

SZALAY MÁTYÁS

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

Megjegyzések a nemiség drámáját illetően (1.)

Feleségemnek

Abstract: This philosophical meditation on the drama of bodily existence and sexual identity intends to explain and complement the reflection of Ricardo Aldana, who considered these issues from the Communio-theology point of view represented by Hans Urs von Balthasar and Adrienne von Speyr. The main claim to be exposed and phenomenologically corroborated is that the horizon of correctly interpreting the phenomenon of bodily existence is an existential and dramatic encounter with the Trinitarian reality. The context of an adequate response to one's unique and sexual bodily existence is predetermined by Mary's "Fiat!" and Christ's redemptive sacrifice; these two yeses to divine love created the possibility for a radical freedom to embrace creation when it comes to the gift of bodily existence. The dramatic nature of our fundamental relationship with the body is characterized in two steps: first, by analyzing the paradoxes of how the body is given to us; and second, by arguing that the drama of being exposed to bodily existence can lead us through bodily self-gift (sacrificiation) and care for the (bodily existing) other to the discovery and contemplative appreciation of the body.

Keywords: body, drama, beauty, self-gift, pregnancy

A nemi identitás drámájának értelmezési horizontja

Ricardo Aldana Valenzuela¹ interjúkötete remek cáfolatát nyújtja azon közkeletű vélekedésnek, miszerint a kereszténység, mit sem törődve azzal, hogy a nemi identitás elfogadása és szociális, kulturális formálódása személyes dráma, doktriner szűkeklőséggel közelít e kérdéshez. Aldana, a von Balthasar által alapított *Siervos de Jesus* tagja amellett érvel, hogy épp ellenkezőleg, a nemiség misztériuma a kereszténységben addig soha nem tapasztalt módon a vallás és a bölcselet középpontjába kerül. Mi több, *a nemi identitás* tulajdonképpen *drámaisága* éppen a kereszténységnek hála mutatkozhat meg a maga relevanciájában.

Noha a test, s különösen a nemi jelleggel kitüntetett test és lélek viszonyának megértése és alakítása mindig az emberi szabadság megnyilvánulásának sajátos tere volt, kétségtávol a kereszténység különös érdeme, hogy rámutatott e dráma felülmúlhatatlanul tág összefüggésrendszerére: nemiségünk személyes tapasztalata a Szentháromság belső viszonyainak alakulásához illeszkedik, azon belül s ahhoz kapcsolódva bontakozhat ki a maga teljességében.

Ez azt jelenti, hogy egy időbeli és személyes tapasztalat az üdvtörténet szentháromságos narratívájában olvasva és értelmezve tárja fel végső mélységeit. A személyes egzisztencia, s ezen belül a saját testiség teljes igenlése ugyanis elválaszthatatlan Mária *fiatjától* és Krisztus engedelmes igenjétől. Mindkét beleegyező aktus teremtéstörténeti jelentőségű: Mária és benne az egész emberiség azáltal mond igent saját történeti és testi valóságára,

¹ Az itt olvasható gondolatok ihletője nagyrészt Ricardo Aldana nagyszerű könyve. Ld. Aldana Valenzuela, R., *Das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen: Ein Beitrag zur heutigen Genderdebatte*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 2016. Dr. Aldana teológus, a granadai *Hans Urs von Balthasar Központ* igazgatója.

hogy megnyílik a termékeny isteni akarat előtt, és saját testébe fogadja be az isteni logoszt. Mária, vagyis az emberiség hátatelt igenje Isten akaratára azonban elővételezi a megtestesült Logosz igenjét a testiségre, mely szintén úgy értelmezendő, mint a testi és történeti lét elajándékozása. A Fiú igenje a testiségre a Szentlelken keresztül mindenkor a magát (az anyagi) teremtesben kiszolgáltató Atya szeretetére felel.

A fenti teológiai gondolatmenetet szeretném a következőkben néhány filozófiai felvetéssel kiegészíteni és árnyalni. Amellett kívánok érvelni, hogy általában a testiség s különösen *a nemiség tulajdonképpeni értelme egy vallási alapviszonyon belül tisztázható, mivel csak egy ilyen alapbeállítódás, egy, a természetfölöttire való radikális nyitottság mellett képes a dráma a maga teljességében kibontakozni*. A drámai aspektus kiemelése segít felülvizsgálni néhány leegyszerűsítő előítéletet, amely szerint a vallás irreleváns a testiség megélését és e tapasztalat filozófiai értelmezését illetően, pontosabban félreértelmezi a testiséget és ezzel megnyomorítja az embert.

Álláspontomat több lépésben fejtem ki. A testiség misztériumának megvilágításán keresztül értelmezem a nemiség problematikáját. A nemi önazonosság kérdése vezet át a nemiség mint személyes dráma elemzéséhez.

A testiség misztériuma

A vallásos viszonyulás a nemiséghez egy sajátos hozzáálláson, attitűdön alapszik. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy őszinte csodálkozással és hálával tekintünk a teremtet világ egyik olyan jelenségére, amelyben kifejezést nyer a Teremtő szeretete. A nemi különbség, a nemek egymásrautaltsága és összetartozása, amelyből új élet fakad, Isten olyan különleges teremtő gondolata, amelyben megjelenik a Teremtő és a teremtet világ szeretetkapcsolatának előképe.

A nemi különbség létezésének végtelen csodája könnyen elénk tárulhat, ha megpróbálunk elképzelni egy olyan világot, amelyben az új élet az állat- és növényvilágban, valamint az emberek utódlását illetően nemi különbségek és a különböző nemű egyedek egyesülése nélkül születik. E gondolat kíséretet végrehajtva megrökönyödéssel konstatálhatjuk, mennyivel szürkébb, milyen egysíkú, minden gazdagsága ellenére is milyen kihalt és néma volna a teremtés a nemi különbségek kavalkádja s pontos funkciói nélkül a növényektől az állatokon át egészen az emberekig. A növények egy fajtán belüli változatossága, az állatok násztánca, a különféle és lenyűgözően sokszínű utódnemzési formák, valamint a csemeték sokszor áldozatos gondozása nélkül vajon mi maradna a természeti jelenségek káprázatos dinamikájából és a természet születésének, egyesülésének és halálának drámai szépségéből? A nem hívók számára is megdöbbenő, hogy az evolúciós folyamatok nem más utat választottak, hanem éppen a nemek megjelenésének bonyolult és káprázatosan sokszínű összhangja felé terelték a természetet. Miféle értelem, milyen logika idézte elő a nemek differenciálódását a fajok többségében?² Nemcsak az a kérdés, hogy vajon a természetben megtalálható nemi különbségek kialakulása mennyiben jelentette a túlélést biztosítandó legegyszerűbb és legcélravezetőbb megoldást, hanem az is, hogy mit sugall, mire utal a nemi differenciálódásnak a természetet átjáró és rendszerező jelensége.

A nemek szétválása és egymás iránti vonzalma, ha úgy tesszük, a természet szerelembe esése önmagával s mámorító önmagába fordulása, melyből igen sokszínű új élet születik, mintha a fejlődés minden szintjén egy magasabb, intenzívebb, teljesebb és

² A nemiség evolúciós biológiai értelmezése: ld. Eagly, Alice H., and Wendy Wood, „The origins of sex differences in human behavior: Evolved dispositions versus social roles.” *American psychologist* 54.6 (1999): 408.

egyre drámaibb egyesülési formára utalna tovább. Ugyanakkor a természeti élet minden szintjén csak előjátékát, leegyszerűsített változatát láthatjuk annak, ami kétségkívül az ember és ember, férfi és nő egymás iránti vonzalmában tudatosodik és teljesedik ki. Ezért lehetséges, hogy minden egyes szerelmi dráma visszhangra talál a természet százféle vonzalmában. Ezek egyike sem képes azonban olyan élességgel felvetni a lét végső kérdéseit, mint amilyen az egymás iránti örök hűség és a gyermekáldás tudatos igénylése. A nemi különbségeknek a természetben fellelhető „egyszerű komplexitása” a legfejlettebb élőlénynél, az emberek-nél éri el a teljes differenciálódást, amely már nemcsak biológiai, hanem szociális, kulturális és spirituális különbségeket is maga után von.

E két rejtély és csoda, vagyis a természetben különféle szinteken fellelhető nemi különbségekből kibontakozó élet játéka és az emberek nemi vonzalmának a végtelenre nyitott drámája két összetartozó és egymásra nyitott létdimenzió. Egyfelől a nemiség mint természeti jelenség végső értelme önmagán túl, vagyis az Isten-ember történetében nyeri el tulajdonképpeni jelentését. Másfelől az ember nemi drámájának helyes értelmezéséhez igényli a természet kínálta kapaszkodókat – erre utal a népköltészet a világon mindenütt, ahol természeti képek segítségével ábrázolják az ember természetes és egyszersmind természetfölötti viszonyát a másik nemhez. A természetfölötti, vagyis a dráma isteni eredete és relevanciája ugyanis akkor bomlik ki előttünk, ha felismerjük eredendő és másra visszavezethetetlen jellegét a természetben megtalálható nemi különbségekhez képest: azt, ami radikálisan más benne.³ Másfelől azonban csak akkor jutha-

³ Minthogy a természet mára már jobbára csak az uralhatatlan természeti katasztrófák és a betegség képében jelenik meg a nyugati társadalom többsége számára, akik a fejlett nagyvárosi életformából teljesen száműzték

tunk el az emberi személyt illető nemi különbségek átfogó s mély megértéséhez, ha azt egy tágabb, az emberi természetet meghaladó módon, tehát maga az élet és a létezés történetébe ágyazva vizsgáljuk.

A kontinuitás és a radikális másság egymást megvilágító két pólus, és nem egymást kizáró megközelítésmódok. Bármilyen megállapításra jussunk is a nemi szerepeket illetően (pl. a genderelmélet képviselőjeként), olyan vélemény tekinthető megalapozottnak, amelyik magyarázatot ad arra, hogyan viszonyul az ember a természet egyéb részeihez, s hogyan illeszkedik különös sorsa a természet történeti folyamataiba. A nemiség kapcsán nemcsak természet és kultúra összetett viszonyát kell tehát tisztáznunk,⁴ hanem mindenekelőtt azt is, hogy

sokféle, a természetre utaló vonatkozást (nem csak az eget nem látják, hanem semmi kapcsolatuk nincs az állati és növényi élettel, mi több, az időjárás és a napszakok jelentőségét is igyekeznek elenyészőre csökkenteni), a természetben található minden utalás a nemi különbségekre és a nemi életre mára elvesztette megalapozó jellegét. A posztmodern ember számára az a kifejezés, hogy valami „természetes”, egyszerre jelent fenyegetést, amennyiben a természetet uralni vágyó logika igényli a határtapasztalatot (vagyis a „még uralhatatlan” fogalmát) és vonatkozik a megszelídített zárvány-természetre, amely roppant kevesek kiváltsága. Ilyen a tiszta, természetes levegő, víz, nap-sütés stb. A test posztmodern értelmezéséhez fontosabb e két természetfogalom, mint a hagyományos kozmoteológiai összefüggés, amely a kozmosz egészében igyekszik elhelyezni az embert és az emberi testet. Mezei Balázs azonban meggyőzően érvelt amellett, hogy mégsem hagyható figyelmen kívül ez utóbbi szempont, hiszen a kozmoteológiai összefüggés mélyebb és filozófiai nyelvünket és gondolkodásmódunkat döntően befolyásoló tényező. Ld. Mezei, Balázs M. „Demythologizing Christian philosophy: an outline.” *Logos i Ethos* 19.2 (2013): 109–146., valamint: Mezei, Balázs M., „Renewing Christian Philosophy: An Outline.” *Christian Wisdom Meets Modernity* (2016): 203.

⁴ Ld. erről Bryan S. Turner, A testelméletek legújabb fejlődése, in: Mike Featherston, Mike Hepworth, Bryan Turner. *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória.* ford. Erdei Pálma, Jászóveg, Bp., 1997, 7–52.

milyen értelemmel bír általában a test nemi jellege a természeti folyamatokon belül.

Érdemes kiemelni, hogy a nemiség vallásos szemlélete nem utolsósorban abban is különbözik a szekuláris megközelítéstől, hogy az előbbi számára magától értetődő a vizsgált kérdés kontextusának abszolút átfogó és nyitott valósága. Minden tudományosan megalapozott állítástól elvárható, hogy végső soron (legalábbis kitekintés szintjén) egy, a teremtetéstől az eszkatológiai valóságig, vagyis a végidőig tartó narratívába illeszkedjék. A nemiséghez való vallásos viszonyulás ennyiben nemcsak egy bizonyos hozzáállás, beállítódás függvénye, hanem olyan módszertani kérdés is, amelyet maga a dolog természete alapoz meg. Éppen mivel a nemiség kontingens és időbeli jelenség, olyan magyarázat után kiált, amelyet csak a legtágabb időbeli perspektívát alapul véve alakíthatunk ki.

Csak e tág értelmezési horizont felől tekintve vethetünk számot azzal, mennyiben illeszthető be az emberre jellemző nemi különbség a természetben található nemi különbözőségek sorába, és – másfelől – mennyiben jelent valami radikálisan újat az, ahogyan a természeti meghatározottság itt a tudathoz, s ezzel a szabadsághoz kapcsolódik.

