

Communio

XV. évf. 2007/3-4

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

Nemi identitás

OLIVIER BOULNOIS • Férfinak és nőnek születünk
• Van nemi identitásunk? – Ontológiai és szimbolikus rend

PETER HENRICI • Filozófiai megfontolások az ember kétneműségéről

HANNA-BARBARA GERL FALKOVITZ • Gender (nemiség): egy elmélet vizsgálat alatt

CHRISTL VONHOLDT • Az azonos neműekhez vonzódás jobb megértéséért

ROSNER ZSOLT • Élő Egyház-kép?

GEORGES COTTIER • II. János Pál tanításának teológiai mérlege

KERESZTY RÓKUS • A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé: a nemkeresztény vallások Isten üdvtervében

JAN M. F. VAN REETH • A Korán új olvasatai. A muszlim teológia és a vallásközi kapcsolatok új feladatai

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT

FŐVÉDNÖK

ERDŐ PÉTER

FELELŐS KIADÓ

RÓZSA HUBA

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG ELNÖKE

BOLBERITZ PÁL

A SZERKESZTŐBIZOTTSÁG TAGJAI

PÁPAI LAJOS, TERNYÁK CSABA, BABARCZI-GYÖRFFY ANDREA,

KERESZTY RÓKUS, KUNSZT GYÖRGY, NEMESHEGYI PÉTER,

ROSKA TAMÁS, RÓZSA HUBA, SARBAK GÁBOR,

SÁGHY MARIANNE

FELELŐS SZERKESZTŐ

TÖRÖK JÓZSEF

SZERKESZTŐSÉG

1053 BUDAPEST, PAPNÖVELDE U. 7.

E-MAIL: COMMUNIO@ELLA.HU

ISSN 1217-2456

KIADJA

A COMMUNIO ALAPÍTVÁNY MEGBÍZÁSÁBÓL

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT

FELELŐS VEZETŐ: FARKAS OLIVÉR IGAZGATÓ

TIPOGRÁFIA: KOZKA ETELKA KRISZTINA

KÉSZÜLT AZ EFO NYOMDÁBAN

FELELŐS NYOMDAVEZETŐ: FONYÓDI OTTÓ

ELŐSZÓ

A Katolikus Egyház Katekizmusa az Isten által akart egyenlőségről és különbözőségről az emberrel kapcsolatban a következőképpen fejt ki a kinyilatkoztatás és a vele egybehangzó tanítóhivatal álláspontját: „A férfi és a nő teremtvé vannak, azaz Isten akarta őket: egyrészt mint emberi személyeket tökéletes egyenlőséggel, másrészt saját férfi és női mivoltukban. A ’férfiúi lét’ és a ’női lét’ jó és Isten akarta valóság: mindkettőnek, a férfinak és a nőnek elveszíthetetlen méltósága van, melyet közvetlenül Istentől, Teremtőjüktől kapnak. A férfi és a nő ugyanazzal a méltósággal ’Isten képmása’. ’Férfiúi és női mivoltukban’ tükrözik a Teremtő bölcsességét és jóságát” (369.).

Ez a beszéd „politikailag nem korrekt”, divatos kifejezéssel élve. A Katolikus Egyház azonban nem akar egyetlen „kor” szellemével – szellemiségével sem frigyre lépni, mert túl hamar özvegygé válna. Divatos az erkölcsök „fejlődésével” magyarázva jóvá hagyni mindazt, amit a hatodik parancsolt megszegésével az ember elkövethet. A divaton túlmenően veszélyes az egész emberi társadalomra nézve, ha az ideológia „vasbeton” falával is körülveszik e nézeteket, megvédendő azoktól, akik nem kérdőjelezik meg nemi identitásukat.

Közszolgálati rádióban vasárnap délelőtt két „politikailag korrekt” gondolkodású hölgy arról csevegett, hogy a szülők ne essenek kétségbe, ha a kamasz gyerekük azonos nemű társával éli meg a nemi élet első, valóságos tapasztalatait, a szülők fogadják el másságukat.

Nyugaton „haladóbb” gondolkodású művészek és pszichológusok a pedofiliát, a kiskorúval folytatott nemi kapcsolatot is megengedhetőnek tartják. Az Amerikai Pszichiátriai Társaság kísérletet tett a pedofília „normális” és patológikus fajtájának megkülönböztetésére. Azonban a Társaság a közfelháborodás miatt ettől elállt és a pedofiliát komoly pszichés zavarnak tartja.

A *Communio* magyar szerkesztősége a német-francia-angol és még tucat más nemzeti szerkesztőséggel párhuzamosan adja közre azon szakemberek tanulmányait, akik a „politikailag korrekt” ideológia kibontakozását, térnyerését ismerik, miközben a Katolikus Egyház tanítását elfogadják és helyeslik.

A Katolikus Egyház Katekizmusa három szakaszt szentel a homoszexualitásnak (2357–2359). Azt tanítja, hogy „pszichikai eredete nagyrészt feltáratlan”. Majd „e hajlam, mely objektíve rendetlen, többségük számára próbatélt jelent. Tisztelettel, együttérzéssel és gyöngédséggel kell fogadni őket. Kerülni kell velük kapcsolatban az igazságtalan megkülönböztetés minden jelét.” Ez utóbbi tanács azonban nem sugallhat erkölcsi relativizmust, amit a liberális eszméket valló modern társadalom elvárna még a Katolikus Egyháztól is. Ez utóbbi, mert nem egy az emberi intézmények közül, hanem a kinyilatkoztatás letéteményese, csak kötelességét teljesíti, amikor figyelmezteti az embereket teremtetett voltukra és az ebből fakadó kötelességeikre. Az Istentől akart és teremtetett rend – vagyis az, hogy az ember vagy férfiként vagy nőként születik és él, valamint a két nem egy-egy képviselője között jöhet csak létre a házasság – szent és sérthetetlen.

Köszönet dr. Stefanits Józsefnének a kéziratok számítógépre viteléért, valamint a fordítók önzetlen fáradozásáért.

A szerkesztőség

Férfinak és nőnek születünk

A nemi identitás évezredekén át magától értetődő volt. Ám a nyugati társadalmakban, amelyekben a halál perspektívája távolibb lett, a reprodukció sűrűsége csökkent, a nemi hovatartozás az ember számára problémássá vált.

Sokasodnak a bizonytalanságok. A férfiak és nők közötti társadalmi egyenjogúság követelése gyakran vezet teljes közönyösséghez, érzéketlenséghez. A tudományok bizonyítják, hogy a férfiak és a nők között változik a feladatok megoszlása mind időben (történelem), mind térben (antropológia). A pszichoanalízis föltárja, hogy az egyén nemi identitásához csak fantazmákkal történt azonosulásokon keresztül jut el. Az *in vitro* megtermékenyítés technikailag lehetővé teszi a nemi kapcsolat nélküli reprodukciót. A homoszexuális, biszexuális vagy transzszexuális követelések szilárd identitásokat is megzavarhatnak. A klónozás rémképe fölcillantja az uniszex reprodukció lehetőségét. És még nem vagyunk a válságok végén.

Amikor a médiavilág élvezettel teregeti ki az emberi gyötrelmeket és korrársaink torkig vannak az e kérdés körül keltett érzelmekkel, a folyóirat e száma együttes, elmélyült átgondolást javasol. Az észérvekkel alátámasztott megvitatást szándékozik elősegíteni. Megkísérli fölvázolni a férfi és a nő közötti különbséget mindenki számára elfogadható módon, vagyis nem csak azok számára, akik elfogadják a keresztény hitet. A nemi különbözőség ugyanis ma mindenütt az ember emberségét állítja előtérbe. A zsidó és a keresztény hagyomány nem maradhat ki ebből a vitából.

A szilárd nemi identitás ellenzői valójában két előföltevésre támaszkodnak.

1. Minden tetszőleges. A nemi identitás tehát a történelem és a társadalom által kialakított szokás lenne, amelyet szabad megváltoztatni. A „nem” (*genre – gender*) fogalmát ezért találták ki, a nyelvtani „nem” az adott társadalom és nyelv szokásától, közmegegyezésétől függ; tehát a „biológiai nem” szembeállítása a nemi identitással a nemek közötti különbségek közmegegyezéssel és társadalmi dimenzióját hangsúlyozza.

A feladatok megosztása a két nem között természetesen társadalmi összefüggésekben valósul meg. De ez nem jelenti azt, hogy pusztán kitalálásról van szó, amit az ember ezentúl figyelmen kívül hagyhat. – Mindenek előtt, ez az intézményesített megközelítés (mármint a szilárd nemi identitás) nélkülözhetetlen. Minden társadalom alapító, genealogikus és strukturáló elve. Az Oedipusz-mítosz (amely a nemek különbözőségét is tartalmazza) által képviselt vérfertőzés-tilalom rámutat arra a törvényre, amely minden társadalmat strukturál. – Azután a társadalmi, történelmi és politikai különbözőség ontologikus különbözőségen nyugszik. Mit értsünk ezen? A férfi nem nő, a nő nem férfi, miben is áll a különbözőségük?

2. Az emberség merő szabadság. Az első előföltevés kapcsolódik ahhoz az elképzeléshez, ami szerint az ember az, aki saját magát megteremti, a természetől függetlenül. Saját maga alakítja ki identitását, ide értve a nemiség területét is. Bármiféle, az e szabadságot korlátozó norma elfojtásként jelenik meg ebben az esetben. A nemiség mindenek előtt szakadást (*scission – sexus*) jelent, vágást, elégtelenséget. Márpedig a narcisztikus személy semmi korlátozást nem képes elviselni. Az ember totálisnak, nem megosztottnak, metafizikai kaméleonnak képzei magát, aki képes bármely identitást magára öltetni. Demokratikus társadalmaink azon az eszmén nyugszanak, hogy az egyén szabadon dönthet valamennyi törvényről, amelyek őreá vonatkoznak. Rousseau mondta: az ember csak magának engedelmeskedve senkinek nem engedelmeskedik. Ily módon az ember ember általi önteremtéséért a nemi különbözőség szabadon választhatóvá válik.

Egy szabad társadalom nem engedhetné meg olyasfajta önszerveződését, ami mindenkinek lehetővé tenné saját fantazmáinak megvalósítását?

Azonban az ember nem szabadon születik, hanem szabaddá válik. Ha ennek elfogadását megtagadjuk, az azért van, mert el kellene ismernünk azt, hogy ösztönös késztetések zsarnokságában születünk. Egyedül a nevelés, a törvény és az ész tett bennünket azzá, amik vagyunk. Szabadságunknak tehát el kell fogadnia, hogy nem mindenható: nemi identitásunkat nem mi adjuk magunknak szabad elhatározásból. Ellenkezőleg, azt testünk természetétől, korlátaiktól, szexuális anyagságától kapjuk. Beismerni a különbözőségeket, ez önmagunk célra irányozott vállalásának képessége. Annak ismerete, hogy a törvény szövetségesünk a szabadság útján. A nemi különbözőséget természetesen törvény szabályozza. Narcisztikus ösztön-indíttatásainknak korlátokat szabva éppen a törvény az, ami segít, hogy a józan értelem és a szabadság birtoklói, élvezői lehessünk.

A kereső-kutató gondolkodás visszahat a politika alapjaira: egy planetáris demokrácia polgárai miként tudnák elfogadni, hogy szabadságunk forrá-

sainál léteznek olyan egyetemes törvények, amelyek létjogosultságáról csak úgy lehet vitatkozni, ha mindaz meginog, ami magát a demokratikus társadalmat lehetővé teszi?

A következő tanulmányok arra az ideológiák által megtámadott alapigazságra derítenek fényt, hogy – mégha néha nehéz is vállalni – férfinak és nőnek születünk.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

OLIVIER BOULNOIS az École Pratique des Hautes Études tanulmányi igazgatója, nő, négy gyermek atyja. Fő műve: *Être et représentation*. Paris, PUF, 1999. Ebben a modern metafizika genealógiáját Duns Scotustól vezeti le napjainkig.

PETER HENRICI

Filozófiai megfontolások az ember kétneműségéről

Az első és évszázadokig az egyetlen, az ember kétneműségéről szóló filozófiai írás Platón *Symposiuma* volt, melynek főszereplője egy Diotima nevű asszony. Ő az, akinek Szókratész megengedi, hogy a legmagasabb metafizikai kinyilatkoztatás részese legyen. Mindez nem véletlen. Dante *Divina Comedia* című művében egy asszony, Beatrice (a „boldogsághoz”) vezeti a költőt a Mennysországba. Időben közelebb hozzánk Paul Claudel komikus-vallásos drámájában (*Soulier de Satin*) ismét egy asszony, Doña Proëza játssza a főszerepet. Mindez nemcsak hódolat Goethe „örök nőiesség” fogalma előtt. A két nem összetartozása a különbözőségben utat nyit az ember számára a transzcendens felé.

Az ember kétneműségének ténye mindaddig még kevésbé került át gondolásra a filozófia szintjén. A nemek közötti különbséget olyan egyértelmű dolognak tartották, amelyről nem érdemes tovább gondolkozni. Mindenhol megtalálható a természetben, rendeltetése könnyen felismerhető. A szaporodást szolgálja és célja, hogy az öröklött tulajdonságokból új meg új kombinációkat hozzon létre. Az embernél a kétneműség nem redukálható pusztán a szaporodás eszközének szintjére. A ember az egyetlen természeti lény, amely tisztában van kétneműségével, tudomással bír a másik nemről, amely nem ő és amellyé ő nem is válhat. Minden emberi individuum, minden emberi személy előbb vagy utóbb felismeri, hogy az emberi lét két alapvető variánsának egyikéhez tartozik és hogy a másik mindörökké elérhetetlen marad számára. Mindez csodálkozást szül, amely kiindulópontja lehet a filozófiának. Mindazonáltal a filozófiai gondolkodás csak nagyon ritkán ereszkedik le ilyen konkrétumokhoz, szívesebben marad elvont.

1. AZ EMBERI SZEMÉLY LEKÜZDHESETLEN BEHATÁROLTSÁGA

Köztudott, hogy az ember behatárolt és véges lény. Mindenhol megtapasztalja határait, képességeiben, életében, az egyszerre több helyen levés lehetetlenségében és nem utolsó sorban kulturális és faji identitásában. Ezeken a véletlen határokon túl, melyek az embert, mint minden más teremtményt behatárolnak, létezik egy egészen más fajta, átléphetetlen határ, amely konstitutív módon tartozik az ember-léthez, sőt a személy-léthez. Minden emberi személy férfiként vagy nőként személy. Még különlegesebb ez a dolog, ha a személyt, mint a véges lét legmagasabb és legtökéletesebb formájaként tekintjük és éppen teljességén és önállóságán keresztül definiáljuk.

A kétneműséghez kapcsolódó legtöbb megfontolás a két nem ellenkező irányú vonzódásának vizsgálatával kezdődik. A nemek kettőssége azonban ennél sokkal mélyebbre nyúlik: az ember úgynevezett metafizikai (pontosabban meta-antropológiai) mibenlétéhez kapcsolódik. Minden más határ, amelyet az ember megtapasztal, többletet vagy csökkentést okoz, bizonyos körülmények között változó. A nemi hovatartozásban azonban nincs többlet vagy csökkenés, nincs változtathatóság – leszámítva a mesterséges, erőszakos és tulajdonképpen részben fiktív sebészeti beavatkozást.

Azt mondhatnánk, hogy az emberek egy bizonyos embertípushoz való tartozása épp olyan megváltoztathatatlan tény, mint a nemi hovatartozás. Az emberi típusjegyek azonban átláthatatlan sokszínűséggel keverednek és az öröklődés során megváltoznak. A kétneműség figyelemreméltó állandósággal van jelen minden embertípusnál, illetve az evolúciós fejlődés folyamán. Nem tehetünk másként, minthogy a meta-antropológikusan definiált emberi természet lényegi ismérvének tekintjük. Így viszont elérkezünk ahhoz a paradoxonhoz, hogy az egy emberi természet leküzdhetetlenül ketté van választva, és egyetlen emberi individuum sem (a teológia nyelvén szólva még Jézus Krisztus sem) képes ezt a természetet a maga teljességében reprezentálni.

Minden emberi személy lényegében szükségszerűen vagy férfi-személy, vagy női-személy. Ezáltal az emberi természet, vagyis az arisztotelésziskolasztikus terminológia szerint a „species humana”, olyan, hogy benne az egyedi individuumok nem csak behatároltak a sokféle más lehetséges individuumra tekintettel, hanem mindig a lényegét illetően más az emberi lét alapvetően másik lehetősége miatt. Ilyen értelemben a férfi és nő sokszor emlegetett egyenlőségét a személyi méltóságban és az istenképiségben árnyalni szükséges. Az egy és ugyanazon személyi és vallásos méltóság fogalmazódik meg a nemiségtől függően különböző módokon a férfiaknál és a nőknél.

Ennek így már sokkal mélyebb értelme van, különösen, hogy a Teremtés könyve az ember istenképiségét először férfi és nő egységében tekinti (Ter 1,27). Bizonyos, hogy a szöveg elsősorban az ember szaporodóképességét tartja szem előtt, amely által a leginkább közeledni látszik Isten teremtettségéhez és amely csak férfi és nő egységében, közösségében adott. További értelemben viszont azt mondja, hogy a teljes Isten-hasonlatosság a két nemben egyszerre adott, nemcsak az egyikben, hiszen mindaz, amit az emberlét jelent, csak a két nem egyidejű szemléletéből látszik világosan. Arra kell tehát következtetnünk mindebből, minden emberi személy csak „részben” ember?

2. A NEMEK KÖZÖTTI KÜLÖNBÖZŐSÉG, MINT A „MÁS” FELÉ NYITÁS

Egy gyermeknek fel kell ismernie személy-létének teljes kibontakozása útján saját nemi identitását. Ezt a „másiktól” való különbözőségben fedezi fel, amikor felismeri, hogy ő mint fiú nem lány, illetve ő mint lány nem fiú. Ez a különbözőség először kívülről, a társadalmi-konvencionális „eszközök” (ruházat, viselkedés...) által kerül hozzá közel, már sokkal hamarabb azelőtt, mielőtt még a szexuális különbségek lényegessé kezdenének válni. A testébe „programozott” különbözőség egyre inkább leküzdhetetlenné mutatja a nemek közötti differenciát, sokkal legyőzhetetlenebbnek, mint az ennél jóval szembetűnőbb különbséget, mely gyermek és felnőtt között van. A gyermekek előbb-utóbb felnőtté válnak, de fiúk soha nem válhatnak anyává és lányokból sem lesznek apukák. Még később pedig a másik nemhez való vonzalom (vagy tragikus esetben ennek hiánya) határozza meg az ember életét a legmesszebben.

Az ember behatároltsága férfi vagy női mivolta által végső soron egy olyan sajátossághoz vezet, amely alapvetően különbözik a többi emberi határtól. A nemi behatároltság a mindig más, a másféle nem létezéséből származik és felismerése is ebből fakad. Ez viszont azt jelenti, hogy minden emberi személy nemi identitása miatt beláthatatlanul rászorul egy önmagán kívüli valóságra, hiszen teljes identitását csak a másik nem felismerésével konstatálja. Mihelyst tudatossá válik nemi identitása, minden emberi személy konfrontálódik a transzcendencia bizonyos formájával. Rákényszerül, hogy önmagából kiindulva, de önmagán túl gondolkozzon és hogy elismerje egy valamiféle elérhetetlen más létezését. Vélhetően ebben rejtezik az emberi két-neműség alapvető filozófiai illetve meta-antropológikus értelme.

