

SZALAY MÁTYÁS

Instituto de Filosofía Edith Stein
Granada, Spanyolország
szalayster@itlumengentium.es

Megjegyzések a nemiség drámáját illetően (2.)

Abstract: Our personal relationship with the body might rightly be characterized as dramatic. This implies the free choice between two radically different fundamental attitudes towards bodily existence. The consequences of this or that fundamental disposition are articulated in all spheres of life: religious, social, political, and cultural. Our contemporary society with its commodity fetishism and disregard not only towards being but even existence tries to avoid the real drama in which happiness as a divine-human community is at stake. Yet our bodily existence with its limitations unavoidably confronts us with personal and existential questions on how we deal with the tension between temporality and eternity, the visible and invisible realm of reality, the fundamental human desire to become more than human. When encountering the mystery that we remain for ourselves as humans, our response entails a choice either to reject the reality of bodily existence by enhancing it (transhumanism), or, on the contrary to acknowledge the gift character of the body (theosis).

By restoring key elements of the Theodramatic context, this paper offers a detailed analysis of both possibilities.

Keywords: body, gender, mystery, power, transhumanism

Az eredendő kérdés feltárásának hermeneutikai nehézsége és a kétféle alapbeállítódás

Saját testünk adódásával analóg módon a másik teste is úgy adódik számunkra, mint ami alapvetően jó, és ami kiszolgáltatottságában egzisztenciálisan is megszólít bennünket s vágyat

ébreszt bennünk. Fontos e két mozzanat sorrendje. A törékeny és halandó emberi test hasonlíthatatlan kifejezőerővel megnyilvánuló szépsége s jósága még azelőtt, hogy adott esetben vágyat ébresztene bennünk, kíváncságnak tárul elénk, melyre a gondoskodástól a szemlélődésig sokféle aktussal felelhetünk. Az eredendő kíváncság, amelyhez a vágyunknak is igazodnia kell, a másik kitettségéből fakad, abból a különös és egyedül az emberre jellemző titokzatos módból, ahogyan személyként feltárja magát előttünk.¹ Ez az emberi ésszel felfoghatatlan testi kiszolgáltatottság,² amelynek révén az egyedi emberi élet, pontosabban maga az Élet sajátos, senki másra nem jellemző befogadása egyáltalán külső formát ölt s kifejezésre jut (ahol is e kifejezés maga a test adódása a szemlélő számára), nem más, mint a transzcendencia felkínálkozása az immanencia, a másik lélek számára. Röviden: isteni adomány, mely tehát a Teremtő önkinyilakoztatása is.

A másik kiszolgáltatottságára adott felelet drámai jellegű, vagyis a legteljesebb valójában érinti a személyt és arra ösztönzi,

¹ II. János Pál teológiaiilag pontosan ragadta meg ezt a különös szépséget, amikor a test hitvesi jellegéről beszélt Krisztus mint isteni vőlegény és az egyház mint örök menyasszony egyesülésére utalva.

² G. K. Chesterton a maga utánozzhatatlan és a létezés paradoxonjait előtérbe helyező élelátásával *Az örökkévaló ember* című könyvében arra hívja fel a figyelmünket, hogy az ember olyan különös lény, mintha nem is e bolygóról jönne, aki az állatok közül egyedülként nem a saját bőrében alszik, s nem hagyatkozhat az ösztöneire. Másrésztől persze különösen ügyes ujjainak hála képes hajlékot, ruhákat és bútorokat készíteni magának, és mindezekelőtt képes arra a csodálatos bolondságra, amit mosolygásnak nevezünk. Érdemes talán Chesterton gondolatmenetét azzal is kiegészíteni, hogy az ember az emlősök közül szintén egyedülként képes a párjával úgy utódokat nemzeni, hogy közben a szemébe néz. Az utódnemzés így szeretkezéssé válik, amelyben a testi odaadás összekapcsolódik a másik szeretetteljes és elfogadó pillantásával. Ld. Chesterton, Gilbert K. *Az örökkévaló ember*, in: Chesterton, Gilbert K.: *Igazságot! Az örökkévaló ember*, Szent István Társulat, Bp. 1985. „A barlangi ember” című fejezet, 181–198.

hogy szabadon válaszolva a másik testi létezésben rejlő kíváncsi-
lomra és konkrét kihívásokra, magára ismerjen benne. A másik
transzcendenciája ennyiben nemcsak annak belső életére nyit
ablakot, hanem saját belső életünket is tárgyiasítható és egyszer-
smind transzcendens valóságként tárja elénk; a másik önkifeje-
zését és önkifejeződését szemlélve önmagunkat mintegy külső-
ként, „kifejezésként” fedezhetjük fel, s ezt a lehetőséget éppen a
másik kiszolgáltatott élete hozhatja hozzánk közel. A másik tes-
tisége mint alapvető kiszolgáltatottság egyszersmind szolgálat is
számunkra, saját kifejezéstartaloma, külső önmagunk felfedezéséhez,
értelmezéséhez.

E dolgozat fő célja, hogy rámutasson annak jelentőségére, hogy
a találkozás saját és mások törekény, halandó testi valóságával
mindig drámai módon zajlik; olyan válaszút elé állít bennünket,
ahol is a két szélső pontot egyfajta nihilista, valóságtagadó, illet-
ve „hívó”, a teljes (isteni) valóságot is elismerni kész beállítottság
jelenti. Éppen ezt jelenti a test eredendő kiszolgáltatottsága, az,
ahogyan felkínálja magát a másiknak, anélkül, hogy uralkodna
saját létezése mint kifejezés és kifejeződés értelmezésén.

Miközben saját testünk külső értelmezését nem uralhatjuk,
csak befolyásolhatjuk (erre irányul az ember kulturális tevé-
kenységének egy meghatározott része), a másik testi mivoltának
túláradó értelmét szűk korlátok közé szoríthatjuk: szabadsá-
gunkban áll zárójelbe tenni, sőt ignorálni a másik személyes és
egyedi és egyéni jelenvalóságát. A nihilizmus nem csupán egy
eszmerendszer, hanem egy beállítódás és egy sajátos formájú
tapasztalásforma is. E habituális hozzáállást az határozza meg,
hogy mennyiben nyitott az illető a misztériumra, a testben és a
test által feltárulkozó mélyebb valóságra, illetve mennyiben zár-
kózik el a feltáruló értelem spontán túláradásával szemben. Szá-
mos személyes, spirituális, morális és kulturális oka lehet annak,
hogy valaki vak marad a feltárulkozó misztériumra, vagy egye-

nesen elutasítja azt. Az okok feltárása helyett most csak maga a *forma mentis* megértésére összpontosítok.

A misztériumra nyitott beállítódás

Már Platón is utalt arra, hogy a negatív válasz, vagyis a rossz megértése előfeltételezi a jó, vagyis a teljes válasz ismeretét. Világosabban fogalmazva: csak az életszentség fenomenológiai ismerete és legalábbis a kínálkozó életforma személyes tapasztalata segíthet az emberi gyengeségek, a tévedés és a bűn megvilágításában. Meglehet, hogy a rosszról húsba vágó tapasztalatunk van, ennek értelmezéséhez azonban a jó intellegibilis természete teremt lehetőséget. A dráma éppen az, hogy noha ismerjük a jót, mégis rosszat teszünk,³ észleljük a misztérium jelenvalóságát és a benne rejlő kihívást, mégis korlátok közé szorítjuk, vagy egyenesen elvetjük, meghamisítjuk.

A nyitott alapbeállítódás itt nem implikálja, hogy tisztában lennénk a „hit” tárgyával,⁴ mint ahogyan a beállítódás szintjén még a nihilista hozzáállás sem egyenértékű valami konkrét, a

³ Az erkölcsi dráma e sajátos mozzanatát Szent Pál fogalmazta meg legvilágosabban (Róm 7,15), de éppúgy utal rá Ovidius (*Metamorphosis* 7, 21, in: F. J. Miller, *Ovid: Metamorphosis* (2 vols., LCL, 1916), mint Platón (*Prótagorasz* 352d), vagy Arisztotelész (*Nikomakhoszi etika*, 1145b)

⁴ Hit alatt itt nem például intézményes katolicizmust értek, hanem egy sajátos beállítódást, amely adott esetben inkább jellemezhet egy, a nemi és testi valóság eredendő szentségi jellegére nyitott agnosztikust vagy magát ateistának valló személyt, mint egy prűd, vagy éppen a szentségi valóságot félreértelmező, leszűkítő katolikust. A „hit” itt egyfajta vigíliát jelent, készenlétet a világ költői természetének fel- és elismerésére. Ami ezzel szemben áll, vagyis egyfajta „hitetlenség”, az kétségkívül éppúgy lehet a kierkegaard-i értelemben vett kétségbeesés valamilyen formájából eredő tudatos elzárkózás, mint érzéketlenség, von Hildebrand kifejezésével egy általános „értékvakság” (*Wertblindheit*) következménye. Lásd von Hildebrand, Dietrich, *„Die totale konstitutive Blindheit für sittliche Werte: Das Phänomen der totalen Wertblindheit”*, 1922.

testi vagy általában az anyagi létezés elutasításával. A különbség inkább abban rejlik, hogy míg az első diszpozíció megnyílik a testiség és a kontingens anyagi létezés adomány voltára, és annak túlaradó bősége, jósága és szépsége felől közelít a végességhez, addig a másik attitűd a végesség kétségtelen fenomenológiai tényére alapozva semmisnek tekinti s ezért elutasítja az „adományt”, s így az „adott” számára csak egy, *valamilyen elképzelt teljességhez képest*⁵ hiányosságot mutató „adat”.

Egészen más képet mutat, ha a lélek felől, pontosabban a léleknek a végtelennel folytatott belső dialógusa felől szemléljük a testet, mint ha fordítva, a test határai és a lét végessége felől igyekeznénk a lélek jelenségeire reduktív magyarázatot kínálni.

A két megközelítés számos tekintetben különbözik egymástól. Most pusztán azt emelném ki, hogy csak az első, a létezést igénylő beállítódás, melynek kiindulópontja a lélek, elidegeníthetetlen, mert az örök istenivel való kapcsolatból fakadó szabadsága érvényben hagyja drámai találkozásunkat a testtel, s kitart a végtelen s véges, egyszerre örök és mulandó lét termékeny feszültségében. Az ezzel ellentétes és végső soron nihilista diszpozíció, bármilyen konkrét választ adjon is – és itt a tartalmat illetően sokféle megoldás kínálkozik – kimenekül, megfutamodik

⁵ Itt nem egy eredendő hiánytapasztalatról van szó, hanem egy elképzelt, vagyis egy, a fantázia által mesterségesen kreált (kiagyalt) teljességhez képest adódó hiányosságról. A lényeges pont éppen az, hogy mit tekintünk viszonyítási pontnak: a valóság adományozott mivoltát, vagyis a teljes valóság drámai kifejlését, felfénylését, amely visszatükrözi és megszólítja törekény emberi valónkat, vagy az emberi autarkiót alapul véve, az elképzelt leg-tökéletesebb világot, amelynek az észlelt adottság mindig töredéke, halvány lenyomata csupán. A döntés nemcsak metafizikai, hanem maga a metafizika (a lét mint olyan vizsgálata) mint létlehetőség válik benne kérdésessé. A metafizika, vagyis *a lét adomány voltának vizsgálata* ugyanis nemcsak a befogadás tényét, hanem az ennek elismerésére irányuló aktust is előfeltételezi, mi több, éppen erre reflektál.

a dráma elől, s annak feszültségterhes vertikálisát egy pusztán horizontális küzdelemmé egyszerűsíti le. Ha e mögött nem pusztán érzéketlenség, hanem tudatos törekvés is áll, azt rendszerint azon remény mozgatja, hogy uralkodhat a testen s annak kétségbeejtő végességén, tehát megállíthatja vagy lassíthatja a test, s ezzel az anyagi világ széthullását.⁶

Amikor pedig titáni lendülettel szűk keretek közé kényszerítik a drámai helyzet kibontakozását, a küzdelem a testtel és a testért előbb-utóbb egészen visszaszorul az én-test viszony lét-dimenziójába:⁷ az én maga válik harctérre, a saját testét kell át-

⁶ Az uralkodó gazdasági és kulturális felfogás szerint a testet folyton karban kell tartani, hogy tökéletes élvezeti cikk legyen. A test önfegyelmzése és társadalmi felügyelete egyaránt azt célozza, hogy a test olyan egyéni kifejezőeszközként működjön, amelynek nyelve maga a fogyasztás. A leggazdagabb öntapasztat és önkifejezés nem egyéb, mint a test kifinomult élvezete, ennek érdekében azonban a testet minden történelmi kornál rigorózusabb felügyeletnek kell alávetni. Az vezetett a testre vonatkozó előírások mérhetetlen szigorodásához, hogy a piac kezdett el diktálni, pontosabban a társas kapcsolatok minden területére kiterjedő (relativista és nominalista) piaci elv, amelynek végtelen sok produktumával és szolgáltatásával a vallási és kulturális előírások fölé helyezi magát. A piacnak a „jó életre” s ezzel összefüggésben a test ápolására és gondozására vonatkozó előírásai mindent pontosan rendszabályoznak, a tökéletes fogyasztásként felfogott „teljes élet” legapróbb részleteit is a szabadidős tevékenységtől fogva az étrendi tanácsokon át egészen a szexualitásig.