Nem sikkadhat el a figyelmünk azon különös jelenség fölött, hogy a biológiailag alacsonyabb szinten álló egyedekkel ellentétben az emberek nemi adottsága korántsem magánvaló, befejezett és rögzíthető tény, sokkal inkább olyasvalami, amit megélünk s megtapasztalunk, és *tapasztalatként*⁵ adódva számunkra megvilágítja, mit jelent a kontingens világ alapvető kiszolgáltatottsága

⁵ Élmény és tapasztalat különbségéről ld. Szalay, Mátyás. „From Experience to Gift. Reflections on Life as Disclosed to Consciousness. First Part”, in: *Logos i Ethos*, 2016, 41/2, 33–55.

az értelmezésnek.⁶ Az ember esetében a nemiséghez való viszonyulás a *személyes* létezés (úgy is, mint *actus humanus* és *actus hominis*⁷) egy sajátos és különösen fontos dimenziója.

A testiség, és különösen a nemiség személyes megélése révén saját bőrünkön tapasztalhatjuk, hogy nincs a lélektől elválasztott, a szellemtől elszakadt, önmagában álló anyagi világ.⁸

⁶ Ld. Gehlen, Arnold, *Az ember. Természete és helye a világban*, ford. Kis János, Gondolat, Bp., 1976.

⁷ E fogalmak II. János Pál gondolkodásában hasonló, mégis két különböző jelenségre vonatkoznak. Az *Acting Person* című művében azt a kérdést teszi föl, vajon mi a kapcsolat a hagyományos etikai megközelítésben az emberi tett (*actus hominis*) és az aktus mint emberi tapasztalat (*actus humanus*) között. Ha az önkéntelen és erkölcsileg nem minősíthető cselekedetekre gondolunk (*actus hominis*), akkor kétségtelenül megállapíthatjuk, hogy nem minden emberi tett olyan aktus, amelyben az emberi létezés sajátos jellege kifejezésre juthat. Rocco Buttiglione helyesen emeli ki, hogy e megkülönböztetés radikalizálásával Karol Wojtyła olyan újszerű filozófiai álláspontot alakított ki, mely Descartes-hoz és Marxhoz hasonlítható. Wojtyła ugyanis, ellentétben a posztkarteziánus hagyománnyal, nem az emberi tudat aktuálisából indul ki, hanem a cselekvő emberből, akinek személyes tapasztalata van a tevékeny létről. Ld. Wojtyła, Karol, *The Acting Person*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1979., Buttiglione, Rocco, "Karol Wojtyła, The Thought of the Man Who Became Pope John Paul II." (2003). 120., Bretzke, James T., *A morally complex world: Engaging contemporary moral theology*. Liturgical Press, 2004, 219.

⁸ Amint ezt N. Luyten [Luyten, Norbert. „Das Leib-Seele-Problem in philosophischer Sicht.” in *Geist und Leib in der menschlichen Existenz, Naturwissenschaft und Theologie* 4 (1961): 153–154] írja, a test értelmezésének legalább öt különféle paradigmája létezik. Az általa felsorolt címszavak természetesen aligha többek fájdalmas leegyszerűsítésnél, az elnagyolt filozófiatörténeti kategóriákon túl azonban rávilágíthatnak a testhez való számos viszonyulás mögött húzódó alapvető logikára. Luyten megkülönbözteti egymástól a *platonikus-patrisztikus*, az *arisztotelikus-tomista*, a *racionalista*, a *mechanicista* és végül a *materialista* viszonyulási formát. A *platonista-patrisztikus* értelmezésben egy sajátos kozmoteológiai összefüggésben belül a test negatív megítélés alá esik, aszerint, hogy mennyiben gátolja a lélek üdvözülését. A test ebben az összefüggésben csupán a lélek olyan időleges

Mindaz, ami a világ valósága ugyanis, törékeny és személyes testi valóságuk viszonylatában tárul elénk, nemcsak azért, mert

börtöne, amelyben átvészeli a földi lét gyötrelmeit. Az *arisztotelészi-tomista* testkép kedvezőbb színben tárja elénk a testet, amennyiben itt már nem két valóságzféra határát jelöli a test, hanem a két ontológiai, korrelatív princípium, a forma és anyag egységeként jelenik meg. (Ld. különösen Arisztotelész, *A lélek*, II, 1, 41b–414a. in: Arisztotelész, *Lélekfilozófiai írások*, szerk. Szabó Zsuzsa, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006.) Különösen a tomista paradigmában lehetőség nyílik arra, hogy a testet a megtestesülés és (testi) megváltás felől vizsgálva saját jogon előtérbe kerüljenek olyan testi folyamatok, mint a beszéd (nyelv), az érzékelés és egyáltalán a test, mint ami adott esetben támogatja és szolgálja a lélek üdvösségét. A Descartes nevéhez köthető *racionalista* hagyomány kielezi ezt a test és lélek között folyó párbeszédet és együttműködést. E paradigma szerint a platóni dualizmus-hoz képest egy másfajta kettészakítottság jellemzi az embert a test és lélek, pontosabban a kiterjedt test és az elme között. (Ld. Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Atlantisz, 1994, ld. különösen első és második fejezet).

Descartes módszertani lépése, amellyel kételkedik az érzéki világ létezésében, természetesen nem jelenti a test radikális elutasítását, sokkal inkább olyan kategóriák kidolgozását eredményezi, amelyek előtérbe helyezik az objektív, külső test szerinti értelmezést, amely mindenekelőtt fizikai kiterjedésként nyilvánul meg. A szubjektív, érzékekben élő test háttérbe szorulásával e nyomon elindulva bontakozik ki a 17–18. században az a mechanisztikus elképzelés, amely a testet immár nemcsak ismeretelméleti szempontból, hanem ontológiai értelemben is egy hatalmas és bonyolult gépként fogja fel. A mechanisztikus elképzelések egyik legfontosabb előnye egyúttal legnagyobb hiányossága is. A testet zárt oksági láncként fogva fel ugyanis teljes részletességében megmutatkozhat előttünk a test csodálatos működését átható logika, e felfogás azonban a testi folyamatok determinisztikus elképzelését is magába rejti, ami ellentmond azon örök emberi tapasztalatnak, miszerint a test minden, a tudat számára észlelhető megnyilvánulásához szabadon viszonyulhatunk. A test determinizmusa nem szükségképpen vezet egy materialista elképzeléshez, de a testi tapasztalat ilyen redukciója utat nyit a test-lélek viszonyt leegyszerűsítő további redukciók irányába.

A test materialista elképzelése minden testi folyamatot csupán anyagi változásokra vezet vissza. E gondolatmenet leg súlyosabb előfeltevése, hogy

érzéki tapasztalatok révén jut tudomásunkra, hogy mi és milyen az adott dolog, hanem azért is, mert a jelenségek értelmét a test-lélek belső viszonyán átszűrve tárhatjuk fel.⁹

tudni véli, mi az anyag. Különös módon azonban, minél pontosabban igyekszünk az anyagot egyetlen, s eredendő elvként körülírni, anyagfogalmunk annál inkább egyre tágabb elméleti princípiummá, mindent átható logikává alakul át, s végső soron teljességgel átszellemül.

Az egzisztenciális testviszonyok fenti, filozófiatörténeti paradigmáinak sorában új fejezetet nyit a testiség perszonalista felfogása. Az alapvető gondolatmenet radikális újszerűsége több ponton is tetten érhető. Gabriel Marcel ismert megkülönböztetésével először is misztériumként és nem problémaként fogva fel a test-lélek viszonyt, végre redukciók nélkül kibomolhat előttünk a viszony mint belső tapasztalat sajátos gazdagsága.

Az itt olvasható gondolatmenet ehhez a mindenekelőtt, de korántsem kizárólagosan Karol Wojtyła nevéhez kapcsolódó hagyományhoz és bölcséleti paradigmához kötődően igyekszik kiemelni a drámaiság döntő jelentőségű aspektusát abban, ahogyan a test mint *nemi test* adódik számunkra. Ld. erről különösen: Gallardo Cervantes, Antonio, „Apología del cuerpo desde la mirada de Gabriel Marcel.” *Thémata*, 33, 127–134 (2004).

⁹ „Két dolog viszonyában negatív egységként a viszony a harmadik, és a két dolog e harmadikhoz viszonyul; ezért a lélek fennhatósága alatt a test és lélek kapcsolata egy viszony. Ha azonban a viszony önmagához viszonyul, akkor e viszony egy pozitív harmadik és ez az önmaga.” [saját ford. Sz. M.] in: Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode. Der Hochpriester der Zöllner. Die Sünderin, Gesammelte Werke*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982, németre ford. Emanuel Hirsch, 8.

A testiség rejtelve elválaszthatatlanul összefügg az „önmaga”, az *ipseitás* problematikájával. A test nem az én külső burka, hanem az *önmaga* számára adódik.

Eugen Fink megfogalmazása ennél is pontosabb: „Az én már magától is egy önvonatkozás; a viszonyjellegnek nem azáltal jut a tudomására, hogy kifejezetten reflexiót végezne, már mindenkor viszonyban áll. Másként fogalmazva az én nem egy szellemi szubsztancia, amely más szubsztanciákhoz viszonyulna a képzelet és a megismerés által, s amelynek végül is lehetősége van arra, hogy önmagára visszahajoljon és megismerje a megismerést vagy elképzelje a képzeletet; itt minden tárgyi fogalom elégtelennek mutatkozik [...] Az én azonban sokkal eredendőbb módon viszony, mint ahogyan azt a szubsztancia viszonyának kanti kategóriája sejtetni enged. Mi több, ez nem

E gondolat igazságát a felnőtteknél sokkal inkább átérzik a kamaszok,¹⁰ hiszen a kamaszkor egyike az élet olyan kegyelmi időszakának, amelyben különleges lehetőség nyílik a megtestesülés misztériumának személyes megélésére. Ezen életszakaszban kérdésessé válik a szülők közvetítésével kapott kulturális és vallási örökség, a világ- és önértelmezés általános elbizonytalanodása átható módon kapcsolódik a növekedés, s általában a megváltozott test élményéhez, így a testiségre adandó válasz elodázhatatlanul és *húsbavágóan* személyes felelősség kérdése.

A nemiség szempontjából mindkét aspektus döntő jelentőségű: egyrészt a testi önvonatkozás az önazonosság egyik alapvető eleme, másrészt a helyes viszony kialakítása a testhez olyan kihívás, amelyet nem mi választunk, de amelyre megfelelően válaszolva formálódik és mutatkozik meg önmagunk számára is, kik vagyunk valójában. E két szempont számos ponton összekapcsolódik; most csak azt emelném ki, hogy az önvonatkozás mindig túlmutat önmagán, vagyis nem tehetünk eleget az „ismered meg önmagad!” ősi parancsának anélkül, hogy ne alakítanánk ki egy

egy »úgyszólván statikus viszony«, hanem az önvonatkozás folytonos játéka mozgásban tartja. A reflexió mint az öntudat kifejezési módja, csupán jelenvalóvá teszi az én kimeríthetetlen önmagához való viszonyulását” [saját ford. Sz. M.] in: Fink, Eugen – Franz-Anton Schwarz, „Natur, Freiheit, Welt: Philosophie der Erziehung”. (1992). 127.

¹⁰ Ez, noha kevésbé elismert módon, fokozottabban igaz az anyaságra, amely szintén jelentős testi, hormonális és lelki változásokkal jár. Ezt emelte ki Dana Raphael antropológus az „adolescence” (kamaszkor) mintájára megalkotott „matrescence” (anyakor vagy anyasági életszakasz) kifejezéssel. Ezt a gondolatot később Aurelie Athan, anyasággal foglalkozó pszichológus fejtette ki bővebben. Ma már az is bizonyított tény, hogy az apaság is hormonális változásokkal jár együtt.

nyílt és elfogadó viszonyt a másik emberrel, s ezen belül a másik testi valóságával.¹¹

Paradox módon, amikor testi létezésünk kérdőre von bennünket, nemi meghatározottságunkra csak *személyes* feleletet adhatunk. Bármit válaszoljunk is azonban, mindig is a másik nyelvén beszélünk: a testi és nemi létezés a lehető legvilágosabban villantja fel az emberi lét kulturális és közösségi vonatkozását.¹² Ugyanakkor a másik testének mély, szakrális jelentősége sem tárulhat fel számunkra anélkül, hogy a szentségi természet saját testünkre vonatkozóan fel ne ismertük s meg ne éltük volna.

Az önismeret és a másik ismeretének kölcsönös előfeltételezettsége azonban nem valamiféle ördögi kör (*circulus vitiosus*), amelyből ki kellene törnünk. Ellenkezőleg; minthogy ez a felebaráti szeretetre meghívott társas lény létszerkezetét jellemző hermeneutikai kör, el kell benne mélyülnünk. A test hozzánk inté-

¹¹ Ezért lehet a házasság és a szentségi élet celibátusa is az önismeret különleges keretösszefüggése, hiszen mindkettőben a „másik” (egyszerre emberi és isteni) valósága a testi odaadás és szolgálat valóságához kötődik. Az *önismeret*, amennyiben ez alatt saját határaink ismeretét értjük, nem más, mint önmagam átadásának valós és végső lehetősége. A valódi önismeret azonban több ennél: ajándék, amelyet a másiktól kapunk. Nem határelmény, hanem annak kegyelmi megtapasztalása, hogy a másik számára saját végeességem a végtelen csodáját tárja fel, és ezért még nálam is jobban ismer engem: úgy ismer és lát, ahogyan csak a szeretet képes. Míg a cselekvő önmagam szempontjából nézve a testiség jobbára véges képességek egyvelege, a másik szempontjából olyan *végtelenül* jelentőségeltjes ajándék, amelyben az eredendő teremtés csodája bontakozik ki: *élő test*.