Tudatosan vagy tudattalanul, de minden emberi személy a másik nemben önmagának egy más voltát látja. Ez a más, olyannyira elérhetetlen, mint

amennyire létében rokon, törekvésre érdemes, de teljesen soha meg nem érhető. A kétneműség megélése a transzcendencia megtapasztalásának ősképevé válik. A transzcendencia megoldhatatlan vonatkozást mond ki, abszolút elérhetetlenségben. Tapasztalati síkon ez az elérhetetlenség, a legszorosabb vonatkozás ellenére is, elsősorban a másik emberhez való kapcsolatban mutatkozik meg, az elérhetetlen, mindig szemben álló te-ben, habár saját én-létem ennek a te-nek megszólítása által válik teljesen tudatossá. Az, hogy te az én megismerésem és megértésem számára végső soron mindig is elérhetetlen maradsz, méginkább hangsúlyossá válik, ha te a másik nemhez tartozol.

Így már érthető, hogy a Biblia miért alkalmazza metaforaként szívesen férfi és nő kapcsolatát Isten és ember kapcsolatára. Nem azért, mert Isten férfias és az emberek nőiesek lennének, hanem, mert az Ember kétneműsége fejezi ki a legnyomatékosabban a leküzdhetetlen másságot a legszorosabb ráutaltságban. Így már érthető, hogy Szent Pál a rómaiakhoz írt levelekben miért hozza kapcsolatba a homoszexualitáshoz való antik vonzódást azzal, hogy az antik kor emberei elfeledték Istent. Mindkét esetben egyfajta transzcendencia-deficitet állapít meg, a más mint más elismerésének hiányát.

Pozitív irányból tekintve a másik nem egy személye iránt kialakuló szerelem a tapasztalatok szerint a transzcendencia irányába való további nyitást jelenti, mely egyúttal bizonyos metafizikai megtapasztalás is. Minél tovább bonyolódik a szerelem, annál fájdalmasabb a másik személy elérhetetlen más volta, ugyanakkor egyre szorosabban kötődik hozzá. A vallásos emberek számára ez a tapasztalat az Istenhez való kapcsolat ősképe lehet. A keresztény misztika kiváló példa erre.

3. A KÉTNEMŰSÉG, MINT AZ ANALÓGIA ŐSKÉPE

A kétneműséggel kapcsolatos megfontolások, filozófiai értelemben még tovább mélyíthetőek. Legelőször is felmerül a kérdés, hogy miképpen lehetne fogalmak útján megmagyarázni a két nem közötti legyőzhetetlen különbséget az egy emberi fajon belül. Különböző javaslatok születtek.

Aki a férfi és nő közötti különbséget elsősorban biológiai szempontból, a nemzés funkciójának szempontjából nézi, az a két nemet komplementernek, egymást kiegészítőnek tekinti. Bizonyos értelemben kétség kívül kiegészítik egymást és nem csak az emberi szaporodás tekintetében. Mégis: ha a két nem csak komplementer módon egészítené ki egymást, akkor férfi és nő csak együtt lehetne teljes értelemben ember, minden személy önmagában

az ember-lét felét valósítaná meg. Az autonóm, önmagában teljes emberi személyhez semmiképpen sem lenne méltó a komplementaritás fogalma.

Nem jobb a helyzet a polaritás fogalmával, mellyel szellemi síkon a nemek egymáshoz való kapcsolatát kívánják definiálni. A polaritás egyrészt kimondja, hogy mindkét pólus a másikhoz van igazítva és ebből kiindulva mindkét pólus ezen egymásra irányultság által definiálódik pólusként. Ha megpróbálnánk őket az egymásra irányultság nélkül, önmaguk teljességében tekinteni, akkor nem létezne tovább a polaritás. A polaritás az ember kétneműségére kivetítve azt hirdetné, hogy a férfi csak a nőre való vonatkoztatásában definiálható teljes férfiként, a nő pedig csak a férfire való vonatkoztatásában. Ez nem csak a férfi és nő önállóságának mond ellent, hanem nem fejezi ki kellő nyomatékkal az emberi személy autonómiáját és teljességét.

A fentiekből kiindulva a polaritás fogalma oda vezet, hogy különbséget kell tenni egy elsődleges és egy másodlagos pólus között. Pál apostol az első korintusi levélben úgy tűnik, hogy ilyen felfogás felé hajlik. A második teremtéstörténetre támaszkodik, amely azonban inkább a férfi és nő átfogó komplementaritását hangsúlyozza. Pál maga korrigálja kijelentését, amikor hozzáteszi, hogy keresztény értelemben nem állja meg a helyét az a kijelentés, hogy: „De az Úrban nem létezik a nő férfi nélkül és a férfi nő nélkül. Mert ahogy a nő a férfitől származik, úgy jön világra a férfi is a nőtől.”

Itt a komplementaritás már kiegészül a szaporodási folyamatban tapasztalható kölcsönösségre való utalással, amelyre Pál nyilvánvalóan mindennek előtt gondol. Férfi és nő, mint személyek sokkal többek egyszerű „nemző-lényeknél”, a különbözőségben való személyes egymásra utaltság az, amit első sorban fogalmak által magyarázni kellene.

Ha az első megközelítésben azt mondjuk, hogy a férfi és a nő önmagukban teljes emberek és emberi személyek, de mindkettő saját, nemileg specifikus módon, akkor a probléma felvetéssel egyidejűleg megadtuk az utalást a lehetséges válaszra. Azt kell mondanunk tehát, hogy mindkét nem mint emberi személy egyfajta analógiai viszonyban áll egymással. Az analógia filozófusok között elterjedt fogalma hasonlóságot jelent a különbözőségben és elsősorban teljesen megalapozott létezőre használandó (analógia entis). Az emberi nemek tekintetében úgynevezett viszonyanalógiáról (analógia proportionalitatis) beszélhetünk: Ahogyan a férfi saját emberlétéhez viszonyul, úgy ehhez hasonlóan (de nem azonos módon) viszonyul a nő is saját emberlétéhez.

Ezen arisztotelész-skolasztikus fogalmak használata az emberi kétneműséggel kapcsolatban bizonyos hogy ellenállásba ütközne a vérbeli Arisztotelész-hívek körében. Ragaszkodnának ahhoz, hogy egy azonos fajon, jelen

esetben az emberi fajon belül fogalmilag csak abszolút azonosan felfogható egyedek léteznek. Azt mondanák, hogy minden ember, legyen az nő vagy férfi, ugyanolyan módon ember és személy. Ebből vezethető le, hogy férfi és nő teljesen egyenlő létében és emberi méltóságában.

Ez természetesen logikus érvelés, ugyanakkor ellentmond annak a tapasztalatnak, hogy a nemek közötti különbségek áthidalhatatlanok. El kell ismerni, hogy a férfi és nő közötti analógiát másképp kell értelmezni, mint a létanalógia alapesetét Isten és teremtmény között. Egyre nagyobb különbözőségről nem beszélhetünk férfi és nő között, hanem éppen fordítva, egyre nagyobb azonosságról a különbözőségben. A nemek közötti viszonyban nem létezhet „analogatum princeps” vagyis elsődlegesség, amelyre vonatkoztatva definiálható a másik. Sem a férfi, sem a nő nem lehet az ember-lét ösese.

A fenti kijelentésekkel pontosítva az analógia alkalmas nyelvi-fogalmi eszköz lehet, ha a nemek semmire vissza nem vezethető különbözősége racionális módon való megoldásának tényéről beszélünk. Az analóg viszonyok létéhez tartozik, hogy azokat már tovább nem lehet „megoldani”, még egyszerűbb kijelentésekre visszavezetni. Közelebbről tekintve gyakorlatilag az analógia az egyetlen lehetőség, hogy megrövidítés nélkül beszéljünk a két emberi nem tekintetében az egységben lévő különbözőségről és a különbözőségben rejtő egységről. Pontosan fogalmazva minden ember- és személy-létre vonatkozó kijelentésnek a következőképpen kéne hangzania: Hasonlóan, mint ahogy én mint férfi ember és személy vagyok és ember létemet megélem, úgy hasonlóan (a különbözőségben) a nő is ember és személy és így éli meg ember létét.

Az analógia figyelembevétele megakadályozhatja egyrészt nő és férfi felületes egyenlősítését, másrészt azt a feltételezést, hogy két alapvetően különböző, egymással kommunikálásra képtelen élményvilágról lenne szó. Ha ebből kiindulva tovább gondolkodunk, könnyen felismerhetjük, hogy végső soron minden emberi élmény és tapasztalat az analógia törvénye alá tartozik.

A fenti megfontolásokból két következtetés vonható le. Egyrészt arra következtethetünk, hogy nem az azonosság, az egyértelműség a „normális eset” az ember élményeiben, beszédében és gondolkodásában, hanem az analógia. Az univokális fogalmakat absztrakció útján nyerjük, mégpedig felületes- empirikus értelemben vett absztrakció útján: fontos különbségek elhagyása vagy figyelmen kívül hagyása által. Másrészt az következtethető a fentiekből, hogy az analógiai gondolkodásmód és az analógia által meghatározott világfelfogás elsődlegesen az ember kétneműségének megéléséből és megtapasztalásából származik. A kétneműség értéke az ontológia és a metafizika számára ezért szinte felbecsülhetetlen.

4. ÉDESAPA ÉS ÉDESANYA - ÜDVTÖRTÉNETI KITEKINTÉS

A kétneműség talán legfontosabb aspektusát eddig figyelmen kívül hagytuk: minden ember gyermeknek szükségszerűen két szülője van: apa és anya, így normális esetben két személyhez fűzi alapvető kapcsolat. Ez azt jelenti – mégha a két kapcsolat tipikus különbségeit figyelmen kívül is hagyjuk –, hogy kezdettől fogva két elsődleges személyre irányul, vagyis nem egyetlen egyedüli és kizárólagos én-te kapcsolatban él, hanem már kezdettől bizonyos nyitottság és pluralitás jellemzi kapcsolatait. Ez a képesség a plurális, de nem anonim kapcsolatokra később kiterjed a testvérekre, kortársakra és végső soron vonatkozik az ember közösségben és társadalomban való létére, amely így egészen mást jelent mint névtelen csordaszellemet. Nem becsülhető le itt sem a kétneműség antropogenetikus jelentése.

Az eddigi megfontolások filozófiai jellegűek voltak, Bibliai szövegeket ritkán idéztünk. A tanulmány végéhez érve azonban megkerülhetetlen, hogy pillantást vessünk annak teológiai kapcsolatára. Az anya és apa közötti átjárhatatlan kettősség keresztény vonatkozást ébreszt a hívekben. Csak ezáltal a kettősség által lehetséges, hogy bár az embernek emberi anyja van és azáltal tagja lesz az emberi nem örökösödési rendjének, de ugyanakkor egyedi, úgymond „genetikus” kapcsolat fűzi Istenhez, az Atyjához. Az inkarnáció lehetővé tétele teológiai szempontból nyilvánvalóan a végső értelme az emberi kétneműségnek. Jézus Krisztus számára az általános emberi kettős kapcsolat anyához és apához kiszélesedett az emberi nemhez és Istenhez való kapcsolatra, így fogva át emberi egzisztenciájában egy áthidalhatatlan szakadékot. Emberileg mindez felfoghatatlan lenne, ha az ember kétneműségének transzcendenciára való irányultságát nem tekintenénk alapvetőnek.

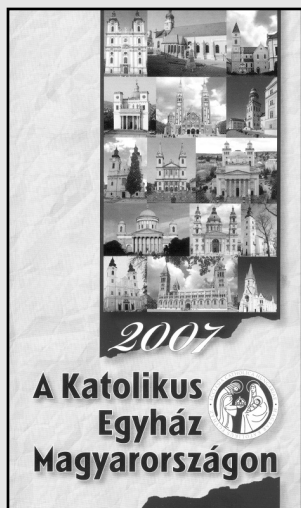
Teremtésteológiai szempontból azt mondhatjuk, hogy az ember nem csak azért lett kétneműnek teremtvé, hogy Isten Fiának megtestesülése egyáltalán létre jöhessen, hanem ebből kiindulva minden emberi személy leküzdhetetlen nemi identitásának köszönhetően Istenre irányuló vallásos diszpozícióval szülessék, hasonlóan de mégis másképp a Fiú istenkapcsolatához. Mindez legalább háromra az eddigi négy állításból igaz: az ember két különböző szülőtől való függőségére, a transzcendensre való megkerülhetetlen irányultságára és az analóg viszonyok felismerésére, amelyek megnyitják őt Isten felismerésére. A saját nemi behatároltság speciális emberi felismerése Isten Fiáról csak analóg módon jelenthető ki: Ő, a határtalan Isten emberi természetben mint minden más ember megtapasztalta a behatá-

roltságot. Így értelmezhetőek azok a megütközést keltő jelentések, amelyekben Jézus az Atyától való távolságát hangsúlyozza.

Ezen a néhány oldalon csak vázlatot adtunk az ember kétneműségének tág témaköréből. Azt kívánjuk jelezni, hogy elmélyült kutatómunkával és további vizsgálattal még sok filozófiai és teológiai kincset rejt ez a téma.

FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

A KATOLIKUS EGYHÁZ MAGYARORSZÁGON 2007



A kötet bemutatja a Magyar Katolikus Egyház szervezeti felépítését, a püspöki konferencia működését és bizottságait, az egyházmegyéket, a főpásztorokat, a központi intézményeket, az egyházmegyék történetét és nemzeti kegyhelyeinket. Tartalmazza a lelkipásztori és hitéleti adatokat, statisztikákat, valamint az egyházmegyék térképeit.

52 oldal, puhafedelel. Ára: 980 Ft
Szent István Társulat

HANNA-BARBARA GERL FALKOVITZ

Gender (nemiség): egy elmélet vizsgálat alatt

Nehézség nélkül megállapíthatjuk, hogy a nemiség-teóriában több zsákutcába is ütközünk, különösen a „test” (*Lieb*) hiányos felfogása miatt. Örvendetes azonban, hogy újabban nemcsak „kívülről”, hanem „belülről” is akadnak olyan feminista kritikái a nemiség problematikájának, melyek az említett zsákutcák feloldásának lehetőségeire irányulnak és teret biztosítanak a továbbgondolkozásra. Új irányba mozdíthatják el az arról szóló pangó eszmecserét, hogy a nemiség természet vagy pedig kultúra.

Az éppen 25 évvel ezelőtt az angloamerikai térségben kidolgozott sex-gender teória különbséget tesz a biológiai nem (sex) és a hozzáadott (kulturális, szociális, történelmi) nemi identitás (nemiség, gender) között, mégpedig dualista módon. A természet általi determináltság és az ön vagy más általi választás voluntarizmusának ellentétéről másképp is fogalmazhatunk: „van” egy nemem vagy azonosítom magam a választott nememmel. Másképpen: egy nő mindig is nő volt, illetve ki teszi a nőt nővé és a férfit férfivá? A szexualitás-nemiség vitában a két fenti pozíció képviselteti magát egyrészt Luce Irigaray (*1932.) másrészt Judith Butler (*1956.) személyén keresztül. Bár egymással elementáris ellentétben állnak, mindkettőnek ugyanaz a célja: a kettéosztottságot tompítani, feloldani.

LUCE IRIGARAY: AZ EMBER NEME ONTOLÓGIAILAG MEGHATÁROZOTT

Irigaray a szexuális differenciát ontológiai különbségként (Heidegger mintájára), tovább nem bontható különbözőségként értelmezi. Számára a szexualitás és nemiség dualitása a szexuális meghatározottság irányába oldódik fel.

Az általa írt gazdag irodalomból a nemiség természetiségére vonatkozóan három szempont hámozható ki:

- a nemi különbözőség az emberek közötti egyéb különbségtételek (kor szerint, etnikai hovatartozás szerint, kulturális hovatartozás szerint, stb.) között egyedi, amennyiben ez nem befolyásolható és megváltoztathatatlan.
- következésképpen jelenti ez, hogy a másik nem alapvetően kideríthetetlen és felismerhetetlen.
- a nemi különbözőség nem csak testileg, hanem nyelviileg is meghatározott, a nyelv és a nemiség formálják és megerősítik egymást, szimbólumok által közvetítenek.

A nemiségnek a szimbólumok világába való átlépésével a világ és bizonyos dolgok binárisan láttatják magukat. Erre példa sok nyelvben a hímnemű vagy nőnemű névelő használata a nem emberi tárgyak vagy összefüggések kifejezésére. Ez az érv összeköthető az állandó vagy folyamatosan változó identitás kérdésével. A német nyelvben miért nőnemű a „nap” (die Sonne), más nyelvcsaládban pedig miért hímnemű? Irigaray mindenesetre kitart a nemek kikövetkeztethetetlen, végső soron ontológiai különbözősége mellett, minden individuális vagy szociálisan lehetséges variánsok esetén, melyek nem képesek a bináris szisztémából kilépni, még ha hímnemű-nőnemű besorolásuk meg is változik.

Irigaray politikai céljait a testiség szimbolikai kiterjesztése által meghatározhatjuk. El kívánja érni a kultúra, történelem és gazdaság jelenlegi, nyugati-maszkulin jelentőség-el túlzásának leleplezését és lerombolását, és egy új, bináris kultúra felemelését. Más értelemben szó van annak az etikájáról is, hogy megengedésre kerüljön és helyet kapjon az elérhetetlenül más. Esetünkben ez konkrétan a női „más” ugyanolyan súlyú megbecsülését jelenti.

JUDITH BUTLER: AZ EMBER NEME SZEMANTIKUSAN KONSTRUÁLT

Butler ezzel ellentétben az ismeretelméletből indul ki. Minden valós felismerés / beszéd által közvetítődik, a (saját) test sem kivétel ez alól. A normativitás soha nem származhat a természetből, csak a kultúrából. Férfi és nő – testi értelemben – saját elrejtett, teljes mértékig tudattalan normativitásukban rejlik. Csak a heteroszexuális norma az, amely a bináris nemi felismeréshez vezet, egyedül ez a megengedett és értelmes. Minden más nemi lehetőség már kezdettől fogva kizárandó. Ha ezen a szerkezeten, hogy a nemiség egy látens, nem megalapozott norma eredménye, átnéznek, akkor az „egy másik” nemről való felfogás is szétesik.

Ez az „átnézés” konkrétan bizonyos újkeletű gyakorlatokat, ellentétes normákat jelent: a homoszexualitás esetleges politikai eszközként való bevetése annak érdekében, hogy az államot és a törvényhozást kényszerítsék az eddigi szabályozás megváltoztatására, a nemi tevékenység individuális variálhatóságára, mely minden normán kívül esik. Az állam, a jog szükségtelessé válik a nemiséggel kapcsolatban. Az állam szétbomlik az individuumokban, akik nemi hovatartozását, mint azok nemi orientáltságának elsődleges jelét, többé nem kérdezheti meg.

A test valósága „üresnek”, tabula rasa-nak számít, vagyis többször újra meg újra átírható. Ez a változtatható identitás felfordítja az alanyról, mint oktrojált normáról való gondolkodást. A javaslat következetesen feszegeti a nyelvtan határait is, amennyiben az a rejtett normákat, bináris nemi utalásokat örökíti. A nyelv megváltoztatása valóban politikai célja a konstruktivizmus ezen formájának. Angol nyelvű országokban, például az USA-ban vagy Ausztráliában a nőnemű vagy hímnemű névmás használata helyett határozott tendencia a semleges nem alkalmazása. Spanyolországban a szocialista kormányzat alatt már bevezették, hogy a születési anyakönyvi kivonatban az apa és anya megnevezés helyett „Progenitor A” illetve „Progenitor B” szerepel, hogy elkerüljék a nemi adatok használatát.