A nagy tabudöntőgetők, akik a vallás állítólagos szörnyű igája alá hajtott test felszabadításáért küzdenek, elfedik előlünk a Szentháromságos önértelmezési lehetőségétől megfosztott test teljes gazdasági és kulturális kiszolgáltatottságát. Ha elvetjük, hogy a test az isteni ökonómia, s ezzel a teremtetett világ része, akkor a világi ökonómia karmai közé taszítjuk. Ezért tekinthetett rá a marxizmus pusztá termelőerőként (ennek minden súlyos következményével), s tűnhet fel az új, posztkapitalista paradigmában mint a fogyasztás által folytonosan fejlesztendő test.

⁷ Ma kulturálisan e visszaszorulás konzekvenciáival kell szembenéznünk. A testiség, a testi szenvedés és különösen a halál drámája kiszorult a közéletből, a közösségi és családi terekből: steril körülmények és olyan díz-

építenie, megreformálnia, átkonfigurálnia, kijavítgatva rajta a romló természet idővel sokasodó hibáit.⁸ Ezen egyszerre individuális és társadalmi küzdelem lényegi eleme, hogy a fenyegetésként megélt transzcendencia radikális kihívását csak azáltal lehet megszelídíteni, ha immanenssé tesszük.⁹ Nehéz nem felismerni az ősi mintát, az eredendő bűn képletét abban,¹⁰ amikor az ember a transzcendencia kihívását nem *hivatásként*, s ezért

letek között zajlik, amelyek szinte lehetetlenné teszik a drámai szembesülést és ezzel az odaadó igenlést. Többszörre nincs kiáltozás, a fájdalmat lehetőség szerint kordában tartjuk, nincsenek rituálék és közösségi fohászok, a halál-tusát csak gépek csendes pityegése kíséri egy magányos szobában, amely egy adott ponton abbamarad, s mire a rokonok és barátok odaérnek, már minden újra tiszta és rendes, s a testet már el is vitték. E furcsa s humánusnak vélt, de mégis embertelen színjáték elhitheti velünk, egy kis baleset történt csupán, apró hiba, mely egy páciens szívének leállásához vezetett. Ld. erről Hauerwas, Stanley, *God, Medicine, and Suffering*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1994.; Arról, hogyan halunk meg a digitális korszakban, lásd Balint, Lilla, (2016) „Sickness unto Death in the Age of 24/7: Wolfgang Herrndorf's Arbeit und Struktur”, *Studies in 20th & 21st Century Literature*: Vol. 40: Iss. 2, Article 4.

⁸ Ld. Cole-Turner, Ronald, ed., *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*. Georgetown University Press, 2011.; Cole-Turner, Ronald, „Transhumanism and Christianity.” *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of*, 2013.

⁹ Ld. erről Gabriel Marcel, *Metafizikai napló*, ford. Dékány András, L'Harmattan, Budapest, 2014, 52–58.

¹⁰ Itt kétségek nélkül mélyen ható gnosztikus kísértésről van szó. E hagyomány kitűnő ismerői és kritikai elemzői egyebek között von Balthasar, Hans Jonas és Eric Voegelin. Lásd Von Balthasar, H. U., *Prometheus Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 1947; Jonas, H., *The gnostic religion: the message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, 2015; E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Two Essays, trad. William J. Fritzpatrick, intro. Ellis Sandoz, Gateway Editions, 1968. Lásd továbbá: Joseph B. Soloveitchik, *La soledad del hombre de fe*, Nagrela Editores, Madrid, 2015; Robert Spaemann, „Über einige Schwierigkeiten mit der Erbsündelehre”, in: Christoph Schönborn, *Zur kirchlichen Erbsündelehre*, Johannes Verlag, Einsiedeln, Freiburg i. Br., 1994.

egyszerre szabad s engedelmes követésként, tehát Isten és ember dialogikus viszonyának keretösszefüggésében értelmezi és éli meg, hanem e viszonyt felrúgva és leegyszerűsítve csak önmagát tekinti viszonyítási pontnak, magát képzelve ezzel Isten helyébe.

A posztmodern kultúra sajátos kihívása, hogy e kérdés nem eredeti és átfogó teológiai összefüggésében, hanem abból kiragadva s eltorzítva, és jellemzően egy magát minden értelmi vizsgálat fölé helyező természettudományi és technikai fejlődés kontextusában kerül elő, vagyis maga a kérdésfeltevés eltakarja előlünk, hogy mi a test a maga spirituális és ezért drámai értelmében.

Az emberi lét drámai alaphelyzetét, s ebben az összefüggésben a test értelmét azért is nehéz napjainkban felismerni, mert a nyugati világban meghatározóvá vált a test szekuláris értelmezési összefüggése, s a vallási megközelítés csak ennek fonákján, ezzel szembeállítva juthat szóhoz, már ha egyáltalán. E kulturális harc, s ennek következtében a diskurzusnak az ellentétet kiélező hangszerelése sokszor eltakarja előlünk a két megközelítés közös pontját: a test átalakításának, pontosabban átlényegítésének szükségét. Természetesen e közös idea a drámai különbségek gyűjtőpontja is.

Amikor a szekuláris megközelítés a test teljes átalakítását szorgalmazza, megmámorosodva például a nemváltoztatás új szabadságától, nem tesz mást, mint hogy kisajátítja a keresztény szellemiség összehasonlíthatatlanul eredeti eszméjét: az isteni megtestesülés révén a test felmagasztosul és részt vehet a *theosis*, vagyis az ember megistenülésének folyamatában. Az ember átlényegülése tehát – a megtestesült Krisztusnak hála – a test szerepének megismerésén, radikális újraértelmezésén át vezet az istenséggel való újfajta közösséghez. A szekuláris értelmezés is ezt a Krisztus-esemény előtt elképzelhetetlen logikát követi, noha egészen más formában, amennyiben az ember „megistenülésé-

ben”, pontosan önistenítésében szintén kulcsszerepet szán a test átalakításának – ezúttal azonban isten és ember újfajta közösségének drámája nélkül.

Aki megérti, hogy a test értelmezésének eredendő vallási és vallomások¹¹ drámai értelem-összefüggését hogyan váltja fel az eredeti isten-emberi drámát az ember önfelülmúlásával helyettesítő szekuláris felfogás, egyúttal azt is belátja, hogy a test átalakításáról folyó kortárs vita a különféle technikai protézisek használatáról – bárhogy erősködjének is azok, akik szerint a teológia és a filozófia nemcsak különbözik, hanem szét is választandó egymástól – alapvetően nem etikai jellegű. Az ilyen jellegű kérdéseket aligha válaszolhatjuk meg például annak tisztázásával, mikor és milyen körülmények között helyes egy-egy eszköz alkalmazása. A legsúlyosabb etikai dilemma ugyanis már a technikai beavatkozás mérlegelése előtt eldőlt abban a pillanatban, amikor úgy tekintettünk a testre, mint objektíválható, személytelen és spirituális értékek nélküli *semleges természetre*.¹² Másként fogalmazva: már azelőtt elbuktunk, hogy akár az első lépést megtettük volna bármilyen irányba, vagyis a tulajdonképpeni tévedés a konkrét beavatkozást megelőzően már azon mentális aktus szintjén jelentkezik, amelyel megragadjuk a kérdéses aktus tárgyát.

Másrészről az emberi test technikai inváziója, vagyis a test kiborgot idéző felfogása és fejlesztése is sokkal mélyrehatóbb

¹¹ A testiség drámája, az, ahogyan a test szüntelenül átalakulva (gyermeki, kamasz, felnőtt, öreg) elidegenül és az újra elsajátítás kihívásai elé állít bennünket, csak egy vallomások viszonyban élhető meg a maga tisztaságában: újra és újra megvallva, hogy mindez ajándék, amelyre igent mondva egész valónkban megújulhatunk.

¹² Az értéksemleges természet, másként szólva a természet matematizálása a modernitás talán legfontosabb hozadéka a testi létezés misztériumát tekintve. E dolgozat első részében utaltam rá, hogy e kétes örökség újraértelmezésre szorul, s ebben döntő szerepet játszottak olyan szerzők, mint Karol Wojtyła, Gabriel Marcel, Hans Jonas, Michel Henry etc.

szemléleti változást eredményez, hogysem ezt a konkrét aktus pozitív vagy negatív hozadékára összpontosító etikai vizsgálat kimutathatná: az ilyen beavatkozások hatása ugyanis ha lehet, még erősebben jelentkezik a testértelmezés szimbolikus-kulturális mezőjében, amelynek relevanciáját a drámai összefüggés kiiktatása implicit módon kétségbe vonja. A test technikai átalakítása, fejlesztése így sokszor minden jó szándék ellenére is megmarad a tökéletlen természet legyőzésének diadalát hirdető hamis paradigma keretei között. Másként fogalmazva: a test háttárainak meghaladására bevetett technikai eszközök aligha értéksemlegesek morális és ontológiai szempontból, amennyiben átformálva a testképünket és a testi érzékelést mintegy ráerősokolják magukat a test szimbolikus dimenziójára is.

Ha például a memória egy, a testemmel funkcionális egységet képező tápegységen keresztül fejleszthető, akkor adott esetben a saját emlékeimet illetően is eltűnik az emlékezés drámai és személyes dimenziója, és átadja helyét az életet megragadni kívánó s mégis életidegen adattárolásnak. Vajon ellenállhat-e a test saját technikai fejlesztésének? Főképpen: a memória folyamatos bővítése, tökéletesítése vajon megengedi-e, hogy megértsük a felejtés jelentőségét,¹³ erényét, antropológiai és etikai relevanciáját, nem beszélve Keresztes Szent János azon felismeréséről, miszerint a megtért ember emlékezetéből minden kihullik, hogy egyedül

¹³ Nietzsche még látott belőle valamit, amikor a platóni visszaemlékezés-elmélettel ellentétben kimutatja, hogy a boldogság és egyáltalán minden emberi aktus előfeltétele a felejtés. A kérdésről remek összefoglalót írt Tim Short, *The Importance of Forgetfulness for Nietzsche*, [https://timlshort.com/2012/02/04/the-importance-of-forgetfulness-for-nietzsche/#:~:text=Forgetfulness%20is%20the%20tendency%20to%20forget%2C%20to%20engage%20in%20forgetting.&text=Nietzsche%20has%20a%20unique%20view,it%20is%20worth%20careful%20consideration.\(2020.06.24.\)](https://timlshort.com/2012/02/04/the-importance-of-forgetfulness-for-nietzsche/#:~:text=Forgetfulness%20is%20the%20tendency%20to%20forget%2C%20to%20engage%20in%20forgetting.&text=Nietzsche%20has%20a%20unique%20view,it%20is%20worth%20careful%20consideration.(2020.06.24.))

Krisztus töltse be. Félő, hogy a testi esendőségünk, végességünk, s bármilyen testi meghatározottság, így a nemiség jelentősége mint ontológiai tény is elmosódik akkor, amikor a kiborggá alakulás¹⁴ testi esendőségünket, végességünket, vagyis a *conditio humanát* természeti elégtelenség, hiba, és végső soron a fejlődést gátló technikai problémaként könyveli el (ideértve minden érzékszervi működést, a születést, mi több, a halált is.)

Test, költészet, narrativitás

Kétségtől tudatos kulturális ellenállás és erős jellem szükséges ahhoz, hogy újra felismerjük a hagyomány igazságát, miszerint saját testünk esendőségében a végesség és halál misztériumával találkozva az őseredeti dráma alaplehetősége tárul fel.

A jelen kulturális helyzetben a régi, kozmoteológiai megalapozottságú testkép¹⁵ kiinduló etikai válaszok súlykolása kevésbé

¹⁴ Amint erre később részletesen is kitérek, az ember kiborggá alakítása nem csupán egy a testet érintő számos etikai és biopolitikai kérdések közül, ez a test jelenkori szemléletének tulajdonképpeni horizontja. A transzhumanista látásmód ma már nem egy szűk kis csoport egzotikusnak ható futurisztikus elképzelése, hanem meghatározó kulturális trend és egyfajta csendes evidencia. Mint általában minden ideológia, ez sem transzparens, éppen mert túlságosan közel van hozzánk, nem látunk rá előfeltételezéseire és céljaira. Nem túlzás azonban azt állítani, hogy mára, ha nem is elméleti, de gyakorlati szinten általánossá vált az emberi test olyan megközelítése, mely azt egyfajta hardvernek tartja, amelyet fejlesztenünk és javítanunk kell. Ld. erről N. Bostrom, *A History of Transhumanist Thought, Journal of Evolution and Technology*, Vol. 14 Issue 1 – April 2005, <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>, 20-10-2015; R. Cole-Turner, *Transhumanism and Christianity*, in: „Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement”, Georgetown University Press, Washington 2011.