¹² Még a mai a virtualitás által átformált életünkben is világos, hogy minden valódi és erős emberi közösség alapja a fizikai együttlét. A testi jelenlét még ott és akkor is meghatározó és alapvető, ahol és amikor helyét átveszi a virtualitás; a virtuális kapcsolatok sosem képesek kiváltani a testi kapcsolat valóságélményét, s olyan hiányérzetet keltenek bennünk, mint a béranyaság vagy a plasztikai sebéset által önkényesen alkalmazott protézisek, implantátumok.

zett kihívása – melyre tehát csak másokhoz viszonyulva, vagyis önmagunkat meghaladva válaszolhatunk – lényegi önmagunk elsajátítása egyebek között azáltal, hogy igent mondunk testi létezésünkre.

Itt egy belső feszültség lappang aközött, hogy egyfelől a válassz megtagadás is felelet, másfelől a nemleges válasz sem változtat az alaphelyzeten, vagyis testi létezésünk tényén. A test végletes elutasítása ugyanis lehetetlen, vagyis lényegében járhatatlan út, hiszen annak egyetlen valóban végérvényes módja az öngyilkosság lenne. Az elutasítás minden egyéb nemje ennyiben már mindenkor valamiféle, már a pusztá létezés által hallgatólagosan kimondott igenhez kötődik, s egy eredendő-igen módosítása vagy részleges visszavonása: félszeg, hezitáló igen.

Anélkül is, hogy morálisan, filozófiai vagy akár teológiai szempontból bírálnánk a test elutasítását, kétségtelen tényként rögzíthetjük: még a legkifinomultabb elutasítás esetén is (ilyen a transzhumanizmus, mely a test kiteljesítésére, az emberi határokat meghaladó tökéletesítésére törekszik) megfigyelhető, hogy a testi létezés gondoljai sosem tűnnek el, csupán átalakulnak az állítólagos fejlődés nemkívánt mellékhatásaival, sokszor nem kevés bonyodalmat okozva. A test elutasítása minden, tehát lélektani, szociális, kulturális és például a cseppet sem elhanyagolható környezetgazdálkodási szinten is rendszerint visszájára fordul. Közben csak még élesebben, s ha lehet, még kétségbeesettebben veti fel a régi, gnosztikus indíttatású kérdést: miért nem végtelen szellemi létezők vagyunk?¹³

A testi valónk gyötrelmesen szép paradoxonjaira valódi választ csak a testi szeretet konkrét megtapasztalása adhat, csak

¹³ A manicheizmus testértelmezésének nagyszerű bírálatát olvashatjuk II. János Pál test-teológiájában. Ld. II. János Pál, *A test teológiája*, ford. Juhász Gábor Tamás, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008, 10–17.

ez képes átfordítani a test terheinek cipeléséből felszökő lázadást s kétségbeesést a hála nyugalmába. E tapasztalatban elmélyülve érthetjük meg, miként nyit utat a test elfogadása a lelki élet mélységeinek felfedezése előtt. A lélek kapujának kulcsát a test, a saját testiségünkre adott ámen-mondás adja a kezünkbe. Ezzel felelünk arra az ölelésre, amellyel mások ajándékként fogadják el testi és véges létezésünket: az ő ámenjük erősíti fel a létrehívó szeretet visszhangját bennünk.

A mások által lehetővé tett önismereten kívül azonban az is kihívások elé állít bennünket, hogy a testiség értelme nem egyszerűen, nem egy bizonyos tapasztalaton keresztül, hanem időbeliségünk lényegi összetevőjeként folyton új aspektusokat tárva elénk adódik számunkra egész evilági életünk minden életszakaszában. Ahhoz, hogy tág értelemben vett nemi identitásról¹⁴

¹⁴ Roppant félrevezető, ahogyan némelyek a nemi identitás és nemi orientáció, pontosabban nemi vonzalom között minden átmenet nélkül egyenlőséget tesznek. A nemi vágy, hasonlóan egyéb szellemi és testi vágyainkhoz, valóban számos „intencionális tárgy” felé irányulhat. Nem meglepő módon, ezek közül némelyik megfelelő, amennyiben valóban boldoggá tehet, hiszen hozzám illő és hivatásomba illeszkedő, míg másokról tévesen ezt hihetem ugyan, végső soron azonban csalódást okoznak és nyomorulttá tesznek. Vágyaink helyes irányba fordítása, felemelése, vagyis azon végtelen tárgy felé terelése, amely egyedül képes a végtelen és örök boldogsággal megajándékozni, roppantul összetett és magasztos kulturális és vallási feladat. Pontosabban szólva, aligha létezik ennél fontosabb kulturális és vallási küldetés, mint hogy a vágyainkat minden területen és különösen az önátadást illetően helyes irányba tereljük. E kihívásra személyesen felelünk ugyan, de senki sem egyedül válaszol, hanem egy egész közösség tradíciójának kell kapaszkodókat nyújtania abban, hogy ne érje be valamiféle látszatboldogsággal.

Ebben az összefüggésben igazán visszásnak hat minden olyan törekvés, ami a nemi orientációt – legyen az bármilyen homo- vagy heteroszexuális, morálisan elfogadható vagy elfogadhatatlan – minden további nélkül összeköti az ember nemi identitásával. Ez mélységes antropológiai tévedés és romboló társadalmi hazugság, hiszen egyfelől félreismeri a vágyakozás törekény, keresgélő természetét, másfelől gyáván és felelőtlen módon lemond

beszéljünk, vagyis feltárjuk az emberi hivatás személyes és nemi aspektusát, számot kell vetnünk azzal, hogy a nemi érettség ciklusa¹⁵ (amelynek során a test fokozatosan nemileg éretté válik, majd betölti a nemiség sajátos funkcióját, utódnemzést és szülést, hogy aztán elveszítse nemi képességeit) olyan időbeli folyamat, amelynek minden mozzanata egészen más fénytörésben tárja eléink testi meghatározottságunkat. Aligha szabadulhatunk meg egykönnyen a testi létezés értelmét firtató kérdéstől, ahogyan mondjuk Descartes próbálta egy csapásra kiiktatni a gondolkodásból a megbízhatatlan érzéki észlelést. A test gondja s öröme minden életszakaszban visszatér, és újfent gondolkodóba ejt bennünket.

a legfontosabb társadalmi s közösségi felelősségről. A nemi identitásnak, vagyis annak ismerete, hogy kik vagyunk férfiként és nőként, természetes része a vágyakozás és vonzalom megismerése, elmélyítése, de itt fordított sorrend áll fenn: *nem a vonzalom határozza meg, kik vagyunk, hanem a kik vagyunk mélységes kérdésre adott hivatásszerű válaszban mutatkozik meg a vágyakozás valódi tárgyának természete*. A szeretetközösségek segítik megtalálni a hivatásomat, és ennek fokozatos felismerése – mely egy drámai és roppant összetett (szociális, kulturális, pszichológiai stb.) folyamat, mutatja meg, mire is irányul valójában a személyemet átható legmélyebb vágy, vagyis a teljes önátadás és megistenülés (*theosis*) iránti sóvárgás. Ez utóbbi fogalomról ld. Athanasius, *De Incarnatione*. 54, in: E. P. Meijering, Saint Athanasius, J. C. M. van Winden, *Athanasius, De incarnatione verbi: Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. (JC Gieben, 1989); Gregorio de Nisa, *Orationes* 29.19.

¹⁵ A genderelmélet egyebek mellett azért sem képes helyesen értelmezni a nemiséget, mert azt jobbra kizárólag a szexuális tevékenység felől közelíti meg. A nemi identitás kérdése azonban sokkal összetettebb annál, hogysem azt a nemi vágy kielégítésének útjára egyszerűsíthetnénk. A szexuális tevékenység (mely nem egyenlő a *nemi étellel*), noha a szeretet legteljesebb egyesüléseként döntő jelentőségű, a nemiség és a nemi identitás tekintetében mégis csak egy olyan átmeneti állapot, amelynek kezdeti és végső, a szexuális kielégüléstől és egyáltalán a vágytól mentes szakaszai egyaránt jelentőségteljesek.

Testi mibenlétünk elsajátítása mindazonáltal természetes folyamat, kezdve azon, hogy a kisgyermek elképedt csodálkozással fedezi fel ujjait, egészen addig, hogy az élet alkonyán hasonló elképedéssel, lassan tudomásul vesszük testi cselekvőképességünk folyamatos leépülését, az életet kísérő fáradtságot, a sokasodó fájdalmakat. E természetes folyamat mozzanatai már eleve egy vallási gyökerű kulturális értelmezési mezőbe illeszkednek, melynek egy része, s kétségtelenül a legrelevánsabb része, személyes és közösségi rituáléba torkollik.¹⁶ (Az elsajátítás természetes folyamata tehát mindenkor egy természetfölötti kontextusban bomlik ki.)

Az emberi életciklus minden hangsúlyos, vízválasztó mozzanatával, mely persze mindig sajátos módon kapcsolódik a testiséghez, egy kulturális és végső soron rituális reflexió révén szembesülünk, még akkor is, ha amúgy teljesen elutasítjuk a válást, mint olyan átfogó értelmezési keretösszefüggést, amelybe az életjelenségek illeszkednek.¹⁷ A testi önvonatkozások kifejezései ugyanis sosem tisztán természetesek, hiszen mindig tartalmaznak egy transzcendens, önmagán túlmutató utalást. Éppen a tes-

¹⁶ Különösen érdekes e tekintetben Mike Featherston gondolatmenete a „testkarbantartás”-ról, in: Mike Featherston, „A test a fogyasztói kultúrában”, in: Mike Featherston, Mike Hepworth, Bryan Turner, *A test. Társadalmi fejlődés, kulturális teória*. ford. Erdei Pálma, Jászöveg, Bp., 1997, 88–94.

¹⁷ Jó példa erre, hogy a kommunista diktatúra alatt a születés, felnőtté válás, házasság sajátos keresztény rítusai nem egyszerűen eltűntek, hanem átalakultak másfajta, sokkal szegényebb és kevésbé konzisztens világi rítusokká, amelyek azonban mégis egy többletjelentésre, minden kifejezést meghaladó értelemgazdagságra utaltak. E suta gesztusokban is megnyilvánult, hogy az, ami most történik, és amit a testi átalakulás is jelez, valamiképpen különleges és az egyén számára túlságosan „sok” ahhoz, hogy maga találja ki, mit kezd vele, milyen értelmezési keretbe állítva közelítsen hozzá. A test mintegy kikívánczik önmagából, s ezért szükség van valamilyen megnyugtató, bevett formára, közösségileg elfogadott kontextusra, amelyben a belső érzet élménnyé, s végül reflektált, személyes tapasztalattá alakulhat.

ti létezésre összeponstosítva tűnik fel, hogy már mindig is meghaladjuk önmagunkat, mi több, ennek lehetőségét éppen a testi létezés teremti meg. – Hogyan is lehetne a test börtön? A test sokkal inkább az öntranszcendencia, vagyis a világra, a nem-énre nyitottság első foka. Nem testben élünk, hanem testileg éljük meg az életet, s ez már mindig is „önkívületi állapotot” jelent, hiszen az érzékek révén máris a világba merülünk, mi több, ez a belemerülés a test „jelentéssége”, önmagát folyton meghaladó értelme révén elkerülhetetlenül „kifejezésteljes” is.

Az élő emberi test bizonyos értelemben már a világot megelőzően adott számunkra; nem kell a testemet látnom, tapintanom, hogy tudatában legyek testi valóságomnak. Az ösztönszerű mozgásigény és az erre való képesség tudatához nem kell meggyőződnöm arról, hogy a lábaim alkalmasak a járásra. Azonban még az ilyen belső testélmények értelmezéséhez is elengedhetetlenül szükséges a világvonatkozás kibontása. A test mint külső test saját érzékelése pedig mindig csak a világon keresztül lehetséges; egyfajta odüsszeia: ahhoz, hogy otthon legyünk, nagyon messziről indulva kell átvergődni magunkat mindenféle kalandon. Az emberi egzisztencia megszüntethetetlen testi odüsszeiája tehát a természetes, alapfokú emberi nyitottság preformációként (előzetes forma és orientációként) tartalmazza a közép- és felsőfokú, vagyis a másik ember, s végső soron az Istenre nyitott létezés lehetőségét is. Másként fogalmazva: az ember sajátos testi létezése miatt nem tekinthető zárt, önálló egységnek, ami autonóm módon kapcsolódik a másikhoz, a világhoz, Istenhez. Helyzetünket sokkal inkább egy bonyolult és mégis rendezett részesülés (participatio) írja le, amely már a testi létezés elemi szintjén is tapasztalható: létünkkel beleszövődünk a teremtet világba, összefonódunk másokkal, és végső soron egész lényünk millió szállal kapcsolódik a teremtés egészéhez. Az elemi tapasztalat értelmezésének első felismerése, hogy az, aki vagyunk,

már mindig is úton van; az önmagunknál lét csak hazatérésként értelmezhető.