KRITIKAI KÉRDÉSEK

Összehasonlítva Irigaray és Butler nézeteit, megállapíthatjuk, hogy mindketten a szexualitás-nemiség dualizmusának feloldását kívánják elérni, téziseik mégis összeegyeztethetetlenek.

Irigaray nem bízna naiv módon váratlan tapasztalatban, de tézisének a másik nem meg nem érthetőségéről nem igazolja. Megalapozni csak a női és férfi test tényszerű különbözőségében tudja, de ezt ismeretelméleti szempontból mélyebben át kellene gondolnia, mégpedig a szimbolika értelmében túllépve rajta. Különböztetve az ontológiai differencia más súlyos problémát vetne fel: Amennyiben a világ (csak) a saját testből tárulkozik fel, úgy végső soron két, nem vagy csak kevéssé egyező világ létrejöttét feltételeznénk. Ez a tézis úgy lenne támogatható, ha kimutatható lenne: létezik a nemi különbözőségeknek megfelelően nyelv, kultúra, szocialitás – de, legalábbis Irigaray szerint, a jövőben szükséges lenne egy női módon olvasott világ visszakövetése. Előre jelezhető itt a kommunikáció gátoltsága, mégpedig tartósan, sőt annál inkább, minél jobban a dominánsként szemlélt férfias kultúra a világfejlődésben csak egy lehetséges modellre tud korlátozódni. Minthogy Iri-

garay a különbözőség talaján és a másikon való csodálkozásnál marad¹, így számára a másik nem felé hidat verni csak egyfajta „összeesküvéssel” lehet. Ismeretelméletileg tisztázatlan, hogy a másik test miért nem vezet egyúttal önmegtapasztaláshoz – vajon tényleg az egészen más kategóriájában marad?

Irigaray téves „naivitása” mint olyan, ontológiai kimenetelét nem ennek köszönheti, az elérendő célból visszahatóan táplálkozik: a nők részére egy „másik” világot kíván legitimálni. Ehhez azonban bizonyos témákat nem részletez eléggé: Hol a határ a különbözőség és a szakadás között? Hol akadályozza a maradandó differencia a gondolkozást és a közös feladatokat a közös világban? A nemiség tényleg megváltoztathatatlan? A világnézetet valóban a szexualitás határozza meg – a testtől kezdődően a lelken át a szellemig? Provokatív kérdésként: létezik „női matematika”? Erre természetesen Irigaray nemmel válaszolna, de nem világítja meg a nemek önmaguk túllépését beszéd és szimbolika által. Az ismeret következetesen kötve marad a testhez és a nemiséghez.

Butler „lingvicizmusa” megerősíti a szexualitás-nemiség dualizmusát, melyet egyébként feloldani kíván: A testet valóságtalan, unszociális, passzív objektumnak értelmezi, nem másként mint a párbeszéd alanyát. A test nem beszél, nem tesz kijelentést önmagáról. Dolognak redukálva közömbös marad az akaratlagos elrendeltséggel szemben.

A radikálisan dekonstruktív nemiség-elmélet azért áll elutasítólag a nemiség adottságának gondolatával szemben, mert benne egy hirtelen lépés sejtethető a „van”-ból a „kell” irányába. A „biológiai téves következtetés” helyett itt egyfajta „normativisztikusan téves következtetés” uralkodik. A normák egyszerűen – szituációtól és individuumtól függően – önkényesen meghatározott dolognak értelmezendők és ezért hatályon kívül helyezendők anélkül, hogy ez bármilyen tárgyilagosságot feltételezne. Az én nem ismer testté-válást, a test csak a „semmi őrzője” és a „tabula rasa vigyázója”.² Butler episztemológiája teljesen kikapcsolja az ontológiát. Hogy honnan ered a test felülírásának (pontosabban ráírásának) kívánsága, az homályban marad. Nincs mégis legalább valami homályos elvárás ezzel a kívánsággal kapcsolatban? Nem lehet, hogy a test mégiscsak egy dokumentum, amelyen az első ráírás, habár kitörölték, átüt? Nem véletlenül egy kryptogramhoz hasonló, amelyben az eltüntetendő szöveg mégis következetesen átüt?

¹ A csodálkozás, a másikkal szembeni meglepődés központi fogalom a *Passions élémentaires* c. műben, Minuit, Paris 1982.

² F. ULRICH, „Der Nächste und der Fernste”, *Theologie und Philosophie* 3 (1973) 317–350, 318.

NORMÁK ÉS MEGVÁLTOZTATHATÓSÁG

Az ember saját maga alakításának gondolata önmagában nézve tartalmilag nem helytelen, morálisan nem gonosz. Azon furcsa tényben gyökerezik, hogy az ember – nemiségére való tekintettel is – a többi élőlény között különleges helyet foglal el. Ez a különleges hely az ember ösztönszegénységéből és a világban való „hazátlanságából” ered. Pozitív irányból: nem rendelkezik ugyan az inger-reakciók biztonságával mint az állatok, viszont szabad az ösztönöktől, szabad a világra és önmagára. A valamitől való szabadsága kockázatot jelent, a valamire való szabadság viszont az alkotó vágy fellángolását.

Jelen témánkra vonatkoztatva: az állat neme adott, nem kell azt alakítania, így a természet által biztosított szexualitása mentes a szégyentől és funkciója egyértelműen az utódlást szolgálja. Az ember is rendelkezik nemiségével, de alakítania is kell azt. Nem csupán a természet biztosítja azt, hanem meghatározza a kultúra is. Szégyenérzet kötődik hozzá az esetleges csalódás miatt, ezenkívül funkcióját tekintve nem kizárólag az utódláshoz kötött.

Irigarayra tekintettel nem kell a nemiségből akadályt építeni, nem szabad elbarikádozni magunkat a más-létben. A mítoszok is ismerik ezt a kísértést, Brünhilda kútjában, Csipkerózsika álmában vagy Turandot névrejtvényében: nem odaengedni a megtalálót, leküzdhetetlen akadályokat állítani elé, melyeken ha elbukik, saját életével fizet. Különösen a legrégebbi mítoszok mutatják be a nemek harcát mindkét fél kárára: halálos félreértésekben, az elérhetetlen iránti gyűlölet-szeretetben; majd csak később, a mesék engedik a kapcsolatok boldog kibontakozását.

A két nem létezésének kulturális „feldolgozása” nemcsak adott, hanem egyúttal szükséges is. Butlerrel ellentétben az önalakítás egy komplex kiindulási helyzetbe ágyazódik. A nemiséget kultiválni kell, de csak mint természeti normát. Kultiválni azt jelenti, hogy nem is alávetni magunkat neki, de nem is kikapcsolni. A természet és a „felülírás” megmutatkozik a nemiség két különböző céljában: a másikban való erotikus beteljesülésben és az utódlás beteljesedésében egy gyermek által, melyhez mindazonáltal két ellenkező nem szükséges. A gyermek önmaga sem „neutrum”, hanem a szerelmi aktus beteljesedéseként lép a kettős létbe.³

A kulturális feldolgozáshoz tartozik másrészt a kettősségből az egy közös világba való tekintés. Nem gyümölcsöző a nemek közötti differencia, ha a kettősségből az uralkodás és az alávetés antagonizmusa alakul ki. A nemek

³ F. FELLMANN, *Das Paar. Eine Erotische Rechtfertigung des Menschen*, Parerga, Berlin 2005.

ilyen irányú megsemmisítése sokáig ismert és kultúrtörténetileg elfogadott volt. Az ilyen nemek közötti harc levezethető az egymás nem-megértésének első, „ártatlan” lépcsőfokából. A nemiség önmagát meghaladni, transzcendálni kívánja – ebben rejlik a boldogság, a „másik” megtalálása. Ahol a nemek felélik magukat az üres keresésében, ott már az „önmagából kilépés” csírája is hamis lesz. Vallásos kultúrák ismerik az egyedüllét lehetőségét, amely egy isteni „más” felé talál vonzalmat – túl a nemiségen.

MILYEN MEGOLDÁSOKTÓL ÓV A KERESZTÉNYSÉG?

Létünk szükségessége teszi, hogy minden életeseményt degradálni képes. Létezik egy rendeltetészerű közösség, a házasság, az élvezet a szexualitásban, a frusztrált, üressé vált cölibátus, a kényszerű, bénító egyedüllét. Az Egyház, a Szentírás, melyeket ezekben a helyzetekben egyre kevésbé kérdezik, óva int a nemi fenomén megoldásul hívásától. Egy filozófiai érveket felsorakoztató tanulmány végén a kereszténységet, mint az ismeret forrását felemlíteni nem megengedett síkváltásnak tűnik. Ugyanakkor mégiscsak érdemes energiát fektetni abba, hogy végiggondoljuk a nemek eredetéről tett kijelentéseket. Mégis, mi az, amitől őrizkedni szükséges?

Legelőször is a hibás fejlődési irányok elismerésétől, másrészt a testté válás megfogalmazásától.

Valóban, a bibliai mércéhez képest három nagy (hibás) fejlődési irány létezik már az antik kortól kezdve. Az egyik a nemek istenítése, melyet mint minden más bálványimádást elutasít. A mágikus kultúrákban mindenhol favorizálták és valamiféle titkos isteni jelenlétnek tekintették az eksztatikus állapotot, így a szexuális élvezetet is: ünnepelték, imádkoztak hozzá, például a különféle termékenységű rítusokban. Mai formájában az ösztönök felelőtlen elengedésében nyilvánul meg és ezt a médiában is előszeretettel alkalmazzák, bemutatják.

Másodsorban a Szentírás elutasítja az egocentrikus élvezetkeresést, mely a másik oldalt rabszolgaként önmaga céljainak, vágyainak kielégítésére használja. Mai nyelvre fordítva ez a test (állativá) degradálását jelenti, amely a személyességet kizárja és az ösztönt szabadjára engedi.

Harmadrészt a Biblia szemben áll a nem kevésbé veszélyes, túlzott idealizmussal, amely a testet a lélektől különválasztva tekinti és a testet a léleknek teljesen alárendeli. Ebben is darabjaira „szedik” az emberi személyt, azzal a különbséggel, hogy a szellemit követendő mércének tartják. Szégyenérzetet generálnak már pusztán a test létezése miatt, a szexualitást állati dolog-

nak tartják. A kultúrtörténet a kereszténységen kívül is sok példát ismer a test-lélek ilyen fajta szétválasztására, a nemiség teljes tagadására, például tabuk, aszkézis, önmegtartóztatás által.

A nemiség ilyen jellegű átformálásával szemben állnak azok a javaslatok – ó- és újszövetségi szentírási szakaszokban is ezt olvashatjuk –, melyek a testet a személyiség hordozójaként tekintik, sőt hordozójaként minden más kapcsolatnak a világ, az emberek és Isten irányába. Különösen az Ószövetségben olvashatunk elfogultság nélkül az emberi szerelem és az Isten-szeretet nagyon hasonló voltáról (ld. Énekek éneke). Nem utolsó sorban: Isten emberré válása is különösen nagy kihívást jelent. Hogy képes Isten egyáltalán emberi testet, emberi nemet magára öltetni? Ez egy egészen másfajta tradíció, a testetlen istenképektől gyökeresen eltérő. Az inkarnáció és az egész test-fenomén egy egészen új, kimeríthetetlen fény-forrás – nem kevésbé a testbeni feltámadás egy halál nélküli életre. Az egyházat is testként szemlélik, kapcsolatát Krisztushoz házastársi kapcsolattal jellemzik. A házasság szentséggé válik, Isten valóságos jelenlétévé az egymással házasságra lépőkben.

A nemiség boldogságát semmiféle szentség vagy áldás nem tudja garantálni, ám azok az elemek, amelyek ezen nehéz súly elviselésében segítenek, adottak: a test, a maga nemi mivoltában és a gyermeknemzés normájának felismerése.

A fogantatás és a születés is a szentségek területére emelkedik, hiszen ezek elvesztett paradicsomi ajándékok. A primitív természetet a keresztény és zsidó vallás önmagában soha nem istenítette, hanem arra törekedett, hogy az isteniség szférájába emelje és szentségileg átformálja.

A nemiség önmagunk megismerése és önmagunk elvesztése a másikban, nem más, mint a szeretet testté vált nyelvtana. A test is adomány, a nemiség is adomány, de nem az „enyém” vagy a „tiéd” hozzáférhetetlen birtoklásában, hanem a továbbadásban, sőt önmagunk kitárulkozásában, a másikban és a másik javára való szegénnyé válásban. Ami tehát a görög gondolkozásban hibának tűnik, a kevés egység, az a bibliai gondolkozásban a kettősség boldogsága, mely egyetlen forrásból származik.

A ma divatos felfogásnak megfelelően létezik egy bizonyos, ideológiailag is támogatott, tudatos kikerülése a másik nemnek. Férfiak férfiakkhoz, nők nőkhez menekülnek. A homoerotika tagadja a két ellenkezőből létrejövő egységet, helyette a két azonosból kialakuló egységet kívánja (mindenesetre csak elméletileg, hiszen az egyik partner mindig a másik nem szerepét ölti magára). Minden morális tanításon túl felújítható-e az ősi genézis-vízió, hogy az idegen nem megismerése isteni feszültséget, a másság életerősséget és az aszimmetrikus társadalom szükségességet fejezzen ki? Teremtő, meg-

engedett, testi másság a közös isteni teremtés talaján – férfi és nő arca mögött: ez a kereszténység javaslata a minden különbséget elsimítani kívánó, dekonstruktív, neutralizáló elképzeléssel szemben.

UTÓHANGON BRÜSSZELBŐL: GENDER MAINSTREAMING

Van-e kapcsolat az itt bemutatott radikális teóriák és a manapság politikailag támogatott gender mainstreaming között?

Válaszul álljon itt az Európa Tanács 1998-as definíciója: „A gender mainstreaming a politikai folyamatok reorganizálásában, javításában, fejlesztésében és kiértékelésében áll, azzal a céllal, hogy nemiséget figyelembe vevő látásmódot valósítson meg minden politikai koncepcióban, minden síkon, minden fázisban, a politikai döntések meghozatalában részt vevő szereplők által”. Megjegyzendő, hogy nemigen kísérleteztek azzal, hogy a fenti fogalom megnevezését más nyelvre lefordítsák.

A definíció értelmezésével kapcsolatban több kritikai kérdés is felmerül:

- A fogalom meghatározása az esélyegyenlőséget növelő politikai eszközként globális, diffúz és kevéssé jogászi. Mennyiben és milyen szempontok figyelembe vételével lehet hatását felülvizsgálni, kiértékelni?
- A gender mainstreaming nem csupán egy divatos eszköz, amely azonban a nők valódi érdekeit figyelmen kívül hagyja? A nemiség kutatása kétség nélkül azért szükséges, mert a különbözőségek, a hátrányos megkülönböztetés minden jogi eszköz ellenére világméretekben is felháborító, valós tény. A kutatáshoz azonban nemcsak a divatos fogalmak taroznak, hanem olyan konkrét területek is, mint a munka, házimunka, házasság, gyermeknevelés.
- Eltekintve a megvalósulás értékelhetőségének lehetőségétől, továbbra is fennáll a kérdés, hogy a bevezetett fogalom vajon nem egy testidegen önértelmezés-e? Mit jelent konkrétan a definíció központi fogalma, a nemiséget figyelembe vevő látásmód?
- A gender mint kategória nem túl egyvonalú, monokauzális-e ahhoz, hogy a valóságot humán és értelmes módon megváltoztassa?
- A női „testvériség” valóban problémamentes és egyértelmű dolog-e? Ezen igény egyetemessége vajon nem csupán kényelmes önámítás?
- A fogalomra úgy is tekinthetünk, mint a felvilágosodás egy késői eredményére, amely közismerten mindig az immanens dialektika hatása alatt áll. Jelen esetben attól kell tartani, hogy a gender a felfogás eddigi mércéit nem csak pozitív, hanem negatív irányban is elmozdítja.

A fenti eszmefuttatáshoz hozzámérhető a katolicizmus, az evangéliumok kijelentései, mint lehetséges korrigáló tényezők. A gondolkozás új áramlataira is éppúgy igaz, hogy sem a természet (biológia), sem a kultúra (hozzáadott szerep) nem vezetnek önmagukból az „üdvösségre”, vagy szociális intézkedések által nem képesek meggyőző integritást és identitást teremteni.

A kereszténységben megjelenik idevonatkoztatva is a politikai cselekvés és változtatás szükségessége, de inkább ideiglenes és keret jelleggel. A szekuláris üdvösségideológiákat egészen azok legbensőbb magjáig újra és újra, keresztény szemmel kritizálni szükséges. A keresztény társadalompolitika opciókat megenged, a fundamentalizmust azonban kizárja.

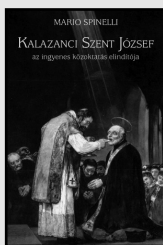
FORDÍTOTTA: SZAX LÁSZLÓ

ÉLETRAJZI ADATOK:

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ 1945-ben született, vallásfilozófiát tanít a drezdai *Technische Universität*on. Tagja a *Communio* folyóirat német nyelvű szerkesztőségének. Nemrég tette közzé könyvét: *Eros – Glük – Tod und andere Versuche im christlichen Denken*, Gräfelting 2001.

MARIO SPINELLI: KALAZANCI SZENT JÓZSEF

– Az ingyenes közoktatás elindítója –



Kalazanci József fiatal papként érkezik az Örök Városba. Hamarosan felfigyel rá, milyen sok gyermek csavarog otthontalanul és magára hagyottan a 16. századi Róma utcáin, s ennek nyomán arra a következtetésre jut, hogy azért kilátástalan a szegények helyzete, mert a tanulatlan gyermek szolgaságra van ítélve. Ekkor ötlik fel benne egy ingyenes népiskola alapításának gondolata... Hosszas szervezés után és számos elutasítás ellenére végül néhány társának segítségével 1597-ben megnyílik a *Szegény Gyermekek Ingyenes Iskolája*, a *Schola Pia*. Az intézmény néhány év alatt példátlan hírnévre tesz szert. 1611-ben már ezer növendék tanul a falai közt, sok zsidó fiú is, akiket maga József hív meg az iskolába. A siker miatt számos ellensége támad, és bár mindannyiszor tisztázza magát, élete utolsó éveiben nagyon kemény próbatétel vár rá: egy rendtársa rágalmai nyomán X. Ince pápa feloszlatja a rendet. Halálos ágyánál azonban kiderül, hogy a nép milyen tisztelettel néz föl rá: végelethetetlen sorokban áradnak az emberek a betegágyához, hogy még egy utolsó áldást kapjanak tőle... S miként József előre megjövendölte, a Piarista Rend nyolc évvel halála után újjá alakul, őt pedig 1727-ben szentté avatják. Az ő életét beszéli el ez a kötet. (*Szent István Társulat*)

240 oldal, puhafedele. Ára: 1400 Ft

OLIVIER BOULNOIS

Van nemi identitásunk?

Ontológia és szimbolikus rend

Van nemi identitásunk? Vagy csak preferenciáink vannak? Relativizálni kell a nemek különbözőségét, vagy helyettesíteni a *genderek* különbözőségével? Ilyenek a metafizikai problémák, amelyek befolyásolják a most folyó vitát a nemek különbözőségéről, amitől erkölcsi, társadalmi, politikai dimenziók függenek.

