés rendszerint már nem veszélyezteti az anyák életét, a betegségek jelentős része gyógyítható, és ritkán vannak emberéletek tömegeit követelő katasztrófák. (Az utóbbi esetben a normák megengedőbbek lehetnek a termékenység és az öröm szétválasztása terén, mint az előbbiben.) A PTJ szintjén erről csak annyit lehet

¹⁴ Ld. TURGONYI Zoltán: *Etika*. Budapest, Kairosz Kiadó, 2012. 229-261. Vö. a fenti 7. lábjegyzetben említett írással, és a következővel is: TURGONYI Zoltán: Tabuk nélkül arról, hogy meglehetünk-e tabuk nélkül. Gondolatok egy a családról és a nemiségről folytatandó majdani össztársadalmi dialógus reményében. In: BALÁSHÁZY Imre – MAJOR Györgyi – FARKAS Péter (szerk): *Boldogabb családokért és ifjúságért*. I. kötet. Budapest. L'Harmattan, 2018. 449-475.

mondani: ha nem várhatunk megoldást spontán természeti folyamatoktól (pl. épp azért, mert ezek a magának az emberi tevékenységnek az eredményeként létrejött új viszonyok között már nem működnek vagy nem váltják ki egykori hatásukat), akkor tudatos emberi szabályozásra van szükség. Erről nem is csupán a túlnépesedés vagy a fogyás megakadályozása végett kell gondoskodnunk, hanem azért is, hogy mindegyik házaspár a maga konkrét lehetőségeivel arányosan vállalhasson részt a népesség újratermelésében: ne kényszerüljön szülésre a feleség, ha ez veszélyeztetné egészségét vagy életét, vagy ha a család anyagi helyzete olyan, hogy egy újabb gyermek érkezése a már meglévők tisztességes felnevelését lényegesen megnehezítené.

Ha egy adott esetben történetesen éppen az újabb gyerekek születésének *megakadályozása* szükséges, ennek legegyszerűbb módja nyilvánvalóan a nemi életről való teljes lemondás lenne, ám ez megronthatná a férj és a feleség kapcsolatát; ma már tudjuk, hogy az ember esetében a szexualitás multifunkcionális¹⁵: a fajfenntartó szerep mellett örömszerző és párkötő funkciója is van (ami persze közvetve szintén a fajfenntartást is szolgálja, hiszen a szülők boldog, kiegyensúlyozott kapcsolata és együtt maradása teszi lehetővé azt a hosszú éveken át tartó utódnevelést, amelyre az ember esetében szükség van). Nincs is természettől összekötve minden egyes aktus esetében az örömszerző, párkötő és fajfenntartó funkció, ez utóbbi csak az aktusok egy viszonylag kis részében valósul meg, sőt lehetősége sem áll fenn a házastársi érintkezések többségében, ha e lehetőségen azt értjük, hogy az érintkezéskor a nő testében megtermékenyülésre alkalmas petesejt van jelen.

Ám még ha biológiailag minden egyes aktusban egyszerre lenne is jelen mindhárom funkció, ez a *tény* sem *kötelezné* az embert semmire, hiszen természetünkkel jár a dolgok mesterséges megváltoztatása, ami akár az eredetileg összetartozó dolgok szétválasztását is jelentheti. Az evés esetében az íz élvezete és a test élelemmel való ellátása eredetileg összetartozott, ám olykor előfordul, hogy pusztán az íz élvezetért fogyasztunk el élelemnek nem tekinthető dolgot (pl. kalóriamentes édesítőszerrel készült rágógumit), vagy, megfordítva, valaki éppen az íz élvezete nélkül kap tápanyagokat (pl. az infúzióval táplált beteg), és nem szoktuk erkölcsileg elítélni az íz okozta öröm és a táplálkozás efféle szétválasztását. Miért lenne ez másképpen a szexualitás esetében, tehát mi okunk lenne a nemi örömszerzés és a fogamzás egyes esetekben történő szétválasztását helyteleníteni, ha a házasságok egészükben és összességükben betöltik céljukat, az adott viszonyoknak megfelelő számú utód létrehozását és az emberi léthez szükséges vonásokkal bíró felnőttekké nevelését, s így e vonatkozásban

¹⁵ CSÁNYI Vilmos: *Az emberi természet. Humánetológia*. Budapest, Vince Kiadó, 1999. 125, 128-129, 199-208.

érvényesül az erkölcs második funkciója, azaz a társadalom mint olyan folyamatos létezésének fenntartása? S a szétválasztás konkrét módjai közötti választás esetében sem nagyon tudunk más kritériumokat megnevezni azon kívül, hogy az alkalmazott eljárás biztosítsa az örömszerzést, ugyanakkor zárja ki a fogamzás lehetőségét, és egyik fél testi vagy lelki egészségét se károsítsa, vagy kisebb kárt okozzon, mint amekkora egy az adott körülmények között nem kívánatos fogamzásból fakadna akár rájuk, akár a népesség számának alakulására nézve. Mire hivatkozva lehetne egyáltalán más kritériumokat is megszabni? Semmi nem látszik indokolni annak előírását, hogy az emberi szexualitás megélése minden egyes esetben és formájában feltétlenül kapcsolódjék a fajfenntartáshoz. Ráadásul az, hogy egyre jobban tudatosul a szexualitás örömszerző szerepének önállósága, s az, hogy az öröm a nemzés célul való kitűzésétől függetlenül is önértékkel bír, tökéletesen összhangban van az egyik legfontosabb antropológiai sajátossággal, az emberi szükségletek és ezeket kielégítő tevékenységek történelmi gazdagodásával.

A PTJ szintjén tehát aligha lehet döntő érveket felhozni a fogamzásgátlás ellen. Lássuk azonban, mi változik, ha most átlépünk a teisztikus természetjog (TTJ) szintjére, azaz ha a klasszikus természetes teológia tanításának lényegét elfogadva adottnak vesszük Isten létének, valamint a lélek halhatatlanságának és a rá váró túlvilági jutalom vagy büntetés bekövetkezésének ésszel való megismerhetőségét,¹⁶ miközben empirikusan továbbra is ugyanazzal az evilági valósággal van dolgunk, mint a PTJ esetében! Mivel teológiai értelemben véve még mindig a kegyelmi ajándékok nélküli, tehát természetes létrendet vesszük adottnak, a kinyilatkoztatással itt sem számolhatunk. S tételezzük fel azt is (megint csak a klasszikus természetes teológiával összhangban), hogy szintén ésszel belátható: Isten igenli az általa teremtetten univerzum rendjét (mint dicsőségének megnyilvánítását), akarja, hogy létezzék mind a szerves világ, mind a bioszféra, mind pedig az emberi civilizáció, amelyet a PTJ kapcsán már megismert természettel bíró emberek működtetnek!¹⁷