Ez az elemi odüsszeia egyszersmind szimbolikus és kulturális utazás is. A testi megnyilvánulások, mint például egy kézmozdulat esetén, minél természetesebbek, annál inkább egy jelrendszer, s egy adott esetben szofisztikált, szimbolikus nyelv részei.¹⁸ Mi több, ami a testiséget illető személyes válaszadás és kötődés megnyilvánításában „egyéni” és „természetes”, egy olyan különös értelem, mely megeleveníti s mozgásba hozza saját értelmezési rendszerét, legyen szó itt a térdhajtás gesztusáról vagy a szerelmet iglenlő pillantásról.

Egész testünk a lélek belső valóságának kifejezési eszköze, s a test egész felülete egyfajta értelmezési mező.¹⁹ A testi kifejezés módok már eleve egy jelrendszer részei, s testi valóságunk közvetlensége paradox módon egy közvetettség szélső állapota.²⁰ Fordítva is igaz azonban: a közvetettség csak azért képzelhető el egyáltalán, mert maga a test az örök közvetítő a külvilág és az én között, miközben a test valamiképpen *én magam vagyok*.²¹ Noha én magam vagyok a testem, mégis bizonyos értelemben külső entitásként kell viszonyulnom hozzá. Felvetődik tehát a kérdés,

¹⁸ A szimbolikus interakciók szociológiai értelmezéséről ld. Mead, George Herbert. *Mind, self and society*. Vol. 111. University of Chicago Press, Chicago, 1934.

¹⁹ Ld. Stein, Edith, *Der Aufbau der menschlichen Person*. Herder, Freiburg, 1994.

²⁰ Ld. Husserl sokatmondó állítását, miszerint: „Derselbe Leib, der mir als Mittel aller Wahrnehmung dient, steht mir bei der Wahrnehmung seiner selbst im Wege”, in: Husserl, Edmund, *Husserliana: Edmund Husserl: Gesammelte Werke*. Nijhoff, 1950, 159.

²¹ Ld. Marcel, G., *Diario metafísico*, Losada, Buenos Aires, 1956, 154. (Magyarul: Gabriel Marcel, *Metafizikai napló*, ford. Dékány András, L'Harmattan, Budapest, 2014, 132–134.)

hogyan ragadható meg ontológiailag e köztes helyzet, vagyis miként „van” a saját testem.²²

Megállapíthatjuk, hogy a test létezésének kérdése éppen a fentebb kifejtett okokból valójában a *test adódásának mikéntjére* vonatkozik! A testiség nem egyszerűen fennáll, hanem már mindig is *adódik számomra*, vagy pontosabban a személyes létezésem értelme a *testi adódás* sajátos fénytörésén keresztül mutatkozik

²² Gabriel Marcel számára a testi lét paradoxonja a test mint létforma (*être*) és a test mint tárgy birtoklása (*avoir*) között érhető tetten. Ez utóbbi, vagyis a test birtoklása feltételezi, hogy van egy testetlen én, amelyhez a test külső módon kapcsolódik. Ez az absztrakt én szabadon, vagyis minden testi meghatározottság nélkül rendelkezhet a testtel, kénye-kedve szerint átalakítva azt, s kihasználva és adott esetben kibővítve minden olyan testi funkciót, amelyből csak hasznót húzhat, s amely élvezetet okoz. Marcel helyesen látja, hogy a testiség szüntelenül élénk tárja e hamis alternatívát és életformát.

Csak akkor szabadulhatunk meg e kísértésektől, ha felvállaljuk a test adódásának drámai paradoxonjait. Minél inkább odahallgatunk a testre, s hajlunk az élvezetek követelő mézes szavaira, annál inkább visszájára fordul e birtoklási viszony, s már nem mi rendelkezünk a test fölött, hanem az tesz bennünket rabszolgájává. Hasonló azonban a helyzet azokkal is, akik a birtoklás ezzel ellentétes formáját választva egészen uralni kívánják a testüket. Ez az uralmi vágy, a testi vágyak elnyomása szintén visszájára fordul, amikor a testi vágyakat legyőző hősökön mégis diadalt arat a test.

A testi létezés mint *être* tehát az odahallgatás és önértelmezés egy sajátos módjára utal, melynek lényege annak megértése és megélése, hogy a test szentség, mégpedig éppen azért, hogy a megváltás nem nélküle és ellenére, hanem benne és általa valósul meg. A testi létezés arra kötelez, hogy engedjük, hogy a test a maga sajátos módján, vagyis mint közösségi tér, az istenivel való együttélés tere és formája nyilvánuljon meg számunkra. E rövid elmélkedés éppen amellet kardoskodik, hogy e testi közösség, vagyis az áldozatvállalás testisége párbeszédese, pontosabban olyan drámai létmód, amelyet nem az határoz meg (mint az egzisztencialistáknál), hogy mennyire szabadon tételezi magát az én a világban, hanem az, hogy milyen szinten és milyen mértékben vesz részt (*participation*) a létezésben. Ld. erről. Paul Ricoeur, *G. Marcel et K. Jaspers philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Éditions du Temps Présent, Paris, 1947, 106–121.

meg.²³ Nem arról van itt szó, hogy testi valónk s hogylétünk a maga teljességében meghatározná, kik vagyunk (az *anima forma corporis* értelmében ennek éppen ellenkezője igaz); e személyes létezés alanya ugyanis már magában foglalja e testi vonatkozást, vagyis nem egy testetlen entitás, hanem én magam vagyok, *ez és ez a hús-vér ember a maga testileg megélt sajátos történetével*. Ugyanakkor az, aki *valóban* én vagyok (önmagam), nem azonosítható pusztán a testi valósággal; meghaladja azt, amennyiben tudatosan viszonyul hozzá – vagy Kierkegaard-t idézve – tudatosan viszonyul a test és lélek viszonyához.

A testiség misztériuma fenomenológiai szinten nemcsak abszolút vonatkozási pontként és a külső belsővé tételének folyamatában drámai „fordulópontként”,²⁴ hanem egyfajta többletként is jelentkezik: test vagyok, de lényegesen több is vagyok a testnél. A többlet lenyomata a tudatban egy olyan személyes kihívás, mely egyszersmind erkölcsi parancs és spirituális *felhívás* is önmagunk meghaladására. A kortárs kulturális válaszok, és különösen a *gender*-ideológia igazság-magva – minden tévedésük ellenére is – az, hogy érzékeli-e felhívást. Az ideológiai gondolkodás kezdőpontja az a megkérdőjelezhetetlennek beállított tétel, miszerint az ember csak a testiséget, a testi és nemi meghatározottságot tagadva válaszolhat e kihívásra. Azt gondolván, hogy csak így válhat valóban szabaddá, a kihívásként jelentkező többletre felelve elnyomná, elutasítaná s átalakítaná a testet, csak hogy megszabaduljon annak minden anyagi, szellemi és kulturális meghatározottságától. Radikális materializmusa, vagyis

²³ Erre hívta fel a figyelmünket Michel Henry számos munkájában. Ld. különösen: Henry, Michel, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Le Seuil, 2013, Henry, Michel, *Voir l'invisible: sur Kandinsky*. Presses universitaires de France, 2005.

²⁴ Ld. Husserl kifejezésével: „Nullpunkt aller Orientierung” (Hua, IV, 158), valamint „Umschlagpunkt” (Hua, IV, 161.)

hogy látszólag a test részleges elutasításától vagy kiteljesítésétől várja az ember felemelkedését, valójában féktelen spiritualizmust takar, s teológiai értelemben éppen a Megtestesülés misztériumának megkérdőjelezését jelenti.

Aldana ezzel szemben a klasszikus és keresztény hagyomány talaján állva amellet érvel, hogy a lélek valódi válasza e többlet jelentette kihívásra a sokszor szenvedéssel járó, sebezhető és korlátolt testi létezés hálás elfogadása. E gondolatmenet fő tétele, hogy a test felmagasztalódásához vezető út nem a természetfölötti és természetes egymást kizáró szembeállításának logikáját követi, hanem azon igyekszik, hogy a természetesben felfedezze a természetfölöttit, a töredékben az egészet, a profánban a szentet, valamint hogy véges emberi mivoltunkban is felismerje a végtelen szentháromságos dráma szereplőjét, akiért a megtestesült Isten életét adta. Vajon mire irányul e különös pillantás, amely észre tudja venni halandó s esendő testünkben a szent templomot? Vagy maga a testiség különös és paradox adódásmódja alapozza meg e felismerést, vagy az nem több önámításnál, illúzió s pusztá felépítmény csupán.

Hogyan adódik számunkra a testünk?

Az a tény, hogy a test eleve, már mindig is adott számunkra, nem áll ellentétben azzal, hogy folyamatosan adódik is, s valódi értelme fokozatosan és aspektusonként tárul fel előttünk. Önmagunk testtelen képzetének megvannak a maga határai, hiszen az egyetlen önmagunk, akiről tapasztalatunk van, s amely tapasztalatra a képzelet (még az immateriális valóságok elképzelését illetően is) szükségképpen támaszkodik, testi lény. Vajon mi marad, ha önmagam képzetéből kivonom a testiséget annak

minden, a tapasztalást mint olyat átható implikációjával együtt?²⁵ A test sajátos adottsága olyan nehezen elkülöníthető tény, mely magában az adódás folyamatában nyer megerősítést: olyannyira testi lényként nyilvánulunk meg önmagunk számára, hogy még a testetlen lelki folyamatokat is testi metaforák segítségével, vagyis testi analógiák alapján ragadjuk meg.²⁶

Mindazonáltal a testiség különféle tapasztalatait számba véve feltűnik egy fontos különbség. E tapasztalatok ugyanis vagy *tematikusak*, amikor például fáradtak vagyunk, kellemesen ellazulunk, vagy éppen fájdalmak gyötörnek, vagy *háttértapasztalatként*²⁷ adódnak, amikor például zenét hallgatva nem maga a hallás, hanem a hallott zenemű áll figyelmünk középpontjában. A tematikus testtapasztalatok fellebbentik a fátylat a háttértapasztalatokról, vagyis arról, hogyan kíséri, irányítja és önti formába a testiség a lélek életét.

A test tematikus adódása azonban sosem „szűretlenül” jelenik meg a tudatunk előtt, lehetetlen ugyanis a testet mint olyat minden más adattól függetlenül, tiszta adódásában megtapasztalni. A test ugyanis nem a világban van, mint egy önálló tárgy, hanem az érzékszervek finom szálaival mintegy beleszövődik a világ textusába, át- és átjárja annak húsát. Nem csoda, hogy még a fájdalom is többről „szól”, többet tár fel a valóságból a test ak-

²⁵ Descartes különös módon éppen erre vállalkozik az Elmélkedések II. fejezetében, ld. Descartes, R., *Elmélkedések az első filozófiáról*, ford. Boros Gábor, Atlantisz, Budapest, 2014.

²⁶ Különösen világos ez a keresztény misztikusok szövegeiben. Gondoljunk csak Nagy Szent Teréz vagy Keresztes Szent János csodálatos szövegeire!

²⁷ Husserl a Második karteziánus elmélkedésben (Hua I, 77.) a test néma tapasztalatáról beszél, amely csak később, a tudatosítás után nyerheti el nyelvi formáját. A testi tapasztalat ennyiben egy, a nyelviség előtti s az objektívalást megelőző dimenzióját nyitja meg a világnak.

tuális állapotánál, s a betegség sem *tisztán* testi kifejezésmód,²⁸ a testi mechanika meghibásodása. A fájdalmas test mindig egyszer smind s elválaszthatatlanul világ- és önfájdalom is; értelme nem pusztán az, *hogyan vagyunk testileg*, mint inkább az, *hogyan vagyunk egyáltalán a világban* – magunkkal, másokkal, Istennel. Testiségünk mindig valami önmagánál többet közvetít, még akkor is, ha e „valami” adott esetben magára egy testi állapotra vonatkozik. Arról tehát, hogy mi és milyen a testünk önmagában, csak e közvetítés sajátos módján keresztül nyilvánulhat meg.

Az a tény, hogy a test mindenkor közvetítőként tárul fel előttünk, egyebek mellett azt is jelenti, hogy az alapviszonyokban formálódó én²⁹ (én-én, én-te, én-világ, Isten-én) minden viszo-

²⁸ A betegségnek mint stigmának hatalmas irodalma van. Ld. pl. Goldin, Carol S., „Stigmatization and AIDS: Critical issues in public health.” *Social Science & Medicine* 39.9 (1994): 1359–1366. Garthwaite, Kayleigh, „Becoming incapacitated? Long-term sickness benefit recipients and the construction of stigma and identity narratives.” *Sociology of health & illness* 37.1 (2015): 1–13.

²⁹ Az alapviszony fogalmát „Fordulópontok a szeretetben” című dolgozatomban részletesebben elemeztem. Ld. Caldera, Rafael Tomás, *A szeretet természetéről*, Kairosz, Budapest, 2010, 23.