1. TÚL A TERMÉSZETESEN ÉS A KÖZMEGEGYEZÉSEN

A nemi különbözőség kérdése ma a metafizika, a szubjektivitás és a historicizmus kereszteződésénél helyezkedik el. Simone de Beauvoir szerint „az ember nem születik nőnek, hanem azzá lesz. Semmi biológiai, pszichikai, gazdasági sors nem határozza meg alakját, hogy felvegye a társadalomban az emberi nőstény szerepét; a civilizáció együttese az, ami kidolgozza azt a köztes terméket, ami a hím és a kasztrált között van, és nőiesség a neve. Egyedül egymás közvetítése képes megalkotni az *individuum*ból a Másikat.”¹ Beauvoir számára, aki itt a Sartre által kidolgozott szubjektivitás metafizikájához fordul, a lényegi különbség a nő és az ő „nőiessége” között az, ami a Sartre-i szubjektum, teljesen elidegenedve a más közbejöttével gyermeki életében, anyjától kezdve az egész társadalomig. Itt, mint másutt is, „nincs emberi természet”, és „a létezés megelőzi a lényeket” (Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*). Beauvoir arra a következtetésre jut, hogy maga a gyermek tiszta szubjektivitás, alakítható, nyitott minden lehetőségre, de a más az, aki megdermeszti egy dologban: a más szemében ő mint egy létező létlény (a Sartre-i dialektika) jelenik meg. A gyermek elidegeníti „létezését egy képben, amelyet a más alkot a realitásból és az értékből” (p. 14). Egy férfiak uralta világban a nőnek tárgygyá kell lennie; így ő megtanulja, hogy ne te-

¹ Simone de BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1947, p.1.

kintse magát személynek. – Márpedig, hogy egy személy szabad legyen, minden állítmányt el kell vetnie, amelyek föltételezik, hogy őt egyetlen lényegben tartalmazzák. Így a nő számára a férfivel való egyenrangúvá válás, emancipálódás annak kijelentése, hogy ő nem bír nemi identitással, a nőieség, amit neki megszabnak, csak a hímek által uralt társadalom pusztá konstrukciója. A férfi és a nő közötti különbségnek tehát nincs semmi természetes alapja.

A *Gender studies* szerzői rendszeresen, történelmi és antropológiai módszerekkel tanulmányozzák azt a módozatot, amellyel a civilizáció „kidolgozza” a nemek különbözőségét. T. W. Laqueur a *La Fabrique du sexe* (A nem fabrikálása)² című könyvében a probléma történelmi olvasatát adja közre. Műve az anatómia történetét mutatja be. Laqueur szembeállítja a testi és biológiai nemet (*sexe*), társadalmi jelentésével, a nem (*genre*) fogalmával. Szerinte a két modell egymással ellentétes: az „egyetlen nem” (*sexe unique*) és a „két nem” (*à deux sexes*) e kettő. – Az első modell szerint a nő „kevésbé hím”: a férfiak és nők ugyanazokkal a genitáliákkal rendelkeznek, egyik kívül, másik belül „viseli”, de a kiteljesedett ember *hím*, míg a kiteljesületlen, befejezetlen lény (belső hevület, kifejezéshez szükséges szervek, stb. hiánya miatt) a *nő*. Az egész férfipárti retorika ezen sémáktól átitatott: egyedül a hím az igazán ember, a férfi és a nő közötti különbség a humanitásban való fokozati különbség. De a legfontosabb a *struktúra*, ami Laqueur értelmezését irányítja: eszerint a nem (*genre*) vagyis a társadalmi reprezentáció az alapvető, a biológiai nem (*sexe*) csak látható, külsődleges kifejeződés (*expression*). – A „két nem” modell csak a XVIII. században jelent meg, abban a korban, amikor az embert természeti történetére redukálják, az új értelmezés a biológiai pozitivizmuson nyugszik. A kapcsolat az alapvető struktúra és a kifejeződés között megcserélődik: a biológiai nem (*sexe*) lesz az alapvető, miatt a társadalmi nem (*genre*) nem több, mint kifejeződés. Ebből következik, hogy a polgárság mint társadalmi meghatározó osztály megerősödésével kapcsolatban áll, hogy a férfi/nő különbség a két természet közötti különbséggé válik: a férfiaké a hatalom és az élvezet, a nőké a szülés, a gyengeség, a szemérmesség... Ez az elemzés szerint a „két nem” misztifikáció, ugyanakkor a természetén alapulónak tartja magát; valójában az egész ideológia.

Ez az elmélet a *gender studies* szélesebb, etnográfiai, történelem-kutatói, szociológiai áramlatába illeszkedik. Ezek a kutatások a nemi különbözősége-

² Thomas W. LAQUEUR, *La fabrique du sexe, Essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Galimard, 1992.

get igyekeznek föltárni, de a nemre (*genre*) összpontosítanak, vagyis az esetleges-önkéntes (*arbitraire*) megjelenítésre. A nemi különbség historizáló értelmezésekor ez a koncepció jelentős munkákat eredményezett a magánélet területén. Azonban főként politikai követeléseken alapul: ha a nem (*sexe*) társadalmi kitalálás (*fiction*), egyedül a *gender* (társadalmi nem) számít, vagyis az a mód, ahogyan mindenki megalkotja a nemek megjelenítését (*représentation des sexes*). Mivel a demokráciában az egyéni választások-döntések szabadok és akadály nélküliek, az emberi természet ne írja elő az embernek a viselkedését, ne korlátozza jogait. Politikai téren a nemi irányultságok (*orientations sexuelles*), vagy maga a nem – a *sexe* (transzszexualitás esetében) szabad, egyéni választás, és az emberi lény nemiségének nem kell adni semmiféle normatív irányultságot.

Mégis, maga az érvelés alapzata problematikus. A nemek különbözőségének akaratlansága nem bizonyítható tézis-állítás, hanem ellenkezőleg, az elmélet előföltevése. A nem (*genre* – *gender*) fogalma mint alapkoncepció magában foglalja a nemi különbségek megjelenítéseinek az akaratlanságát-önkéntességét.

Még radikálisabbak J. Butler kutatásai (*Gender trouble*, 1990), amik a nem (*genre*) és a feminizmus elméletének meghaladásaként jelentkeznek. A *queer theory* (a homoszexualitás-elmélet) által intetgrálódtak. Butler szerint a nők nem alkotnak egységes csoportot azonos érdekekkel („feminizmus”). Ellenkezőleg, magának a személynek álljon hatalmában megválasztani és megformálni az individuális identitását (egyéni önazonosságát), ide értve a nemit is, mert az identitás magával a kifejeződéssel konstruálódik. A nyelvészek ezt performatív kijelentésnek nevezik. A nyelv azon aspektusa performatív, ami véghezviszi, amit kifejez (ha azt mondom: „én neked megbocsátok”, a másik fél elnyeri a bocsánatot). Identitásunk nem egy általunk játszott vagy bemutatott (*to perform*) színdarab dramatikus hatása. Szünet nélküli identitásról van szó, amelynek inkább cselekvő személyei vagyunk, mint tulajdonosai. A nemmel rendelkező biológiai test nem kikerülhetetlen sorscsapás. A nem (*genre*) ellenkezőleg „személyek közötti kapcsolat”, nem egy személy tulajdonsága, hanem változtatható mobilitás, amelyet szabadon lehet cserélni. J. Butler tagadja, hogy egy testet annak a más állapotra képessége alapján lehessen meghatározni, ez a meghatározás csak egy társadalmi norma lenne, a reprodukcióból (az új ember születéséből) a nemi identitás véres jegyét alkotván meg. A szerzőnő felszólít a nemek (*genres*) és anarchikus szaporodásuk felforgató összekeverésére. A törvényt megszegő cselekedetek, mint a travesztitáság (*drag*), mutassanak rá a szabadságra saját testének módosítását illetően fantazmagóriái mentén; valamint a nem (*genre*) kategóriáinak

destabilizálására. Mivel az identitás először is társadalmi kép kérdése, a szerzőnő szerint szükséges a nagy nyilvánosság előtti reprezentáció szorgalmazása (média, Act Up manifesztációk, Gay Pride felvonuláson travesztiták-melegek büszkeségnapja). A „társadalmi mozgalmak”, amelyeknek tanúi vagyunk, elméleti reflexiók eredményei.

Ezek az elméletek a Marx-féle osztályharc (a *gender-genre-nem az egyenlőségért vívott harc utolsó frontja*) és a Nietzsche-féle értékkritika (a nemi különbözőség csak egy esetleges becslés eredménye) útkereszteződésében jelentkeznek. Mégis egybecsengnek a „bobo” (*bourgeois-bohème* = kispolgári-bohém) ideológiával, tükrözvén azt a jóléti-liberális társadalmat, amelyben az ember elveszítette az élet továbbadásának vágyát.

Mégis, ezek az ideológiák valós problémát rejtenek. Pontos megállapítás az, hogy tényleg nincs nemi identitásunk? Bizonyára, a nemek különbözősége nem lehet csak *természetes*. De ez azt jelentené, hogy teljesen *tetszőleges*? Az ember nemi realitásában van a nemi különbözőségének az alapja, amiről nem lehet hallgatni. – Ellenkezőleg, úgy vélem, mint minden, ami emberi, egy harmadik típusba tartozik, a racionális és a megélt szembeállításán túl, a természetesen és a közmegegyezésesen túl a szimbolikus rendbe (*ordre symbolique*) tartozik. Ez a szimbolikus rend ad értelmet az emberi létnek-egzisztenciának, olyan képet kínál föl, amely lehetővé teszi a személyek azonosulását, és így szövi a társadalmi köteléket-szövetet. A szimbolikus rend lényege a nyelvben rejtezik: az ember beszélő élőlény (*animal*). Márpedig Benvenite állítja, hogy a nyelv sem nem természetes, sem nem tetszőleges, egyszerre több egyiknél és másíknál: a nyelv strukturális különbözőségei *motiváltak*. Ugyanúgy, a nemi különbözőség kérdése nem tudja meghaladni a természet (*nature*) és közmegegyezés (*convention*) brutális szembenállását? A nemi különbözőségeknek van természetes aspektusuk és közmegegyezésses aspektusuk, de azok sem egyik, sem másik; természetesen kifejeződnek egy társadalmi nyelvezetben (*langage social*), de ez utóbbit a létező lények (*êtres*) közötti különbözőség motiválja. A biológiai alaphól kiindulva, az ember rendet teremt, ami értelmet ad élete alapjának. A nemi különbözőség tehát túl van a természetén és tetszőlegességen, azzal a feltétellel, hogy a két dimenziót bejárja, egyesíti és meghaladja. Márpedig nem igaz, hogy a történelemben minden interpretáció egyformán érvényes. Nem mindegyik egyformán igazolt. Némelyek ellentmondásokat, összeviesszágokat tartalmaznak, amelyekre érdemes rávilágítani.

2. A KÜLÖNBÖZŐSÉG ONTOLÓGIÁJA

A történelmi és pszichológiai értelmezés a metafizika csendjéből táplálkozik: az emberi lényt nem nélküli (*asexuée*) lélekkel jellemezve, századokon keresztül megtagadta, hogy jelentéstartalmat adjon a férfi/nő különbözőségnek. A közelmúltban Heidegger *Dasein*-je nem rendelkezik nemmel, testtel, tudattalannal.³ A lét kérdésének fölvetése talán legitim. De az élet kérdése nagyon problematikus. Amint egyébként Heidegger mondta az emberi kérdés kapcsán: „Az, ami kérdéses, az egész ember léte, úgy amint azt szokásos a maga egyszerre testi, pszichikai és lelki egységében megragadni. [...] Ugyanakkor az emberi lét kérdése kapcsán kizárt, hogy a létmódok egyszerű összegzése adjon választ – amelyek méginkább meghatározásra várnak, mármint a test, a lélek, a szellem. Még az ontológiai utat követni óhajtó kísérlet sem akadályozhatja meg az egész lét-létező eszméjének előfeltételezését.”⁴ – Tehát mindkét nem létének értelmére kell rákérdezni, a férfire és a nőre, a természet és a kultúra ellentétbe állítása előtt.

2.1. A születettség

A szexualitás és a halál párban járnak. A sejtosztódás lehetővé teszi ugyanazon faj reprodukcióját: minden sejt azonos, ha egy közülük megsemmisül, semmi információ nem veszik el. Ahogy közbejön a nemi reprodukció, egyedi *individuum*okat produkál, amelyek pótolhatatlanok és soha többé nem lesznek. Egyedül a születések és a halálozások váltakozása teszi lehetővé a faj fennmaradását a kromoszómák keverésével. Egyedül a meghalni képes lények rendelkeznek nemi reprodukcióval. Tehát mert nemiséggel rendelkezünk, halandók vagyunk és születünk. A nemi különbözőség föltételezi a „születettséget”: ellenkezőleg azzal, amit Beauvoir mond, mi férfinek és nőnek születünk. Igaz, lehetséges olyan egyed, biológiailag és genetikusan hím vagy nőstény, aki pszichológiailag nem érzi magát mint férfias vagy nőies (*masculin ou féminin*). Megtörténhet, hogy orvosiilag módosítják a nemi hovatartozását ennél vagy annál az egyénnél (transzszexualizmus). De lehetséges, hogy sejtjeiben xx vagy xy kromoszóma van, függetlenül vágyaitól, vagy egyéni félelmétől. Az emberi természet nemileg meghatározott. Ez az

³ Lásd J. DERRIDA, «Geschlecht, Différence sexuelle, différence ontologique», L’Herne, no. 45, Martin Heidegger, M. Haar (dir.), Paris 1983, 419–430.

⁴ HEIDEGGER, Sein und Zeit, 10.

alternatíva nem enged meg egy harmadikat: *ontológiailag* nincs sem semleges, sem hermafrodita az embernél (ugyanakkor *pszichológiailag* érezheti valaki magát indifferensnek, ambivalensnek vagy androginnak). E kettősség forrásánál ott van a „születettség” mint közös jelenség, szimmetrikusan halandóságunkkal, ami magában foglal célzatosságot, véletlenséget és testiséget.

2.2. A célra irányultság

A nemi különbözőség célra irányultságunk jele. Egy nemiséggel rendelkező lény nem teljessége fajtájának, szüksége van egy másik lényre, hogy önmagához hasonlót hozzon létre. Kettős célra irányultság: nem vagyok minden, nem vagyok egész emberség. Ez fájdalommal jár, sebzettséget jelent, meg kell tanulni integrálódni, hogy az ember önmaga legyen. Ez az önmagának elegendőség (*autosuffisance*) lehetetlensége – ha a szüzesség egyéni téren felfogható, a faj szintjén nem az.

2.3. A véletlenség

Márpedig egzisztenciánk föltételeinek egyike a mi természeti lényünk-létünk esetlegessége: ez a két különböző kromoszóma sorozat előreláthatatlan kombinációjából eredez, hogy férfinak vagy nőnek születünk. Ez egy szükségszerű alternatíva, de a tény: ennek vagy annak lenni esetlegesség. Ezt faktualitásnak (*Faktizität*) lehet nevezni. A születettség által radikálisan esetleges természetet kapunk – mi mindannyian különböző lények lehetünk a kromoszómák különböző kombinációja szerint. Ez utóbbi megosztott esetlegesség alapozza meg egyenlőségünket. Mindannyian ugyanazon cégér alatt vagyunk, mindannyian egyformán „a véletlen és szükségszerűség” (F. Jacob) ezen kombinációjának az eredményei vagyunk.

2.4. A test

Azt mondani, hogy tisztán személyek, tervbe vett egzisztenciák vagyunk lényeg és természet nélkül, logikai csusztatás. Szabadságunk azon a tényen nyugszik, hogy már előbb belegyökereztünk saját testünkbe, mielőtt tudatosult bennünk az, hogy szabad lények vagyunk: ezt jelenti a test fogalma. A test (*chaire*) nem azonos azzal a testtel, amit a francia *corps* szó jelent. Ez utóbbi az, ami visszamarad az élet távozása után, a holttest (*cadavre-corpse*);

a test ellenkezőleg arra utal, ami az élőlényt élteti. Márpedig, mert van testem, nem vagyok önmagam eredete. Nem vagyok mindaz, ami lenni szeretnék; a betegség, a fáradtság, a halál ezt megerősítik; nem én választom meg, ami vagyok – nevezetesen férfi vagy nő. A test ráadásul a tapintás mint érzékelés középpontja. A tapintásban pedig érezzük a tárgyat és ugyanakkor azt, hogy testünk érző test. Önmagunkat érezzük és ugyanakkor a másikat. A másikkal való kapcsolat a testen keresztül egyszerre kapcsolat önmagával. Ily módon a test olyan elem, ami bennünket összeköt a másikkal a testeken túl és kommunikáltat bennünket anélkül, hogy különbözőségeinket megszüntetné. A test az, ami engem magammá alkot a másiktól való különbözőségemben. Ez a kapcsolat a különbözőségben a gyermek/szülő kapcsolatban konkretizálódik éppen úgy, mint a nemi kapcsolatban.

A férfi így fölfedezi *saját* testét a nő testében és fordítva. A másik test elismerve mint a „test teste”, fölfedeztetni mindenkivel azt, aki. Ebből következőleg „egy testté válva”, a férfi és a nő nem egy meghatározatlan egészben oldvadnak össze, hanem eljutnak a személyi identitásra. Paradox módon a testi egyesülés fölfedi a személyek különbözőségét annyiban, amennyiben őket egyesíti.

3. A KÜLÖNBÖZŐSÉG TÖRVÉNYE

De hogyan képzeljük el a nemi különbözőséget? Gondolkozásunk hozzászokott az egyetlen eredet, az események egyetlen okának kereséséhez. Ezért a biológia és az ókori gondolkodás az atyát tette meg egyetlen, vagy legfőbb oknak és az anyát csak egy befogadó edénynek (Arisztotelész), vagy részleges oknak (Gallenus) tartotta. Márpedig a nemi különbözőség arra kötelez bennünket, hogy elismerjük: egyenlőképpen származunk *mindkét* principiumból: kromoszómáink mindegyike egyaránt származik az anyától és az apától. Amint Levinas mondja, „a nemek különbözősége formális struktúra, de kiemeli a valóságot egy másik értelemben, elrendezi a valóság lehetőségét többszörösként, a Parmenidész által kinyilvánított elv ellenében, ami a létező egysége.”⁵

1. A nemi különbözőség maradéktalanul, kivétel nélkül *különbözőség*. Ez nem külsődleges vagy járulékos különbözőség, mert az én létmódomat határozza meg, az, aki vagyok a magam teljességében. Ennek a külön-

⁵ *Le Temps et l'Autre*, Paris, PUF, 1983(2) (1948), 77–78.