¹⁵ A kozmoteológiai felfogást és a keresztény bölcsélet megújódását illetően – mely persze döntő módon érinti a test fogalmát – érvelésem Mezei Balázs munkáihoz kapcsolódik. Ld. Balázs, Mezei. „Vallásbölcsélet”. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő 1 (2004); Balázs, Mezei *Mai vallásfilozófia*, Kairosz, 2010. Lásd különösen: Balázs, Mezei, „Az emberi test modális elmélete”,

eredményes, még ha mély és örök igazságra utalnak is. Ahhoz, hogy a teremtménynek szegzett (bibliai) kérdést ne fedje el más, leegyszerűsítő – egyszerre drámaellenes, személytelen s végső soron embertelen – értelmezés, és az embert próbáló élességében vetőd-jék fel számunkra, mindenekelőtt a szentségi valóságra érzékeny, *költői képzelőerő* szükségeltetik. Csak a jól formált képzelet segítségével szabadulhatunk ki a leegyszerűsítő magyarázatok, rendszerelvű és személytelen megközelítések, magyarul az ideológiák szorító kötelékeiből, amelyeket a drámai logikával szembenálló racionalitás jellemez. Csupán a költői szónak és a művészi alkotásnak a valóság mélyrétegeit felfedő ereje képes rávilágítani arra a paradoxonra, hogy a bűnbeesett, törékeny, halandó test befogadhatja az isteni testet (eukarisztia), és magát elajándékozva megtisztul.¹⁶ Csak költői, művészi módon ragadható meg a maga teljességében a nemi meghatározottság. Akik tanúságot tesznek arról, miként járja át, alapozza meg és teljesíti be a szentségi a profán valóságot egy drámai történetben és egyáltalán minden valódi emberi találkozásban és személyes sorsunk alakulásában, azok számára még a Max Weber¹⁷ által (Schiller nagyszerű fogalmát kölcsönözve) helyesen leírt varázstalanított (Entzauberung) kultúrában is úgy mutatkozik meg a test és a nemi meghatározottság, mint ami több puszta határvonalnál és legelemibb emberi korlátnál: eredeti létlehetőség, a sajátos férfi- vagy női szeretetnyelv végtelen kifejezési eszköze és kitüntetett helye.

in: Boros Gábor–Ullmann Tamás (szerk.), *A szubjektum problémája*. Kortárs fenomenológiai tanulmányok. Budapest, Tudástársadalom Alapítvány (2004): 157–210.

¹⁶ Ld. II. János Pál, *Levél a művészekhez*, 1999. április 4. különösen Nr. 12.

¹⁷ Weber, Max. *The sociology of religion*. Beacon Press, 1993. 270.; Jenkins fontos pontokon árnyalja Weber ismert téziséét in: Jenkins, Richard. „Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment”, in: *Max Weber Studies* Vol. 1, No. 1 (November 2000), 11–32.

A természettől fogva költői és tanúságtevő magyarázat felfedi a drámaiság terét és viszonyait, és megvilágítja, mi forog kockán. A költészet ritkás levegőjét nem könnyű belelegezni. Az ideológia ideig-óráig tartó vonzerejét az adja, hogy látszólag kiszabadít a dráma válaszkényszeréből és felment a végső válaszadás felelőssége alól. Az élet drámaisága persze végül mégis átüti az ideológia falait. Ilyenkor azok, akiket Platón öröknek (φύλακες)¹⁸ nevezett, nem kapkodnak újabb magyarázatok után, hanem ki-tartanak a feszültségben, és a végső, a lét feletti Jóra vetve tekintetüket elfogadják, hogy az igazsághoz való személyes viszonyuk megpecsételi a sorsukat.

Ez különösen azért nehéz, mert általában az ideológiák minden, s így korunk testellenes eszmerendszerének is az egyik kezdő lépése, amellyel jellemző módon megfosztják magukat az önkritika lehetőségétől és elveszítik párbeszédkészségüket, nem más, mint hogy eloldja az evidensen létező emberi drámát annak narratív életösszefüggésétől, az egyedül „igaz mítosztól” – ahogyan C. S. Lewis nevezte találékonyan a kereszténységet.¹⁹ A posztmodern kor sajátsága, hogy nemcsak a mítosz igazságát,

¹⁸ Az örök neveléséről lásd *Állam – Platón összes művei kommentárokkal*. A Ford. Steiger Kornél, bevezetőt írta Steiger Kornél, Németh György. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó. 2014, 376e–412b.

¹⁹ C. S. Lewis pontosabban úgy fogalmazott: „the heart of Christianity is a myth which is also a fact”, in: „Myth Became Fact”, *World Dominion*, September-October 1944; Ld. továbbá G.K. Chesterton megjegyzését: „[The Incarnation of Christ] met the mythological search for romance by being a story and the philosophical search for truth by being a true story. That is why the ideal figure had to be a historical character as nobody had ever felt Adonis or Pan to be a historical character. But that is also why the historical character had to be the ideal figure; and even fulfill many of the functions given to these other ideal figures; why he was at once the sacrifice and the feast, why he could be shown under the emblems of the growing vine or the rising sun” in: *The Everlasting Man*, in: *Delphi Complete Works of G. K. Chesterton*.

hanem relevanciáját is tagadja, pontosabban nem egyszerűen másik választ keres egy eredendő s az emberi lét értelmét firtató kérdésre, hanem maga e kérdés létjogosultságát vitatja, amikor azt számtalan és egymással sokszor összeegyeztethetetlen narratívába ágyazott kis problémahalmazra bontja le.²⁰

Ezzel szemben a keresztény tanítás sosem egyszerűsíthető le konkrét morális előírásokra, lévén egy olyan *átfogó narratíva*, a kezdetektől a végidőig ívelő, összefüggő (üdv)történet,²¹ amelyben benne foglaltatnak az emberi élet drámájának még meg nem értett titkai is. A keresztény hagyomány ezzel lehetőséget kínál arra, hogy (egyebek mellett) a testiség és végesség személyes drámáját egy tágabb, pontosabban a lehető legtágabb összefüggésbe helyezve igazabb módon élhessük át. A teremtés, bűnbeesés és kiengesztelődés komplex és fordultatos, költői elbeszélésében elmerülve fogódzkodókat kapunk ahhoz, hogy a testiség és nemiség személyes drámai értelme az individuális küzdelmet meghaladóan úgy bomoljon ki előttünk, mint a teremtet világ és a magát teljesen átadó Teremtő szeretetteljes párbeszéde a kezdetektől a Kereszten kitárt karok öleléséig s azon túl a beteljesedett kommunióig. A testiség, s ezen belül a maga sajátos meghatározottságával a nemiség mindenekelőtt ebben a szövegösszefüggésben értelmezhető egy, a jelentését fokozatosan kibontakoztató beszédes jelként és ígéretként. Az emberi test, ahogyan saját testként, Krisztus s Őáltala az embertársunk testeként adódik számunkra, ilyen értelemben egyfajta különleges időkapszula, amely nem csupán tanúskodik mindarról, ami a teremtéssel a kezdetek óta történt, hanem egyúttal az *eljövendő* hírnöke is: az

²⁰ Jól árnyalja e gondolatot David Lyon. Ld. Lyon, David. *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. John Wiley & Sons, 2013.

²¹ Több mint egy másik narratívával (postmodern surrogates for narratives) helyettesíthető metanarratíva.

eukarisztia által megújuló, *áldozó test* a feltámadott test jelenvaló ígéretét hordozza.

E minden időket átölelően narratív ön- és testértelmezés egyik legfontosabb hozadéka a hívő emberek radikálisan szabad viszonyulása a testiséghez. Ez az újszerű s mindig megújítható szabadság még a vallástalanok esetleges szabadosságának is tulajdonképpeni lehetőség-feltétele. Aligha nevezhető ugyanis az a drámai küzdelmeiben magára hagyott, szorongó ember szabadnak, aki a *ressentiment*-tól²² (neheztelés) eltelve testi, pontosabban nemi adottságáért az egész társadalmat, s mindenekelőtt a vallásos kultúrát hibáztatja. A posztmodern helyzet valódi iróniája, hogy a kereszténységnek, amennyiben helyre kívánja állítani a drámaiság eredeti keretfeltételeit, vagyis újra fel kívánja helyezni a táblára az isteni és emberi játszma figuráit, kulturális értelemben még az ateizmus valódi lehetőségéért is meg kell küzdenie, amennyiben helyre kívánja állítani az eredeti drámaiság keretfeltételeit, vagyis újra fel kell tenni a táblára az isteni és emberi játszma figuráit. Akik ezen munkálkodnak, kiállva a *drámai szabadság* mint olyan komolysága mellett, legyenek bár keresztények vagy ateisták, visszaadják emberi mivoltunk egyik legnagyobb kincsét, a válaszáadás méltóságát.²³

Azt állítom tehát, hogy e drámai összefüggésben vizsgálendő a nemiség, mely a test egyik lényegi meghatározottsága, és ezért sajátos értelme csak a testiségre adandó igen és ámen mélységeit és hatósugarát felmérve mutatkozik meg. Ha valakinek az

²² Ld. erről Scheler, Max. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Klostermann, 1978.

²³ Mindenkor igaz, hogy a testiség kérdésének világos felvetése még a róla alkotott helyes ítélet megerősítésénél is fontosabb, hiszen annak alapjait tárja fel, de különösen így van ez ma, amikor a kereszténység kulturális és hatalompolitikai értelemben már valóban nincs abban a helyzetben, hogy bárkinek bármit előírjon.

alapbeállítottsága (Grundeinstellung) a saját testiségéhez, s általában az anyagi és teremtett világhoz nem a szépségként bennünket megszólító eredendő jóságot elismerő hálátelt nyitottság, akkor aligha tud tulajdonképpen, tehát drámai szabadsággal viszonyulni a nemiséghez. Márpedig csak akkor állítható helyre az egység teremtető és teremtett, az önmagát elajándékozó és megajándékozott között, ha *eredendő* szabad módon viszonyulunk a nemiséghez. A radikálisan szabad viszony olyan személyes kapcsolat az eredethez, amely elsődleges, s ezért minden más viszonyt felülír: aki a Teremtő akaratát fedezi fel saját testiségében, annak számára a tér-idő világ (minden ellenállásával együtt) a hivatás kibontakoztatásának káprázatos lehetőségekben bővelkedő tere.

E drámai szabadság azonban olyan ajándék, melyet a modernitás megkérdőjelezve még elismert ugyan, a posztmodern gyermekei azonban megunt játékszerként dobják arrébb. Ma ezért a hitetlenek meggyőzésénél is fontosabb, hogy legalább a hívők felismerjék, mi forog kockán, mi a válaszdadás tétje. A darabokra hulló valóságban az eredeti és mindent felölelő összefüggés, Isten és ember összekapcsolódásának helyreállítása nélkül aligha érthető meg, mi forog kockán a testiség megélése, a test megjelenítése (divat, fantáziavilágok, a kommunikációs és információs forradalom bonyolult hatásmechanizmusa stb.), a test táplálása (földművelés, gasztronómia, diéta), gondozása (betegellátás, gyermekgondozás stb.) terén. A speciális területeken megfogalmazódó válaszok mind érintik a testiség misztériumát, s ennyiben kihatnak a nemiség értelmezésére.

A lényegi vita haladók és maradiak között az Atya szeretetéről

A testiség drámája, vagyis Teremtő és teremtett lény viszonya akkor mutatja meg igazán drámai arculatát, amikor játékba hozza a nemi differenciát, vagyis feltűnhet és érvényesülhet

benne a másik személynek az énre visszavezethetetlen radikális mássága. Különösen a jelen kontextusban fontos keresztény felismerés, hogy az ellenkező nem mássága (a férfiakat is ideértve) alapvetően a nemek minden konfliktusa ellenére sem fenyegetésként jelentkezik, hanem kivételes áldás, amennyiben köztes terminusként utat kínál számunkra a teremtető és teremtetett lény közötti eredendő differencia analogikus megértéséhez.

Mindenekelőtt azért problematikus férfi és nő eredendő különbségének olyan összerosása, amely megszünteti a nemi szerepek ontológiai különbségét, illetve „elkülönbözésének” kifogyhatatlanul kreatív kulturális játékát, mert ezt az alapvető analógiát rombolja le, és ezzel lehetetlenné teszi az eredendő, vagyis *ontológiai differencia* megértését, a *lét* és a *létező* különbségének személyes megragadását. A mára már tapintható, negatív társadalmi következmények (a nemek viszonyának harcként értelmezése, a férfiak elnőiesedése és a nők elférfiasodása stb.), amelyeket számos konzervatív gondolkodó elsiratott már, valójában másodlagosak, s csupán ezen analógia helyes értelmezésében kirajzolódó ontológiai differencia elhomályosulásának melléktermékei. Kulturális és politikai értelemben nem az az igazán aggasztó jelenség, ha egy adott kérdést konzervatív vagy épp progresszív szemszögből közelítve hibásan válaszolunk meg, hanem ha félreismerjük az *eredendő drámai helyzetet*, Isten és ember valódi szeretetviszonyát.