Ha így van, akkor feladatunk empirikusan tekintve e vonatkozásban ugyanaz marad, mint a PTJ szintjén: fenn kell tartanunk a világ rendjét, mindenekelőtt az emberi természet működtetésével, de a két alattunk elhelyezkedő létszintet (a szerves világot és a bioszférát) is megőrizve, már csak azért is, mert ezek nélkül az emberi civilizáció sem lehetséges. Mi változik mégis azzal, hogy a TTJ szintjén feltételezhetjük az isteni gondviselést, amelynek tana a klasszikus katolikus felfogás szerint már a *természetes* teológiának is része? Nos, a gondviselés

¹⁶ Vö. pl. Iosephus GRETT O. S. B., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. II. Friburgi Brisgoviae – Barcinone – Romae – Neo Eboraci, Herder, MCMLXI. 213-232. (nn. 784-793) ill. 428-430. (n. 977).

¹⁷ Vö. pl. GRETT, i. m., vol. II. 263-264. (n. 822).

ugyanezen klasszikus katolikus természetes teológia szerint az isteni együttműködés (*concursum divinum*) által, azaz teremtet, evilági okokon keresztül, a szokásos kifejezéssel élve „másodlagos okok által” (*per causas secundas*) valósul meg, közvetlenül tehát továbbra is csak ezekkel találkozunk a világban.¹⁸ Egyebek mellett a mi tudatos mérlegeléseink és ezek nyomán hozott döntéseink is e másodlagos okok közé tartoznak, tehát a gondviselés feltételezése nem azt jelenti, hogy passzívan kell várnunk valami különleges isteni beavatkozásra, vagy hogy abban bízhatunk: Isten az emberi ellenőrzés alatt még nem álló folyamatokat eleve úgy rendezte el, hogy azok szükségképpen jók nekünk; arról sincs szó, hogy kifejezetten szándékosan kellene bizonyos területeken tartózkodnunk az emberi beavatkozástól, olyan természeti folyamatokra bízva a számunkra kedvező kifejeletet, amelyek tisztán evilági síkon tekintve „automatikusan” hatnak az ember érdekében, míg a transzcendencia szintjén Isten tudatosan rendezte el őket így.¹⁹ (Ha ez utóbbit fogadnánk el, az sem volna világos, hol húzzuk meg az emberi beavatkozás határát, hiszen akár azt is mondhatnánk, hogy dolgoznunk sem kell, inkább bízunk abban, hogy a természetben készen találunk elegendő élelmet.) Az is a gondviselés része, hogy küzdelmek és erőfeszítések árán²⁰, a világot mind jobban megismerve és uralmunk alá vonva tartjuk fenn az emberiséget.

Valójában így a világ dezentropocentrikus volta sem szűnik meg a TTJ szintjén. E tényt implicite a klasszikus természetes teológia is tudomásul veszi, amikor az eredeti leibnizi értelemben vett teodícea problémáját vizsgálja, hiszen ekkor azt a kérdést teszi fel, hogyan fér össze Isten jóságával és az emberek iránti szeretetével olyan dolgok jelenléte a világban, amelyek ez utóbbit az ember számára sok tekintetben rosszul vagy legalábbis kiszámíthatatlanul működő helyé teszik. Ezzel voltaképpen a természetes teológia is elismeri, hogy a világ Isten létezése ellenére sem működik automatikusan emberre hangolt módon. Itt is szükség van tehát az ember részéről tudatos erőfeszítésekre annak érdekében, hogy a világot a maga számára valamivel elviselhetőbbé alakítsa, amely erőfeszítéseknek, a *concursum divinum* elve alapján, transzcendens síkon Isten az Elsődleges Oka, de nekünk a másodlagos okokkal van közvetlenül dolgunk, ezeket kell befolyásolnunk, persze magunkat is közéjük számítva. Természetesen a rossz problémájának tárgyalása nem férne bele a jelen előadásba, ezért most érjük be ez utóbbi megállapítással, amelyből az következik, hogy a TTJ szintjén *gyakorlatilag* szinte ugyanúgy kell eljárunk, mint a PTJ szintjén, az egyetlen

¹⁸ GREDT, i. m., vol. II., 308-312. (nn. 854-858)

¹⁹ Isten ugyan csodát is képes tenni, de ez a gondviselésnek csak a *rendkívüli* formája (erről ld. az előző lábjegyzetben említett szöveghelyet), amelyre tehát nem lehet biztosan számítani és így terveink elkészítése során figyelembe venni.

²⁰ Az ember ősállapotát a világgal való harmonikus viszony jellemezte ugyan, de ez, mint tudjuk, nem természettől járt nekünk, hanem egyfajta „ráadást” jelentett természetünkhöz képest, és a bűnbeeséssel el is vészett. Vö. TURGONYI (2015), 163-165.

lényeges különbség az, hogy – ha *evilági* isteni beavatkozásokkal *biztosan* nem számolhatunk is – reménykedhetünk abban, hogy erőfeszítéseinkért halálunk után jutalmat kapunk, ill. félhetünk a bűnösöket ugyanekkor sújtó büntetéstől, s e remény és e félelem is beiktatódik a cselekvéseinket befolyásoló másodlagos okok közé. A természetjogi normák többé-kevésbé ugyanazok maradnak, s ugyanúgy a másodlagos okok szintjén, közvetlen isteni beavatkozásra nem számítva, tehát a *módszertani* ateizmus jegyében kell eljárunk, mint a PTJ esetében, ám az említett remény és félelem következtében gyakran vélhetően nagyobb áldozatokra leszünk képesek e normák betartása során, mint a *valóságos* ateisták zöme.