„Négy olyan alapviszonyt különböztethetünk meg, melynek révén a szubsztanciális én felfedezi és kialakítja az »önmagát«. Ezen alapviszonyok a következő, egymáshoz szövevényes módon kapcsolódó viszonyrendszert jelentik: *én-önmagam, én-világ, én-másik, én-Isten*. Belátható, hogy az én-önmagam viszony korántsem tiszta, amennyiben nem egy minden más viszonytól izolált önmagamra vonatkozik, hanem bizonyos módon már tartalmazza a többi viszonyt is. Az önmagam tehát olyan sokrétű tudati valóság, mely alapviszonyaim hálózatában nyeri el végső szemléleti formáját a már említett lelki funkciók segítségével. A »szubsztanciális én« tudati én-pólusként tehát egy viszonyrendszerben adódik, s ennyiben az öntudat e viszonyok összefüggése. Ezért helyesebb itt én-pólusról beszélni, mely viszonyban áll a szűk értelemben vett *önmagával* (elsősorban mint testi valósággal és lelki adottságokkal), valamint *másokkal, harmadszor a másokhoz való viszony révén a számára értelmes valósággént felismerhető életvilággal*, s végső soron a mindezen viszonyokat megalapozó és átható valósággal, Istennel.

nyulása lényegszerűn egyszersmind testi viszonyulás is. Még a lélek és Isten spirituális párbeszéde (soliloquia) sem pusztán csak utal a testiség jelenségeire, hanem lényegszerűen a testi viszonyrendszer, vagyis a megtestesült lélekként létezés ténye alapozza meg.³⁰ A testiség tehát teljességgel áthatja minden viszonyulá-sunkat – méghozzá nemcsak metaforikusan, hanem ténylegesen is, hiszen a láthatatlan Istenhez Megtestesülése és ezáltal a testi létezés révén és abban elmélyedve közeledhetünk. Saját testünk értelmezésének egyik hermeneutikai kulcsa az, amit a Vulgata úgy fogalmaz: „*Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*”.

Amikor tehát önmagamhoz viszonyulok, akkor ez az önmagam már egy viszonyokba bonyolódott önmaga; szemben a »*cogito* pusztá én«-jével éppen e viszonyok nyomán az énre ráakódott és abba szervesen beépült jelentésrétegek alkotják az önmagam sajátos értelemgazdagságát. Az öntudatban formálódó s az előbb vázolt, egymással szoros összefüggésben lévő alapviszonyoknak (magamhoz, másokhoz, életvilághoz, Istenhez) köszönhetően komplex struktúrájú önmagam értelmében két alapvetően eltérő, noha szorosan összefüggő szintet különböztethetünk meg egymástól: a *szellemi és a spirituális önmagát*, ahol is az utóbbi, noha később jelenik meg, mégis átfogóbb az előbbinél. A »spirituális önmagam« annyiban több a »szellemi önmagamnál«, amennyiben az alapviszonyban felismeri, hogy az Istennel való viszony minden más alapviszonyt áthat, és ezt tartja meghatározónak önmaga mivoltának kialakításában.”

³⁰ Ez látszólag aligha szorul bizonyításra, hiszen számos vallásban a testi önmegtartóztatás és egyáltalán a vallási rituálék mint testi kifejezésmódok beemelik és többé-kevésbé integrálják az anyagi világot az istenkapcsolatba. A szentségi logikát középpontba emelő kereszténység mindazonáltal kitűnik azzal, hogy mennyire erőteljesen testi és az anyagi világot is átívelő, magához emelő kapcsolatként tekint az istenviszonyra. A kereszténység tanítása az anyagi világról, miszerint az eredendően jó és részesül a megváltás kegyelméből, valamint a második isteni személyről, aki köztünk élt, szenvedett, meghalt, eltemették, alászállt a poklokra és megdicsőült, nem hagyja érintetlenül az anyagi világ egyetlen szegmensét sem. Ld. O’Collins, Gerald, „The Incarnation: the critical issues” (2002), valamint: Boesel, Chris – Catherine Keller, „Apophatic Bodies: Negative Theology”, in: uő, *Incarnation, and Relationality*. Fordham University Press, 2009.

Másképpen fogalmazva: az istenviszony mint hivatás nem egyszerűen kiszólít bennünket (*exvocatio*) a világból, hanem – éppen mivel a Megtestesülés logoszán alapszik s e logikát követi – bele is szólít (*invocatio*) bennünket a történeti és konkrét életvilágba és annak törekeny viszonyaiba, hogy *hic et nunc*, a testileg befogadott és ko-konstituált (együtt teremtet) világában valósítsuk meg a küldetésünket.

A testi adódást illetően ez abban a sajátos dinamikában fejeződik ki, amelyben a testiség tényét csak a valóban lelki ember képes a maga valóságában értékelni és befogadni. A hivatás kiszólítása a világból itt tehát bizonyos kulturális és intellektuális távolságtartásra kötelez a test dolgaival és egyáltalán a testiséggel, pontosabban azzal kapcsolatban, ahogyan azt egy bizonyos kulturális, társadalmi és mindenekelőtt gazdasági összefüggésben, sokszor naiv „természetességgel” megéljük. Szó sincs itt persze arról, hogy gyanúval kellene a testhez közelednünk, vagy egyenesen el kellene utasítanunk a testiséget, de ahhoz, hogy a test a maga transzcendens és isteni valóságában feltáruhlhasson előttünk, nem árt kritikus távolságot tartanunk – különösen napjainkban – a kulturálisan adott viszonyulásformáktól.³¹

Ez egy, a test eredendő adódás-módját tisztázandó komplex intellektuális küzdelemre késztet bennünket,³² amelynek onto-

³¹ Az ilyen távolságtartásnak hála akad még ember, akinek furcsa, ha többnyire a nyelv határait feszegetően bonyolult érzelmeit vagy éppen mások érzelmi reakcióját egy kicsi, májbajosán sárga, kerek arc szájtartásának sematizmusa hivatott tolmácsolni. Ld. az 1963-ban Harvey Ball által megalkotott „smiley” vagy emotikon. – Ez a példa is világosan mutatja, hogy a keresztények választása egyáltalán nem valamiféle relatív, egyéni ízléstől függően dönt a magaskultúra és költészet esztétikai formavilága és a sematizmus között. Végző soron mindenkor az emberi és isteni valóság testi egybefonódásának elismerése vagy meggyalázása között választunk.

³² Ez a küzdelem kulturális értelemben azt jelenti, hogy a kereszténység mindenkor kritikai távolságtartással viszonyul az adott kor testkultúrájához.

lógiai lehetőségfeltételeit éppen a kereszténység radikális újdonságot képviselő tanai alapozták meg a test felmagasztalódásáról. Minthogy e távolságtartás episztemológiai lehetősége egy olyan beállítódás függvénye, amely a lelki emberek sajátja, a kereszténység radikális újdonságának felfedése éppen e beállítódás el-sajátítását szolgálja.

A lelki emberré válás egyik fontos mozzanata a testiséggel kapcsolatban ennyiben hasonló ahhoz, ahogyan a festő hátráblép, hogy jobban, saját perspektívájának megfelelően szemügyre vehesse a modellt. A modell itt maga a megtestesült Isten, aki-nek testi valósága a fogantatástól és születéstől, a szenvedésen és halálon keresztül a feltámadásig bejárta a testi átalakulás teljes útját. A testiség megértése, mely itt a megtestesült isteni személy, Krisztus egész földi útjának végigkövetése, ezért a lelkiség elmélyítését jelenti, vagyis a világ olyan kontemplatív szemléletét teszi szükségessé, mely a láthatóban megmutatkozó láthatatlan és az időbeliséget áttörő örök valóságra összpontosít.

Erre az útra hív meg bennünket az emberi hivatás azon mozzanata, amelyet *invocatio*nak, beleszólításnak nevezhetünk, s amely saját testünk elfogadása révén és ennek mértékében tárja eléink az anyagi világban szunnyadó lehetőségeket. A *kiszólítás* és

hoz, hiszen számára a test társadalmilag, politikailag és kulturálisan is uralhatatlan. A keresztények teste radikálisan szabad, mert teljesen elajándékozott test, amelyben permanens forradalom zajlik: miközben elajándékozta és megalázta magát, felmagasztaltatik. Éppen mivel a keresztények nem tekintik saját birtokuknak a testüket, az kivonja magát minden politikai és kulturális földi hatalom uralma alól: minden látszat ellenére elidegeníthetetlen módon felszabadul. A test, amelyben az isteni szent áldozat otthonra lel, s megtermékenyítő hatása kibontakozhat, olyan templom, mely törekény s könnyen feldúlható ugyan, de teljességgel megszentelteleníthetetlen. Más-képp fogalmazva, például a női testet illetően az anyaságot semmilyen pornográfia nem képes elfedni, hiszen még az is a szent csodához kapcsolódó vonzalmon élősködik, meg ha csúfot űz is belőle.

beleszólítás mozzanatai megkülönböztethetők ugyan egymástól, de szétválaszthatatlanok. Mindkettő alanya (szubjektum) egy testi-lelki személy, aki mindkét szólításra válaszol, minthogy egyiket sem képes önmaga előidézni. Az alanyiség a hivatás és különösen a testi hivatás értelmében éppen ezt az alávetettséget jelenti, vagyis annak elismerését, hogy *egy viszonyban* azon keresztül válhatunk önmagunkká, amire felszólítottunk. A testiség és nemiség értelme ezért – ahogyan már utaltunk erre – mindig mások közvetítésével jut el hozzánk, és noha felfedezése személyes felelősségünk, ez az értelemegység minden, csak nem saját konstrukciónk.

Elgondolkodtató, hogy – amint erre Aldana a szabadság fogalma kapcsán felhívja a figyelmünket – már a testünket sem magunk választottuk, alakítottuk, hanem az apánk, anyánk történetének, szerelmi egyesülésének lenyomata, ami fokozatosan válik egyre inkább sajátunkká s szolgál bennünket abban a folyamatban, amelyet legpontosabban önmagunk elajándékozása-ként határozhatunk meg. A test minden értelmi aspektusa, így szeretetre méltósága is a konkrét személyes viszonyaink összefüggésében tárul fel előttünk. Amikor például szüleink, szereteteink gyengédsége megtanít arra, hogyan legyünk mi magunk is gyöngédek, egyúttal azt is alakítja, hogyan viszonyuljunk elfogadóan saját testiségünkhöz olyan médiumként, amely képes kifejezésre juttatni a bennünk élő szeretetet. A testünk és nemiségünk ilyenformán kettős ajándék: egyfelől létezése és így-lété révén, vagyis mint *adottság*, másfelől azért is, mert ezen *adottság értelme* mások szeretetteljes közvetítésével válik számunkra hozzáférhetővé.

Érdemes e gondolatot tovább árnyalni. Az emberi test az anyával való testi közösségből fokozatosan kilépve nyeri el önállóságát. Bölcsleltileg kétségtől releváns tény, hogy a test eredetét tekintve nem autonóm adottság, hanem egy testi közösségből,

egy másik testben növekvő és arról leváló adottság, vagyis egy szoros testi közösségben formálódik, s csak lassan válik önállóvá. Még ezután sem veszíti el azonban közösségi értelmét, hiszen továbbra is az emberi szeretetközösség és a szeretet befogadásának s átadásának tere, eszköze, közvetítője. A testiség személyes és egzisztenciális értelme tehát a befogadás és önátadás társas dinamikájában alakul ki, amelyet az apa és anya közötti testi összetartozás sajátos, egyszerre erotikus és spirituális nyelve és kifejezőkészlete határoz meg.³³

A család egyúttal az első olyan értelmezési közösség is, amelyben a testkép formálódik. Éppen az itt meg tapasztalható testi összetartozás, az egymás szeretetteljes és odaadó testi szolgáltatának megélése nyithatja fel szemünket arra a végső értelmezési horizontra, amit Krisztus teljes odaadása jelent. A valódi testkép alapmintázata, ősképe nem más, mint Krisztusnak a Kereszten odaajándékozott s megdicsőült teste, mely tápláló testként szolgálja a közösséget. A meggyötört, alászálló és felmagasztalt test összetett képével szemben minden olyan testkép zavaros és egyoldalú marad, amely tekintet nélkül e kozmikus drámára, e drámán kívül vagy éppen azzal szemben állva igyekszik a test átalakulása utáni mély sóvárgást kárpótolni talmi sikerrel, melynek lényege a testi autonómia és önkényes testi önazonosság kivívása.

A test „adottságának” (Gegebenheit) sajátos értelmét az ilyen kísérletekkel ellentétben az a drámai folyamat tárja fel, amelynek során a test egy komplex viszonyrendszer, az én alapviszonyainak terében adódik számomra (Gegeben-werden). Tehát minden (testi) jelenség abban az összetett értelmi összefüggésben nyeri el értelmét, amely az egyes, egymásra vonatkozó pólusok

³³ Ld. erről különösen: Hadjadj, Fabrice, *La profondeur des sexes: pour une mystique de la chair*. Seuil, 2008.

közreműködése révén konstituálódik. A testiség pszichológiai, szociológiai, politikai, kulturális értelmezése tehát egy olyan meghatározott architektonikus rendben következik egymásból s illeszkedik egymáshoz, amit egy vallási viszonyulás alapoz meg és tetőz be. Ennek jele, hogy a testiség minden vonatkozása egyszersmind és legfőképpen szimbolikus jelentőséggel bír, s e szimbolika végső soron a vallási, pontosabban rituális dimenzió felé orientálódik. Ezen alaporientáció lényegi tartalma szerint testünk bizonyos értelemben már azelőtt áldozati test, hogy tudatosan részt vennénk az áldozati rituáléban, és felajánlanánk kiengesztelődésképpen Krisztus, a Fiú áldozatában.