Mégis sokan visszariadnak az ontológiai differencia analogikus értelmezésétől, s félnek elismerni egy ilyen teológiai alapítás kulturális következményeit, arra hivatkozva, hogy a nemi különbségek kialakulása *pusztán* kulturális fejlemény. Aldana kitűnő írásában méltatja a kultúra szerepét a nemi identitás kialakulásában, s egyúttal visszautasítja a „pusztán” kitétel szofizmáját. Gondolatmenetének legnagyobb erénye mégsem ez, hanem hogy rámutat: a valódi vita az atyaságról szól, arról a sokszor a keresz-

tények számára is nehezen befogadható jó hírről, hogy az Atya s őt követve a férfi nem felülről, hatalmi szóval uralkodik a teremtés felett, hanem önmagát elajándékozva mintegy alulról tartja fenn, s leereszkedő szeretetével magához emeli a teremtetést.²⁴

Ezért végletesen hibás, ha a nemek sajátos természetéről és hivatásáról folytatott roppant szükséges vitát a szokásos bináris keretben értelmezzük, mintha itt is csak kulturális és politikai konzervatívok, valamint progresszívek közötti harcról beszélhetnénk, akik e.g. inkább vagy kevésbé hajlandóak a nők egyenjogúságának elismerésére. Még csak nem is metafizikai álláspontok összecsapásáról van szó azok között, akik hajlandóak a nemi különbségeket megalapozó ontológia elfogadására, s akik szerint ideje meghaladnunk végre a metafizikai kérdésfeltevéseket. Ennél is mélyebben egy Isten és ember közötti drámai viszonyban artikulálódó kétféle álláspontról van szó, ahol Isten egyszerre atyai és anyai szeretetének megértése forog kockán.

Az álláspontok sokszínűsége egyfelől az isteni szeretet komplexitásán, másfelől a válaszadó ember szabadságán alapul. Jóllehet a felkínált s önmagát kiszolgáltató szeretetet sokféleképpen lehet félreismerni és felelni rá, a válaszadás mégis két világosan elkülöníthető formához igazodik: elfogadó vagy elutasító. A felelet drámaiságát éppen ez a vagy-vagy adja. Az első beállítódás azonban nem egy puszta logikai lehetőség; már eleve a megajándékozottság tapasztalatán alapul, s ezért lehetséges, hogy e beállítódás szerint a testi viszony olyan drámai tér, amelyben e két ellentétes felelet egy adományhoz viszonyul. Fontos belátnunk,

²⁴ Ferdinand Ulrich, „Gott ist unser Vater”, in: *Kath. Zeitschrift, Communio* 4. Jg. (1975) 29–38., in: *Isten a mi Atyánk, Cummunio*, Budapest, 2016/1–2, XXIV, 98–110; Isten anyai szeretetéről: Cselényi István Gábor, *Isten anyai arca*, Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, 2017 Ld. továbbá, Ricardo Aldana, *Todo consiste en Él*. En la senda de von Balthasar y von Speyr, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005, különösen 77–91.

hogy a másik álláspont nem csak az adományt és annak ontológiai tényét, hanem ennél tágabban (akarva-akaratlan) magát a drámát is tagadja, pontosabban egyszereplős monológga teszi.²⁵

Aki azonban úgy értelmezi e vitát, mint ami pusztán csak az ontológiát támogatók és elutasítók, a hívők és nem hívők között zajlik, végső soron a kinyilatkoztatás személyes és drámai jellegét vonja kétségbe. A nemi különbségekből adódó emberi viszonyok egyesítik magukban e két elemet: maga a valóság, az egyszerre transzcendens és önmagunknál is közelebbi más (interior intimo meo et superior summo meo²⁶) ugyanis vitathatatlanul egyszerre személyes és drámai módon mutatkozik meg. A másik nem mássága nem egyszerű tény; úgy tör benne felszínre a kontrollálhatatlan új és megújító élet,²⁷ hogy az elodázhatatlan és személyes kihívásokkal állít szembe bennünket. Ennek egyik legradikálisabb s az egész jelenséget megvilágítani képes formája a Teremtő Atya alászálló és felemelő szeretetéhez való egzisztenciális hasonulás a szülőség által, amikor is két különböző ember egymás iránti testi odaadásából egy uralhatatlan és törekeny új élet születik.

Amikor a pár elfogadja a gyermekáldást, az ismert másik másságára mondott igen kiteljesedik az új élet ismeretlen, a radikális másságára mondott igenné. Noha a másik nem mássága már eleve önmagam meghaladására készített, ebben a viszonylatban még az a hatalmas lépés is eltörpül, amellyel a szerelem

²⁵ E drámaiságot kiiktatni kívánó gondolkodásmód szerint egy kedvező, példának okáért a transzhumanizmust támogató kulturális és politikai környezetben, amelyben a nemi identitás szabadon választható, egyenesen megszűnnének a nemi különbségek és az ebből fakadó pusztán negatív konfliktusok (melyek pedig a dráma konstitutív részei).

²⁶ Szent Ágoston, *Vallomások*, III, 6, 11.

²⁷ Ld. Mezei Balázs, Schmal Dániel (szerkesztők és szerzők): *Megújító újdonság. Vető Miklós gondolkodásáról*, Budapest, Szent István Társulat, 2020.

kiszólított magamból és felelősséget vállalva beleszólított a közös élet felvállalásába. Pontosabban fogalmazva, igent mondva a gyermekáldásra feltűnhet a szerelmi viszony közvetítő jellege, amellyel megnyitott erre a teljesen új életre, az élet adományának radikálisan szabad befogadására: arra, hogy végletes módon kiszolgáltatassuk magunkat a megtapasztalt szeretet uralhatatlan termékenységének, átalakító erejének.

A testiség egy radikálisan új, transzcendens dimenzióját tárja fel a még meg nem született, ismeretlen életre kimondott igen. Sartre felismerte a gyermek születésére kimondott ámen-mondás kozmikus és eszkatológiai jellegét.²⁸ Aki elfogadja a gyermeket, ezáltal bizonyos értelemben bárkire s mindenkire, magára a teremtésre, a létre mint olyanra mond igent. Mi több, a számomra legkedvesebb és legcsodálatosabb másik teremtménynek kimondott igen a házasságban nemcsak intencionális tárgyat tekintve alakul át és tágul ki a végtelenre, hanem a tekintetben is, végső soron *kinek* válaszolunk. A gyermekáldásra mint a lét eredendő jóságára kimondott igen átformál bennünket és maga is átalakul, elmélyül. Akik elsajátították e szeretet-pedagógia lépéseit, rájönnek, hogy ez az „igen” csak másodsorban szól a feleségnek és férjnek, jövődő apának és anyának. Elsősorban annak felel, *Akitől* készek vagyunk elfogadni az életet mint adományt.

A nemi különbség elfogadása, tehát önmagunk megnyitása a másik másságának transzcendenciájára ennyiben átvezetesként szolgál és felkészít arra, hogy *igent mondjunk az életre*, annak minden aspektusával, úgy, ahogyan az adományként kibomlik előttünk. Nem egyetlen aktusról, egyetlen, ha úgy tetszik, emberfeletti módon hősiesség megnyilvánulásáról van itt szó, hanem sokkal inkább egy, a szeretettapasztalatok révén lassan megszi-

²⁸ Ld. Sartre, Jean-Paul. *Bariona, avagy színjáték a fájdalomról és a reményről*. L'Harmattan, Budapest, 2013.

lárdult alapvető nyitottságról: tevékeny részvételtől a transzcendens és emberfeletti drámában.

A keresztény filozófia egyik legfontosabb feladata összegyűjteni, rendszerezni és érvekbe foglalni azon drámai történet aspektusait, amely theo-drámaként, vagyis Teremtő és teremtmény szépséges és fordultatos viszonyában kibontakozott előtünk Krisztusban és a Szentháromság belső viszonyainak kinyilatkoztatása révén. Bármilyen bonyolult és komoly kérdéseket vitasson is meg a keresztény bölcselet, az érvelés végső üzenete nem lehet más, mint hogy érdemes vállalni e drámát, mely a teljes igazság boldogságos kibontakozása. Ebben az összefüggésben vállalható fel a nemi különbség sajátos keresztje, és egyáltalán a másikkal való találkozás kockázata és a szeretettel együtt járó kiszolgáltatottság.

Transzhumanizmus és nemiség

A transzhumanizmus²⁹ nemcsak aktualitása, hanem radikális posztmodern álláspontja miatt is releváns a jelen összefüggésben. Képviselői³⁰ úgy érvelnek, hogy a nemi különbségek eltörlé-

²⁹ Ld. Bostrom, Nick, „A history of transhumanist thought”. *Journal of evolution and technology* 14.1 (2005): 1–25., Bostrom, Nick, „The transhumanist FAQ: A general introduction.” *Version 2* (2003): 31. Kritikáját ld. Bishop, Jeffrey P. „Transhumanism, metaphysics, and the posthuman god”. *Journal of Medicine and Philosophy* 35.6 (2010): 700–720.

³⁰ Természetesen létezik olyan transzhumanista álláspont is, amely szerint az új ember feltalálásába és konstrukciójába legalábbis beletartozik, ha a férfi és női test nemi adottságainak teljes kihasználásán munkálkodunk. Ennek éppúgy része a testépítés, a versenysportok, mint a plasztikai műtétek. Nem csupán a nemiség testi megnyilvánulásainak tökéletesítéséről beszélhetünk, hanem férfi és nő nemi kapcsolatában rejlő olyan lehetőségekről is, amelyeket a technika, az orvostudomány és pornográfia együttműködése révén igyekeznek kiaknázni. Ennek része a szexuális élet élvezeti faktorának maximalizálásától a gyermeknevelés olyan módjáiig minden, ami hangsú-

sével közelebb jutnánk az emberfeletti emberhez, vagyis az emberiség Isten nélküli megistenüléséhez. Azon törekvésünkben, hogy az emberiség történelmének e különleges pontján, amikor az ember a technika robbanásszerű fejlődésének testi integrációja révén végtelenül felgyorsíthatja az evolúció természetes folyamatát, a transzhumanizmus képviselői a nemi meghatározottságot tartják egyik legnagyobb kihívásnak a test, s egyáltalán az emberi természet forradalmi megújítását illetően. Érvelésük szerint a nemi meghatározottság tudományos-technikai feloldásának segítségével (pl. nemváltó műtét), amely lehetőséghez szükségképpen igazodnia kell a pszichológiai, kulturális, politikai és gazdasági fejlődésnek, nagy lépést tehetünk egy igazságosabb, etikusabb, egyszóval haladóbb társadalmi ideál megvalósítása felé. E folyamat elkerülhetetlen és szükségszerű, csupán a sebessége kétséges. Olvasatukban a „drámai” kérdés pusztán arra vonatkozik, hogy megértettük-e a történelmi üzenetet, és előmozdítjuk-e, hogy minél előbb mindenki egy szabadabb és fejlettebb világban élhessen, illetve képesek vagyunk-e az újdonsült javakat igazságosan és társadalmi feszültségek nélkül egy széles többség számára elérhetővé tenni. (Az exponenciális technikai fejlődés ugyanis még szerintük is első körben kielezi a különbségeket a fejlett és jól informált kisebbség, valamint a technikailag elmaradott, s ezért az érvényesüléstől megfosztott többség között.)

A nemek közötti átjárhatóság itt egy olyan tágabb kulturális, politikai és persze „spirituális” program keretébe illeszkedik, amelynek célja, hogy meghaladja a hagyományos és kirekesztőnek vélt vallási gondolkodás kereteit, és elvezesse az embert egy, a férfi- és női princípiumot is meghaladó emberkép elismerésé-

lyosan a technikai fejlesztések alkalmazásától várja az emberi testi és szellemi képességek maximalizálását.

hez. Nem kétséges számukra, hogy az emberfeletti, transzhumán ember nem lehet más, mint a nemek felett álló ember, hiszen a valóban emberfeletti, teljesen felszabadított természet nem tartalmazhat a nemi meghatározottsághoz hasonló korlátozást és eleve igazságtalan különbségeket.³¹

A keresztény teológiai hagyomány analogikus módon értelmezi a nemi különbséget, elkerülve ezzel, hogy az isteni természetet túlságosan antropomorf módon, vagyis a nemi különbségeket kivetítve képzeljük el. Isten kétségkívül se nem férfi, se nem nő, hanem olyan szentháromságos szeretet, amelynek legtisztább megnyilvánulása az a „hitvesi” kapocs, amely Krisztust, a megtestesült Igét az egyházhoz fűzi. Ugyanakkor Krisztus megtestesülése, az, hogy emberré és férfivá lett érettünk, megvilágította a nemiség valódi szerepét, bevonva azt a végső, Isten-emberi dráma összefüggésébe. Ennek köszönhetően az isteni szeretetre felelve a nemiség és az esetleges nemi korlátok meghaladása nem negatív módon történik, vagyis nem a nemiség elutasítása és megtagadása révén lehetséges! Ellenkezőleg, a nemiség, férfi és női mivoltunk a szeretetválasz kiindulópontja és konstitutív része. Akként szeretünk, akik vagyunk, és nem annak ellenére.

Ebből következik egy másik fontos különbség is: A másik nem elfogadása itt nem a toleranciában csúcsosodik ki; a nemi természet önmagunk elajándékozása által teljeseedik ki. Ez az áldozatos odaadás megerősíti és hálával fogadja mind a saját, mind a másik nem meghatározottságát, hiszen éppen az nyitja meg számára az utat az önmeghaladás és a transzcendencia egy különös formájának megtapasztalásához. Amikor ugyanis az ellenkező nemű

³¹ E részigazság teológiai hátterét Aldana is megvilágította már „Az ember mint viszony” című fejezetben. Aldana Valenzuela, R., *Das ungeheure unbegrenzte Ja-und Amen-sagen: Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2016.

szeretett személy megnyílik előttünk, egy teljesen új világot hoz közel hozzánk, s minél jobban szeretjük a konkrét másikat, annál inkább belátást nyerünk a valóság azon dimenziójába, mely testi meghatározottságunk határai miatt különben rejtve maradna előlünk. A nemek különbsége egyebek mellett éppen azzal a felbecsülhetetlen értékű bölcséleti tapasztalattal ajándékoz meg bennünket, hogy az emberi és *per analogiam*, az isteni személyek ismeretét illetően érvényes logika nem más, mint hogy *azt ismerhetjük meg, akit szeretünk*.