A bennünket most érdeklő konkrét probléma vonatkozásában a fentiekből az következik, hogy a születésszabályozást itt sem lehet a gondviselésre bízni, pontosabban szólva *ugyanabban* az értelemben kell a gondviselésre bízni, mint bármi egyebet, tehát miközben a legjobb tudásunk szerint, minden erőfeszítésünkkel igyekszünk mindent elkövetni a másodlagos okok szintjén az események irányítására (a hatalmunk alatt álló szférában, melyet egyúttal bővíteni igyekszünk), egyúttal abban is bízunk, hogy a hatalmunk alatt (még) nem álló oksági folyamatok is számunkra kedvezően alakulnak. Azzal sem lehet ez ellen érvelni, hogy a halál utáni szankciók várása motiválhat a születésszabályozás terén szigorúbb szabályok elfogadására. Nincs ugyanis semmiféle új evilági körülmény, amely szigorúbb szabályokat indokolna. Miben különbözne itt az emberi élet keletkezése bármely más evilági folyamattól, amelyet befolyásolni tudunk?²¹ Miért kellene e téren visszafogottabbnak lennünk? Empirikusan tekintve a világ működésének oksági folyamatai pontosan ugyanolyanok, mint a PTJ szintjén, leszámítva az említett halál utáni szankciókra vonatkozó reményt és félelmet, de ezek léte nem befolyásolja *tartalmilag* az emberi faj fenntartásának mechanizmusát, az itt zajló másodlagos oksági folyamatokat. S természetesen most sincs akadálya annak, hogy egyes normákat időről időre hozzáigazítsunk a változó történelmi körülményekhez.

Az eddigiekből tehát úgy látszik, hogy nincsenek pusztán a természetjogon alapuló érveink – tehát észérveink – a TCST-től különböző születésszabályozási módok tiltása mellett. VI. Pálnak a születésszabályozásról szóló enciklikája viszont, miközben e tilalmat megfogalmazza, sűrűn hivatkozik a természetes erkölcsi törvényre, és az érdemi mondanivalót kifejtő gondolatmenet is láthatóan természetjogi kíván lenni, mert nem hivatkozik kifejezetten a kinyilatkoztatásra, hanem észérveket tartalmaz, amelyeket oly módon fejt ki, hogy ne csupán a

²¹ Arra a – már a TTJ kapcsán is felvethető – problémára, hogy a fentiekben a *concursum* kapcsán mondtak miképpen egyeztethetők össze a lélek közvetlen Isten általi teremtetésének hagyományos tanításával, jelen írásunk második felében, a HV tárgyalásakor visszatérünk.

katolikus hívőkre, s ne is csak a keresztényekre hassanak. Föl kell tehát tennünk a kérdést, vajon ezek az érvek rákényszerítenek-e arra, hogy módosítsuk azon fenti álláspontunkat, amely szerint természetjogi alapon nincs okunk kizárni a születésszabályozásnak a TCST-től eltérő összes formáját.

A HV központi állítása a hivatalos magyar fordításban így hangzik: „a házaselet minden aktusának alkalmasnak kell lennie az emberi élet továbbadására.”²² Itt rögtön egy nehézségbe ütközünk. A latin szövegben ui. az „alkalmasnak kell lennie az emberi élet továbbadására” kifejezésnek az „ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat” („önmagában véve az emberi élet nemzésére rendelt maradjon”) felel meg, vagyis e mondat jelentése így inkább az lenne, hogy minden egyes házastársi aktusnak az élet továbbadására kell *rendelődnie, irányulnia*. Tudjuk azonban, hogy ezt az enciklikát eredetileg olaszul fogalmazták.²³ (Ez utóbbi tényre tekintettel fogjuk egyébként a továbbiakban szükség esetén a HV latin verziója mellett olykor az olasz szöveget is idézni.) Az olasz szövegben pedig a „destinatus”-nak megfelelő helyen az „aperto” („nyitott”) szó áll, továbbá a francia, a spanyol és a portugál változatban is az „ouvert”, az „abierto” ill. az „aberto” szerepel ugyanitt. Valójában azonban a latin szöveget is úgy szokás interpretálni, hogy a nyitottság előírását jelentse: a „per se destinatus” kifejezés eszerint csupán annyit kíván, hogy az aktus önmagában véve megőrizze a nemzésre való irányultságát, függetlenül attól, hogy a házasok közben mit akarnak. E kérdéskör egyik legismertebb szakértője, Janet E. Smith is úgy látja, hogy a házaspár szándékának nem kell kifejezetten a nemzésre irányulnia, csak az tilos számukra, hogy olyasmit tegyenek, ami kizárná annak lehetőségét, hogy maga az aktus betöltse természetes rendeltetését („its natural ordination”).²⁴ Mindez szorosan összefügg azzal, hogy a nemi szervek természettől a nemzésre vannak rendelve („the sexual organs are naturally ordered to procreation”), s ez a rendeltetés vagy funkció akkor is létezik, ha valamilyen okból nem aktualizálódik: ahogyan a csukott szemnek és a vak szemnek is a látás a természetes funkciója.²⁵ A mondottakkal összefüggésben a továbbiakban mi is a szokásos módon értelmezzük a HV fenti előírását, tehát úgy vesszük, hogy ez – az olasz, a francia, a spanyol és a portugál szöveggel összhangban – a nemzésre való *nyitottságot* követeli meg.

Azt, hogy ez a nyitottság pontosan mit jelenthet, hamarosan alaposabban megvizsgáljuk, de már most fontos leszögeznünk: semmiképpen sem arról van szó, hogy minden egyes aktusnak ténylegesen termékenynek kell lennie, de még

²² HV 11. (II. 5., 85.)

²³ Janet E. SMITH, *Humanae Vitae, a Generation Later*, Washington, The Catholic University of America Press, 1991.78.

²⁴ I. m., 79.

²⁵ I. m., 80.

arról sem, hogy mindig jelen kell lennie a fogamzás összes objektív feltételének, hiszen különben tilosak lennének például a meddő párok házastársi aktusai, márpedig ezek köztudomásúan erkölcsileg megengedettek. Maga a szöveg is azt állítja, hogy a házastársi aktusok „nem válnak törvénytelené akkor sem, ha a házastársak akaratától független okok miatt előre láthatóan terméketlenek lesznek”²⁶. Az az állítás, hogy „ha a házastársi aktus a házastársak akaratától független okokból lesz terméketlen, akkor nem válik törvénytelené”, önmagában szigorúan véve még nem jelentené azt, hogy az aktusok „akkor és csak akkor” nem válnak törvénytelené, ha terméketlenségüket nem maguk a házastársak idézik elő, a szöveg egészének ismeretében azonban tudjuk, hogy erre utal, és ezt nem sokkal lejjebb majd egyértelműen megerősíti az a (később általunk még jobban szemügyre veendő) kijelentés, miszerint a nemi aktust a házasságoknak nem szabad megfosztaniuk a céljától.²⁷ Isten maga azonban az enciklika szerint megteszi ezt: „A gyakorlatból tudjuk, hogy nem minden aktust követ új élet. Isten ugyanis a termékenység törvényeit és idejét oly bölcsen rendezte el, hogy már ez maga bizonyos időközöket biztosít a születések között.”²⁸ A nyitottság követelményéről tehát annyit már biztosan tudunk, hogy azt jelenti: maguk a házasságok saját akaratukból nem idézhetik elő nemi aktusaik terméketlenségét.