A test adódása ennyiben végtelenül több a testi folyamatok tudati leképeződésénél, jóllehet mindig olyan közvetítés, amely saját változásán keresztül egy külső változást tesz hozzáférhetővé a lélek számára.³⁴ Annak jelentősége, hogy a test nem egyszerűen a világ tárgya (Körper), mely változásokat szenved el, hanem élő test (Leib),³⁵ vagy ahogy Michel Henry fogalmaz, szubjektív test, mely maga is változik, mindenekelőtt abban érhető tetten, hogy a testi változásokról sem pusztán külső jegyek, hanem egy belső érzet is tájékoztat.³⁶ Azért beszélünk itt belső érzetről, mert

³⁴ Egyebek mellett e gondolat jelentőségét emelte ki *Az élő test* című korábbi esszéjében Michel Henry is Condillacra hivatkozva, aki az embert tiszta érzések, benyomások közegeként fogja fel. Ld. Henry, Michel. *Az élő test*, ford. Ulmann Tamás, Bencés Kiadó, Pannonhalma, 50–51.

³⁵ E bonyolult problematika kitűnő kifejtését olvashatjuk itt: Brinkmann, Malte. „Körper, Leib, Reflexion – Leibliche Erfahrung im «Modus des Könnens». In: Casale, Rita, Ricken, Norbert, Rieger-Ladich, Markus, Thompson, Christiane (Hg.): *Verkörperte Bildung*. Paderborn (2017).

³⁶ Maine de Biran szavával, akinek Gabriel Marcel sokat köszönhet e tekintetben, a belső testtudat: „cœnestesique”, vagyis a test és a tudat között feltűnik egy adat, amely a test belső észlelése. Ld. Maine de Brian, *From Faits psychologiques et Physiologiques*. Újranyomva in: L'Effort, ed. A. Dreuet. Presse Universitaires de France, Paris, 1966). Gabriel Marcel ezt a *Metafi-*

a testi közvetítés és önadódás közvetlen módon kapcsolódik az énhez; kétségtelen ugyanis, hogy a fájdalom az én fájdalmam – még ha (amint fentebb állítottuk) a fájdalmas test elfogadása feladatként és kihívásként jelentkezik is számunkra.

Azon folyamatot vizsgálva, amelynek során a test adódásával a testiség értelme fokozatosan kibontakozik az én előtt, megálapítható, hogy a testi tapasztalatok bizonyos része *akaratlagos*,

zikai naplójának függelékében az „érzés aktusa”-ként jellemzi, amely közvetlenül, tehát minden kulturális közvetítés nélkül kapcsolódik a testhez. Ez nem keverendő össze a test fiziológiai monitorizálásával, a „cœnestesique” ugyanis tudati működéssel jár együtt, jóllehet az nem irányul egy konkrét tárgyra. Innen adódik a testi észlelésnek a Marcel által is hangsúlyozott tom-pasága, vagyis az, hogy a saját testi létezésünk valamiképpen mindig homályosan adódik számunkra. A test-érzés változása sem állandó azonban, hanem az életfolyamat részét képezve maga is változásokon megy keresztül. Ennek filozófia-teológiai relevanciája abban is tetten érhető, hogy a reggeli és a fáradt, esti testézés, a fiatalos és az öreg test stb. mind-mind másképpen kapcsolódik a testi közösségre magát felkínáló és az életvilágban kinyilatkoztató isteni testhez.

Marcel számára mindezen különbségnél azonban lényegesebb az a felismerés, hogy a saját testi érzés-észlelésem során a külső és érzékelhető világnak nem pusztán passzív elszenvedője vagyok, hanem tevékeny befogadója is. A test nem adatokat gyűjt be, amelyeket aztán a tudatban formalizál és értékel, hanem fizikai ellenállást fejt ki, és éppen ott és annyiban érzékel, ahol és amennyiben feladja az ellenállást, és részt vesz, belemerül a valóságba. Marcel filozófiai kutatásának csúcspontján a következő módon fogalmazza meg (BH 52), hogyan esik egybe ez az érzés és az én felbukkanása: „az ismeretlen én rendelkezésére kell álljak, hogy egy napon anélkül betérhessen hozzám, hogy bármiféle ellenállással találkozna annak részéről, aki még vagyok, de akinek egészen meg kell szűnnie abban a pillanatban” (saját ford. Sz. M.). Ld. Appelbaum, David, „Body-consciousness: Gabriel Marcel’s debt to Maine de Biran.”, *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française* 5.1 (1993): 46–54. Itt persze nem annyira az én vagy a saját testem feloldódásáról és megsemmisüléséről van szó a találkozásban, mint inkább arról, hogy mind a test, mind ennek nyomán az *én* újrateremtődik a találkozás nyomán, amelyben a test önként kiszolgáltatja magát az isteni akaratnak.

mások *tudatos döntés nélkül* játszódnak le. Noha az akaratlagosan kiváltott testi reakciók (felemelem a kezemet) azt mutatják, hogy a test bizonyos szempontból uralható, azért minden testi cselekvés lényegszerűen határtapasztalat, még ha itt pontosan a határátkelés eseményeit ragadjuk is meg. A testi érzet – látás, hallás, tapintás, szaglás, ízlelés – egyfelől ugyanis határozottan kijelöli a testi érzékelés határait, másfelől azonban az adott paramétereken belül az adódás túlaradó gazdagsága tárul fel előttünk.³⁷

A képzőművészet és a műélvezet képes e gazdagságot a maga valóságában felmutatni, amennyiben megtanít befogadni mindazt, amit testi jelenlét révén belemélyülve a világ szövetébe kifinomult ízléssel értékként érezhetünk, tapinthatunk, hallhatunk, szagolhatunk, ízlelhetünk és láthatunk. Amit az igaz művészet feltár az érzéki világ túlaradó és mégis strukturált értelmi gazdagságából alapvető létlehetőségként és az élet kibontakoztatásának tereként, mindig is, kezdettől ott van, s felkínálja magát. Ezen létszféra teremtő meghódítása közben (hiszen mindig költőien lakozik az ember³⁸) a test azonban mind közvetítőként, mind az akaratú döntéseket megvalósító entitásként, amelynek során beavatkozik a világ folyamataiba, folytonos ellenállással találkozunk szembe. Éppen a test által közvetített s felderített ere-

³⁷ Michel Henry kiemeli, hogy Maine de Birannak a fenomenológiát megelőző, mi több, egy bizonyos intuícióit tekintve felül is múló elemzése abból indul ki, hogy egészen más, ahogyan a kéz megismeri magát mint a testen végigsikló kezét, mint ahogyan az általa megtapogatott testet ismeri meg. Ld. Henry, Michel, i. m., 51.

³⁸ „Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet / Der Mensch auf dieser Erde” – A szép megfogalmazás Hölderlin *Csodás kékségben* (In lieblicher Bläue) című verséből származik, melyet Heidegger elemzett mélyrehatóan. Ld. Heidegger, Martin, „...költőien lakozik az ember...”, in: uő. *...költőien lakozik az ember...* – válogatott írások. Ford. Bacsó Béla, T-Twins Kiadó Pompej, Budapest, 1994, 191–211.

dendő ellenállás (világ-tárgy) révén, s azzal mintegy szemben állva (innen a tárgy mint „Gegen-stand” értelmezése a németben vagy a latin „objektum”, tárgy) tapasztaljuk meg önmagunkat – elsődlegesen mint befogadót és csak másodlagosan mint különös szabályzó képességet és erőt. A testi tapasztalatok sajátos drámaisága abban rejlik, hogy nemcsak megmutatják a háttért, hanem kérdésessé is teszik azt. Ez utóbbi folyamat sokrétű ugyan, a mélyén azonban ott bujkál az *alapvető beállítódás*³⁹ próbája; minden testi érzékelés felkínálja ugyanis a lehetőséget egy elfogadó vagy elutasító attitűd kialakítására, bevonva bennünket az ámen-mondás vagy metafizikai lázadás drámai feszültségébe. A testi létezés misztériumának értelemgazdagsága éppúgy ki van téve a *concupiscentia*, mint az embert végképp meghaladó, az isteni utáni sóvárgásból fakadó értelmezésnek.

Noha a két megközelítés küzd egymással, e dráma súlyos félreértése volna ezt úgy tekinteni, mintha a test alapvetően harcban állna a külvilággal,⁴⁰ a nem-énnel, s az énnel acsarkod-

³⁹ Ld. erről Hildebrand, Dietrich von, „Die Umgestaltung in Christus.” von Hildebrand-Gesellschaft. *Gesammelte Werke* 10 (1971): 70.; Pfänder, Alexander, „Die Seele.” (1933); Crespo, Mariano. 2007. „Esbozo de una fenomenología de las disposiciones de ánimo” in: *Dialogo Filosófico*, n. 68, Mayo/Agosto.; ld. továbbá: Przywara, Erich, *Deus semper maior*. Herder, 1939. – Przywara szerint a szerénység (az igaz-elvűség és a szabadság mellett) egyike az emberi személyt mint teremtményt jellemző három alapvető beállítódásnak.

⁴⁰ Ahogyan II. János Pál is utalt erre, Ricœur (*Conflicts of Interpretation*, 144–146), a gyanú mesterei (maîtres du soupçon) így tekintettek a testre. „A nietzschei hermeneutikában az emberi szív elítélése és vádolása annak felel meg, amit a bibliai nyelv az »élet kevésységének« nevez; a marxista hermeneutikában annak, amit a »szemek kívánságának«; a freudi hermeneutikában ellenben annak, amit a »test kívánságának« nevez.” In: II. János Pál, *A test teológiája*, ford. Juhász Takács Gábor, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008, 19.

va tekintő természettel, hiszen maga is szerves része annak:⁴¹ az ember mikro- és makrokozmosz egyszerre.⁴² Aki itt valamiféle

⁴¹ Kant, ellentétben Ágostonnal és Descartes-tal, nem ismeri el az ént mint ősadottságot (Urgegebenheit), hanem ismeretlen X-ként határozza meg a magánvaló alanyt. „Ám e tudományt semmi másra nem alapozhatjuk, csupán az Én egyszerű és önmagában teljességgel tarthatatlan képzetére, melyet még csak fogalomnak sem nevezhetünk, mert nem egyéb, mint ama puszta tudat, mely valamennyi fogalmunkat kíséri. E gondolkodó Én, vagy Ő, vagy Az (a dolog) révén pedig csupán a gondolatok transzcendentális szubjektumáról = X alkotunk képzetet, s ezt az X-et kizárólag predikátumai, a gondolatok útján ismerjük meg, önmagában soha semminemű fogalmat nem tudunk alkotni róla, így aztán állandóan körben forgunk, mert mindig szükségünk van már képzetére, hogy kimondhassunk valamilyen ítéletet vele kapcsolatban. Ez a nehézség elkerülhetetlen, mert a tudat önmagában nem valamilyen objektumot elkülönítő képzet, hanem a képzetnek mint képzetnek a formája, már ha egyáltalán ismeretnek nevezhető, hisz csakis e formáról mondhatom, hogy valamit elgondolok általa.” (Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Atlantisz, Budapest, 2004. 335., B403–404.

A kanti énmeghatározás egyik lényegi eleme tehát a cogito-érv bírálata (ld. különösen *A tiszta ész kritikája*, B132). Kant azonban ennél is tovább megy, amikor a szubsztancia fogalmát is elvitatja az éntől. Ld. Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*, B 412–413; Fichte tovább radikalizálja Kant elképzelését. Ld. Fichte, A teljes tudománytan alapvetése; *Tudománytan, Nuova Methodo*, Jelenkor, Pécs, 2002; A fentiek kritikájához ld. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard Univ. Press, Kant-fejezet; valamint: az én feloldódásáról a szekularizáció modern folyamatában ld.: Romano Guardini, *Welt und Person*, Werkbund, Würzburg 1939; Josef Seifert rávilágít, hogy Kant énfogalma nemcsak problematikus s ellentmondásos, hanem zavaros is, amennyiben a königsbergi filozófus „három különböző fogalmat használ az alanyak mint a tapasztalat és gondolkodás tárgyának megjelölésére: 1. a lélek mint a belső érzék tárgya; 2. nem a belső érzék, hanem a gondolkodás tárgyaként felfogott alany; 3. Az alany mint transzcendentális értelmi fogalom, és ezért mint olyan tárgy, melyet az ész nem gondolhat el, hanem csak az értelem a kategóriák kiterjesztés révén az egész értelmi szférára.” Ld. Seifert, J., *Vissza a magánvaló dolgokhoz*, ford. Szalay Mátyás, Kairosz, Budapest, 2013. 273–331., különösen 283.

⁴² Lobato, A., *Az ember méltósága: kiváltság és hódítás*, ford. Kocsis Márta, Speidl Bianka, Cselényi István Gábor, Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Budapest, 2008.