Hedonista aszkézis: a test mint határ technikai kiiktatása

Ha pontosabban szemügyre vesszük a transzhumanizmus álláspontját, kiderül, hogy az nem más, mint a keresztény hagyománnyal szembeszegülő gnosztikus eretnység újabb formája, mely (egyebek mellett) test és lélek összefüggésének félreértelmezésén alapul. Ebben az esetben a testi korlátoktól nem valamiféle végletes aszketizmussal, hanem a test határait tudományos-technikai úton áthágó hedonizmussal igyekeznek szabadulni, s e törekvés párosul az individualista döntési szabadságot végső-kig fokozó félreértéssel. A hedonizmus és aszketizmus kétségtelenül ugyanazon érme két oldala, mindkettő a test, a lelkes és élő test redukcióján és tagadásán alapul. Különösen világos ez a transzhumanista törekvések esetén, amelyek az érzékelésnek, az érzékiségnek a test képességeit meghaladó fokozására helyezik a hangsúlyt. A transzhumanisták által a fejlődés motorjának tekintett hedonizmus paradox módon bizalmatlan az élvezet mint testi-lelki élménnyel szemben, mi több, ezt lecsupaszítja a test határait meghaladó, befogadhatatlanul intenzív érzéki hatásra. Jó példa erre a vizualitás terén számos szórakoztatóipari high-tech termékek.

Az új hedonizmus tulajdonképpen testellenességével szemben a valódi aszkézis soha nem a test megtagadását jelenti, fél-

reértelmezése gyakran úgy próbál utat találni a spirituális s eny-nyiben végtelen valóságdimenzióhoz, hogy elvitatja a testi vágy érvényességét, valóságfeltáró szerepét, s megvetéssel tekint a testi, materiális valóságra. Jóllehet a keresztény hagyomány fontosnak tartja az önmegtagadást, a szüzesség és tisztaság erényét, sosem vonja kétségbe a test méltóságát, isteni eredetét és magas-szos hivatását (ld. Megtestesülés, testi feltámadás). Az aszkézis so-ssem öncélú; arra irányul, hogy megóvja a kapcsolatot a szeretett személyhez, s a testi önvonatkozás illeszkedjék az *ordo amoris*, vagyis a szeretet, tehát a társas, isteni és emberi viszonyok rend-jébe. A vágyak korlátozása, a test fölötti uralom még csak nem is valamiféle magasabb tudásra irányul; minden kimondott „nem” a szeretetet szolgálja, s egyedül egy *nagyobb szeretet* és teljesebb odaadásra mondott „igen” fényében nyer értelmet.

A keresztény aszkézis, ellentétben a transzhumanista ihletésű testfejlesztés önmagunkra kirótt gyötrelmeivel, azon a belátáson nyugszik, hogy a mégoly tökéletesen uralt és saját korlátait akár messze felülmúló test is képtelen önmagát felszabadítani, hiszen törekénysége, kiszolgáltatottsága a *conditio humana* része. A tes-ti képességek határai önmagukban nem negatív jelenségek, ame-lyeket áthágva a szabadság új dimenziói tárulnak ki előttünk, hanem a *kontingenciát* közvetítik felénk: az *ember függősége* azonban mindenekelőtt azt jelenti, van kibe kapaszkodnunk, s a test éppen e kapaszkodás, az érintkezés, a találkozás helye. A test adódása azért nevezhető drámainak, mert e kontingencia kétfé-leképpen olvasható.

Kétségtelen azonban, hogy a test mint „képes vagyok rá”- ta-pasztalat nem csak a határok áthágásával mutatkozik meg előt-tünk a maga csodálatos valójában, hanem mindenekelőtt akkor, amikor az adott képesség egy, a teljesebb valóságra megnyíló viszonyrendszerben bontakozik ki. Egy példán keresztül meg-világítva nem az a releváns, bölcseleti és a boldogságra vonatko-

zó mély kérdés, hogy képes-e valaki 48 órán át megállás nélkül táncolni, hanem hogy képes-e a táncot (néptáncot, balettet stb.) olyan művészetként űzni, amelyben a valóság drámai mélystruktúrái tárulnak fel. A valódi végtelen (nem a hegeli rossz végtelen) nem az anyagi valóság meghosszabbítása, megsokszorozódása révén közelíthető meg, hanem a test jelentéssége révén adódik számunkra. Mi több, ahogyan e dolgozat első részében kifejtettem, a test már eleve olyan jel, amely önmagán túlmutat; az ember nem megteremti, hanem csak kiaknázza ezt az eredendő létlehetőséget.

A test eredendő létlehetősége éppen abban rejlik, hogy minél inkább bevonódhat a teremtés és újrateremtés drámájába, s részt vállalhat a Teremtő és a teremtet világ fordulatos történetének alakításában, s mindenekelőtt a két drámai szereplő kiengesztelődésében. Fontos belátni, hogy amikor a tudományos-technikai fejlődés vívmányainak integrálásával kitágítjuk a „képes vagyok rá”-tapasztalat hatókörét, s ennyiben a testet a technikai ész-használat révén igyekszünk felszabadítani, a test „jelentése” bővül ugyan, de nem változik lényegi értelemben.

Az Isten-ember drámájának kontextusában ellenben *átlényegül* a test. Edith Stein pontos különbségtételét idézve azt mondhatjuk, hogy semmiféle változás (Änderung) – a képességek mégoly csodálatos bővülése sem – egyenértékű a testi átlényegüléssel (Wesensverwandlung), amikor a test megtalálja tulajdonképpeni hivatását, s minden képessége új és végső értelmet nyer önmaga elajándékozásában. A szeretetszolgálatban magára találó test odaadása kétségkívül az egyetlen olyan testi létforma, amelyben mintegy feloldódik a testi létezés eredendő töredékessége.

A test konstitutív szerepet játszik önmagunk mint időbeli lény megtapasztalásában. A testi odaadás aktusa, amikor minden testi rezdülés a másik javát szolgálja, az intencionalitás egészen másféle tapasztalatát teszi lehetővé. Az aktus személytelen

tárgya mindig aspektusosan, mintegy töredékeiben tárul fel a tudat előtt, s ezért az aktus én-vonatkozása mintegy leképezi e töredékességet, ahogyan pillanatról pillanatra mindig csak egy részlet világosodik meg előttünk. Max Scheler is hangsúlyozza, radikálisan más tapasztalat, amikor az aktus tárgya egy személy, hiszen itt a „tárgy” megismerése lehetetlen anélkül, hogy a másik személy önszántából feltárná magát előttünk.³²

A szeretet, amikor teljesen megnyílunk a másikra, az intencionalitás új formáját teszi lehetővé, s ezzel a test által konstituált időtapasztalat is alapvetően átalakul. Különösen igaz ez olyan kifejezetten testi tapasztalásra, mint amilyen az ölelés vagy simogatás. A töredékes érzékelést itt az oldja fel, hogy – például a simogatásnál – az intencionális tárgy, a másik teste és az érzékelő test, azaz a kezem összeolvad: az ujjam, mely simogat, maga is simogatottként konstituálódik a tudatban. A testi odaadás így mintegy visszaszolgáltatja önmagának az érzékelő és szerető testet mint érzékelt, érzéki s szeretett, *elfogadott testet*. E másik által „visszaszolgáltatott” test már nem része az érzékelés töredékes időpillanatait konstituáló testélménynek; ellenkezőleg, olyan transzcendens momentum, olyan uralhatatlan énélmény, mely egyszersmind a legsajátabb is.³³ A „visszaszolgáltatott test” különös módon *egyesülő egész*, mert részesülve a jóban, nem a számára való jóban, hanem egy önmagát meghaladó adományban, *teljességgel megszépül*, a megújult teremtettség üzenetét hordozza, amelyben minden testiség a maga örökké szerető eredete felől tapasztalja meg önmagát.

³² Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Vol. 1. Friedrich Cohen, 1923.

³³ A testtapasztalat szintjén is érvényesül az a logika, miszerint aki meg akarja találni önmagát, az elveszíti, az, aki azonban másért elveszíti önmagát, az megtalálja. Ld. Mt 10,39; Mt 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24; Lk 17,33; Jn 12,25.

A transzhumanista jellegű testfejlesztés soha nem képes meghaladni a testtapasztalat töredékességét, hiszen minden meghódított csúcsról csak újabb hegyorom látszik, a vágy végtelenre törő természete nem tud megbékélést találni. Önmaga körül forogva épp azt a meglepő, adományjellegű találkozást és transzcendenciát keresi hiába, amelyben elmerülve kiutat találhatna az önreferencialitás ördögi köréből.

A fenti, transzhumanistának nevezhető érvnek azonban nemcsak a következtetése kérdéses, hanem már a kiindulópontja is hamis. A test biológiai értelemben vett nemi meghatározottsága tudományos értelemben ugyanis vitán felül áll; ami szociológiai, politikai és kulturális okokból vitatható, az e tény jelentősége és értelme.³⁴ Hasonlóan evidens és lényeges az is, hogy fenomenológiailag a test női vagy férfitestként adódik számunkra. Ez nem csupán azt jelenti, hogy a külső testi jegyek férfi- vagy női specifikummal rendelkeznek, hanem azt is, hogy minden testi közvetítést, érzékelést és észlelést sajátos módon meghatározza

³⁴ Camille Paglia, a feminizmus egyik még vitaképes képviselője meséli el egy beszélgetésben, hogyan és miért hozták létre egy csettintéssel az egyetemeken a „woman studies” elnevezésű karokat, amelyek jellemző módon olyan fokon irtóztak a biológiától, hogy még azt sem ismerték el, hogy a nemeknek közülük van a hormonokhoz. Az ideológia zavartalan működéséhez kétségtelenül meg kell szabadulni a zavaró tényektől („Modern Times: Camille Paglia and Jordan Peterson”). Ennek egyik része egy olyan nyelvhasználat kialakítása, amely minden biológiai érvet eleve kiiktat azzal, hogy itt „biológiai esszencializmusról” van szó, vagyis a biológia nem képes leképezni a *gender* túlbujánczó nyelvi kategóriáit, ezért megpróbálja azokat redukálni. Ez azonban azt jelenti, hogy fordítva ülünk a lovon, hiszen a valóságleíró funkció helyett az előírás képességét tulajdonítjuk a nyelvnek, mintha az határozhatná meg, milyen legyen a biológiai, természeti valóság. Vajon azok, akik egyébiránt mélységes gyanúval viszonyulnak mindenféle hatalomhoz és tekintélyhez, hogyan hunyhatnak szemet afölött, hogy e különös elmélet minden tudományt, köztük a biológiát is teljesen kiszolgáltatja a felkent „nyelvészek” kreativitásnak álcázott hataloméhségének?

az, ahogyan a minden sejtjében férfi- vagy női test kötődik a lélekhez s a lélek minden fakultánsához.

A képzelet, az akarat működése, az emlékezőtehetség stb. alapvetően mind az érzékelésen alapszik,³⁵ és mivel az érzékelés a női vagy a férfitest közvetítésével történik, ezért az egyes lelki képességek legalábbis más kiindulópontból, más adatokat felhasználva működhetnek. Jó okunk van feltételezni azonban, hogy a nemileg meghatározott test közvetítése ennél többet jelent. E lelki képességek kibontakoztatásának alanya, aki tehát maga is rácsodálkozik saját vágyaira, akaratára, képzelőtehetségére, nem egy semleges és absztrakt én, hanem egy hús-vér történeti személy, aki férfi vagy nő.³⁶ Amikor tehát önmagunk lelki képességei tudatosulnak számunkra, akkor e tudatosodás alanya is olyasvalaki, akiről férfiként vagy nőként gondolkodunk ennek minden kulturális vonatkozásával együtt. Mi több, egy ilyen, a nemi szerephez igazodó vagy éppen azokkal szemben önmagát meghatározó én történetébe illesztjük mindazt, amit saját lelki működésünk a tudatunkba idéz.

A test természetesen megkülönböztethető a lélektől, fenomenológiai, vagyis tapasztalati elválaszthatatlanságuk azonban azt is jelenti, hogy a női és férfikülönbségek elől nincs hova visszahúzódní, nincs egyfajta semleges, nulla állapot, ahonnan nézve

³⁵ „*Nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*” Ld. Aquinói Szent Tamás, *De veritate*, q. 2 a. 3 arg. 19.