A HV meg is indokolja a nyitottság előírását: „azon az Istentől alapított, feloldhatatlan kapcsolaton nyugszik, amely a nemi aktus egyesülést és termékenységet adó jelentése között fennáll, s amit az ember saját kezdeményezésével nem törhet meg.”²⁹ Másképpen fogalmazva: a nemi aktus Isten akaratából egyszerre *jelenti* a házastársak egyesülését és az életadást, s az ember ezért ezzel az aktussal minden esetben köteles egyszerre mindkettőt *kifejezni, jelképezni*, vagy legalábbis e jelentést megőrizni, meg nem szüntetni. A HV fő tanításának ilyen értelmezése nem e sorok szerzőjének önkényéből fakad. Sokaknál megtalálható. Pierangelo Sequeri, a *II. János Pál Intézet* elnöke pl. a házastársi aktus szimbolikus struktúráját („struttura simbolica”) vagy szimbolikus teljességét („integrità simbolica”) említi, amely akkor valósul meg, ha (tekintet nélkül arra, hogy ténylegesen történik-e fogamzás) az aktus egyszerre hordozza mind az „egyesítő jelentést” („significato unitivo”), mind a „nemző jelentést” („significato procreativo”).³⁰

De miért kellene minden egyes házastársi aktusnak egyszerre *jelképeznie* mind az egyesülést, mind az életadást? Magyarozatnak vélhetően az enciklika következő mondatát szánták: „A házasság aktusa ugyanis – miközben a maga belső

²⁶ HV 11. (II. 5., 85.)

²⁷ HV 13. (II. 7., 86.)

²⁸ HV 11. (II. 5., 85.)

²⁹ HV 12. (II. 6., 85.)

³⁰ Pierangelo SEQUERI, „Paolo VI. Humane Vitae, la libertà e la verità nel gesto d'amore”. *Avvenire*, 2018. 05. 10.

természete szerint a legszorosabb kötelékkel egyesíti a férjet és a feleséget – alkalmassá teszi a házasságokat arra, hogy a természetükbe írt törvény szerint új életet fakasszanak.”³¹

Kielégítő-e ez az indoklás, és levezethető-e belőle az a szabály, amely szerint egyedül a TCST engedhető meg a születésszabályozás módszerei közül?

Először is tisztázzuk, mit jelent az, hogy a házasság aktusa „alkalmassá teszi a házasságokat” új élet fakasztására! Kissé zavaró, hogy a magyar fordítás itt is ugyanúgy az „alkalmas” szót használja, mint följebb, a házastársi *aktusok* „nyitottságának” előírásakor. Itt azonban végső soron pontos a fordítás, hiszen az „alkalmassá teszi” [a házasságokat] kifejezésnek a latinban az „eos [...] idoneos facit”, az olaszban a „li rende atti”, a többi változatban a „les rend aptes”, „los hace aptos”, „torna-os aptos”, stb. felel meg, tehát valóban az alkalmasságot (noha itt nem az aktusokét, hanem a házasságokét) akarja a szöveg kifejezni. Ám nyilvánvalóan nem a *biológiai* alkalmasság létrehozásáról van itt szó, hiszen azt nem a nemi aktus eszközli, hanem minden egészséges emberben megvan, mihelyt eléri a nemi érettséget. Így viszont a mondat csak azt jelentheti, hogy a nemi aktus alkalmat, körülményeket, feltételeket stb. teremtet életfakasztásra való képességünk gyakorlásához, miközben egyesíti a férjet és a feleséget. De azt is tudjuk, hogy nem mindig teremtet meg az összes szükséges körülményt, hiszen – mint láttuk – maga a HV ismeri el, hogy nem minden nemi aktust követ fogamzás. Pl. az esetek túlnyomó részében az aktus idején nincs a nő testében megtermékenyülésre éppen alkalmas petesejt. Az „alkalmassá tevés” tehát a HV szóhasználatában nem jelenti azt, hogy az életfakasztás *minden* objektív feltételének jelen kell lennie. A házastársak *ilyen* értelemben vett „alkalmassága” miatt áll fenn az enciklika szerint a nemi aktusnak mind az „egyesülést adó jelentése”, mind a „termékenységet adó jelentése”, a házasság pedig e jelentések egyikét sem szüntethetik meg, s *ezért* kellene minden házastársi aktus már említett „nyitottságát” biztosítani.

Több olyan ezzel kapcsolatos kérdés van azonban, amelyet a HV megválaszolatlanul hagy. Az egyik az, *miért* kell egyáltalán a nemi aktusnak minden alkalommal „jelentenie” a termékenységet, miért nem elegendő az, ha ténylegesen egyesíti a házasságokat testi értelemben, s egyúttal „jelenti” lelki egyesülésüket, s ezen kívül időnként *valóságosan termékeny*, oly módon, hogy megfelelő számban szülessenek, majd megfelelően nevelődhessenek föl gyermekek. Ez lenne ui. a nemiség ésszel belátható és így természetjoginak nevezhető funkciója. Miért nem elegendő egyszerűen érvényesülni hagyni az ezzel kapcsolatos biológiai, társadalmi stb. összefüggéseket a maguk hétköznapi

³¹ HV 12. (II. 6., 85.)

formájában, mint az élet más területein többnyire szokás? Miért kell éppen itt hozzátoldani a teendőinkhez egy rejtélyes „szimbolizálási kötelességet”, ráadásul súlyos bűn terhe mellett? Hiszen aligha tartja valaki általános érvényű szabálynak, hogy X cselekvésem által Y cselekvésre való alkalmassá válásomból következik azon erkölcsi kötelességem, hogy ne szüntessem meg Y feltételeit, mert ezzel viselkedésem nem hordozná többé Y „jelentését”! Ha például rendszeresen utazom olyan vonaton, amelyhez étkezőkocsi is tartozik, s ennek egyik specialitása éppen a kedvenc ételem, továbbá mindig elegendő pénz is van nálam, hogy rendeljek magamnak belőle egy adagot, ezzel utazásom „alkalmassá tesz” engem (e kifejezésnek a HV szövege szerinti értelmében) a szóban forgó étel elfogyasztására. Ha azonban félek az elhízástól, s azt is tudom, hogy könnyen engedek e kedvencem csábításának, megtehetem, hogy utazás előtt gondosan kiszámolom, mennyi pénz kell majd a feltétlenül szükséges költségeim fedezésére, az ezen felüli összeget pedig kiveszem a tárcámból, és otthon hagyom, hogy még véletlenül se legyen módom útközben beülni az étkezőkocsiba. Ezzel utazásomat szándékosan megfosztottam az evés egy nélkülözhetetlen feltételétől, és így a HV logikája szerint az evésre utaló „jelentésétől” is. Mégsem hiszem, hogy akadna épelméjű ember, aki a mondottakért bűnösnek tartana.