- bőzőségnek a rejtélye, hogy összeadódása egészen mást eredményez, mint ami az egyének egyszerű egymáshoz adódása.
2. Ez szakadás (*sexus*), két egyenlő részből áll. Föltételezi az egyenlőséget, vagyis paradox módon az egyenlő méltóságot két létező között, akik nem azonosak, de akik hasonlókat nemzenek. Nincs tehát *unisex*, sem „harmadik nem”, sem semleges. Ez utóbbiak ellentétben állnak az elnevezéssel.
 3. Tévedés lenne „honosítani” a férfi és a nő közötti szociális különbözőségeket: az bizonyára lehetséges, hogy a kromoszómák különbözőségeiből származó eltérés a férfit és a nőt különféle képességekkel ruházza fel. Ám világos, hogy minden szociális funkcióbeli különbözőség (a nők könnyebben kommunikálnak, a férfiak hatékonyabbak, stb.) megmagyarázható a nevelésbeli különbözőségek alapján. Az embernél ugyanis, más élőlényekkel ellentétben, minden természetes adottság nem szükségszerű meghatározottság, hanem azok a képességek, amelyeket a nevelés, a nyelv, a társadalmi rend fölelevenít és aktualizál. Vagyis, valahányszor a nemi különbözőség tartalmát akarja az ember megjelölni, visszajut a naturalizmushoz, a természetességhez. Azt mondhatjuk, hogy a nemi különbözőség *tartalom nélküli forma*, forma, amelyet minden társadalom felruház értelemmel.
 4. Ennek a különbözőségnek a logikai helyzete különös. Porfűrész óta a logika két fajta különbözőséget ismer. Az esetleges, elkülöníthető különbözőség, amely más minőséget hoz létre; a másik, lényegi különbözőség elszakíthatatlanul más. Így a specifikus különbözőség, ami az embert értelmes élőlényként határozza meg (a faj az „élőlény”, és a különbözőség: „értelmes” együttesen adják az „embert”). Márpedig a nemi különbözőség elszakíthatatlan, elválaszthatatlan különbözőség. Azt kellene mondani, hogy véletlenségből van jelen, vagy önmagában meghatározza a nemiséggel felruházott egyén lényegét? Az első esetben a különbözőség olyan külsőségnek tűnne, mint az orr formája vagy a szemek színe – és ez megvetése lenne minden élőlény lényegi meghatározottságának, aki lényegileg egy férfitől és egy nőtől származik. Tehát a második eset az, amit el kell fogadni: a nemi különbözőség önmagától elszakíthatatlan, de akkor fel kell rúgni a logikát (és Porfűrész osztályozását) és elfogadni egy lényegi különbözőséget, ami nem lenne specifikus.

Egy másik érv a második föltevés érdekében abban az esetben található, hogy a nemi különbözőség, mint más magában való különbözőségek is,

nem enged meg sem többet, sem kevesebbet. A férfi és a nő nem különbözőségek, amelyek megosztanák az emberi nemet. Az ember vagy férfi, vagy nő; férfi vagy nő, sem nem több, sem nem kevesebb.

4. A KÜLÖNBÖZŐSÉG SZIMBOLIKUS HORDEREJE

Mostanig a férfi/nő közötti különbözőség formális maradt. Ideje rákérdezni a tartalmára. A lényegi különbözőségről lehetetlen tudomást nem venni: a nő magában hordozza a magzatot, életre szüli; addig az apával való kapcsolata a gyermeknek külsődleges. Ez az a pillanat, amikor a nemi különbözőség keresztezi az anyaságot és az apaságot, és értelmet nyer. A gyermekhez való kapcsolat nélkül a férfi és a nő közötti különbözőség üres. Az anyaságban és az apaságban nyeri el értelmét: egyedül az anya biztos, az apaság vélhető illetve föltételezett, vagy adott szó alapján elfogadott. Az apasággal tételezzük a nyelvezetet, és a szimbolikus rendet. A törvény problémájával találjuk magunkat szemben, azzal a szóval, ami kimondja, leszármazás tárgyában mi az előírt és mi a tiltott. Ugyanakkor a nyelvek különbözőségéhez hasonlatosan a szimbolikus rendek különbözőségével is találkozunk, a nemi és a szülősségi különbözőségének többféle értelmezési módozatával.

Nyugati kulturális korunkban a metafizika e ponton néma maradt. Ám ezt nem lehet elmondani a Bibliáról. A Teremtés könyvének alapszövege: „Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket” (Ter 1,27). Ezt a mondatot (legalább) kétféle módon lehet érteni. – Az egyik mód az, ami a mondat első részére támaszkodik, és jelzi, hogy Isten képmásának nincs neve, mert a modellnek (ti. Istennek) sincs. Az biztos, hogy Szent Pál apostol és az egyházatyák a férfinak a nővel szembeni társadalmi felsőbbbségét elfogadták, ám ugyanakkor elfogadták az Istennel szembeni egyenlő méltóságukat is. M. Nolan kutatásainak köszönhetően ismerjük annak az abszurd legendának polemikus eredetét, amely legenda szerint teológusok tagadták volna, hogy a nőknek van lelkük.⁶

Ám a bibliai mondat második részét is lehet hangsúlyozni, ami jelzi, hogy az emberi lény konkrétan csak a férfi és a nő egymást kiegészítésében, komplementaritásában áll fenn. A Talmud magyarázata – ami az ősi androgin mítoszból ered, miszerint az első ember (Ádám) két részből vagy nem-

⁶ M. NOLAN, «Le mythe des femmes sans âme», *Conférence 22* (Printemps 2006), 324–332.

ből, hím- és nőnemből állt – szerint az isteni teremtes cselekedete abban állt, hogy elválasztotta a hímnemű felet a nőnemű féltől, és ezek azóta is az eredeti egység megvalósítására törekednek (néhány egyházatyánál is megtalálható ez a megkülönböztetés a két „Ádám” között). Ebből a szempontból a nemek egymást kiegészítése – komplementaritása – nem csupán az emberi társadalom alaphelyzete, hanem szerepet játszik az Istennel való kapcsolatban is.

5. ANTROPOLÓGIA ÉS KÜLÖNBÖZŐSÉG

A filozófusok hallgatása mellett olyan antropológia burjánzik, amely nem vesz tudomást a harmadik félről, a Törvényről. A nem (*genre, gender*) ideológiája összekapcsolódik az egyenlőség követelésével (ez utóbbi nemes törekvés sok téren!), hogy elérkezzen a nemek ontologikus különbözőségének tagadásához. Ezzel szemben több következtetést kell hangsúlyozni.

1. A nemi lét alapvető, lényegi jelleg, ami osztályrészül jut az élő *individuum*nak. Egy létezés határoz meg és nem egy cselekvést. Meg kell különböztetni a szexualitástól. Ez utóbbiban szét lehet választani a pszichikai irányultságokat és az emberi cselekedeteket. Ez a tény fennáll akkor is, ha a nemi azonosulás kudarca kiváltja a homo-, a bi-, vagy a transzszexualitást.
2. Természetesen meg lehet különböztetni a biológiai szintet, a pszichikai azonosulás szintjét, és a szexuális diszciplínákhoz tartozó szempontokat. A férfi és a nő léte mindannyiszor az ő emberi létük: ez az a konkrét mód, amelyben számukra az emberségük megjelenik. Következésképpen minden egyes nemiséggel rendelkező egyént a maga egységében kell tekintetbe venni, mielőtt szétszabdaldódná genetikai, pszichológiai, társadalmi, stb. részekre.
3. Miként adható elő, fogalmazható meg a nemi különbözőség antropológiája? A nemi különbözőség szimbolikus értelme nyilvánvalóan a szülőség (*parentalité*). Nemmel rendelkezünk, mert egy férfitől és egy nőtől származunk, és tőlünk is származhat egy férfi vagy egy nő. Ez az a „hely”, ahonnan az emberi kapcsolatok származnak, amelyek nem absztrakt, vegytiszta egyéneket kötnek össze, hanem egy konkrét civil társadalmat. A nemi különbözőség tagadása nem a társadalmi kötelék szétzilálásához való tevőleges hozzájárulás?
4. Fontos elgondolkodni a test egységéről a férfi és a nő egyesülésében: a leszármazottak „eredetelye”. Pontosan a két test egyesülése hozza létre

leszármazottságukat a két szülőtől. A szülők egysége nem csupán egy elem (a null-pont), hanem a szülő-gyermek kapcsolatnak is a princípiuma. A szülőség egyetlen princípiumában valósul meg, ami nem a két *genitor* (az apa vagy az anya) egyikének fönntartott tulajdon, melynek eredménye vagy terméke a gyermek. A rokonság struktúrájában ez a közös, ami lényegi, meghatározó. Az egyik szülő elhalálása esetében is a leszármazás (*filiation*) marad metafizikai princípiuma; a két test egyesülése volt – és nem lehet úgy tenni, mintha nem lett volna – a gyermek princípiuma. A nemi különbözőség értelmet nyer és a társadalom kötelékét alkotja. Hiábavalóság föltételezni, hogy a társadalom tagjai, polgárai közös életét nem érinti és megmarad a privátszféra területén.

6. A NEMEK POLITIKÁJA

Itt ellen lehetne vetni: mivel a férfi/nő különbözőség nem határoz meg semmilyen helyet a férfi és a nő számára, nem lenne-e legitim megoldás, hogy egy demokratikus társadalomban mindenki meghatározhatná saját szexualitását szabadon, minden kényszer nélkül? Sőt, nem kellene-e, mivel ennek a különbözőségnek a tartalma szimbolikus téren található, valamiféle társadalmi rend által elismertetni a demokratikus állammal mindenki részére ezt a szabadságot, és megengedni, mindenki szervezze meg úgy önmagát, ahogyan akarja?

Abból az eszméből kiindulva, hogy a nemi különbségek és az ezekből fakadó viselkedések esetlegeseek, bizonyos lobbik keresztülvitték, hogy törvénybe (szimbolikus rend) foglalják ezeket az egyedi viselkedésmódokat (például a mesterséges megtermékenyítés vagy a homoszexuális párok örökbe fogadhatnak gyermekeket). Az új jelenség a fontos: addig, amíg a homoszexualitás olyan öreg, mint a világ, az antik világban az élet továbbadása a házasság szigorú keretei között történt, melyet a *polis* törvényei biztosítottak. Most először történik meg, hogy társadalmi modellként és politikai alternatívaként próbálják meghatározni. Ez az elmélet egy fontos metafizikai problémán nyugszik: a személy elsőségén, aki szabadon választja meg magának a törvényeket. De a szubjektivitás meghatározhatja azt, hogy én ki vagyok? – Emiatt szükséges föltenni a kérdést: ki a személy (*sujet*)? Az igazi probléma a morális és politikai természetű megelőzve metafizikai jellegű.

A fent ismertetett, végletekig hajszolt szabadság-elmélet védhető lenne, ha a társadalom csak egyedekből állna. Ha csak atomok halmazából volna, amelyeket a szabad társulás fog egybe valamiféle társadalmi szerződésben, az

ilyen társadalom tényleg elismerhetne minden egyéni viselkedésmódot és alkotó elemeinek megadhatná az effajta szabadságot. Ám a társadalom nem egyedekből áll. Az elszigetelt egyedek ugyanis képtelenek a társadalomnak tagokat adni. Egyedül az apák és az anyák képesek egy társadalomnak tagokat adni, akik azt a társadalmat alkotják. A társadalom tehát a nemi különbözőségeken és a szülőségeken nyugszik, olyannyira, hogy az etnológia csak akkor tud komoly, tudományos vizsgálat alá venni egy társadalmat, ha elemzi a házassági és leszármazási szabályokat (Lévi Strauss). Ha a családot tiszta értelemben vesszük (a privilegizált család-modell iránti előítélet nélkül), el lehet mondani, hogy minden társadalom családokból áll és nem egyedekből. A társadalom számára öngyilkosság szimbolikus értelmet adni annak, ami nem építi mint társadalmat, hanem rombolja azt a szimbolikus rendet, amelyen a társadalom nyugszik. A társadalmi szövet a nemi különbözőség és a leszármazás kereszteződésében szövődik, ha ezt a csomót kioldják, az egész szövet szétesik szálaira.

A nemek komplementaritása alapozza meg a társadalmi köteléket: a férfi–nő kapcsolat az apa–anya–gyermek kapcsolatba torkollik és az első nevelési, érzelmi, szimbolikus és szocializálódási színhelyet alkotja. A pszichoanalízis kiemelte a szexuális identitás kialakulásának szimbolikus és pszichikai dimenzióját az azonosulás és az elutasítás között, ami lehetővé teszi az én megalkotását az Oedipusz-komplexum keretében. A nemi különbözőség ily módon szülőhelye az antropológiának. Ezt látta meg Arisztotelész, amikor a családról úgy beszélt, mint a társadalom természetes térségéről. Szerinte a férfi és a nő közötti közösség természetes társadalom. A házasság metszőpontként helyezkedik el, két természetes közlési forma között: a leszármazás, a test szaporodása és a házaspár, a testi *unio* között.⁷ A társadalmi rend itt illeszkedik a nemi különbözőséghez.

Ugyanakkor a nemi különbözőség elismerése valamennyi politikai intézmény számára fontos, amelyek mindig az azonosság-egyenlőség eszméjéből indulnak ki: mert az emberek hasonlóak, azért lehet őket ugyanazokkal a jogokkal felruházni. Innen egy állandó kísértés a közöttük lévő különbségek elhalványítására, jogalannyá téve őket. Úgy tűnik, mintha a férfi és a nő egyenlőségét csak a különbözőségük tagadásán keresztül lehetne biztosítani. A *polis* számára a különbözőség elismerése önellentmondás és erőpróba lenne: ugyanazokat a jogokat megadni egyéneknek azért, mert ők különböznek (és nem azért, mert hasonlóak).

⁷ Lásd ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, VIII.

A *contrario*, a nemi különbözőség elfojtása a klónozás fantazmájából táplálkozik. Ha egy napon mégis megvalósulna (és úgy, amint az már szimbolikusan létezik a kollektív képzeletben), a klónozott ember a szexuális szaporodást rövidre zárná. Valójában egyfajta embertípus megteremtéséről lenne szó, amely kikerül a nemzedék sorából és az egyénre érvényes törvények alól. Az ember emberségében radikális törést idézne elő. Eddig a kérdés nem vetődött fel: az alany (az én, az ember aki vagyok) összetévesztené magát az emberi nemmel, önmagát mint tárgyat (*objet*) ismerné fel. Ha a klónozás megvalósulna, az emberiség egy része az uniszex reprodukció terméke lenne. Ebben az esetben az emberiség saját maga válna ember által fabrikált tárggyá.

De, az ember gondolkodó lény vagy ember által gyártott tárgy? Kettő közül az egyik: vagy egy gyártott tárgy és nem lehet személy (*sujet*) – mert nincs egzisztenciájának eredete; vagy ha ő egy személy (*sujet*), a személyes lét nem foglalja magában, hogy saját életének és gondolatának az eredete legyen. Mind két esetben át kell alakítani akár a személy (*sujet*) fogalmát, akár azt az eszmét, hogy az individuális személy a mi demokratikus társadalmunk alapjához tartozik. Látszik tehát az ellentmondás, amelybe mint valami szakadékba belezuhan a társadalmunk. Bizonyos emberek rendelkezhetnének, hogy genetikai örökségük nem manipulálható, vagyis az ő szubjektív jogaik egybeesnek az emberi faj jogaival; míg mások úgy vélhetnék, hogy az ő szabadságuk szembeszegülhet (sőt kell hogy szembeszegüljön!) az emberi faj jogaival (és az ő genetikai örökségük klónozzható).

Bizonyára marad egy harmadik út, fennhangon hirdetni, hogy a genom technikai reprodukálásának joga nem jog, ami azt jelenti, hogy a reprodukcióhoz való jog nem minden, hogy az ember lényege nem idegeníthető el a genomban. Mert ha az ember elfelejti saját eredetiségét, ha nem ragaszkodik annak jogához, hogy másként bánjanak vele mint egy utángyártható tárggyal, az ember maga válnék tárggyá (*objet*). Ez a hivatalos és majdnem egyhangú elutasítás a többség érzését mondja ki. Ám ez az érzés értelmes alappal rendelkezik? Hogy ide eljussunk, ellene kellene mondani annak az eszmének, hogy a személy szabad akarata minden joggal rendelkezik. Minek a nevében lehetne ezt mondani? Milyen tabu, milyen tiltás nevében? Egyedül az Egyház – aki transzcendens principiumra hivatkozik – merészeli ezt megtenni. A jelenleg uralkodó szellemi-eszmei állapotok közepette a filozófia képtelen megalapozni ezt a tiltakozást. Ahhoz, hogy ezt megtehesse, meg kellene újítania a személyről alkotott elméletét.

Láttuk, hogy a nemek különbözősége nem – amint a *genre-gender* elmélete állítja – tisztán csak társadalmi konstrukció. Nemkülönben nem csak

tisztán egyszerű természeti tény. A nemi különbözőség, ami az embert előbb besorolja a többi élő faj közé, utóbb ontologikus dimenziót ölt magára. De ez üres marad, nyitott mindenféle értelmezésre, annyiban, amennyiben nem vállalja föl azt a jelentést, amit neki az atyaság és az anyaság, vagyis a szülőség ad. A nemek különbözősége tehát alapvetően, föloldhatatlanul ontologikus és szimbolikus. Ebből az következik, hogy az emberi lény nem egy minden dologban végtelen hatalommal rendelkező személy, sem nem kísérleti tárgy a kutató ember számára, hanem meghatározott egy szimbolikus rend által, amely neki megadja az értelmét.

Az egyéni választásokat társadalmi normák rangjára emelni, amikor a nemek különbözőségét tagadják, annyit tesz, mint a szimbolikus rendre (a törvényre és az értelemre) kezet emelni és azt súlyosan bántalmazni.

FORDÍTOTTA: VAJDA JÚLIA

ÉLETRAJZI ADATOK:

OLIVIER BOULNOIS az École Pratique des Hautes Études tanulmányi igazgatója, nő, négy gyermek atyja. Fő műve: *Être et représentation*. Paris, PUF, 1999. Ebben a modern metafizika genealógiáját Duns Scotustól vezeti le napjainkig.

AZ IGAZSÁGOSSÁG ÉS BÉKE PÁPAI TANÁCSA

AZ EGYHÁZ TÁRSADALMI TANÍTÁSÁNAK KOMPENDIUMA



Szent István Kézikönyvek sorozat, 12.

A katolikus szociális tanítás az evangelizálás eszköze, mert az emberi személyt és a társadalmat az Evangélium világosságával hozza összefüggésbe. Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa által összeállított kötet rendszerbe foglaltan nyújt áttekintést a katolikus társadalmi tanítás sarokpontjairól.

440 oldal, keménytető. Ár: 2980 Ft
Szent István Társulat

Az azonos neműekhez vonzódás jobb megértéséért

A pszichoterápia úttörői – Freud, Jung és Adler – a homoszexualitást neurózisnak tartották, a gyermekkor egyik tudatalatti megoldatlan konfliktusa kifejeződésének. Jung ezt írta: „A homoszexuális férfi képtelen fölfedezni a férfiasságot személye mélyén. Ezért keresi azt a biológiai és szexuális szférában.”¹ Később a terapeuták és a pszichoanalitikusok, mint Anna Freud, Irving Bieber, Otto Kernberg és Charles Socarides sokban hozzájárultak e jelenség jobb megértéséhez. Anna Freud a homoszexuális irányultság fontos motívumára mutatott rá férfiak esetében. A homoszexuális aktusnak kell létrehoznia a fiatalember fejlődése során sikertelen azonosulást a férfiassággal. Ezen az alapon dolgozta ki a „javító terápiát.” Irving Bieber fölfedezte, hogy gyermekkorban az apa és fia közötti kapcsolat kudarca tipikus mozgatóerő a saját nemükhöz vonzódó férfiak esetében. Kutatási eredményeit tudományosan nem cáfolták, sőt meg sem kérdőjelezték.

1. TÖRTÉNELMI VISSZAPILLANTÁS: PARADIGMAVÁLTÁS 1973-BAN

A hatvanas években a terapeuták és pszichiáterek körében az a felfogás uralkodott, hogy a homoszexualitás pszichológiai szempontból megoldatlan önazonossági konfliktus. A homoszexualitást ezért 1973-ig az érzelmi hiányosságok között tartották számon az Amerikai Pszichiáterek Társulatának (APA) befolyásos diagnosztikai listáján. Az 1973-ban bekövetkezett változás nem új tudományos fölfedezéseknek tulajdonítható, hanem egy új társadalmi klímának.