³⁶ Ld. Marcel, G. *Position et approches du mystère ontologique*, Vrin, Paris, 1949, 57. „számára nincs olyan intellektuális csücske a világnak, ahová visszahúzódnának a testemen túl vagy a testemen innen. Mi több, még az sem gondolható el, hogy a test az én személyes testem, mert az elgondolás aktusával máris elkülönbözíköm. Ezért bizonyos értelemben még az sem állítható teljes joggal, hogy én a testem volnék, csupán negatív formában megfogalmazva, miszerint nem igaz, hogy ne volnék a testem” (saját ford. Sz. M.) (ld. Gallardo Cervantes, Antonio, „Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel.” *Thémata*, 33, 127–134 (2004). 133.

felvállalhatjuk vagy éppen elutasíthatjuk a felkínált férfi- és nő szerepeket, mintha azok valamiféle ruhák volnának. Komolyan kell vennünk az „élő test” filozófiai fogalmát, mely pontosan rávilágít a testfogalom összetettségére: a külső, objektív test mellett létezik egy belső, szubjektív test is. Másként szólva a testünk már eleve s mindenkor nemileg meghatározott formában bocsátja eléink a valóságot. Saját testünk nem pusztán adottság számunkra, hanem maga a valóság feltárulásának sajátos módja is.

Vallási értelemben, tehát a vallási világ alapstruktúráját tekintve ez azt jelenti, hogy Isten nem valamiféle általános, semleges valóságot tár eléink,³⁷ hanem nőként és férfiként, egy pontosan ilyen minőségünkben előttünk feltáruló hivatás-összefüggésbe hív meg bennünket. Az elhivatás befogadása, értelmezése korántsem független nemi identitásunktól, mi több, éppen azon keresztül ér el hozzánk és érint meg bennünket. Isten szeretete, mely egész lényünk, vagyis testi valónk konkrét szeretete, pontosan férfiként és nőként érinti meg azokat, akiket „férfinak és

³⁷ A „vallási világ” tehát a valóság végső struktúrája, logosza, kétségkívül egy személyes világ, az isteni önelajándékozás és önkinyilatkoztatás világa, amelyben minden jel, hiszen minden teremtett valóság és ezek minden összefüggése a Teremtő jelenvalóságára utal. Ez az utalás egyszerre távoli, hiszen a világ, a teremtés más, mint a Teremtő, és egyszerre közeli, hiszen az Isten nem a világon kívüli, hanem – amint ezt a logosz kinyilatkoztatásával világossá tette – maga a valóság szíve közepe, az időbeliség, a teremtés életet adó középpontja. Az így felfogott vallási világ komplex egyszerűségét nem kérdőjelezheti meg a semlegesként felfogott tudományos világ egysíkúsága. A modern gondolkodás sajátos, tragikomikus tévedése, hogy a saját maga által gyártott modelleket tartja valóságosnak. Ezen absztrakciók eredetileg csupán módszertani segédeszközök, modellek, közelítő elméletek voltak, amelyek hasznosságát nagy hiba volna kétségbe vonni. Amikor egy tudós elfeledi modelljének ontológiai státuszát, épp olyan drámai tévedésben él, mint Anselmus diák, E. T. A. Hoffmann kitűnő regényének, *Az arany virágcserepnek* a főhőse, aki úgy érzi, elveszíti a maga teremtette fantáziavilágot, amelyben ellenállás nélkül mozoghat, ha házasságot köt egy hús-vér leánnyal.

nőnek teremtett”. Éppen sajátos, nemi nyitottságuk s érzékenységük által értelmezve ismerhetjük fel a szeretettől átítatott testi-lelki-szellemi valóságot, melyben Isten megmutatkozik, és azt az újjászületendő személyt, akit nőként és férfiként elhívott, s aki-nek e nemi jelleg sajátos szeretetpotenciáljára alapozva küldetést adott. A természetfölötti tehát a nemiség adományát illetően is mindig megelőzi és magába foglalja a természetet; Isten hoz-zánk intézett kérése-kérdése és az erre felelni képes (nemi) természet is mindenkor az Ő kegyelmi akaratát tükrözi.

Hatalmi harc a nemek között?

Felvetődik a kérdés, vajon mi indokolja, hogy a nemek közötti különbség valódi természetét a hatalmi harc és elnyomás, vagyis az *úr-szolga dialektika* keretei között értelmezzük? Egy ilyen ok található csupán: az, ha hamis és jelentéktelen a kereszténység üzenete, amely feloldja s radikálisan aláássa e képletet. Feltéve, de meg nem engedve, hogy ez így van, vajon milyen alapon kritizálhatjuk a régi és megkérdőjelezhetetlen világrendet? Másként fogalmazva, a nő-férfi különbség hatalmi harcként való jellem-zése ellentmond azon törekvésnek, mely e harc megszüntetésére irányul (és ami egyébként valóban helyes és üdvös), s ami éppen e viszony radikális és példátlan keresztény újraértelmezéséből fakad (Jn 15,15–16).

Ahhoz, hogy bármi érdemlegeset felfedhessünk a nők és férfiak viszonyának misztériumából, éppúgy meg kell haladnunk a hatalmi logikát, mint e logika feloldására tett kísérleteket (amelyek logikus módon mindig foglyai maradnak e bináris elgondolásnak). Az elnyomók és azok, akik őket jogosan bírálják, valójában ugyanannak az érmének két oldalát képviselik: abszolutizálják az elnyomásként azonosított „hatalmi” viszonyt.

Férfi és nő drámai kapcsolatában kétségkívül akadnak lényeges hatalmi aspektusok. A döntő kérdés, hogy ezekhez a *gyanú*

*mesterei*³⁸ által kijelölt úton kell-e közelítenünk. A mégoly eltévedt emberi hatalom *eredendően* nem a másik feletti uralmat, hanem képességet és erőt jelent arra, hogy önmagunkat odaajándékozva szolgáljunk. A hatalom ezen elidegeníthetetlen képessége a személyes szabadságban gyökerezik, s képes hegyeket mozgatni, hogy a másik javát szolgálja. Minthogy az önmegvalósításnál magasabb célok vezérlik, a hatalom csúcspontján, tehát amikor leginkább önmaga, önmagát legyőzve azt mondhatja: „legyen meg a te akaratod”.

Még az így, a maga radikális pozitivitásában az önmegtagadás jegyében felfogott hatalom sem mentes tehát a drámai paradoxontól; mi több, csak így, a szeretet perspektívájából érthető mirevalósága, s válik világossá, hogy a legnagyobb hatalom nem valamely tevékenységre vonatkozó képesség és erő, tevékenység. Akad ugyanis valami, ami még ennél is nagyobb: a kifogyhatatlan szeretet mint a hatalom olyan erőteljes megnyilvánulása, amely teljesen kiszolgáltatja magát a másiknak, amely mássá alakul, s mégis önmaga marad. A szeretet rendelkezik egyedül tulajdonképpeni hatalommal, éppen mert teljességgel nem ön-

³⁸ Paul Ricoeur elemzésében így nevezi a modernitás három kiemelkedő gondolkodója, Marx, Nietzsche és Freud közös törekvését, amellyel felfedik előttünk a valóság rejtett struktúráit. Ami elrejtőzik a naiv, a keresztény hagyományra alapozott, s ezért bizonyos értelemben már eleve a keresztény hit által befolyásolt pillantásunk elől, s amit a szellemi erőket mozgósítva meg kell világítani, számukra nem egy transzcendens, magasztos, rendezett és jó világ, hanem egy leplezett alantas és hazug mélystruktúra, amelynek működési elve a gazdasági, politikai vagy lelki elnyomás. Jóllehet a szellemi harcot és persze saját szerepüket mindhárman egyfajta felszabadításként értelmezik, ezt – a tradícióval szemben – nem az eredményezi, hogy a bölcelet révén egy magasabb és teljesebb igazságban részesülve az ember átlényegülne. Nem az eredendő jó tapasztalatából kiindulva, s nem is a remény perspektívájából tekintenek a valóságra; módszerük és alapbeállítottságuk egyaránt a reményvesztett rosszhiszeműség. Vö. Ricoeur, Paul, *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Motilal Banarsidass Publishers, 2008.

magára, önmaga megtartására irányul. A hatalom paradoxonja ezért elválaszthatatlan a szeretet misztériumától, attól, ahogyan ez a *hatalmas* szeretet, éppen mivel *semper maior*, s éppen mivel *kenosis*, azért s csak annyiban lehet önmaga.

Természetesen a másikat szolgáló hatalom, hatóképesség adott esetben követelményt is támaszt, s rendelkezik is a másik felett, hiszen a szeretet mindig szabad engedelmességet jelent: a férj felelős a feleség, ahogyan a feleség is a férj boldogulásáért és boldogságáért (*laetitia*), és sorsközösséget alkotva szolgálják a gyerekeket a szeretet drámai eseménysorában. A család egyebek mellett az egymásnak szélsőségesen kiszolgáltatott emberek közössége is, hiszen mindenki boldogsága kicsit a többiek kezében van. E kiszolgáltatottság mégsem negatív jelenség, hanem mindenekelőtt egy figyelemre méltó ontológiai tény: az ember mint viszonylény³⁹ sajátos életösszefüggése. A másik szolgálata, hivatása összefonódik sajátunkkal, hiszen az apát a gyermekei teszik apává s a feleségének hála lehet férj; önmagában, e viszonyok nélkül teljesen képtelen lenne azzá válni, ami. Azt, ami szubsztanciális értelemben ő maga, másoknak köszönheti, ezért ahhoz, hogy valóban az legyen, akinek lenni hivatott, s betöltse az ajándékba kapott szerepet, hatalma van arra, hogy létezése és hivatása fölött érzett egzisztenciális háláját szolgálataként juttassa kifejezésre. Az apa, a férfi, amennyiben betölti a szerepét, aligha egy elnyomó struktúra része, irányítója. Az a hivatása, hogy az Atyát követve ne felülről irányítson, parancsoljon, elnyomjon, hanem mintegy alulról támogatja és maga fölé emelje azokat, akiket rá bízta.⁴⁰

³⁹ Aguilar, Alfonso. „¿Es «relacional» un trascendental? Desvelando una nueva faceta de la realidad?”, in: *Pensamiento*, (226), enero-abril 2004, 87–114;

⁴⁰ Ulrich, Ferdinand. „Gott ist unser Vater”, in: *Kath. Zeitschrift, Communio* 4. Jg. (1975) 29–38., In: *Isten a mi Atyánk, Communio*, Budapest, 2016/1–2, XXIV, 98–110.

Innen szemlélve, a hatalommal való visszaélés nem a „rendszer” logikáját követi, épp ellenkezőleg: olyan meghasonlasként megmutatkozó súlyos emberi gyengeség, amely önazonosságukban kérdőjelezi meg a szereplőket. Az elnyomás s a hatalom mélységes félreértése fölött kétségtelenül szemet hunyhat egy beteg kultúra, amely elfelejtette, ki az Atya valójában s milyen az atyai szeretet. Ez azonban nem a „rendszer” része, hanem botránya, s azt a felháborodott kérdést veti fel, hogy „milyen apa, feleség, gyermek az, aki ilyet tesz?”, nem pedig arra ösztökél, hogy engesztelhetetlen harcot vívjunk a férfúi s az atyai szeretet mint olyan ellen. Az első kérdésfeltevés lehetővé teszi, hogy azokat, akik visszaélnak azzal a bizalommal, ami azzá tette őket, akik, ráébredszük, hogy kik is valójában, s mi a létezésük sajátos formájában kibontakozó igazi hivatásuk.⁴¹ Ez kétségkívül sokkal

⁴¹ Itt a „Sein” és „sollen”, „van” és „kell” összefüggésének perszonalista, méghozzá vallásbölcseleti módon perszonalista megalapozásának feladatával, vagyis Isten és a teremtet személyek közötti viszony egyszerre ontológiai és vallásérkölcsei vizsgálatával van dolgunk. A létezésből valóban következik bizonyos fajta „kell”, amennyiben a létezés több, mint egy kozmoteológiai értelemben vett lét: a létezés a szeretetviszonyokból következő lét-ajándékozás. Létezésünk ténye és sajátos módja egyaránt abból következik, hogy szeretve vagyunk. Másként szólva, azért vagyunk azok, akik vagyunk, mert ilyen és ilyen (apai, anyai, hitvesi, baráti) szeretet vonatkozott és vonatkozik ránk. Születésünk az emberi és isteni szeretet sajátos összjátékának, párbeszédének és egyesülésének köszönhető, emberi viszonyaink és a belőlük következő történeti és személyes életvilág, mely végső soron vallási világ, szintén ezen áldozatos és megajándékozó párbeszédéből bomlik ki előttünk. Fel kell ismernünk, hogy a valóság nem egy tárgyi létezőmód, amelyre ráépül a személyes viszonyok hálójára. Az igazán súlyos ontológiai tények a szeretetviszonyok csomópontjai, vagyis a viszonyokban formálódó személyes identitások. A „kell”, mely több, mint morális kötelezettség: az a kihívás, hogy együttesen teremthető (sub- vagy co-creativ) módon megtaláljuk a megfelelő, a méltó feleletet abban az egész személyt megszólító szeretetteljes viszonyrendszerben (ordo amoris), amelynek köszönhetően azok vagyunk, akik. Az igazodási pont itt mindenkor maga a lét (az, ami megadatott számunkra,

nagyobb s egyszersmind reményteljesebb feladat is, ami egy törékeny „hatalmi” egyensúly kialakítása az egyenlőség ideáljára hivatkozva.⁴²

Itt újabb paradoxonra bukkanunk: a férfiak és nők közötti természetes konfliktus, meg nem értés és viszonyuk eredendő feszültsége akkor érvényesülhet a maga drámai módján, ha elismerjük, hogy egymás szeretetére és kiegészítésére hivatottak. Ez az egymásra irányultság, az egymásnak való kiszolgáltatottság, vagyis az egymás számára létezés bizonyossága adhat teret a másságból eredő természetes konfliktus valóban szabad megélé-

hogyan legyünk), a jóság mértéke pedig a kimeríthetetlen szeretet, amely létre hívott bennünket. A „kell” itt a létrehívásra válaszoló küldetés megértésének feladata elé állít bennünket, felvillantva ezzel a szeretet egyszerre bölcséleti (sapientialis) és okos (prudentialis) jellegét.