éles határt, egyfajta frontvonalat feltételez, szükségképpen magát a testet is háborús zónává alakítja át. A test és lélek egységében élő én számára a test a (teremtett) világ hozzánk legközelebb eső része, amely már oly közel van, hogy az mi magunk vagyunk, még hozzá olyannyira, hogy annak értelmét – kibontakoztatva teljes valójában a tudat számára – el kell sajátítanunk. Valamiféle élet-halál harc, s egyéb dialektikák feltételezése helyett pontosabb, ha azt mondjuk: a teremtett természet a test által és a testben sajátunkká szelídülve kínálkozik fel számunkra. A természet felkínálkozása, kiszolgáltatottsága a szellem számára a testben nem más, mint *a teremtés eredeti üzenetének személyes átírat*a, mely nem csak ítéletünknek kínálja fel magát, hanem az együttműködésre s együttes alkotásra (co-creation) is meghív bennünket.⁴³

Kiszolgáltatottság és gondoskodás

A nem akaratlagos testi folyamatok kapcsán egészen különös módon kínálja fel magát a természet. Nemcsak a reflexszerű testi válaszokra és az anyagcsere-folyamatokra gondolok itt, hanem a testi állapotok (fáradtság, levertség vagy éppen egzaltáltság) is általában arra utalnak, hogy nem vagyunk teljesen urai a testünknek. Amikor azonban úgy tűnik, állandó testi kiszolgáltat-

⁴³ Saját testünk nem csak része a természetnek, hanem hírvivőjeként az együtt teremtésre is felkínálja magát. Termékeny, vagyis megtermékenyülő és megtermékenyítő valóság, s éppen mivel ilyen, képes az ember Istennek a teremtésben kifejlő dialogikus gesztusát, meghívását a világ közös újrateremtésére, megújítására radikálisan félreértelmezve a test által kisajátítani a világot. E kisajátítás csúcspontja az önpusztítás azon formája, amely a test és általa az egész valóság „szabad”, vagyis a dialógustól mentes átformálására törekszik.

tottságban élünk, valójában – ahogyan Aldana is utalt erre – az *anyatermészet* szolgáltatja ki magát nekünk, *fiúknak*.⁴⁴

A test ugyanis azért tud egyáltalán kimerülni, fájni, terhes lenni, mert lényegszerű vitalitás jellemzi: az élet felbuzog a testben és eltölti. Kétségtelen azonban, hogy e rejtélyes adományként felbuzgó élet folytonos megújódásra vár. A test önkéntelen, vegetatív megnyilvánulásai talán a legtermészetesebbek, és ezért legőszintebben mutatják meg, hogy a természet nem önfenntartó, hanem kiszolgáltatott, kontingens. Ez a testet a fentebb kifejtett személyes viszonytérben elhelyező értelmezése szerint annyit jelent: a test sajátos létformája, hogy gondoskodást igényel. A gondoskodás tehát nem a test járulékos megnyilvánulása, tehát mintegy a testi létezés különös tehertétele, amelytől szabadulnunk kellene, hanem a test drámai megnyilvánulásának egyik elsődleges eleme. Ez az adódásforma az, ami a testet mint testet a maga valóságában megvilágítja előttünk.

A törekenység és végesség kifejezésének, vagyis testi valóságunk gondba vétele a teremtetett természet iránti felelősségvállalás első lépése, az első olyan igen a teremtésre, amelyet a természet mintegy maga mond ki általunk. Az önszeretet és öngondoskodás elemi szintje ezért a Teremtő és teremtetett személy között zajló állandó párbeszéd egyik első szava is: élni akarok, elismerem, hogy az élet, a nekem ajándékozott élet jó és fenntartandó. A test törekenysége, kiszolgáltatottsága önmagában nem tökéletlenség, léthiány, hanem folytonos hozzánk intézett személyes kérdés-fel-szólítás (franciául *appel*), olyan gesztus, amellyel a teremtetett világ egészen felkínálja magát az embernek, hogy maga is terem-

⁴⁴ Ld. erről bővebben: Ulrich, F., „Gott ist unser Vater”. *Kath. Zeitschrift, Communio* 4. Jg. (1975) 29–38., Magyarul: „Isten a mi Atyánk”, *Cummunio*, Budapest, 2016/1–2, XXIV, 98–110.

tő-alkotó módon részt vehessen benne, s személyes ajándékként gondjaiba vehesse.⁴⁵

Saját testünk tehát nem egyszerűen „van”, hanem úgy adódik számunkra, hogy törékeny és kiszolgáltatott létezésével folytonos válaszadoásra készítet; a testi létezés szükségletei, az éhség, szomjúság, fáradtság mind olyan kíváncsalmak, amelyekben maga a teremtett természet a legközvetlenebb módon szólít meg bennünket, és egyúttal felszólít, hogy gondoskodjunk róla.

A testi szükségletek ilyen értelmezési lehetőségét legszembe-tűnőbb módon a kisgyermekek tárják elénk. A csecsemő eleinte jobbra csak testi szükségleteit kommunikálja, mi több, ezek serkentik arra, hogy folyton bővítse a kifejezőkészségét és egyre szofisztikáltabb módon kapcsolódjon a külvilághoz. Az újszülött példája egyúttal azt is jelzi, hogy a szükségletek itt valami önmaguknál mélyebb és fontosabb kíváncsalmat közvetítenek: a szeretetteljes gondoskodás igényét. A testi természetünk, amely

⁴⁵ A teremtés ajándékjellegét és személyességét hangsúlyozza Ferenc Pápa, a *Laudato si'* számos helyén rámutatva ezen alapfelismerés sokféle implikációjára. Ld. különösen a következő pontokat: 5., 71., 76., 93., 115., 131., 146., 155., 159., 213., 220., 227.

A Nr. 155-ban mondottakat érdemes külön is idézni: „El kell fogadnunk saját testünket mint Isten ajándékát ahhoz, hogy az egész világot az Atya ajándékának, közös otthonnak tartsuk és fogadjuk el, míg a saját testünk feletti uralom logikája időnként észrevétlenül a teremtés feletti uralom logikájává alakul. Lényegi fontosságú egy valódi humánökológia szempontjából, hogy megtanuljunk elfogadni saját testünket, gondozni és tiszteletben tartani jelentéseit. Saját testünknek a maga nőiességében vagy férfiasságában való megbecsülése szintén szükséges, hogy önmagunknak mutakozzunk a tőlünk különbözővel való találkozásban. Ily módon lehetséges örömmel elfogadni a másik sajátos, férfiúi vagy női ajándékát, a teremtő Isten művét, és gazdagítani egymást. Következésképpen nem egészséges az a hozzáállás, amely »a nemek közötti különbségek megszüntetésére törekszik, mert nem tud többé mit kezdeni velük.«”

maga a természet hírvivője – még ezen a teljesen egyszerű nyelven beszélve is – mindenekelőtt szeretetet kér.

Testi szenvedések

A testi szenvedések még a szükségleteknél is világosabban rámutatnak arra, hogy a test azért tud egyáltalán megszólítani bennünket, mert maga is jel, vagyis önmagánál folytonosan többre utal. A testi szenvedés ugyanis éppúgy nem a test szenvedése, ahogyan az érzéki élvezetek sem a test élvezetei. Inkább azt mondhatjuk: amint az élvezet mindig az élvezet tárgyával való találkozás testi kifejezése, és ezért – adott esetben – a természet sajátos jósága törhet benne felszínre, úgy a testi szenvedések, noha soha nem képesek végérvényesen megkérdőjelezni e jóságot,⁴⁶ és legkevésbé sem ennek hiányát közvetítve felénk, mindenekelőtt szintén a természet kiszolgáltatottságát, pontosabban a másik gondoskodása iránti igényét fejezik ki.

Azt állítom tehát, hogy a testi szenvedés is arra mutat rá, hogy a test tulajdonképpeni értelme sem egy pusztán „számomra való értelem”; a test mibenléte az alapviszonyok bonyolult rendszerében (én-te, én-világ, s mindenekelőtt Isten-én) rajzolódik ki előttünk. A testi szenvedés enyhet kíván, s ezt a másik közvetítésével maga a (bűnbeesett) természet alapvető jósága teszi lehetővé. Hajlamosak vagyunk elfeledkezni róla, de e két elven alapul az

⁴⁶ Épp ellenkezőleg, a testi szenvedés sosem normális, még a legkisebb kellemetlenség is tüske a köröm alatt, valamiképpen rendkívüli. Amikor a rossz nem csak úgy általában jelen van a világban, hanem testi közelségbe kerül, egész valója a megszüntetéséért kiált, s pontosan arra emlékeztet bennünket, hogy mindez nem lehet az eredeti terv része, hanem csak egy kisiklás eredménye s a kizökkent idő hozadéka. A testi szenvedés minden pillanata szétfeszíti az időt, amennyiben egyszerre tör fel benne a teremtés kezdete iránti nosztalgia, amikor még a testiséget nem sújtotta az elmúlás, a magányos fájdalom, illetve a végidők iránti fokozott vágyódás: minden inkább, mint a törékeny jelen fájdalma és aggodalma.

orvostudomány, a másik testi szenvedéséről való gondoskodás kitüntetett formája. Az emberi ész a másik iránti szenvedéstől megindultan és elmélyülve az előtte intellegibilisként feltáruló, vagyis egy kiolvasható logosszal átítatott természetben gyógyíthatja a másik testét, s ezáltal a *sebzett természetet*. Figyelemre méltó tény, hogy egyfelől csak az ember képes a testi szenvedés olyan tudatos megélésére, amely azt drámaként, mi több: a teremtés drámájaként fogja fel. Éppígy csak az ember képes tevékeny módon bekapcsolódni a másik drámájába, enyhet hozni a szenvedésére. Az ember testi szenvedése, mely kétségkívül a *teodiceát* feszegető kérdésfeltevés egyik gócpontja, amennyiben az orvoslás mint radikálisan észszerű és önzetlen szeretet-cselekedet felől tekintünk rá, amelynek során enyhíthetünk a testi fájdalomon és adott esetben megmenthetünk emberi életeteket, rámutat a testi kiszolgáltatottságban rejlő azon potenciális jószágra is, amelyet csak az ember képes felszínre hozni.

Nem állítom persze, hogy a gyógyítás lehetősége elégséges érv Isten alapvető jósága mellett, vagyis tökéletesen képes lenne a szenvedés ellensúlyozására. Az azonban védhető álláspont, hogy a testi szenvedés (mint a bűnbeesés következménye) csak a gondoskodást, s egyáltalán a véges létezésre vonatkozó szeretetválaszt is figyelembe véve, pontosabban ez utóbbi fényében értelmezendő. Ahogyan Hans Urs von Balthasar hangsúlyozta,⁴⁷ Isten tökéletessége csak a szeretet hermeneutikájának segítségével értelmezhető helyesen. E szeretet meglepő és paradox, sőt botrányos tökéletessége éppen abban érhető tetten, ahogyan a véges és tökéletlen teremtményekre is kiárad, s ezáltal valamiképpen azok is részesülhetnek belőle. Másként szólva a szenvedés nem „istentelen”, hanem olyan istenes valóság, a természet olyan

⁴⁷ Von Balthasar, Hans Urs, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes-Verlag, 1975.

megnyilvánulása, amely különösen is áhítja a természetfölötti, a tökéletes isteni szeretetben fogant választ.

Az élő test (Leib) minden megnyilvánulásában felszínre törő vitalitás és jóság üzenete paradox módon egyszerre érkezik a vártnál távolabbról (amennyiben maga a természet és a természetén, a léten túli valóság jut benne szóhoz) és közelebből (amennyiben a test valamiképpen már én magam vagyok, mielőtt eldönthetném, ki legyek). Saját testünk megnyilvánulásai ezért erősebben, intenzívebben hatnak ránk, mint bármilyen más, külső entitás. Nem egyszerűen élünk, vagyunk, hanem testi létezőként *már mindig is* valamiképpen hat ránk a világ, s ez válaszra, gondolkodásra készít bennünket.

Mindaddig, amíg e kíváncsiságot csupán a saját testem szükségletei, határai felől értelmezem, könnyen félreérthető úgy, mintha a test csupán teher volna, melynek tökéletlensége olyan léthiányt jelent, amelyet kénytelen-kelletlen el kell viselnem. Noha földi testünk valóban különbözik a feltámadási testtől, e nézőpont csupán részleges igazságát ki kell egészítenünk egy talán fontosabb belátással: a test és a természet értelme akkor válik számomra tulajdonképpen mivoltában világossá, amikor a másik, a szeretett személy szépsége és odaadása révén nemcsak a test mivoltába, hanem mire-valóságába, tehát szabad és személyes létvonatkozásába, vagyis a testi létezés valódi hivatásába is bepillantást nyerek: ez engedi meg, hogy közel legyek a másikhoz, s gondoskodjak róla.

Másképpen fogalmazva: a test adott esetben terhes és fájdalmas kiszolgáltatottsága egy radikálisan, vagyis az isteni személyeket is magába foglaló módon interszubjektív értelmezés fényében alapvetően ajándékként lepleződik le. Amikor ugyanis a testi gondok már nem egy egocentrikus nézőpontból, hanem a szeretetteljes gondoskodás aktusa felől nyernek értelmet, tehát mint az adott teremtmény vonatkozásában is az önmagát kiszol-

gáltató, isteni jelenlétre adott válaszok (hiszen mindnyájunkban az Ige szenved), feltárlhat számunkra a test mire-valóságában megnyilvánuló *logosz* mint sajátos cél, *telosz*. A másik törékeny testi valója ugyanis nem egyszerűen gondoskodásra szorul, hanem lehetőséget teremt arra, hogy a szeretet megnyilvánuljon, konkretizálódjon, és életet, éltető erőt, vitalitást vagy legalább enyhét kölcsönözzön a másiknak. A másik „sebe”, testi és a testben lelki kiszolgáltatottsága egy lehetőségekkel teli világot nyit meg azok előtt, akiket nem riaszt meg a szenvedés. Akik be mernek lépni e szűk kapun, a közösségvállalásból fakadó társas örökökben részesülnek: a legmulandóbb pillanatokban és sokszor éppen a halál és a szenvedés felvállalásának drámai perceiben csillan fel legtisztábban az örökkévalóság reményteljes képe.