A HV ugyan leszögezi, hogy Isten kapcsolta össze a szóban forgó két jelentést, ám az Ő pusztá akaratára hivatkozni egy természetjoginak szánt érvelésben nem túl szerencsés. Ha Isten tetszésén alapuló döntésének tulajdonítjuk e „jelképezési kötelesség” előírását, akkor ezt vagy a tételes isteni törvényhez kell átsorolnunk, vagy aligha háríthatjuk el a voluntarizmus vádját. Ahhoz, hogy itt klasszikus értelemben vett természetjogi normáról beszéljünk, látnunk kellene ennek helyét, funkcióját az emberi lét egészében. Ráadásul, ha most figyelembe vesszük azt a később tárgyalandó, de közismert tény is, hogy a fenti elvi alapokból a HV gyakorlati következtetésként a „mesterséges” fogamzásgátló módszerek tilalmát vezeti le, egyedül a TCST engedve meg, akkor e szabály kifejezetten diszfunkcionálisnak mondható *ugyanezen* enciklika egy *másik* üzenetének szempontjából: a HV ui. kifejezetten hangsúlyozza a szülői felelősséget, s buzdít arra, hogy a házaspár gondosan mérlegeljék, hány gyermeket akarnak.³² Ha erkölcsileg helyes indokok alapján úgy döntenek, hogy lépéseket tesznek a gyermekáldás elkerülése érdekében, e döntést pedig valóban *hatékonyan* kívánják megvalósítani, és esetükben a TCST történetesen valamiért nem alkalmazható, nem világos, hogy miért ne vehetnének igénybe „mesterségesnek” mondott eljárásokat, miért fontosabb az, hogy aktusuk „jelképezze” a termékenységet, mint az, hogy *biztosan* ne történjék *ténylegesen* fogamzás.

³² HV 10. (II. 4., 84.)

Egy másik megválaszolatlan kérdés az, hogy, ha egyszer itt természetjogi normáról van szó, amely kinyilatkoztatás nélkül is felismerhető, *honnan tudunk* egyáltalán e jelképezési kötelességünkről, a két jelentés *összekapcsolandó voltáról*. (E két kérdés persze összefügg, hiszen talán éppen abból derülhetne ki az összekapcsolás Isten által akart volta, hogy ennek észszerű oka van, egységük valamiért szükséges az emberi világ normális működéséhez.)

Az sem világos, hogy ha – mint láttuk – a házastársi aktus önmagában véve olyankor is megengedett, amikor objektíve nem adottak a fogamzáshoz szükséges feltételek, miért nem mindegy, hogy e feltételek a házások akaratából vagy tőlük független okokból hiányoznak. Másképpen feltéve a kérdést: miért nem „nyitott” a fogamzásra (és miért nem lehet ezért a termékenység jelképezője) a termékenység objektív feltételeinek a házások által előidézett hiánya, s miért „nyitott” (és jelképnek alkalmas) a tőlük függetlenül fennálló hiány, miközben maga a tény (ti. e hiány) ugyanúgy fennáll mindkét esetben? Nos, erre legalább kétféle válaszunk van.

Az egyiket nem maga VI. Pál fejt ki, hanem több, mint egy évtizeddel később II. János Pál, a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdításában (a továbbiakban: FC); itt a HV most vizsgált szövegrészét értelmezve egyfajta „testbeszédként” fogja fel a nemi aktust³³, amely normális körülmények között a házások teljes és kölcsönös önátadását „mondja”, de amely csak akkor hordozza ezt a jelentést, ha nem „mondanak ellent” neki egy másik, szintén jelentéssel bíró fizikai cselekvéssel, a fogamzásgátlással, amely azt „mondja”, hogy a házások megtagadják a teljes odaadást.³⁴ Eszerint tehát nem annyira a fogamzáshoz szükséges feltételek meglétének vagy meg nem létének pusztá ténye bír jelképi erővel, mint inkább az az emberi cselekvés, amely e feltételeket megszünteti. II. János Pál e gondolata nem feltétlenül önkényes utólagos átértelmezés, hiszen ma már tudjuk, hogy annak idején, még bíborosként, milyen nagy szerepe volt a HV megszövegezésében.³⁵ Mi azonban most azt kívánjuk vizsgálni, hogy VI. Pál enciklikájának gondolatmenete *önmagában* mennyire meggyőző. Ez és a terjedelmi korlátok is arra készítetnek, hogy II. János Pálnak a fentiekkel kapcsolatos nézeteivel (különös tekintettel a test teológiájára) önálló tanulmányban foglalkozzunk majd, most viszont ne vegyük őket figyelembe, hanem szorítkozzunk arra, ami kifejezetten a HV szövegében olvasható.

³³ Vö. Janet E. SMITH – Christopher KACZOR: *Életbe vágó kérdések. Bioetika katolikus szemmel*. Budapest, Szent István Társulat, 2017. 107.

³⁴ II. JÁNOS PÁL: *Familiaris consortio*, 32. In. DIÓS, i. m., 124.

³⁵ Erről ld. pl. Joseph SELLING: Overwriting tradition: 'Humanae Vitae' replaced real church teaching. *National Catholic Reporter*, 2018. 05. 29. <https://www.ncronline.org/news/opinion/overwriting-tradition-humanae-vitae-replaced-real-church-teaching> (Legutóbbi hozzáférés: 2018. augusztus 25.)

E szövegben pedig jóval kevésbé világos a válasz arra a kérdésre, mivel is módosítja tulajdonképpen az ember a nemi aktust úgy, hogy „életadó jelentését” elveszítse. Pontosabban, a HV egészének ismeretében, jól tudjuk, hogy a folytatásból majd kiderül: itt is a fogamzásgátlás ténye lesz e jelentésvesztés oka; ám a kettő közötti összefüggés nem igazán világos. Az eddigi (és éppen a HV lényegi részét képező) gondolatmenetből ui. csak azt tudtuk meg, hogy a nemi aktusnak egyszerre kell jelentenie az egyesülést és a nemzést, és *ezért* minden egyes aktusnak nyitottnak kell maradnia az életadásra. Ez arra látszik utalni, hogy a nyitottság maga hordozza az életadó jelentést. Láttuk, hogy a nyitottság *nem* kívánja meg a fogamzás összes objektív feltételének valóságos jelenlétét. A szöveg azt is közli, hogy e feltételek hiánya nem teszi tilossá az aktust, ha hiányuk a házastársak akaratától független. Eszerint tehát az képezi a „nemző *jelentés*” *tagadását*, kizárását, ha a házastársak *szándékosan* intézik úgy, hogy aktusaik „előre láthatóan terméketlenek” legyenek. Ez hasonlítana a FC fentiekkel kapcsolatos álláspontjához, és ezt az értelmezést támasztja alá maga a HV is egy valamivel lejjebb található szövegrészában, ahol már valóban az olyan eljárás helytelenségéről olvasunk, amelynek során maguk a házasságok zárnak ki valamit a házastársi aktusból. A szöveg szerint „ellene szegül Isten tervének” az, aki a nemi aktust mint Isten ajándékát „úgy használja, hogy akár csak részben is megfosztja az ajándékot jelentésétől és céljától”³⁶.