1970-ben – az Egyesült Államok-beli háborúellenes tiltakozások sodrában – kicsiny, jól szervezett homoszexuális csoportosulások bukkantak föl

¹ Lásd J. JACOBI, „A Case of Homosexuality”, *Journal of Analytical Psychology*, 14 (1969) 48–64.

a protestáló menetelések élén, zűrzavar-keltés céljából. Socarides erről a korszakról így tanúskodik: „A homoszexuálisok nem azért szövetkeztek, hogy az orvosi testület segítségét kérjék, sem valamiféle nyilvános elismerés végett – amint azt mások teszik neurózis vagy egyéb érzelmi problémák esetében –, nem egyszerűen tüntetni akartak az őket ért igazságtalanságok ellen; hanem kivívni a homoszexualitás „normalitásának” elfogadását s megtámadni minden ezzel a felfogással ellentétes nézetet. Azok, akik ezt a véleményt képviselték, a homoszexuálisok között elenyésző kisebbségben voltak – de egy kisebbség is képes maga körül zajt csapni – azokhoz képest, akik segítségre vártak vagy diszkrétek akartak maradni.”² Majd alább: „A homoszexuális mozgalmak szóvivői állították, hogy a homoszexualitás nem deviancia és a homoszexuális beállítottságú személyek egészen egyszerűen másfajta személyek, akiknek az életstílusát jóvá kell hagyni. Ez utóbbi egyébként tökéletes megoldást jelentett a demográfiai robbanás problémájával kapcsolatban.”

A homoszexuálisok közül kivált kicsiny csoport „programjául tűzte ki, hogy szisztematikusan megzavarja az Amerikai Pszichiáterek Társulatának (APA) évente tartott kongresszusát.”³ Azzal igazolták „nyomásgyakorlásukat”, hogy az APA képviselte „a pszichiátriát mint társadalmi intézményt”, tehát ez is „az elnyomó eszközök” egyike.

Amikor 1970-ben Irving Bieber pszichoanalista és e téren elismert kutató az APA éves kongresszusán beszámolt kutatásairól, egy aktivista közbekiabálásával letorkolta: „Bieber kísérlete saját pozíciójának védelme ... amit gúnyos nevetés követett. Mire egy másik támadt Bieberre: olvastam a könyvét, Bieber doktor, ha úgy írna a feketékről, mint a homoszexuálisokról, régen hűvösre tették volna, amit meg is érdemelne.”

A következő kongresszusok a homoszexuális aktivisták számára vitafórumot jelentettek – nem a homoszexualitásról, hanem általuk előre megbeszélt témákról, ennek ellenkezője valamennyi ülészakot fölborított volna. „Valamiféle veszett egalitarizmus-egyenlődsdi arra kényszerítette a pszichiátereket, hogy a homoszexualitás patológiájának kérdését magukkal az érintettekkel vitassák meg. A végeredmény nem a józan, tudományos megfontolásból született, hanem a kor ideológiai klímájának követelményeként” (uo. p. 3–4). Az 1971-es kongresszuson az aktivisták számára nem volt elég a nyilvános fórumhoz jutás. Magára a pszichiátriára akartak lesújtani, ne-

² Ch. SOCARIDES, „Sexual Politics and Scientific Logic”, *Journal of Psychohistory*, 10, 3 (1992) 308.

³ R. BAYER, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, New York 1981, 102.

hogy kiessen a kezükből a megfélemlítés eszköze. Washingtonban „a homoszexuálisok felszabadítási frontja” segítségével 1971 májusában manifesztációt szerveztek a legkisebb részletekig kidolgozott stratégiával. Hamis papírok segítségével bejutottak az APA egyik legtekintélyesebb gyűlésére, aminek keretében az év díjának átadása történt, s átvették a mikrofon fölötti kontrollt: „A pszichiátria testesíti meg a mi ellenségünket, nyilatkoztatta ki az egyik agitátor. A pszichiátria kegyetlen, megsemmisítő harcot vív ellenünk. Fogadják ezt mint hadüzenetet” (p. 105). Ilyen helyzetben semmi ellenállásnak nem volt jele. Azok, akik a homoszexualitást „érzelmi zavarnak” tartották, hallgattak, vagy nem vettek részt többé a vitákon. „Ez volt a politikai követelménykénti elismertetés folyamatának kezdete a nagy nyilvánosság előtt” (p. 107).

Valamivel később az aktivisták kikényszerítették, hogy a diagnosztikai listáért felelős bizottság meghallgassa őket. Ennek a bizottságnak egyetlen tagja sem volt a homoszexualitás kérdéskörének specialistája. Az egyik tanácsos, Robert Spitzer akkor úgy gondolta, hogy az talán nem pszichikai zavar, s főleg „nem olyan súlyos” (p. 104). Semmi komoly tudományos kutatás nem támasztotta alá a lista megváltoztatását. Ami egyébként több évi vita után következhetett volna be, egyik napról a másikra, a nyomásgyakorlás hatására megtörtént. A bizottság 1973-ban úgy döntött, hogy a homoszexualitást leveszi a pszichikai rendellenességek listájáról. (Ma valamivel többet lehet erről tudni: az aktivisták nem csak szimpatizánsokkal rendelkeztek, hanem cinkosokkal is az APA csúcsán.) 1978-ban, amikor az APA amerikai pszichiáter tagjai között közvélemény kutatást tartottak, a megkérdezett személyek 68%-a még mindig érzelmi rendellenességnek tartotta a homoszexualitást. „Számos pszichiáter az 1973-as döntést elég naivul egyszerű diagnosztikai hibának tartotta, amit az igazságtalanság elleni harcban követek el. Valójában ez a módosítás teremtett igazságtalanságot a homoszenzibilisek számára: az igazság kiforgatása és ettől fogva ez akadályozta meg a homoszexuálisokat abban, hogy pszichoanalitikai segítséget keressenek és találjanak” (Socarides, i.m. p. 308).

2. VELESZÜLETETT HOMOSZEXUALITÁS?

Az 1973-as döntés egyik következménye a homoszexualitás pszichoanalitikus és pszichológiailag elmélyült kutatást tabu-témává, sőt megvetetté tette, a könyvtárakból eltüntették a publikált eredményeket. A tudományos kutatás nem volt többé politikailag korrekt. Vele szemben a homoszexualitás

biológiai okainak kutatását részesítették előnyben. Minden kutatás ellenére ma sincs semmi bizonyíték, hogy a homoszexualitás veleszületett lenne.

Martin Dannecker, a Frankfurt-am-Main egyetemének Szexuális Tudományok Intézetében professzor, maga is elkötelezettje a homoszexuálisok mozgalmának, így összegezte a kutatás eddigi állapotát: „Eddig minden kísérlet, amely a homoszexualitást biológiai alapon akarta magyarázni, sikertelennek bizonyult, ezt be kell vallani. Nemrég megpróbálták bebizonyítani, hogy a kizárólag szexuális és erotikus érdeklődés biológiailag meghatározott... Ezek a kutatások lehetnek pszichoendocrinologiaiak vagy genetikaiak, éppen úgy, mint az agykutatásban, vagy az egypetűjű, kétpetűjű ikrek esetében... Eddig nem jártak semmi eredménnyel. [...] A biológiai jellegű kutatás immanens kritikáját ki kell egészíteni. Ez a kutatás a szexuális orientáció redukcionista megközelítésén alapul, mert az a célja, hogy a szexuális irányultságot tisztán csak biológiai jelenséghez kösse. [...] Ezzel ellenkezőleg, a szexuális orientáció mérhetetlenül bonyolult, nem lehet megérteni egyetlen szemszögből, hanem egyszerre biológiai, pszichológiai, interperszonális megközelítéssel, ismervén az egyén történetét, identitásának társadalmi felépítettségét.”⁴ Egy 2005 márciusában közzétett tanulmány az emberi genom teljességéről azonban jelentős statisztikai kapcsolatot mutatott ki az ADN struktúrák és a homoszexualitás között.⁵

3. A HOMOSZEXUALITÁS ÉRTELMEZÉSI MODELLJEI

Valójában mi a homoszexualitás? Az 1973-as döntés következményeként általában ma csak két értelmezési modellről szoktak beszélni, az egyik a média világát és a közvéleményt uralja. A másikról csak egyetemi körökben vitatkoznak. A harmadikat politikailag inkorrektnek nyilvánították, mert az a homoszexualitást érzelmi zavarként szemléli, a szexuális identitás belső konfliktusának kifejeződéseként tanulmányozza. Ám ez utóbbi az egyetlen, amely utat nyit azoknak, akik a homoszexualitásukat konfliktusként élik meg, és változni akarnak, fejlődni az érett heteroszexualitás irányában.

⁴ Martin DANNECKER, „Sexualwissenschaftliches Gutachten zur Homosexualität”, in Jürgen Basseow et al, *Die Rechtstellung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften*, Tübingen 2000, 339–340.

⁵ Brian S. JUSTANSKI és mások, „A genomewide scan of male sexual orientation”, *Human Genetics*, 116, 4 (2005) 272–278.

Első modell: van homoszexualitás és van heteroszexualitás. Se egyiket, se másikat nem lehet túlhaladni (esszencialista felfogás). Mindkettőnek sokféle, részben megmagyarázhatatlan, kevésbé fontos oka van. Mivel létezik a homoszexualitás (statisztikai norma), el kell fogadni „normális” jelenségként. Mindenkinek joga van a „maga” szexualitásához. Ennek a modellnek a hívei Alfred Kinsey szexológusra hivatkoznak, aki azonban kimutatta, hogy a szexuális orientációk megváltozhatnak egy élet folyamán. Ennek a véleménynek etikai előfeltétele, amit soha nem kérdeznek meg, a következő: a homoszexuális életmód éppen úgy elfogadható, mint a heteroszexuális.

Második modell: minden szexuális irányultság bonyolult, soktényezős fejlődés eredménye, egyetlen irányban (konstruktivista irányzat). A szexualitást lényegileg nem szexuális motívumok határozzák meg és társadalmilag konstruált. Ez alakítható forma, és megmagyarázná, hogy a homo- és a heteroszexualitás, mindkettő hullámmozgó. Nem kell tehát homo- vagy heteroszexualitásról beszélni, csupán változó szexualitásokról. Etikai előzménye a *consensus* keresése: a különböző szexualitások mind elfogadhatók, amennyiben a felnőttek között *consensus* van.

Az e véleményen lévő szexológusok a pedofiliát is a szexualitások közé sorolják, de *consensus* hiányában ennek nincs „polgárjoga”. A „*consensus morálja*” azonban megkérdőjeleződik a jelenlegi változások során, bizonyos lobbik a szadomazochizmust is a szexualitás egyik normális variánsaként akarják elismertetni, noha a pszichológiai rendellenességek nemzetközi listáján joggal szerepel. Az okok, amelyek miatt erről a listáról le akarják vetetni, ugyanazok, mint amik 1973-ban voltak a homoszexualitás esetében. Más tudósok a pedofiliával kapcsolatban akarják tágítani a határokat egy új érveléssel: mivel a szülők más területeken is dönthetnek arról, mi a „jó” a gyermeknek, e téren sem lenne szükséges a társadalmi *consensus*. Azok a kutatók, akik szerint a homoszexualitás nem a normális nemiség egyik változata, hanem deviencia és problémát jelent, az első két modell híveivel szemben más irányban keresik a választ.

A kutatók – még azok is, akik a homoszexuális mozgalmak aktivistái – egyértelműen állítják, hogy azoknál a fiúknál, akik később saját nemük iránt érzékenyebbek, öt és tizenkét éves kor között nagy gyakorisággal kimutatható egy világos megnemfelelés a nemi szerepben, mint a később heteroszexuális irányultságú fiúknál. Azok, akik később saját nemük felé fordulnak, kiskorukban szívesen viselnek lányos ruhákat. Ezek a prehomoszexuálisok eleinte szenvednek attól, hogy „nem túl férfiasak”, majd ezt egyre kevésbé tartják zavarnak, hanem inkább olyan újdonságnak, ami a partikuláris barátságban kiteljesedhet. (Lányok esetében is létezik hasonló kutatás.)

A férfiak homoszexualitása esetén a gyakori párcsere (franciául *échangisme*) nem deviencia többé, hanem különleges ajándék. Márpedig a gyakori párcsere vezetett el oda, hogy a homoszexuális férfiak az AIDS-betegségnek legjobban kitett népesség csoportját alkotják. Egy holland tanulmány kimutatta, hogy a stabil párban élő férfiak a legveszélyeztetettebbek, mert egyikük sem hagy föl az egyéb kapcsolatokkal, és kevésbé védekeznek.⁶

A harmadik modell a pszichológiai fejlődésre alapozza megfigyeléseit. A második modell bizonyos szempontjait átveszi, de más emberképe és más etikája van. Magában foglalja a nemek komplementaritását és a nemek kölcsönös hivatását. Másik fontos gondolata, hogy a szexualitás nem csak valami plasztikus, hanem formálásra vár. Azok, akik ezt a kutatási irányt követik, úgy vélik, hogy a szexualitásnak értelme és specifikus célja van – ami feladatot jelent az ember számára és ebben az irányban kell haladni: a szexualitás nemcsak vágy, hanem a jövő értelmének kérdéséből is részt kap.

Ennek a modellnek a tudományos ismeretei az 1973 előtti és utáni pszichoanalitikai és pszichológiai kutatásokból származnak. A kutatás számos bizonyítékkal rendelkezik, hogy pontos környezeti és pszichológiai tényezők fontos szerepet játszanak a homoszexualitás felé való fejlődésben: különösen a családi kapcsolatok problémái gyermekkorban, a szexuális visszaélések, kisebbségi érzés és idegenkedés a saját nemét képviselő személyekkel szemben, mindennek következtében bizonytalanság a női vagy férfi identitásban. Ez a modell terapeuták által több évtizeden át végzett munka eredménye. Ők meglehetősen ellenséges társadalmi környezetben olyan személyeket kísérték, akik szenvedtek nemi irányultságuktól és homoszexuális vágyaiktól szabadulni akartak, hogy eljussanak az érett heteroszexualitásig. Ez a modell férfiakra vonatkozik, konkrét példák tudják legjobban megvilágítani.

Amikor minden jól megy, a csecsemő szoros kapcsolatban van az anyjával. A kislánynak ezután ezt a kapcsolatot meg kell lazítania, hogy apjához kötődjön egy olyan folyamatban, amely a kislányokat kevésbé érinti. Saját, fiús identitásának kialakításához szükséges, hogy tudatosuljon benne: „különbözik” az anyjától és ez a különбözőség abban áll, hogy olyan, „mint az apja”.

E folyamat sikeréhez szükséges az anya leválása a fiáról. Ez nem érzelem dolga az apa ellenében. Az apának és az anyának együtt kell megmutatni fiuknak, hogy a férfiasság olyan dolog, amire érdemes szert tenni. Az apá-

⁶ M. XIRIDOU, „The contribution of steady and casual partnerships to the incidence of HIV infection among homosexual men in Amsterdam” in *AIDS*, 17 (2003) 1029–1038.

nak itt van a legfontosabb feladata. Aktívan kell fia felé fordulni, őt bátorítani. A férfiasság a cselekvésen keresztül adódik át, akár a baráti dulakodásig, testi érintkezésben az apával. Az apának bátorítani, erősíteni kell fiában a bontakozó férfiasságot. Csak ezen a saját nemhez való kapcsolaton keresztül fedezheti föl és bontakoztathatja ki a fiú saját férfiasságát. Ez minden fiúra érvényes, főként az érzékeny vagy félénk fiúkra. Az apa szeretettel és figyelemmel legyen, támogassa ezen az úton a fiát. Fischer és Greenberg egy új kutatási elemzésben kimutatták, hogy a homoszexuális férfiak gyermekkorukban apjukat rideg, ellenszenves, fölényes, brutális, távolságtartó, érzelmileg megközelíthetetlen alaknak látták. Egyetlen tanulmány sem beszél pozitív magatartású, szerető apáról.

Ha ebben a szakaszban az apával való azonosulás nem sikerül, bármi oka is legyen, a fiatal fiú mély sebként őrzi a kudarcot. Ő közeledett az apjához, de az érzelmileg távol volt. A sebzettség arra ösztönzi a fiút, hogy belső falat építsen apjával szemben. Mintha ezt mondaná: „Mivel apámnak nincs szüksége rám, nekem sincs rá szükségem. Mivel nem vagyok fontos számára, ő és mindaz, amit jelképez, még a férfiassága sem fontos számomra.” Az apától való érzelmi visszahúzódás által a fiú nem csak az apja felé vivő utat zárja le, hanem azt is, ami saját férfiúi identitásának kibontakozása felé vezet.

Konkrét tanulmányok alapján az a fiú, aki később homoszexuálisnak érzi magát, ebben a látens fázisban (5–12 év) gyakran érzi belül, hogy nincs a többi fiúval egy szinten, náluk kevésbé „férfi”. Bizonytalanság tölti el, sebet hordoz: „Nem vagyok olyan, mint apám.” Következésképpen igyekszik kitérni a korával járó erőfitogtatások, dulakodások, verekedések vagy csúfolódások elől. A „nem tartozom” – sem az apához, sem a többi fiú csoportjához – köre tovább bővül. A férfi világhoz tartozás vágya azonban megmarad és vele az újabb sebektől és újabb kirekesztettségektől való félelem is.

A serdülő kor újabb azonosulási szakasz, a fiatal számára nemi érzelmei a legfontosabb érzelmek, és párban járnak az érzelmi szorongással és legmélyebb vágyával: véglegesen lehorgonyozni a férfiasságban. A homoszexuális nemiség ekkor jelentkezhet olyan területként, ahol ő keresheti az egyesülést egy másik idealizált férfiasságával. Irigylí másoktól azt, amit ő magában nem tud kifejleszteni.

Mindenki megtapasztalhatja, hogy az, ami őt erotikusan vonzza, mindig valami idegen dolog, amit nem tud megérteni, a másik titkos dimenziója. A heteroszexuális vonzalmakkal rendelkező serdülő vonzódik a nőiséghez, mert számára másnak és titokzatosnak tűnik. A „homoszenzibilis” serdülő ellenkezőleg a férfiségre vágyik, mert számára ez az idegen, mert ez a misztérium.

Amikor az „apa iránti éhséget” a fiúk nem tudják saját apjuknál oltani és még felnőtt kor előtt homoszexuális visszaélés áldozatai lehetnek, s főként ha felnőtt részéről történik ez, gyakran nyílik meg az út a homoszexualitás felé. A tanulmányok kimutatják, hogy a homoszenzibilis emberek a heteroszenzibiliseknél gyakrabban voltak gyermekkorban vagy serdülőkorban homoszexuális visszaélések áldozatai. (A homoszenzibilis nőknél ott található a gyermekkorban a heteroszexuális visszaélés éppen úgy, mint a homoszexuális.)

Ebből a modellből kiindulva dolgozik ma sikerrel a „javító terápia”. Ennek az alap gondolata, amint köztudott, Anna Freudra megy vissza. Ő a nem kívánt konfliktusos homoszexualitásban élő embereket „kísérte”, akik homoszexuális irányultságukon kívüli utat kerestek és találtak. A „javító terápia” nem jelenti azt, hogy a homoszexualitást kellene „megjavítani”, hanem hogy a homoszexualitás mint „javító készlet” jelentkezik. Azonfölül, a homoszexualitás az a „gyógyító készlet”, ami arra rendeltetett, hogy a gyermekkor kielégületlenül hagyott igényeit: a közelséget, a biztatást, a ráfigyelést, a bátorítást az ugyanazon nemű szülő részéről kielégítse. De a szexualitás nem tud elhallgattatni egyet sem az azonosulási és érzelmi igények közül. Ez azon okok egyike, amiért a homoszexuális életstílus olyannyira bővelkedik kielégítetlen vágyakban.