⁴² Nő és férfi egyenlő méltósága is csak a nemi különbségek fényében mutatkozhat meg a maga teljességében, enélkül ugyanis az absztrakció korlátozásként jelentkezik. Elméleti síkon nagy „ára” van annak, ha egy, a nemi jellegtől eltekintő emberi méltóságot tételezünk fel, amelyre csak úgy válhatunk méltóvá, ha a létezés nemi jellegét zárójelbe tesszük. Az emberi méltóság sokkal inkább olyasvalami, ami nem megkérdőjelezi, hanem ami átszüremlik a nemi jellegen, igazi csillogást kölcsönözve annak. Egy férfi vagy nő méltósága éppen férfias vagy nőies mivoltának hála nyerhet erőteljes és meggyőző kifejezésformát, s nem a nemiség ellenére. Az igazi szeretet saját hivatásunk megértéséből fakadó áldozatvállalást, s nem önmagunk, sajátos létformánk feladását kívánja meg. Áldozathozatalra és önmaga elajándékozására csak olyasvalaki képes, aki olyannyira értéként tekint önmagára, személyes létezésére, hogy még az esetleg kegyetlen visszautasítás lehetősége sem ébreszt benne elsöprő kétséget önmaga és az elajándékozás értelme iránt. Hogyan is ajándékozhatná el magát egy, a férfiaságát elnyomni akaró férfi vagy a nőiesség szabadságától megfosztott nő? Az eredendő emberi méltóságának kétségkívül része az, hogy az illető férfi vagy nő. Mi több, az a sajátos mód, ahogyan kiteljesedett, vagy kevésbé szabad módon személyesen megéli, s ezzel felmutatja a férfiaság és nőiesség valódi természetét, a szerzett méltóság egy fajtája. Lásd e megkülönböztetésről: Seifert, J. (2003). „The right to life and the fourfold root of human dignity.” J. De Dios Vial.

sére, hiszen az nem élet-halál harc, hanem *dráma*, vagyis *természetes és természetfeletti átlényegítő találkozása*.

A konfliktus minden esetben olyan töredékességet, a szeretetválaszok olyan emberi határait, s adott esetben az emberi létezés olyan áthidalhatatlan távolságát hozza felszínre, amely csak egy mindig nagyobb („semper maior”) s az isteni természet kiszolgáltatató, önmagát teljesen elajándékozó, örök első szó, első ölelés semmihez sem hasonlítható közelségének viszonylatában értékelhető újra. Csak az ilyen valószínűtlenül valóságos Isten és az ember végtelen különbségét feltáró közelség révén vehetünk távolságot önmagunktól; ez adja meg számunkra azt a perspektívát, amelyből minden új színben tárulhat fel előttünk, s amelynek révén felülemelkedünk önmagunkon, saját kicsinységünkön.

Így, vagyis saját nézőpontunk végességének, töredékességének teljes tudatában megvalósulhat egyfajta személyközi *coincidentia oppositorum*,⁴³ amennyiben a másik végességét nem adottságként, tényként kezeljük, hanem a végtelenből hozzánk közelítő olyan *adományként*, amelyben éppen a végesség, az időbeliség teszi megfoghatóvá, megtapasztalhatóvá az örök adományozó személyét.

A posztmodern dilemma és a szabadság félreértelmezése

Miközben a modernitás még e dialektikus küzdelmet igyekezett megnyerni, a nők számára revánsot véve az állítólagos évszázados elnyomásért, a radikális posztmodern gondolkodók immár nem is férfi és nő jogegyenlőségében, hanem a drámai helyzet végleges kiiktatásában látják a fejlődés irányát. Hiába

⁴³ E fogalomról lásd Nicolas de Cusa, *De docta ignorantia* I, 1–6, magyarul: Nikolaus Cusanus, *A tudós tudatlanságról*, ford. Erdő Péter, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest, 2000.

hangsúlyozzák úton-útfélen a nemi szerepek végtelen és kategorizálhatatlan sokféleségét, ha közben az együttélést jogi uniformizációnak vetik alá,⁴⁴ szükségképpen feltételezve egy új, absztrakt jogalanyt, akiben e nemi különbségek feloldódnak. E megközelítés szerint az egyenjogúság feltétele olyannyira a teljes egyformaság és egyneműség, hogy a heteroszexuális és hagyományos családmodell által felvázolt férfi- és női szerep szélsőséges határpontnak számít.

Az egyenjogúság valódi értelme azonban a másik méltóságának elismerése. Minthogy ez aligha jelenthet egyebet, mint sajátos természetek elismerését, az egyneműsítés nem az egyenjogúságot szolgálja, hanem a jogtiprásnál is súlyosabb áldozatot követel: áldozathozatal helyett ugyanis önfeladásra készítet.⁴⁵ Az önfeladás első lépéseként eltekintünk a férfi- és női természet különbségeitől, hogy aztán egy második lépésben létezésüket is kétségbe vonjuk, illetve szociális és kulturális folyamatokra vezetjük vissza. Ennek vezérelve a mindkét nemet megalapozó egyfajta semleges nem, testetlen test, minden meghatározottságtól mentes előzetes állapot tételezése.

⁴⁴ Ld. erről Aldana gondolatébresztő elmélkedését. in: Aldana Valenzuela, R., *Das ungeheure unbegrenzte Ja-und Amen-sagen: Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2016.

⁴⁵ Erkölcsei és teológiai értelemben is roppant fontos különbség húzódik meg az önfeladás és az áldozathozatal között. Az áldozathozatal sajátja, hogy a szeretetviszonyok által ránk rótt szerep teljesebb megélésére ad lehetőséget, az önfeladás pedig éppen ezt teszi lehetetlenné. Az apai szeretet mindenkor áldozatos, hiszen az apa mindenét a fiának adja, ez azonban soha, semmilyen körülmények között nem jelenti, hogy apaságát is feláldozná. Nemcsak azért, mert ilyen kíváncsi nem létezik, hanem azért is, mert nincs is hatalmában, hiszen nem önmagát tette apává, hanem a fiú, a fiúval való viszonyának hála az, ami. Önfeladása egyszersmind a fiú teljes elutasítása is lenne. Hasonló módon a férfi- és női önfeladás is nemcsak értelmetlen, hanem minthogy a másik elutasítását is maga után vonja, erkölcsileg és vallásilag egyaránt végzetes következményekkel jár.

Egy sajátos logikai kényszer működik itt: ahhoz, hogy egy adott nem elutasítása és a nemváltoztatás ne tűnjön erőszakos és természetellenes válasznak, tagadni kell a nemiség eredendő adottságát. Ez vezet oda, hogy egy minden nemet megelőző, még eredetibb semleges nemet feltételezzünk. Jóllehet egy ilyen semleges nem feltételezése ellentmond a fenomenológiai adatnak, miszerint saját nemiségemet már mindig *adottságként*, pontosabban *adódásként* tapasztalom meg, s ezért bármilyen döntés irányuljon is rá, az már mindig válaszadás valami létező és önmagát felfedő valóságra.⁴⁶

E hamis kiindulápontra támaszkodó érvelés vonzerejét az adja, hogy egy feltételezett semleges természet mint abszolút eredethez képest a nemi identitás kiválasztása „teljesen szabadnak” tűnik, már amennyiben szabadság alatt egy korlátlan s minden befolyástól és viszonytól mentes döntési lehetőséget értünk.⁴⁷ A nemi identitás szabad választása mellett érvelők szabadságfogalma ugyanakkor fontos ontológiai előfeltevéseken nyugszik: a személy értéksemleges természete mellett ugyanis kiáll a tudományos világkép semleges természetfogalma mellett is. Ez azonban ismét csak ellentmondásos. A tudományos elméletek egy jelentős része ugyanis úgy vizsgálja a természeti folyamatokat, hogy kompetenciaterületén messze túlmerészkedve filozófiailag is állást foglal, nem egyszer tagadva, hogy létezik ok-cél összefüggés, *telosz* és abszolút eredet, s ennek értelmében a természetet jellemzi valamilyen értékhierarchia.⁴⁸

⁴⁶ E két tézist igyekeztem e dolgozat első részében kifejteni.

⁴⁷ Pinckaers, S., *Sources of Christian ethics*, Bloomsbury Publishing, 1995; lásd továbbá C. S. Lewis elemzését a synderesis fogalmáról: Lewis, C. S., *The abolition of man*. Zondervan, XII. fejezet.

⁴⁸ A természettudományos elméletek mindig ontológiai és végső soron teológiai előfeltevéseken nyugszanak. Ld. Alcalde, David, *Cosmology*

A természet tudományos, tehát rendszeres és módszeres kutatásának egyik hallgatólágos, de szükségszerű előfeltevése, hogy az valamifajta értelmes egész s átalakulóban lévő értelem-összefüggés. A természet kutatása mint értelmes tevékenység ugyanis szabadságon alapul, és a szabad döntés értelmes indoklásra szorul. Amennyiben tehát döntési szabadságon nem csupán kényszermentességet értünk (nem csupán negatív, hanem pozitív szabadságot is), akkor feltételeznünk kell egy olyan, a döntés számára transzcendens értelmet, amely mások számára is transzparens. Mi több, amikor mellett érvelünk, hogy a tudományos kutatás olyan tevékenység, amely kevesebb, mint szükségszerűség, de több, mint pusztán önkényes cselekedet, tehát szabad és értelmes emberi döntésen nyugszik, azt is elismerjük, hogy feltételez egy közösségi nyelvet és értékrendszert, amelyben az érveknek súlyuk van. Ha pedig a kutatás eleve ilyen világot feltételez, akkor aligha kétséges: egy „semleges nemű” lény egy értéksemleges és nem értelem-összefüggésként működő világban nem hozhat tulajdonképpni értelemben vett szabad döntést identitása megválasztásáról. Kényszermentesen mozoghat ugyan, de bármerre törekedjék is, tevékenysége, döntései semmiféle értéket és értelmet nem hordoznak. Bármit tegyen is, tevékenysége csupán horizontális síkon értelmezhető, vagyis semmi transzcendens és releváns utalást nem tartalmazhat az értelmes emberi életre vonatkozóan, s ennyiben eleve és tragikus módon irreleváns.

Ez persze nehezen egyeztethető össze azzal, ahogyan a radikális feminizmus és transzhumanizmus hatalmas pátozzsal ünnepli a nemváltó műtéteket, a nemi kapcsolat nélkül világra jött gyermekeket és különösen a nemi identitás szabad választását, mondván, hogy itt egy új s mindennél szabadabb, függetlenebb

ember alakja sejlik fel. Ezen érvelés nemcsak a negatív és pozitív szabadságfogalmak összemosásán alapszik, hanem egy másik szempontból is ellentmondásos, amennyiben olyan szabadságot ünnepel, amelynek létezését pedig elméleti szinten tagadja.

E kétféle szabadságfogalom megragadásához támpontokat nyújthat Servain Pinckaers gondolatmenté, amelyben különbséget tesz a tökéletességre való szabadság (freedom for excellence), valamint a jó és rossz közötti választás szabadsága (freedom of indifference) között, megjegyezve, hogy míg az első a boldogságot, addig a második a kötelességet tartja alapfogalomnak. Anthony George Williams a domonkos gondolkodót követve⁴⁹ még pontosabban elemzi a szabadság tradicionális értelmezésének megváltozott, modern paradigmáját, hozzátéve, hogy az utólagos elszámoltathatóságra és felelősségre összpontosító szabadságfogalom képtelen világos képet adni az Istennel való közösség adományáról, s egyáltalán a létezésről és így-létről mint kegyelmi adományról. Ennek következtében e gondolkodásmód számára a testi létezés szabadsága is alapvetően értelmezhetlenné válik, pontosabban csak mint az emberi lét határtapasztalata, s nem mint az isteni és ember lét közösségvállalásának helye jelenhet meg.