Abban tehát hasonlít egymáshoz a HV és a FC, hogy mindkettő a nyitottságnak *a házasság általi szándékos kizárásában* látja az „életadó jelentés” megszüntetését. Ám azt, hogy e jelentés miért vesz el a kizárással, és ez miért baj egyáltalán, valójában csak a FC magyarázza meg, amikor a fogamzásgátlás aktusát egyfajta nem-verbális kommunikáció elemének tekinti, amely a teljes önátadás tagadását jelentené. (Arról, hogy a FC érvelése meggyőző-e, most nem kívánok beszélni, ez a már említett újabb tanulmányom témája lesz.) A HV nem viszi végig a „jelentéssel” kapcsolatos gondolatmenetet, hanem, mint látni fogjuk, az enciklika azon része, amely az alapelvek gyakorlati alkalmazását mutatja be, már lényegében visszatér egy többé-kevésbé statikus „természetes rend” hagyományos koncepciójához, és ennek keretébe illesztve próbálja megmagyarázni a „mesterséges” és a „természetes” módszerek különbségét, érezhetően a „spontánt”, az „adottat” részesítve előnyben az ember előidézte változtatásokkal szemben.

Ugyanakkor a HV legutóbb idézett szövegrésze újabb problémákat is fölvet. Hiszen itt már *nemcsak a jelentés* megőrzéséről, *hanem a cél* (finis)³⁷ megőrzéséről is szól a szöveg (anélkül, hogy e váltást megmagyarázná, vagy akár

³⁶ HV 13. (II. 7., 86.)

³⁷ Az olasz szövegben a „finalità” szerepel, amely célszerűséget is jelenthet.

csupán reflektálna rá), ráadásul ezeket *még részben sem* szabad kizárni! Ha ezt szó szerint vesszük, akkor a nyitottság, amelynek pedig az érvelés központi része szerint csupán jelképként kellene szolgálnia, valójában azt jelenti, hogy *semmit* nem szabad tennünk a fogamzás megakadályozására.

Hogyan vezethető le ebből a TCST megengedettsége úgy, hogy egyúttal tartható legyen mindenfajta „mesterséges” fogamzásgátlás tilalma? Hiszen, tudjuk, a HV e kettős útmutatást tartalmazza, amikor áttér az általános elvek bemutatása után a konkrét módszerek értékelésére.

Az egyszerűség kedvéért most zárjuk ki a „mesterséges” módszerek közül mindazokat, amelyek valójában nem megelőzik a fogamzást, hanem a már megfogantatott emberi lényt pusztítják el. A továbbiakban tehát kizárólag a nem abortív módszereket fogom érteni „mesterséges” módszereken. E megszorítás után azt mondhatjuk, hogy a TCST és a „mesterséges” módszerek egyaránt tudatosan azt célozzák, hogy egyrészt megtörténjék a házastársi aktus, másrészt ugyanekkor ne kerüljön sor egy hímivarsejt és egy érett petesejt találkozására. Mi ez, ha nem az aktus céljának *részbeni* kizárására való törekvés (a nemzés vonatkozásában)? (Ti. nemzést mint célt kizárjuk, miközben az „egyesítés” megtörténik.) Ráadásul ez *közös* a két eljárásban. A HV mégis megpróbál a TCST és a „mesterséges” módszerek között erkölcsileg releváns különbséget kimutatni, azt állítva, hogy „az első esetben a házások a természet által nyújtott törvényes lehetőséggel élnek, a másik esetben megakadályozzák, hogy a fogamzás a természet rendje szerint megtörténhessék”.³⁸ Ha ezt az állítást kicsit jobban megvizsgáljuk, rá fogunk jönni, hogy valójában a „természet” szót egy bizonyos értelemben véve *mindkét* esetben a természet által kínált lehetőséggel élünk, míg a „természet” szót egy *másik* értelemben véve *mindkét* esetben azt akadályozzuk meg, hogy a fogamzás a természet rendje szerint megtörténjék.

Ha a „természet” szóval azt jelöljük, ami evilági értelemben véve spontánul, emberi beavatkozás nélkül, készen adott, akkor *ennek* a természetnek a rendjével kétségkívül ellenkezik a „mesterséges” fogamzásgátlás, pl. a peteérés tudatos megakadályozása. Ám *ennek* a természetnek az is a rendjéhez tartozik, hogy a házásoknak fogalmuk sincs a termékeny és terméketlen napok váltakozásának szabályairól, házaseletüket spontánul, érzelmeik, hangulataik által vezérelve élik, s így egyszerűen statisztikai alapon fognak előbb-utóbb a házasság folyamán bekövetkezni a fogamzások, vagy, másképpen fogalmazva, már természettől sem minden egyes aktus, hanem a házasság egésze nyitott a nemzésre. Ez nagyjából a XIX. századig így zajlott, s ehhez képest nagyon is mesterséges, tudatos manipuláció az, hogy – komoly tudományos apparátussal – kidolgoztak olyan

³⁸ HV 16. (II. 10., 87.)

módszereket, amelyekkel igenis *beavatkozunk* az eredetileg spontán folyamatba, *tudatosan* úgy csoportosítva át az oksági folyamatokat, hogy lehetőleg kizárjuk a nemzés statisztikai esélyét, amely *eredetileg*, a spontán folyamatok érvényesülésének idején, még megvolt.