4. HOMOSZEXUALITÁS ÉS PSZICHIKAI ZAVAROK

A homoszexualitásnak a pszichikai problémák listájáról való 1973-as törlésekor az egyik érv az volt, hogy a pszichopatologikus tünetek a homoszexuálisoknál nem gyakoribbak, mint a heteroszexuálisoknál. Pedig ez már akkor is tarthatatlan volt. Idő közben számos tanulmány tárgyalta, hogy a pszichikai betegségek és a homoszexualitás között kapcsolat áll fenn.

a) 1999-ben egy 21 évig tartó vizsgálat eredményeit közlő tanulmány több mint ezer, 14–21 év közötti fiatal pszichikai egészségét elemezte. Arra a következtetésre jutott, hogy az önmagukat homo- vagy biszexuálisnak tartó fiatalok gyakrabban szenvednek súlyos depressziótól, neurotikus szorongástól, dohányfüggőségtől, viselkedési zavaroktól, mint a heteroszexuálisok. Az öngyilkossági kísérletek szintén gyakoribbak a fiatal homoszexuálisok csoportjában.⁷

⁷ David FERGUSSON és mások, „Is sexual orientation related to mental health problems and suicidality in young people?” *Arch. Gen. Psychiatry*, 56 (1999) 876-880.

b) A homoszexuális férfiak között a táplálkozási zavarok szintén gyakoribbak.⁸

c) Egy Hollandiából származó reprezentatív felmérés elemzése (2001-es) hasonló végkövetkeztetésekre jutott: a homoszexualitást gyakorló személyek gyakrabban szenvednek pszichikai betegségekben, mint a kizárólag heteroszexuális viselkedésűek. A férfakkal nemi kapcsolatot tartó férfiaknál a kóros szorongás és a súlyos depresszió száma növekszik. (Az AIDS ki lett zárva ezen pszichikai kórok lehetséges okai közül.) A leszbikus nőknél gyakrabban fordul elő alkoholfüggőség és gyógyszerfüggőség, mint a heteroszexuális nőknél.⁹

d) Egy amerikai tanulmány több mint négyszáz végzős középiskolást mért fel magatartás-kockázati szempontból. A szerzők bebizonyítják, hogy a magukat homo- vagy biszexuálisnak tartó fiatalok egészségüket jobban kockára teszik, mint a többiek. Különösen az alkohol és drog fogyasztása terén. A magukat homo-, biszexuálisnak valló fiatalok ezen felül gyakrabban szenvedtek el szexuális visszaélést és már több szexuális partnerük volt.¹⁰

Angliából (2003)¹¹ és Új-Zélandból (2005)¹² származó tanulmányok megerősítik az eddigi tapasztalatokat.

Ezekből a kutatási eredményekből világosan kitűnik, hogy sok homoszexuális szenved irányultsága miatt. Milyen feleletet lehet erre adni? A homoszexuálisok mozgalma, miután kijelentette, hogy nincsen különbözőség, különbség, ma azt tételezi föl, hogy a pszichikai betegségek és a homoszexualitás közötti kapcsolat – kizárólag a társadalmi diszkriminációnak tulajdonítható. Ezt a feltételezést semmi tudományos bizonyíték nem támasztja alá. Különben is, a pszichikai betegségek miért nem csökkennek az olyan országokban, mint Hollandia és Újzélánd, amelyek a homoszexualitással kapcsolatban fölöttébb liberális magatartást tanúsítanak? Ezek a sajátos nemi viselkedés és a pszichikai rendellenességek közötti korrelációk nem bizonyítják eléggé, hogy a homoszexualitás is érzelmi probléma, egy belső (neurotikus), meg nem oldott konfliktus kifejeződése?

⁸ D. J. CARLAT, CA Jr. CARMAGO, „Review of bulimia nervosa in males”, *American Journal of Psychiatry*, 1991, 148, 831–843.

⁹ T. SANDFORT és mások, „Same-Sex Sexual Behavior and Psychiatric Disorders: Findings from the Netherlands Mental Health Survey and Incidence Study”, *Arch. Gen. Psych.* 58 (2001) 85–91.

¹⁰ R. GAROFALO és mások, „The association between health risk behaviors and sexual orientation among a school-based sample of adolescents”, in *Pediatrics* 101,5 (1998) 895–903.

¹¹ M. KING, „Mental Health and Quality of Life of Gay Men and Lesbians in England and Wales”, *British Journal of Psychiatry*, 183 (2003) 552–558.

¹² D. M. FERGUSON, „Sexual orientation and mental health in a birth cohort of young adults” *Psychological Medicine*, 35 (2005) 971–981.

5. MI A „SZEXUÁLIS IDENTITÁS”?

Az új „egyenlő elbánás törvény”

2006. augusztus 1-je óta lépett életbe Németországban az „egyenlő elbánás törvénye” (*Gleichbehandlungsgesetz*). Nem annak bizonyításáról van itt szó, hogy miért végzetes ez a törvény és hogy a totalitarizmus határait súrolja, sőt azokat túlhaladja; hanem a következő szempontot akarja figyelembe venni: az alapelvek egyike, amelyek szerint ez a törvény tilalmazza a diszkriminációt vagyis hátrányos megkülönböztetést a faj, a nem és más kritériumok mellett, a nemi identitással kapcsolatban is.

Miről van itt szó?

A homoszexuális mozgalom évtizedek óta ismételteti, hogy a homoszexualitás nem viselkedésprobléma (amit talán meg lehet változtatni), vagy érzelmi kérdés (ami fejlődhet), hanem identitás kérdése. A homoszexualitás olyan kevésbé változtatható kritérium-ismertetőjegy, mint a faj vagy a nem. A homoszexuális mozgalmak stratégiája egy analógiára épül ki nem mondottnak, az amerikai feketék múlt századi mozgalmával együtt: az első cél, hogy ne essék szó a viselkedésről. A viselkedés etikai ítélet tárgya, az identitás viszont semleges mint a bőr színe, túl van az erkölcsi ítéleten.

Az antropológia is hozzájárult a kuszasághoz: csak két nem lenne, férfi és nő, akik alapvetően, testi meghatározottságuk és szexualitásuk miatt egymásra utaltak mint egymást kiegészítők? Ebben az esetben a homoszexualitás problémát jelent. Vagy vannak „másfajta” személyek, akik harmadik, negyedik, ötödik nemet alkotnak: férfi és női homoszexuálisok, biszexuálisok, transzgenikusok, stb.?

A homoszexualitás elméleti fogalma mint a saját nemükhöz vonzódó férfiak és nők „saját identitása” a XIX. századból származik. Karl-Heinrich Ulrich homoszexuális jogász találta ki és tette közzé egy több kötetes antropológiában. Ulrich volt az első, aki a homoszexuálisokat harmadik nemnek tartotta. Ezt a megközelítést népszerűsítette később a homoszexuális mozgalom. Ideológiai alapot alkotott az egyenlőség házasságának jogához és az egyenlő elbánás törvényéhez. Amikor Ulrich élete során a homoszexuálisok között egyre több tendenciát fedezett fel, azt képzelte, hogy legalább tucatnyi különböző nem van.

Az újabb tudományos kutatások fölvetik ennek az (oly erős és változtathatatlan) „homoszexuális identitásnak” a kérdését – függetlenül attól, hogy egy személy szubjektíve dönthet az ilyen identitás mellett. A szexuális kutatások folyóirata nemrég közölt egy tanulmányt: „Az utóbbi években a merev

és változtathatatlan nemi orientáció tézise megkérdőjeleződött számos megfontolásból, főként az életpályák vizsgálata miatt, a fejlődépszichológia által, a „Labeling Theories” miatt, vagy a társadalmi konstruktivizmus által. Ez utóbbi szerint „a nemi irányultság folyamatosan fejlődik az egyén értelmi és szexuális tapasztalatai, társadalmi kölcsönhatások és kulturális környezet hatása alatt.”¹³

A Chicago-i egyetemen Edward Laumann kutató és csapata statisztikákat közöltek az USA-ban fellelhető legfontosabb szexuális magatartásokról.¹⁴ Joffrey Satinover így összegzi az eredményeket: az egyik legfontosabb pont az, hogy ... „a homoszexualitás nem létezik – néhány kivételtől eltekintve – megváltoztathatatlan állapotként. Gyakoriságáról számokat adni szinte lehetetlen”, írja Laumen az első, e kérdésnek szentelt fejezetben. Nem az előítéletek miatt, vagy mert kevesen vallják be homoszexualitásukat, sem módszertani probléma vagy e viselkedésmód bonyolultsága miatt, hanem azért, „mert kivételes esetekről van szó, amelyek ráadásul hamisak; mármint hogy a homoszexualitás specifikus és szilárd kritérium lenne bizonyos személyeknél, s hogy ezt mérni lehetne. Minden tény azt mutatja, hogy a homoszexualitás nem „stabil kritérium”. Ezen felül a kutatók legnagyobb meglepetésükre azt fedezték föl, hogy „a homoszexualitás stabilitása az élet folyamán egy irányba halad: a csökkenés felé, jelentős módon.”¹⁵

Erwin Haeberle, a szexualitás specialistája és a homoszexuális mozgalom élharcosa egy másik tanulmányt idéz: amerikai tudósok 228, homoszexualitással foglalkozó tanulmányt elemeztek és fölfedezték, hogy a „nemi orientáció” kifejezés különböző, javasolt értelmezései rendkívül eltérőek és végeredményben „a semmit a semmivel” nem lehet összehasonlítani és egyetlen definíció sem lehetséges. „A bírálatok arra a megállapításra jutottak, hogy minden kutatás eredménytelen, amennyiben elfogadják a homoszexuális identitás vagy a világosan különböző homoszexuális irányultság létezését.”¹⁶

Hogyan lehet akkor törvényt alkotni egy kritérium-ismertetőjegy (nemi identitás) alapján, amit bizonyára lehet érezni szubjektív módon, ám ami még nincs objektív módon meghatározva, és ami nyilvánvalóan lehetetlen. Senki nem választja a homoszexuális identitást – egyébként gyakran azért,

¹³ K.K. KINNISH, „Geschlechtsspezifische Differenzen der Flexibilität der sexuellen Orientierung”, *Zeitschrift für Sex Forschung*, 17 (2004) 26–35.

¹⁴ E. LAUMANN, *The Social Organisation of Sexuality: Sexual Practices in the United States*, University of Chicago, 1994.

¹⁵ J. SATINOVER, *op. cit.*

¹⁶ E. HAEBERLE, *Bisexualität*, Stuttgart 1994, 32.

mert az emberek nem tudják, hogy a homoszexuális érzelmeket más módon is lehet kezelni. Számos, általunk kibocsátott és visszaküldött kérdőív alapján lehet állítani: mindig ugyanaz a tapasztalat. Sokan, akik homoszexualitást konfliktusként, szenvedéssel élik meg, nem is hallottak a terápiák létezéséről, amelyekkel segíteni lehetne azokon, akik homoszexuális hajlamukat szeretnék csökkenteni, és érett heteroszexuális állapot irányában fejlődni. Társadalmunk „politikailag korrektsége” nem engedi, hogy erről értesüljenek. Méginkább hallgatásra kényszeríti a terapeutákat. Következésképpen a terapeuták egyre kevesebb eszközzel rendelkeznek, hogy segítőtleg kísérjék a homoszexuális személyeket e zavaros érzelmvilágon kívülre. Ezek a személyek folyamatosan hátrányos megkülönböztetésben élnek – anélkül, hogy őket segítené egy antidiszkriminatív törvény.

6. LEHETSÉGES MEGVÁLTOZNI EGY ADAPTÁLT TERÁPIA SEGÍTSÉGÉVEL

Egy megfelelő terápia segítségével, vagy egy adaptált lelki kíséret számos esetben igazi változást eredményez a homoszexuális hajlam esetében. „Még a legnehezebb esetek is megközelíthetők egy változás-terápia révén, ha az érintett is akarja, és nem csupán büntudattól vagy szégyenérzet miatt szenved, hanem számára semmi értelme nincs a homoszexuális életnek”¹⁷ – írja Charles Socarides pszichoanalista, aki egész szakmai munkásságát azoknak szentelte, akik szakítani akartak a homoszexualitással.

A változás témájában közzétett tanulmányok közül kettő kiemelkedik. Masters és Johnson híres kutatók 1979-ben közzétett tanulmányukban 60%-os változásról számoltak be. New Yorkban, a Columbia Egyetemen neves kutató, Robert Spitzer 2003-ban közzétett tanulmánya még nagyobb feltűnést keltett. Spitzer 1973-ban azok között volt, akik töröltették a patológikus esetek listájáról a homoszexualitást – társadalompolitikai és nem tudományos okokból – mondja ma. Az APA évi kongresszusa alkalmából újra megszólalt a tüntetők mellett – ezúttal békés tüntetés volt. Egykori homoszexuálisok tartottak tüntetést a homoszexuális hajlamot megváltoztató terápiához való jog érdekében. Spitzer kész volt egy tanulmányban megmagyarázni, miért lehetséges valódi változás – nem csupán viselkedésbeli, hanem a szenzibilitás terén is. Eleinte szkeptikus volt, majd világosan kije-

¹⁷ C. SOCARIDES, *Report of the Commission on Sexual Orientation and the Law*, Appendice F-2, <http://www.hawaii.gov/lrb/rpts95/sol/solapf2c.html>.

lentette: „Az eredmények jelentősek, mert számos egyén megélte a homoszexuális érzelmek átalakulását a heteroszexualitás irányában. Arról tanúskodnak, hogy most jobban érzik magukat. Legtöbbjük megnősült és ez az életstílus jobban megfelel nekik.”¹⁸ Spitzer tanulmánya azzal zárul, hogy a vizsgálat szigorú kritériumainak megfelelt 200 férfi és nő közül a férfiak 66%-a, a nők 44%-a jelentős változást tapasztalt és most „kellemes heteroszexuális életet” élnek. A változás nem csak viselkedésükre vonatkozik, hanem vágyaikra, képzeletükre és vonzalmaikra is. Spitzer 2001-ben kutatásairól az APA éves kongresszusán beszámolt, két év múlva tette közzé nyomtatásban. Előtte megfenyegették, hogy nyilvánosan diszkreditálják, ha ez a tanulmány megjelenik.

Meg kellene próbálni, hogy a társadalom szabad teret engedjen azon férfiak és nők számára, akik homoszexualitásuktól szenvednek és szeretnének eljutni az érett heteroszexualitás állapotára. Ami pedig a 2006-os német törvényt illeti, nem kellene egyenlőnek nevezni azt, ami nem az.

FORDÍTOTTA: KISS ISTVÁN

ÉLETRAJZI ADATOK:

CHRISTL RUTH VONHOLDT orvos, gyermekgyógyász, a Reichelsheimben székelő, ifjúság és társadalom kapcsolatát vizsgáló intézet igazgatónője. Az intézmény tagja az ökumenikus OJC közösségnek. Ez utóbbi a szexualitás, homoszexualitás, férfi és női identitás kibontakozása, házasság és család, szexualitás és kultúra kérdéskörökkel foglalkozik tudományos szinten. Jelszava Dietrich Bonhoefer mondása: „A döntő kérdés nem annak ismerete, hogy én miként tudok hősiesen kilábolni ebből a helyzetből, hanem az, hogy a következő nemzedék miként fogja megélni a következményeit.”

¹⁸ Interjú a szerzővel, Bulletin des DIJG, automne 2001, www.dijg.de.

ROSNER ZSOLT

Élő Egyház-kép?

PROBLÉMAFELVETÉS

A vallási életben a rendszerváltás után tapasztalható fellendülés a kilencvenes évek második felében érezhetően megállt. A történelmi egyházak, különösen is a Katolikus Egyház, roppant intézményhálót vett át az államtól úgy, hogy ezek fenntartását csak minden erejét megfeszítve képes biztosítani, ráadásul ebben továbbra is állami erőforrásokra utalt, lévén jövedelmet hozó eszközöket nem, csak ingatlanvagyonot kapott vissza az egykor államosított egyházi vagyonból.

Közben nem csak az intézmények, hanem a kommunizmus évei alatt egymástól elszigetelten, erősen ellenőrzött keretek között működő közösségi struktúrák is szabad fejlődésnek indulhattak. Számtalan szerzetesrend kezdte meg működését a hozzá kapcsolódó egyesületekkel, társulatokkal együtt, lelkeségi mozgalmak legalizálták és szervezték meg működésüket a demokrácia adta jogi keretek között, és több ezer helyi szerveződésű egyházi csoportosulás intézményesült néhány év alatt.

A keresztény intézményrendszer eme hatalmas felvirágzását azonban nem követte tartós közeledés a vallását három-négy nemzedék óta nem vagy alig gyakorló megkeresztelt tömegek és az intézményeket létrehozó szűk, elkötelezett keresztény réteg között, aminek okaival és következményeivel immár sürgősen szembe kell nézni.

Először az okokról. A demokratikus Európába való beilleszkedésünk egyáltalán nem jelenti kereszténységünk elfogadottságát. A demokrácia szabad véleménynyilvánítása nem az esélyegyenlőség, hanem a szabad verseny elvére épül, ez azt jelenti, hogy azok véleménye alakítja a közvéleményt, akik nagyobb összeget fektetnek be a médiumokban való megjelenésre. Lényeges továbbá, hogy a megjelenített arculatot személyesen minél több egyén képviselje a társadalmi élet legkülönbözőbb területein. Az így felépített társadalmi önarckép ugyanis széleskörű ismertséget és elfogadottságot tükröz, ezen kívül pedig még életképességet is, hiszen ha a különböző területeken működő közszereplők kifejezik elkötelezettségüket, ez az adott életforma, világnézet életszerűségének konkrét biztosítéka.

Ebből adódik a társadalmi elfogadottságunkban kialakuló hátrány más vallási csoportokhoz képest. Míg bizonyos vallási csoportok hatalmas összegeket fektetnek be a közszereplésbe, addig nálunk az sincs eldöntve, hogy mit mutassunk fel egyáltalán. Ha pedig nincs olyan közvetíteni kívánt én-kép, amit elkötelezett katolikusok a közélet számtalan területén képviselhetnének, akkor nem válik személyessé, életszerűvé az egyébként mindenek ellenére vonzó, mégis idegenül közvetített krisztusi tanítás.

Nézzük a következményeket. Ha nem vonzó, életszerű a tömegek számára a keresztény életforma, akkor az emberek nem sorakoznak föl a katolikus intézmények mögé. Ha ők nem csatlakoznak, akkor azok, akik létrehozták (vagy hamvaiból felélesztették) ezeket az intézményeket, továbbra is egyedül kell működtessék ezeket. Eközben azt kell megélniük, hogy ami a nyolcvanas években néhányuk közös álma volt, az most is egyedül nekik fontos, csakhogy immár egy intézmény minden ügyjével együtt. Ezáltal az álom könnyen megkeseredhet, de ha ezt sikerül is elkerülni, az intézményszerűség mindenképpen nehézkessé és merevvé teszi annak arculatát. Ezáltal azonban még kevésbé lesz vonzó a katolikus intézményekről alkotott kép, és beállnak az arctalan állami szolgáltató helyek közé, melyekben (lehetőleg kevés) pénzért szolgáltatást várnak a fogyasztók, akik azonban válaszul az arctalanságra, maguk is arctalanok maradnak, nem lépnek ki az anonimitásból, és csupán névtelen szimpatizánsként támogatják az Egyházat, nem érezvén magukat megszólítva, hogy többet téve, többet kaphatnának.