Áldozathozatal és szépség

A másik szenvedése annak minden drámai vonatkozása ellenére, pontosabban éppen azért ajándék, amennyiben közösségvállalásra és közreműködésre nyújt alkalmat: áldozatot hozhatunk a másik emberért, felismerhetjük és elismerhetjük, hogy a másik élete és jelenvalósága szentségi valóságot közvetít (*sacrificio: sacrum+facere*). A másik végessége s adott esetben nyomora a gondoskodó és szolgáló beállítódás felől nézve végső soron Isten és az ember együttműködésének áldott terepévé magasztosul, közös áldozathozatallá. A test végső soron azon kitüntetett lehetőség hívogató manifesztációja, hogy az ember gondjaiba vegye a teremtetést, amely éppen azért „befejezetlen”, nyitott, hogy az ember felnőhessen benne a Teremtő végtelen szeretetéhez.

Létezik tehát egy olyan átfogó, személyes és drámai összefüggés, amelyben a szeretett másik teste a hülomorfikus szépségide-

ált meghaladó⁴⁸ valódi, tehát a szenvedést, a tökéletlenségeit és korlátait, bűneit is magába foglaló krisztusi szépségként nyilvánulhat meg számomra. E szépség a testi adódás értelmi telítődése, amikor a test tárgyiasuló adottságán, kulturális és társadalmi

⁴⁸ „A keresztény gondolkodás összeolvasztotta az arisztotelészi metafizikát a bibliai teremtés hagyományával egyrészt, az inkarnáció gondolatával másrészt, ha a teremtésből indulunk ki, akkor így gondolkozunk: Isten saját képmására alkotta az embert, azaz az Isten-szobrász az agyag-gyurmából a maga képmására alakot teremtett. Amennyiben anyag, az ember nem hasonló Istenhez, de amennyiben forma, annyiban Isten képmása (simul iustus et peccator). Ha az inkarnációból indulunk ki, akkor viszont így gondolkozunk: Isten emberré vált, így amennyiben »tartalom«, annyiban tiszta szellem, azaz Isten, de amennyiben alak, forma vagy kép, annyiban ember, érzéki és érzékelhető. Az egyik koncepcióban az érzéki az anyag és a forma az eszmei, a másik verzióban a tartalom a szellemi és a forma az érzéki. A keresztény világ hülomorfizmusa így kétféle, egészen különböző verzióban fog megjelenni. Miután ezt megszoktuk, nem szokott nekünk feltűnni.” Ld. Heller Ágnes, A hülomorfizmus kétértelmű hagyatéka, in: *Gond, Az esztétikai tapasztalat és interpretáció* című konferencia (Debrecen, 1998. április 28–29.) előadásai, szerk. Angyalosi Gergely, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/18-19/heller.html> (2017. 07. 11.). Bármilyen gondolatébresztő is Heller Ágnes rövid összefoglalása, a hülomorfikus egység keresztény értelmezése ennél sokkal komplexebb. Ennek oka főként az, hogy nem Krisztus és a krisztusi kinyilatkoztatás fényében a teremtés értelmezendő a hülomorfizmus felől, hanem pont fordítva: a hülomorfizmus részigazságát világítja meg a Krisztus-esemény, pontosabban a természetes és természetfölötti komplex egysége Krisztusban. Az anyag és forma eredendő egységére vonatkozó klasszikus sejtést a kereszténység egyfelől megerősíti, mi több, kiáll mindkettő isteni eredete mellett. E sejtés ugyanakkor olyan komplex és drámai tudássá fokozódik, amelynek legteltesebb és fényesebb esztétikai megnyilvánulása a kereszthalál. Paradox módon, de korántsem értelmetlenül, hanem éppen minden emberi értelmet meghaladó módon az egység éppen a torzóban, a megkínzott szörnyűséges és szinte embertelen halál-borzalmában nyilvánul meg istenemberi szépségként.

értelmén túl megmutatkozhat a személyes test elhivatottságának misztériuma.⁴⁹

Az egyesülésre hívogató erotikus szépség valójában a test ereendő többletértelmét, vagyis az isteni jelenlétnek az ember számára megközelíthető formáját mutatja meg: a test felülmúlhatatlan megjelenítő ereje, mely még a legnagyobb transzcendenciát is közel hozza, vagyis az istenképiség testi kifejezettsége az, ami minden testi vonzalom mélyén szent örületbe kerget, bizonyos értelemben „ön-kívületi” állapotba hoz. Ennek legtisztább módja a házastársi viszony, amelyben a szeretett másik testiségében is a sebzett emberi természet kíváncsi törek felszínre, szépsége, mely sokkal több, mint testi szépség, de mindenképpen a testiség kifejezőkészségének segítségével felszínre törő szépség, mégis képes e kíváncsi és szükségletek terhére a boldogság (laetitia)⁵⁰ forrásává alakítani.

Ez korántsem csak a szeretkezés aktusában érhető tetten nyilvánvaló módon, hanem a másik jelenlétének jelenvalósággá válásában, amiben felfénylik az eredeti adódása, vagyis a létezésének csodája. A másik ember nekünk ajándékozott kincs. Ennek mély tapasztalata segít észrevenni, hogy a szeretett másik szépséges teste már pusztán jelenlétével is szinte kínálja a gondoskodás lehetőségeit (hiszen alapvetően folytonosan fenyegeti az éhség, fáradtság, kimerülés), olyan viszonyulásra hív meg, amely a testiség legsajátabb lényegéhez enged közel férközni. A teste a másik ember számára is adódik, s befogadása számára is egy személyes Isten és ember közötti viszonyban megjelenő feladat és kihívás, melynek egyik (!) lényegi eleme valóban a test sebezhetősége és

⁴⁹ A test értelmének „rétegei” sajátos rendben épülnek egymásra. A test belső észleléséhez hozzátartozik egy külső, tárgyi világba tagolódo test.

⁵⁰ Ld. Szalay, M. „Elmélkedés a spirituális boldogságról”. *Vigilia*, Budapest 2018/8, 580–589.

kiszolgáltatottsága az esetleg tárgyasító pillantásnak (Sartre). A másik ember feltárul a szerető pillantás előtt, mi több, ez megismerésének elemi feltétele. Aki így tekint rá s felismeri benne a teremtményt, a társat, annak számára a sebezhető és kiszolgáltatott test nem tárgy, hanem mélységes titok: a test megnyilvánulásai olyan viszonyba engednek bepillantást, amelyben végső soron a teremtő szolgáltatja ki magát a teremtménynek, s a teremtő aktust megtestesítve benne, nekem, a szeretetteljes szemlélőnek is. A szeretetviszony úgy enged bepillantást e kiszolgáltatottságba, hogy egyúttal arra is meghív bennünket, hogy magunk is részt vegyünk Isten s a másik ember viszonyának formálásában azzal, hogy igent mondunk rá s általa a teremtés egészére.

Minden gyengéd és gondoskodó gesztus arról biztosítja a másik személyt, hogy különleges adományt jelent számunkra. Minthogy e sajátos minőséget a testi jelenlét juttatja kifejezésre és közvetíti a külső szemlélő számára, e megerősítés fényében a másik személy is ajándékként élheti meg saját testiségét. Arra, ahogyan egy nő saját testéhez viszonyul (mely még számára is részben külső testként adódik), kétségkívül az gyakorolja a legnagyobb hatást, ha a testi szerelem gyümölcsöt hoz. E belső tapasztalatot, melynek tárgya egyszerre a külső és a belső test, hasonlíthatatlan mértékben és módon átformálja, amikor egy nő anyává válik: nem csupán külsőleg alakul át, hanem és mindenekelőtt a másik teremtmény befogadása révén megjelenik a közös test belső tapasztalata. A *communio personarum*, a testi közösség e végtelen intimitását szemlélve érdemes azon is eltöprengeni, mit jelent a test általános fenomenológiáját tekintve az, amikor a saját testen belül egy másik élet mozgásait érzékeljük.

Erős érvek hozhatók fel amellet, hogy az anyaság nemcsak a legnagyobb testi titok, hanem magában rejtj annak a lehetőségét is, hogy emberileg a legtökéletesebben viszonyuljunk saját testünkhöz és egyáltalán az emberi testhez. Teológiai értelemben

végtelen csodálatra késztet az a tény, hogy maga Isten is ragaszkodott ahhoz, hogy a gyermekét anya hozza világra, felmutatva ezzel Isten és a teremtetten ember szinte fokozhatatlan testi közösségét.

Filozófiai értelemben is igaz azonban, hogy az áldott állapot a testiség megélésének ragyogó példája, mely éppen termékenységének köszönhetően valóban minden testtapasztalás belső logikáját megvilágítja. A test teljes megnyílása a másakra termékeny létezési forma, mi több, az áldott állapotban minden testi potencia aktussá válik, másként szólva a test tulajdonképpeni és elsődleges hivatása éppen az, hogy életet adjon. Az áldott állapot, s ezt megelőzően a teljes megnyílás egy másik életre azt is feltárja, hogyan válik semmivé a test mint birtokolt tárgy s az önkivetülés hamis képzelete. Az áldott állapot feltárja a külső és belső test adódásának sajátos feszültségét, aminek köszönhetően a harmónia egyáltalán lehetséges. Egy nő teste egyfelől még sosem uralta annyira a tudatot, folyton az igenlés, az elfogadás kíváncsiságával előállva, mint éppen most, anyává válva, amikor folyton vigyáznia kell rá, fokozottan gondoskodnia kell róla; másfelől s paradox módon, a gyermeket hordozó test egészen transzcendenssé (csodálatosan titokzatossá) válik az anya számára azáltal, hogy befogadott egy új életet. Miközben tehát a „legsajátabb test” egyúttal másé is, nincs szó elidegenedésről, ugyanis ez a minden porcikájával, idegrezdülésével tudatosan és ösztönösen is a másikat szolgáló, vagyis elajándékozott test egyúttal a lehető legsajátabb test is. Aki elajándékozta magát, az ajándékként kapja vissza saját testét, amennyiben megvilágosodik előtte annak eredete és mire-valósága. Amikor új élet fogan benne, s ennek valóságát beengedi a saját világába, sőt a testébe, magasságos titkok tudójává válik. Az anyaság „másállapota” ennyiben a test hivatását világítja meg férfiak és nők számára egyaránt: elaján-

dékozva magát igent mondani a teremtésre, s ezáltal szolgálni a benne uralhatatlanul megmutatkozó isteni életet.

Összegzés

Néhány olvasónak csalódottságot okozva talán, nem a nemi identitás problémájára összpontosítottunk, hanem a testi adódás drámai helyzetéhez fűztünk néhány bölcseleti megjegyzést. A filozófia feladata sok esetben az, hogy feltárja, milyen előfeltevéseken nyugszik egy vita, s főként mi az, amit a vitázó felek figyelmen kívül hagytak. Ennek jegyében próbáltam arra utalni, hogy a nemi identitás kérdését megelőzően a testi valónk már egy sokkal átfogóbb és mélyebb, *drámai összefüggérendszeren belül* adódik számunkra, a maga teljességében ezért csak a szentháromságos *theo-drama* keretei között vizsgálható. A keresztények feladata átfogóbb és bonyolultabb annál, mint hogy egyszerűen ragaszkodjanak a férfi- és női nemi identitás kizárólagos *adottságához*.⁵¹ Csak akkor tudnak hitelesen kiállni ezen igazság mellett, ha maguk is megélik a testi létezés mélységes és magasságos drámáját, vagyis teljességgel átélnek az evangélium felszabadító igazságát, és saját testük felajánlásával életet, formát is adnak neki. Meghamisítják a kereszténység üzenetét, akik tiltásként és korlátozásként értelmezik azt, ami eredendően olyan örömhír, melyre senki sem számíthatott, s ami egészen átformálja a valóságképünket. Krisztussal talál-

⁵¹ II. János Pál centenáriumát ünnepeelve különösen fontos felidéznünk azt a roppant nagy jelentőségű filozófiai és teológiai munkát, amelyet 1980. december 17. és 1982. július 21. között szerdai nyilvános audiencián végzett el a férfi- és női hivatását illetően. Mint ismeretes, e beszédsorozatok gyűjteményét *A test teológiája* címen adták ki. Ld. John Paul II. *Theology of the Body*, Daughters of Saint Paul, 1977, USA, magyarul: II. János Pál, *A test teológiája*, ford. Juhász Gábor Tamás, Kairosz Kiadó, Budapest, 2008.

kozva, aki értünk testet öltött és emberré lett, s akiben létezésünk és sajátos nemi természetünk is megszentelődött, végre korlátok és kompromisszumok nélkül azok lehetünk, amik vagyunk: szabad férfiak és nők.