Ugyanakkor (egy másik értelemben) az is igaz, hogy *mindkét* módszer esetében a természet által kínált lehetőséggel élünk. Ezt a TCST esetében a HV is elismeri, de valójában a mesterséges módszerek esetében is igaz, hiszen mind értelmünk, mind az általa felismerhető objektív biológiai és kémiai összefüggések (amelyek alapján képesek vagyunk fogamzásgátlásra) a természetnek „köszönhetően” állnak rendelkezésünkre. Ezen összefüggések objektív léte és megismerhetősége, s a mi képességünk ezek felhasználására tehát szintén a természet által kínált lehetőség, és a legteljesebben megfelel az ember lényegének, amelyhez, ismételjük, hozzátartozik a világ mesterséges átalakítása.³⁹ Ha „a természet által kínált lehetőséggel” való élés azt jelentené, hogy csak a világban készen talált dolgokat használhatnánk, mesterséges átalakítás nélkül, akkor még a földművelés, az állattenyésztés és a tűzgyújtás is tilos lenne, és csak a gyűjtögetéssel, valamint fegyverek, szerszámok nélküli vadászattal, halászattal szerzett, nyersen elfogyasztható táplálékokkal élhetnénk.

De még ha nem egyformán lenne is természetes mindkét módszer, fennmaradna a kérdés, hogy e különbség miért lenne *erkölcsileg* releváns! Ha a mesterségesítés, a készen talált dolgok és kapcsolatok átalakítása önmagában véve a lehető legemberibb dolog, miért képeznének e vonatkozásban kivételt az emberi élet keletkezésével összefüggő folyamatok? A HV-nek az a válasza e kérdésre, hogy az embernek „nincs korlátlan hatalma nemző erői fölött”, mert „ezek természetüknél fogva az emberi élet létrehozására szolgálnak, s ennek az életnek a kezdete az Isten”.⁴⁰ A szöveg szerzője vélhetőleg arra gondol itt, hogy, amint az Egyház hagyományos tanítása vallja, Isten közvetlenül teremti az emberi lelkeket, s ezért az emberi élet keletkezése valamiképpen kitüntetett az evilági oksági folyamatok között. Ha azonban következetesen alkalmazzuk a *concursum divinum* már említett elvét, akkor a lélek teremtését nem kell, sőt nem is szabad olyan rendkívüli isteni működésnek tekinteni, amely mintegy „kívülről” nyúl bele a másodlagos okok rendjébe, hanem itt is *per causas secundas* történik minden, míg ugyanakkor, egy másik szinten, egyúttal minden közvetlenül Isten mint Első Ok működésének okozata. Ilyen értelemben közvetlen a lélek teremtése, de minden más evilági esemény is az, míg tisztán evilági síkon szemlélve minden dolog

³⁹ Ennek megfelelően, ha a „természet” szót metafizikai értelemben használjuk, és a tevékenység szempontjából tekintett *lényeggel* azonosítjuk, akkor az emberi természet szempontjából is mindkét módszer természetesnek mondható.

⁴⁰ HV 13. (II. 7., 86.)

teremtett okok eredménye. Alszeghy Zoltán S. J. így ír erről: „A lélek teremtését mégsem úgy értjük, hogy Isten a semmiből előhív egy önmagában álló valóságot, a lelket, és »aztán« egyesíti egy más úton létrejött anyagi szervezettel. Nincs lélek, mielőtt ember lenne, és nincs emberi szervezet, mielőtt élő, lélektől éltetett ember lenne. Ami létrejön, az a lelki és testi síkon létező ember. Az egy és osztatlan embert Isten a szülők egyesülésével kezdődő genetikus folyamat felhasználásával hozza létre. A genetikus folyamatot Isten teremtő befolyása egy sajátos »eszközi oksággal« mozgatja, [...] hogy [...] testben élő szellemet, élő embert termeljen.”⁴¹

Természetesen nem kötelező egyetértünk az előző bekezdésben mondottakkal, de valójában akkor sem módosul lényegesen a helyzet, ha úgy gondoljuk, hogy itt valóban „kívülről” adódik hozzá valami az evilági okok rendjéhez. Isten ui. ez esetben sem önkényesen, ötletszerűen helyezné bele a lelkeket az anyagi világba, hanem mindig csakis olyankor, amikor emberi tevékenység következtében megtörténik a két ivarsejt egyesülése. S e tekintetben így valójában mindegy, hogy a lélek „kívülről” adódik-e hozzá a másodlagos okok hálózatahoz vagy sem: magához e hozzáadódáshoz vagy létrejövéshez az összes szükséges evilági feltételeket másodlagos okok szolgáltatják, tehát *gyakorlatilag* a hagyományos módon felfogott közvetlen lélekteremtés esetén is úgy történik minden, *mintha* pusztán evilági folyamatról lenne szó. Úgy is mondhatnánk tehát, hogy Isten „alkalmazkodik” az emberi tevékenységhez, a házastársi aktus „megelőzi” az Ő lélek teremtésére irányuló elhatározását, persze nem időben, hanem logikailag.⁴² Nem arról van tehát szó, hogy Isten egy adott időpontban a családjában mindenképpen létre akarna hozni egy lelket, de mi nem engedjük, mert fogamzásgátlást alkalmazunk; ráadásul, ha mégis erről lenne szó, akkor viszont *azzal* is Isten útjába állnánk, ha egyszerűen magától a házastársi aktustól tartózkodnánk, amit pedig a legkonzervatívabb szerzők sem tartanak bűnnek. S talán már az is világos a mondottakból, hogy itt megint nem lehetne különbséget tenni mesterséges és természetes módszer között, hiszen *mindkettő* sérti azt az elvet, miszerint, mint láttuk, az embernek „nincs korlátlan hatalma nemző erői fölött”, amennyiben *mindkettő* emberi döntéstől akarja függővé tenni, *mikor* történjék (pontosabban *mikor ne* történjék) a lélek teremtése.

Az eddig mondottak alapján – de, hangsúlyozzuk, szigorúan a természetjog, az észérvek síkján maradva – tehát nem látunk okot arra, hogy a „mesterséges” születésszabályozást „bensőleg rossznak” kelljen tekintenünk. Azt, hogy a

⁴¹ ALSZEGHY Zoltán S. J.: A kezdetek teológiája. In: ALSZEGHY Zoltán – NAGY Ferenc – SZABÓ Ferenc – WEISSMAHR Béla (szerk.): *Teológiai vázlatok*. Budapest, Szent István Társulat, 1983. IV. kötet, 61. – Vö. Karl RAHNER – Paul OVERHAGE: *Das Problem der Hominisation*. Freiburg, Herder, 1961.

⁴² Ez alól természetesen van kivétel, Jézus fogantatása, de ez egyszeri esemény, amely különben is már a természetfeletti rendhez tartozik, ezért itt most nem kell tárgyalnunk.

fogamzásgátlás tilalma teológiai értelemben véve tévedhetetlen és végérvényes tanítás-e, nem a jelen írás feladata eldönteni.