A valódi szabadság, amelyet a semleges nemű és a nemi identitását szabadon definiáló kiborgot ünneplő transzhumanizmus egyszerre állít és tagad, a „tökéletességre való szabadság” kategóriájába esik. A tökéletesség választása a szabadság valódi kiteljesedését jelentené, hiszen az ember boldogságigényéből indul ki: abból, hogy az ember mindig több akar lenni önmagánál. Ez

⁴⁹ Ld. Williams, Anthony George, *The impact of Ockham's "Nominalism" on his understanding of human nature and the imago dei in man, in comparison with Aquinas, Bonaventure and Scotus*. PhD thesis, The Open University, 2011.

azonban csak akkor lehetséges, ha elismerjük, hogy létezik valami az embernél nagyobb, amiben részesülhet, s ami őt is átalakítja és nagygyá teszi, amire vágyik, s amit elérve boldog lehet, mert úgy rímel legsajátabb vágyára, hogy azt valóra váltja s meg is haladja. A nemi identitás szabad választása mellett kardoskodó posztmodern gondolkodók azonban nem csak az isteni természetből való részesülést, hanem még az emberi természet mint olyan létezését is tagadják. Ezért nem hivatkozhatnak más szabadságfogalomra, mint a semleges alternatívák kiválasztásának szabadságára, amely azonban mindennel kecsgetet, csak épp boldogsággal nem.

Mi több, még az ilyen morális választási szabadságot is kétségbe vonják. Felfogásuk szerint a jó és rossz megítélésének legfőbb kritériuma a „nagyobb szabadság”, tehát a morálisan semleges alternatívák számának végtelen bővítése. Korántsem véletlen egybeesés, hogy e „szabadságfogalom”, *alap nélküli alap* igen-csak rímel a piac által élénk tárt hamis, fogyasztói szabadságra. A szabadság élményéből itt furcsa módon kimaradnak a mérlegelés, belátás és döntés konstitutív aktusai, hiszen – ahogy fentebb megállapítottuk – többé nem értelmes cél jó döntést hozni. E különös szabadságélmény lényege az alternatívák végtelen halmozása. Ebben a paradigmában a választás semmiféle kielégülést nem hozhat, s csak a vágy végtelen fokozását és burjánzását ígéri. Deleuze egyébként problematikus megismerésméletének egyik kulcskifejezése – *le processus rhizomique*⁵⁰ – érzékletesen írja le a „szabadság” e különös dialektikájának azon momentumát, amikor az alternatívák végtelenné sokszorozódása egy légüres, semleges térben elvezet egy alakatlan s tudattalan vágy kialakulásához és folyamatos átalakulásához. E folyamatban a

⁵⁰ Deleuze, Gilles, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 13–16, 231, 236.

felszín alatti gyökerek aleatórikus és improvizatív mozgásához hasonlóan minden elem minden más elemet befolyásol alárendelés és bármiféle értékrend nélkül.

A posztmodern testkultúra lényegi eleme ez a test fogyasztói szemléletét megalapozó „végtelen” szabadság. A testi létezés drámájának ilyen konzumértelmezése a végletekig leegyszerűsíti és meghamisítja a test méltóságát, szabadon fogyasztható és tettség szerint átcsomagolható árucikké silányítva a testet. A valódi drámát, a válaszadás emberpróbáló feladatát látszólag kiiktatva az egyetlen feszültségterhes momentum az, ha nem áll minden pillanatban minden lehetőség anyagi és társadalmi akadályok, valamint erkölcsi aggályok nélkül mindenki rendelkezésére. *A semleges alternatívák létezéséért vívott gazdasági, politikai és kulturális harc kétségkívül sokszor éppen a valódi, drámai szabadság gyakorlásának lehetőségétől foszt meg bennünket: annak felismerésétől, hogy a testi létezés kapcsán az ember radikális át-lényegülése forog kockán.*

Összegzés

Elmélkedésünk Ricardo Aldana munkájából indult ki. A mexikói teológus munkája nyomán felvázoltuk a feminista-poszthumanista érvelés néhány gyenge pontját, felhíva a figyelmet 1. egy eredendő semleges létező tételezésének súlyos antropológiai, politikai és teológiai következményeire, s nem utolsósorban arra, hogy e feltételezés egész egyszerűen ellentmond a biológia tudományos felismeréseinek. 2. Aldanát követve amellett is érveket sorakoztattunk fel, hogy a valódi szabadság igent mondani az Atya akaratára. Ehhez képest tragikus fényt vet az emberi életre, ha a szabadság fogalmát a választási szabadságra szűkítjük, vagy még tovább menve, azt értjük alatta, hogy önkényesen s befolyásmentesen szemezgethetünk a végtelenül

burjánzó alternatívák közül.⁵¹ 3. Aldana arra is utal, hogy egy semleges emberi természet feltételezése végzetes politikai következményekkel bír, hiszen a másság tiszteletének kérlelhetetlen számonkérése minden ezzel ellenkező véleményt eltipor, illetve magát a heteroszexualitást az elnyomás sajátos formájának állítja be (ld. heteropatriarkális⁵² történelmi viszonyok).⁵³

Az abszolút, vagyis referenciamentes szabadság tételezésével elkerülhetetlenül az *én és nem-én* fichtei dialektika zsákutcajában találjuk magunkat, egy abszolút szabadság számára ugyanis minden, ami különbözik a szabadság alanyától, az, amire a szabadság vonatkozik: nem-én. Ez nem jelent más, mint hogy az „én”, ez az absztrakt, testetlen pont csak saját magával, a testével,

⁵¹ Ha a szabadság döntési szabadság, aligha nevezhetjük szabadnak az embert, hiszen sem születésének, sem halálának idejét és módját, biológiai nemét, nyelvét, családját, rokonait stb. nem választhatja meg.

⁵² A heteropatriarkátus (mely a heteroszexuális és a patriarkális fogalmak összevonása) fogalom alatt egy olyan társadalompolitikai rendszert értünk, amelyben a férfi nem és a heteroszexualitás uralkodik az egyéb genderidentitással és/vagy szexuális orientációval rendelkezők felett. Egy olyan fogalomról van szó, amelyet gyakran használnak a nők és az LMBTQ-identitású személyek elnyomására utalva. A maga nemében értelmes kifejtését olvashatjuk a kérdésnek itt: Valdes, Francisco, „Unpacking heteropatriarchy: tracing the conflation of sex, gender & (and) sexual orientation to its origins.” *Yale JL & Human* 8 (1996): 161., in: <https://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.es/&httpsredir=1&article=1154&context=yjlh> (2018. 10. 10.)

⁵³ Mára ez azonban már nem csak elmélet, hiszen szemtanúi lehettünk a világ talán egyik legnagyobb társadalmi kísérletének. Az északi országok, Norvégiával az élen, az elmúlt évtizedekben hatalmas erőfeszítéseket tettek azért, hogy a közélet minden szegmenséből kiiktassák a kulturális nemi referenciákat. Példának okáért a pályaválasztások terén liberális szemszögből meglepő és önellentmondásos eredmény született: a lányok közül európai viszonylatban kimagaslóan sokan választották a hagyományosan női szakmákat (nővér, pedagógus), míg a fiúk kifejezetten férfias pályát választottak. Erős kulturális referencia nélkül, úgy tűnik, a természet szava érvényesül.

a világgal s Istennel folytonos harcban állva juthat el önmagához. Az abszolút választási szabadság tételezésének ára a permanens háború saját testi és nemi létezésünkkel kezdve mindennel. Más-ként fogalmazva, az abszolút szabadság számára minden viszony iszony, hiszen saját önmegvalósításomat s végtelen uralmamot korlátozza.

A nemiség ma azért a politikai diskurzus egyik legégetőbb témája, mert az abszolút szabadság ígéretével félrevezetett én számára ez a legbelső s ezért legfontosabb harctér. Az absztrakt és szabad ént, pontosabban a kulturális és politikai térbe kihelyezett testet éri elsőként minden, a szabadságot állítólagosan korlátozó meghatározottság. Úgy tűnhet, aki megnyeri a küzdelmet a testtel szemben, az minden harcban diadalmaskodva megnyeri a világot is.

Bármilyen hibás is e gondolatmenet, a végkövetkeztetés valóban figyelemre méltó, hiszen az ember megistenülésében (*theosis*) valóban központi szerepet játszik a test. Itt azonban a test legyőzése, elnyomása, átalakítása helyett a test felmagasztalódásáról beszélhetünk. A lélek nem szemben áll a testtel, nem annak kárára képes kiteljesedni, hanem minthogy már mindenkor átöleli azt, formát adva neki, magához emelheti a testet, s megoszthatja vele hivatását. Az elhivatott test gyenge ugyan, de nem ellenség vagy ellenfél, hanem mindenekelőtt az isteni és emberi természet találkozásának helye: templom, ahová Isten maga is beköltözik, hogy új élettel ajándékozzon meg bennünket.

Az abszolút szabadság énjének önellentmondásos tételezésével szemben egészen más képet mutat a viszonyokban élő és formálódó én szabadsága, aki mindenét másoktól kapta, s önmaga elajándékozása által teljesedik ki. Amíg az én abszolútnak vélt szabadságában minden külső elem s minden viszony eleve fenyegető korlátozást rejt magába, addig az Isten-viszonyra nyitott én *ajándékként* értelmezi a testet, s ezen belül a nemiséget.

A testiség és a nemiség értelme egy teljesebb szabadság ígérétét magában rejtő hivatás-küldetés összefüggésében bontakozik ki.

Kétségtől az isteni szeretet drámai tapasztalata készíthet bárkit arra, hogy felmerüljön benne, nem ő rendelkezik a testével és nemiségeivel, hanem annak mirevalósága egy küldetesként kibomló adomány, kihívás és feladat. Így a korántsem tökéletes testünk s a mindig töredékes jelentésű nemiség (vagy férfi, vagy nő) sajátos értéke a bennünket magához emelő, isteni szeretetre adott felelet keretein belül nyerhet új formát, ahol is a *testi tökéletesség* az elajándékozottság mértékéhez, s végső soron az *áldozati testhez* viszonyulva nyeri el tulajdonképpeni értelmét.

A testtudat és nemi identitás személyes tudata a személyes istenviszony összefüggésében az Isten-emberi párbeszéd különösen fontos toposza. A test valódi szerepe azon dialógusban mutatkozik meg, amelyben az első és döntő szó a Teremtőé, aki az anyagi világ és a test megteremtőjeként biztosít arról, hogy a test minden törekénysége és esendősége ellenére is jó és kegyelmi adomány. Ugyanez a szó, logosz az isteni megtestesülés és kereszthalál által a teljes odaadást testi odaadásként nyilatkoztatta ki, pontosan meghatározva ezzel a test mirevalóságát, vagyis az eredendő jóság megnyilvánulásának sajátos módját. Végül, ugyanezen isteni szó a test feltámadása ígérétében a test végső küldetését is feltárja előttünk. A testiség és nemiség drámája mint személyes válaszlehetőség ebben a „logikai összefüggésben”, vagyis az eredendő Logosz által a kezdetektől a végig meghatározott, s éppen ezért(!) szabad viszonyrendszerben bontakozhat ki.

Az Isten testi elajándékozottságát hirdető kereszténységben nyilvánvalóvá válik, hogy Isten nem egyszerűen az, aki korlátokat állít s feladatokat ró ki ránk a testiség és nemiség uralmával kapcsolatban. A dráma valódi kérdése sokkal inkább az, hogy szabadon válaszolhatunk-e arra a nem várt és csodás eseményre, hogy Isten a maga testi valójában felszolgáltatja magát nekünk. Nem egy szigorú Isten

parancsainak betartásáról van itt szó elsősorban, hanem egy olyan drámai találkozásról, amely egy minden parancsnál erősebb értelemmel, logosszal állít szembe bennünket: a találkozásban megmutatkozó Isten olyan közélről és olyan végtelen módon szeret, s olyan végtelenül kiszolgáltatja magát gyermeki formában és különösen a kereszten, hogy arra csak akkor felelhetünk méltó módon, ha mi is mindenünket felkínáljuk neki. Ezért s csak ezért lehetséges, hogy annak, aki nálunk is jobban szeret bennünket, átengedjük a döntést saját testünk és nemiségünk értelmét és mirevalóságát illetően. Ezért kérdezhetjük tőle, mire hív meg bennünket, milyen életre és halálra, a szeretetnek milyen testi és nemi megnyilvánulására. A magát kiszolgáltató krisztusi szeretet konkrét megtapasztalása világítja meg nemiségünk eredetét, azt az alapvető ténytet, hogy férfi- vagy női mivoltunk mindenekelőtt az isteni szeretet befogadásának módját jelöli meg. Ez a mód minden kötöttség, pontosabban rendezettség ellenére, s pontosan az által a legnagyobb szabadságot jelenti a testnek, amennyiben kijelöli, hogyan s miként engedheti magához és fogadhatja be testileg is az isteni szeretetet, a megváltást. Semmi sem lehet olyan felszabadító, mint e személyes és intim közösség Istennel, mely az egész teremtés, a világmindenség s benne önmagam együtt teremő újraalkotására hív meg.

A testiség és nemiség értelmének szentháromságos értelmezése – ahogyan ezt Ricardo Aldana kimutatja – egy mindent átfogó dráma, mely középpontjában a Krisztus-eseménnyel a teremtéstörténet és az eszkatológia között feszül. A keresztények testi és nemi öntudatát nem az különbözteti meg másokétól, hogy erkölcsösebbek (noha ez kétségkívül jogosan elvárható, üdvös következmény), hanem mindenekelőtt az, hogy bátran és bizalommal elfogadják, hogy saját nemiségük és testiségük valódi, mély értelme azon drámai összefüggésrendszerben bontakozik ki, amelyet a Fiú testi elajándékozottsága határoz meg: az a tény, hogy egészen odaadja magát az Atyának a Szentlélekben.