A teljesség kedvéért utalnunk kell rá, hogy VI. Pál nem csupán a fogamzásgátlás *belső* rosszát említi, hanem bizonyos *következményeit* is felsorolja: pl. a „mesterséges” fogamzásgátló eszközök megkönnyítik a hűtlenséget, módot adnak arra, hogy a férfiak kevésbé tiszteljék a nőket, és így tovább.⁴³ Ezek az aggodalmak természetesen jogosak, és sajnos valóban tapasztalhatunk efféléket a nyugati világban. Nem világos azonban, hogy ezek mennyiben fakadnak valóban közvetlenül a fogamzásgátlók terjedéséből. De még ha egy új történelmi fejleménynek valóban vannak is káros mellékhatásai, ezek miatt nem feltétlenül kell vagy lehet az adott fejleményt meg nem történtté tenni, visszatérve a korábbi állapothoz. Meg lehet próbálni más eszközökkel ellensúlyozni a nem kívánt következményeket. A modern tudomány pl. közvetve nyilvánvalóan az ökológiai válság okai közé sorolható, ám e válságból a kiutat nem a tudomány eltörlése, elfelejtése, hanem éppen további fejlődése jelentheti.

Továbbá, ha egyfelől hangsúlyozzuk a „mesterséges” fogamzásgátlás említett negatív hatásait, akkor arról sem feledkezhetünk meg, hogy másfelől ugyanígy a „mesterséges” fogamzásgátlás *elvetésének* és a TCST egyoldalú szorgalmazásának is lehetnek negatív következményei. Például a túlnépesedéstől fenyegetett országok sokszor iskolázatlan, vagy akár írástudatlan szegényei aligha képesek következetesen alkalmazni a TCST-t, s még kevésbé tudnák felfogni, miért is jobb ez egyáltalán a mesterséges eszközöknél. De a nyugati világban is sokszor előfordulhat, hogy bizonyos házaspárok esetében a természetesnek mondott módszer rajtuk kívül álló okokból egyszerűen nem működik, miközben pl. egy újabb várandósság esetleg súlyosan veszélyeztetné a feleség életét.

Végül azt is hozzá kell tennünk, hogy a HV, míg a „hogyan” kérdésében túlságosan szigorú, a „mikor” kérdésében meglehetősen laza, hiszen megelégszik annak leszögezésével, hogy a TCST „komoly indokokból”⁴⁴ alkalmazható, de erről közelebbit nem mond, csak annyit, hogy az ok lehet „a szülők testi vagy lelki állapota, vagy külső körülmények”.⁴⁵ Ebbe, ahogy mondani szokás, „minden belefér”. Így fennáll annak a veszélye, hogy azok a párok, akiknél szerencsés biológiai adottságok következtében valóban jól beválik a TCST, ugyanúgy visszaélhetnek vele, ahogyan mások a mesterséges módszerekkel. S ez nem is pusztán veszély. Még hívő párok körében is gyakori az a nézet, hogy a TCST

⁴³ HV 17. (II. 11., 88.)

⁴⁴ E kifejezés nyilvánvalóan az olasz „seri motivi” fordítása. A latin szövegben a „iustae causae” (azaz „igazságos okok”, „helyes okok”, „jogos okok”) kifejezés szerepel.

⁴⁵ HV 16. (II. 10., 87.)

egyszerűen „a katolikus fogamzásgátló módszer”, amely tetszés szerint használható.

Világosan meg kellene tehát mondani, mik is azok a „komoly okok”. A *Gaudium et spes* szellemében „a hely és kor követelményeit figyelembe véve”⁴⁶ kell mérlegelni egyebek között azt is, mit kíván a közjó egy adott országban. A napjainkban túlnépesedéstől fenyegetett vidékeken nyilvánvalóan a születések számának drasztikus csökkenését kell szorgalmazni, s erre mind állami, mind nemzetközi szinten minden támogatást megadni, a születésszabályozás módszerei közötti választásban alkalmazkodva a helyi adottságokhoz és az egyes párok lehetőségeihez. A mai nyugati világban viszont a helyi lakosság gyerekvállalását kell támogatni, hogy elérje a népesség újratermeléséhez szükséges szintet, s ne szoruljunk migrációra, hiszen erről ma már mindenki világosan tudhatja, hogy nem jelent megoldást. E kettőt egyszerre kell folytatni: se nálunk ne legyen demográfiai vákuum, se másutt kezelhetetlen méretű népességfelesleg.

Röviden foglalkoznunk kell azzal a lehetséges ellenvetéssel is, miszerint a természetjog normái örökérvényűek, s ezért zavart kelthet, ha hirtelen kiderül, hogy egy ilyen fontos kérdésben mostanáig tévedésben voltunk, nem ismertük fel a helyes normát. Erre már Jacques Maritain megadta a választ, amikor rámutatott, hogy a természeti törvény felismerése történelmi folyamat, egyfajta kulturális evolúció során zajlik, tehát semmi rendkívüli nincs abban, ha a születésszabályozás terén csak most jutunk el a helyes szabályokhoz.⁴⁷ Az is elképzelhető, hogy esetünkben a – mostanáig fel nem ismert – tartósan érvényes természetjogi norma csak annyi: tudatosan és felelősen kell gondoskodnunk róla, hogy a konkrét körülményeknek megfelelő számú (és megfelelően szocializált) gyermek jöjjön világra, a többit pedig épp e körülmények mérlegelésével kell eldönteni.

S ha már szóba hoztuk Maritaint, befejezésül utalnunk kell rá, hogy ő sem látott lényegi különbséget a születésszabályozás kétféle módja között, s ezért mindkettő erkölcsi megengedettsége mellett érvelt, igaz, nem nyilvánosan, csak Charles Journet abbéval folytatott levelezésében.⁴⁸ Nem szokásom tekintélyérveket alkalmazni, de azért elgondolkodtató, hogy a XX. század legkiemelkedőbb tomistája így vélekedett.

⁴⁶ *Gaudium et spes*, 87. In: CSERHÁTI – FÁBIÁN, i. m., 502.

⁴⁷ Maritain ezzel kapcsolatos nézeteiről (és általában véve a természetjog történetiségének problémájáról) már több régebbi írásomban szóltam. Ld. pl. TURGONYI (2012), 44-54., különösen 51. skk.

⁴⁸ Erről bővebben ld. Bernard DOERING: Jacques Maritain, Charles Journet, and *Humanae Vitae*. In: John J. CONLEY, S. J. (szerk.): *Redeeming Philosophy. From Metaphysics to Aesthetics*. Washington, American Maritain Association, 2014. 150-162.