Ehhez még egy nehezítő körülmény járul elkötelezett keresztény testvéreink életében, jelesül az idővel egyre sokrétűbbé váló feladatok. Alapvetően két, egymással párhuzamos folyamatot figyelhetünk meg: Egyrészt a különböző missziós lendületű kísérletek ugyanazokat az egyébként is már elkötelezett személyeket érik el, akik ennél fogva potenciálisan több csoport teljes jogú tagjává is válnak. Másrészt a családot alapító krisztushívő gyermekei ill. hivatása révén egyre több területen kell helyt álljon, működtetve a katolikus közoktatáshoz tartozó civil szerveződések (iskolaszékek, iskolai alapítványok, ifjúsági, gyermek, művelődési és sportegyesületek) vagy éppen a plébániai civil szerveződések (alapítványok, egyesületek, képviselőtestület, munkacsoportok). Ennek a két folyamatnak a következménye, hogy elkötelezett keresztényeink nem csupán eltömegesedő társadalmunktól magukra hagyatva küszködnek feladataikkal, hanem igazából a hatékonyságában elmaradott, önmagába forduló és rosszul összehangolt katolikus intézményrendszer is halmozza a rájuk háruló feladatokat.

Ebből a zsákutcából mégis közös munkával, átgondolt egyéni és intézményi változtatásokkal ki lehet jönni.

VIZSGÁLÓDÁSUNK MÓDSZERE

Ha azt vizsgáljuk, miként válhatna túlintézményesült Katolikus Egyházunk élettelibbé, elindulhatunk az intézményi szerkezet átalakításának vizsgálata felől, de elindulhatunk az egyén, az Egyházban tevékeny krisztushívó felől is. A vizsgálódási iránynak gyakorlati jelentősége van: az intézmény oldaláról akkor célszerű vizsgálódni, ha az intézmény vezetői szeretnék használni a vizsgálódási eredményeket, hiszen ez esetben az ő cselekvési irányuk mentén fogalmazódnak meg a feladatok. Ha azonban az intézmény keretei között élőknek szeretnénk gyakorlati útmutatást adni arra vonatkozóan, milyen változtatásokkal tudnak kiszabadulni életük- elköteleződéseik zsákutcáiból, akkor az ő élethelyzetükből kiindulva tudjuk úgy áttekinteni a vallási élet színtereit, hogy abból számukra levonható tanulságok szülessenek.

Összefoglalva: Egyházunk struktúráit elemezhetjük azért, hogy azokat célirányosan módosítva a krisztushívó jobban bontakoztathassa ki keretei között képességeit Isten Országának terjesztésére, de elemezhetjük azért is, hogy a krisztushívó ráleljen azokra az összefüggésekre egyéni életében, amelyek alapján úgy tudja rendezni vallási élete színtereit, hogy az élhetőbb, hatékonyabb, krisztusibb legyen – ezáltal impulzust adva egyúttal a nagy struktúrák módosítására.

Mi ez utóbbi irány mellett döntöttünk.

A KRISZTUSHÍVÓK CSOPORTJAI

A Katolikus Egyházban megkeresztelt ember különböző mértékben kapcsolódhat a Katolikus Egyházhoz.

A megkeresztelték többsége nem kap vallási nevelést, esetleg néhány éves hittantanulmányokat folytat iskolai évei kezdetén, majd fokozatosan eltávolodik a vallásgyakorlat formáitól. Ez a többség nem tekinti magát az Egyház élő közössége tagjának, bár tudatában van valamiféle jogviszonynak. Tudja, hogy joga van a szentségek föl vételére, és azt tapasztalja, hogy ilyenkor anyagi és egyéb (felkészítő kurzusokon, szentmiséken vagy éppen közös szabadidős programokon való részvétel) kötelezettségekkel konfrontálja az „Egyház”, aki alatt a papokat és az intézményháló egyéb fizetett személyzetét érti.

A megkeresztelték kisebb hányada rendelkezik családi vallási hagyományokkal, tudatosan föl vállalja katolikusságát, ám az ezzel járó kötelezettségeket és jogokat (szentmisére járás, közösségi élet, anyagi támogatás) nem

gyakorolja, legfőljebb alkalmanként. Mégis: értékrendjében ragaszkodik a hagyományos katolikusnak tartott értékekhez, többgyermekes családban gondolkodik, a családi kapcsolatok, az ünnepek megtartása, a tisztességes, dolgozó életvitel hangsúlyos a gondolkodásában. Ha nem ütközik különösebb nehézségbe, szívesen adja gyermekét katolikus közoktatási intézményekbe, és/vagy hittanra járattja. Alapvetően azonban hidegen hagyja a mindennapi megélt kereszténységre való meghívás, mert életét nem határozza meg személyes találkozás Krisztussal, és az Egyház számára is elsősorban néhány furcsamód elkötelezett krisztushívő által működtetett, átláthatatlan és idejétmúlt intézményrendszer. Noha az ilyen katolikus családoknak a nevelésében nagy lehetőségek rejlenek, talán ők azok, akik leginkább fogékonnyak az intézményt elutasító hangzatos jelszavakra (úgy, mint „Krisztus igen, Egyház nem” stb.).

A megkeresztelték harmadik csoportját azok a keresztények alkotják, akik személyes Krisztus- és Egyház-tapasztalat alapján élik mindennapjaikat a helyi részegyház közösségében. Ők egy elenyésző kisebbséget alkotnak az Egyház papírforma szerinti közösségén belül, valójában azonban rájuk épül az Egyház minden egyes intézménye, éppen ezért bár a lelkipásztorkodás során ők csupán egy kiemelt csoport a többi között, mégis az Egyház arculatát tekintve meghatározó a szerepük.

Ezen szerep indokolja, hogy vizsgálódásunkban alaposan szemügyre vegyük ennek az elkötelezett kisebbségnek a vallási életét.

VALLÁSI ÉLETÜNK SZÍNTEREI

Életünk színterei – család, otthon, iskola, munkahely, társadalmi élet, szórakozás – nagyjából megegyeznek másokéval, függetlenül az életminőség társadalmi-vagyoni helyzet adta különbségeitől. A krisztushívők fent említett első két csoportja életük színtereit tekintve abban különbözik az általunk vizsgálandó harmadik csoporttól, hogy életüknek csak egy kis hányadát járja át az Isten-kapcsolat, idejük legnagyobb része úgy telik otthon, munkahelyen, iskolában, hogy nem hozzák kapcsolatba a történeteket Krisztussal és Egyházával. Életük színterei csupán csekély mértékben vallási színterek.

Azok az elkötelezett krisztushívők azonban, akik életük minden területén a Szentháromságos Egy Isten önmagát önzetlenül odaajándékozó életét élik és adják tovább, akármit tesznek, éreznek, Istennel találkoznak, ezáltal életük minden területe vallási színezetet nyer. A keresztény jó hír éppen abban áll, hogy életünk minden területén megjelenik ugyanaz a rajtunk kívül

álló rendkívüli erőforrás: Isten barátsága, amely új látóhatárt nyit cselekedeteink mögött, hogy megláthassuk értelmét a mindennap szeretetből feláldozott életnek.

Már a problémafelvetésben felbukkant azonban az elkötelezett krisztushívőt fenyegető veszély, hogy ez a felszabadító egységélmény az intézményi széttagoltságból és arctalanságból fakadóan egyszerűen kimarad. Hiába törekszik a „ma” elkötelezett kereszténye élete minden területén megélni az élő Isten- és emberi relációk üdítő egységélményét, eközben annyi intézményt kell működtetnie, hogy nem jut el addig a pontig, hogy imádsággá váljék számára egy találkozás, egy csendes perc, egy beszélgetés vagy akár egy koncert. Ha pedig személyesen fel is töltődik ezeken az eseményeken keresztül, közben annyira elfárad, hogy ezt átadni, meghívó jellegű keresztény üzenetté alakítani már nem marad ereje. Így azok, akik életük mélységét, elkötelezettségét tekintve missziós lelkületű gyűjtőpontjai lehetnének a helyi részegyháznak, csupán fáradt és elcsigázott oszlopai egy megroppant műemléknek.

Ha pedig sorozatban még kudarcok is érik őket, akkor gyakran átfordul elkötelezettségük elkeseredésbe, és az őket megfojtó intézmény része vagy egésze ellen fordulva az egész Egyház küldetését megkérdőjelezi, és éles kritikával illetik.

Ezek alapján úgy tűnik, hogy a megoldás abban rejlik, hogy tudjuk-e úgy rendezni életünk síkjait,

- hogy azokon csökkenjék a széttagoltság,
- megjelenjék a Személyes,
- az Isten ember-barátsága átütő erejű tapasztalatként hasson rám és környezetemre egyaránt.

Ha ezen szempontok alapján áttekintjük egy elkötelezett krisztushívő életét, akkor végig kell vegyük mindazokat a feladatokat valamint lelki igényeket, amelyek között élete nagy valószínűség szerint zajlik. Sémának egy középkorú többgyermekes szülő helyzetét vesszük, hiszen talán az ő életében van jelen a legteljesebben a széttagoltság minden nyúgje.

A SZEMÉLYES-KISKÖZÖSSÉGI SÍK – ÉLETEM CÉLJA VAGY FORRÁSA?

A ma középkorú keresztény fiatalságát a földalatti egyházi mozgalmak izgalmas hőskorában, aktív éveinek elejét a rendszerváltás lelkesültségében töltötte. Ennek következtében egy virágzó kisközösségi életbe nőtt bele egy olyan társadalomban, amely közösségi formáit tekintve kiüresedett ideoló-

giák mentén egyéb életképes lehetőséget személyiségének gazdagító megélésére nem nyújtott. A nyolcvanas-kilencvenes évek keresztény kisközösségeinek vonzereje éppen abban állott, hogy mély emberi kapcsolatok megvalósítását és hiteles istentapasztalatot tettek lehetővé olyan környezetben, ahol ezen alapvető emberi igények kielégítésére semmilyen más fórum nem volt. A rendszerváltást követően pedig azt élték át az akkori elkötelezett keresztény fiatalok és fiatal felnőttek, hogy kisközösségi életük lehetőségei a kialakuló intézményi háttér következtében még tovább bővülnek. Ezek a kisközösségi tapasztalatok személyességükönél fogva tagjaikat mélyen összekovácsolták és megerősítették. Nem csoda hát, ha a kisközösségi lét érzelmileg olyan meghatározó ennek a generációnak.

Mindennek azonban a konkrét történelmi háttértől *független* antropológiai alapjai vannak. Az ember alapvetően igényli a *személyes kapcsolatok kibontakoztatására alkalmas emberi közeget*, hiszen önmeghatározása sem lehetséges relációi nélkül. Az más kérdés, hogy mi jelenti számára ezt a közeget. A zárt társadalmakban alapvetően a nagycsalád ez a közeg, amelyik gazdasági-politikai egységként összezárja tagjait, és azok közül kerülnek ki azok a személyek, akik a személyiséggé formáló relációkat egymás számára jelentik. A modern európai társadalom nyílt társadalom töredék-családokkal és egygenerációs családdal, itt nyilvánvaló, hogy az iskolai, a munkaviszonyból származó illetve szabadidős kapcsolatok kiegészítik, néha pedig teljes mértékben helyettesítik a másutt kizárólagosan a család által betöltött szerepet.

Míg azonban a nyolcvanas évek ifjúsági és felnőtt-csoportjai egyszerre elégitették ki a társadalmi szerepvállalás, a közéleti megjelenés és a személyes feltöltődés utáni vágyat, addig mára ezek a feladatok különváltak, és a korábbi harminc-negyvenfős csoportok létszáma lepadt, vagy széttöredezték kisebb csoportokra. Mindezt számos csoportban kudarcnak élik/élték meg, pedig ez csupán az alkalmazkodás része, tudniillik a rengeteg ellátandó feladat intézményesültségében kikerült a közösséget összetartó erők köréből, ezért a feszültségek, személyi ellentétek felerősödtek, és csak a mély isten- és emberkapcsolat utáni közös igény „maradt meg” mint közösséggé tevő tényező, amely viszont személyességénél fogva kevesebb ember egyidejű jelenlétét igényli.

E folyamat természetességét mi sem bizonyítja jobban, mint hogy a mai tinédzserek eleve ilyen kis létszámú, 4-5 fős csoportokban érzik jól magukat, olyan baráti társaságokban, akik adott esetben szívesen vesznek együtt részt tömegrendezvényeken (szórakozóhelyeken beülni csak úgy, koncertre, fesztiválokra, bálókra menni – mindegy, csak együtt!).

A sokrétű és eléggé harsány programkínálatban, amellyel a fogyasztói társadalom bombázza tagjait, egyértelmű igény van tehát az elrejtettséget, védettséget biztosító kis létszámú közösségekre minden korosztályban. Ezt az igényt el kell fogadni önmagunkban épp úgy, mint a környezetünkben.

Ezeknek a kis létszámú közösségeknek a feladata, hogy olyan emberi kapcsolatokkal gazdagítsanak bennünket, amelyek kölcsönösek, feltétlen bizalomra épülnek, és átjárják egymást. Ez utóbbi tulajdonság megkülönbözteti közösségi kapcsolatainkat pl. egy családi jóbaráthoz fűződő egyébként mély és gazdagító érzelmi kapcsolattól, amennyiben ezek a szálak néhány embert kölcsönösen megnyitnak egymás felé, ezáltal egy zárt és védett tágasságot biztosítanak, biztonságos szabad mozgásteret emberi személyiségünknek. Ez a bensőséges tágasság mentes az individualizmustól, a személyt alapvetően relációiban szemléli, ezáltal megteremti azt a légkört, amit régebbi korok nagycsaládja jelentett (sőt, tovább építi azt az önzetlenség és önkéntesség irányában). Megóv továbbá a magánytól, valamint attól a tehertől, hogy barátságaimat *egyedül* nekem kell észben tartanom és gondoznom, hiszen itt egy rendszeres találkozáson alapuló megosztott élet ajándékoz a résztvevőknek újra és újra erőt mindennapi feladataik elvégzéséhez.

Összegezve tehát gondolatmenetünket, megállapíthatjuk, hogy személyiségünk kibontakozásának feltétele a kis létszámú közösség nyújtotta elrejtettség és védettség, ez egészíti ki a család által biztosított otthon-érzetet, emberi közeget. Itt jegyzendő meg, hogy a családközösségek épp e ponton kapnak különleges súlyt a szülők életében, hiszen ezek a közösségek miközben kiegészítik a család kohézióját, egyben ápolják és meg is erősítik azt.

Igen ám, de vajon kisközösségeink tudatában vannak-e illetően szerepüknek vagy pedig még mindig más célkitűzések mentén képzelik el működésüket? Megállapítottuk, hogy ezek a közösségek személyiségünk lélegzésének a család melletti legfontosabb forrásai, ám mit mondhatunk: vajon lehet-e ez a közösség életünk célja is?

Az egykori ifjúsági hittanok és az ezekből kinőtt családok és egyéb felnőtt közösségek fejlődésüket tekintve vagy laza kapcsolódási formává váltak, vagy strukturálódtak, és több kisebb, saját belső élettel rendelkező csoportra bomlottak. Több helyen megfigyelhető, hogy az egykori közös álmokhoz és élményekhez való ragaszkodás nyomán kétségbeesett szervezőmunka kezdődött a fiatal évek közösségi élményének átmentésére. Kialakult a belső kis közösségek saját programja, az ismétlődő közös programok rendszere, a közös társadalmi szerepvállalás és egyházi szolgálatok egész évet behálózó szövetvénye. Ugyanakkor a legtöbb tagnak mindez terhes, éppen azért, mert sok más helyen is szülőként, munkatársként, katolikusként vagy „magán-

emberként” hasonló szerepvállalásokban már elköteleződtek. Éppen ezért az ilyen közösségi élet a tagok számára önálló céllá vált, amit vagy feladatként, vagy egyszerűen nyűgként élnek meg sokszor.

Ez tehát egy zsákutca, még ha a következményeiről csak később is esik szó. Egyelőre legyen elég annyi, hogy a közösség ilyen formában valóban célja is életünknek, ám csak azon az áron lehet működőképes, hogy összesmos, vagy legalábbis szorosan összekapcsol különböző életsíkokat, ezáltal lehatárolva, beszűkítve tagjai Egyházon és társadalmon belüli mozgásterét.

Most térjünk ki egy terminológiai kérdésre. A „kisközösség” szó jelentése a tapasztalatok szerint az elmúlt évtizedben változott a hazai gyakorlatban, amit azonban terminológiai váltás nem követett. Sokan kisközösségnek határoznak meg akár több alcsoportból álló olyan közösségi formákat is, amelyek a fent kristályosított „kis létszámú közösség” fogalmával egyáltalán nem harmonizálnak.

Kisközösségnek megítélésünk szerint csak azok a „kis létszámú közösségek” nevezhetők, ellentétben sok más hasonló csoporttal, amelyek képesek biztosítani a személyiség kiteljesedéséhez szükséges bensőséges tágasságot. Eszerint a kisközösségek mellett számos olyan lelkeségi csoport, imacsoport, felnőtt hittan, családos lelkeséget, vallásos művelődést előmozdító egyesület működik, amely rendszeres alkalmakat kínál a találkozásra, a személy gazdagodására, még az is lehet, hogy családias légkörben, kis létszámú tagság számára, ám mégsem töri át a személyesség benső terét, ezáltal nem képes azt sem erősíteni, sem az elmagányosodástól megszabadítani.

Az ilyen közösségekben résztvevő elkötelezett keresztényeknek nagyon fontos volna, hogy megvizsgálják: közösségük alakítható-e olyan egész életet megosztó életközösséggé, amely ezt a belső igényt kielégíteni képes, ezáltal érett személyként megőrizni, szívünk legmélyén gazdagítani és erősíteni tud-e vagy sem. Az érett személyiség feltétele ugyanis az a személyiségünk velejéig közösségivé és krisztusivá formált magatartás, amelynek alapélménye az elosztottság és befogadás, azaz az Atya szeretetének csorbulatlan tovább ajándékozása.

Amennyiben az elkötelezett keresztény nem talál partnert az ilyen életközösséggé formálódásra, vagy pedig még maga sem határozta el ezt egyértelműen, egyszerűen leköti szeretet-igényét, és belemegy a „sok-lakiság”-ba, több közösség tagjaként próbál töltekezni, és mivel mindenhol képes magával vinni elsajátított értékeket, amennyiben jó közösségeket választott, mindenhová érzelmi kötődéseket alakít ki, és ide is, oda is elköteleződik. Ez az elköteleződés azonban „megkötöződéssé” válik, mert nem szabadítja meg a fogyasztói társadalom alapvető terhétől, a magánytól, az emberi struktú-

rák elsvárosodásától, a konvenció-nélküliség bizonytalanságától. Így azt tapasztalhatja meg könnyen, hogy akármennyire is erősítik, érzelmileg töltik ezek a közösségi kötődések, mégis széttöredezett, enyhén fásult, beletörődött az élet-érzése. Következésképpen, mert nem tud dönteni, hogy a közösségek közül melyik hordozza őt a szíve mélyén, egyikben sem tudja elmozdítani, hogy igazi mély közösséggé alakuljon számára és körülötte, ezért aztán mindegyiktől kicsivel többet vár, mint amennyit kaphat tőle, frusztrált és csalódott marad.

Pedig ha eldöntené, hogy melyik az ő *kisközössége*, akkor abban a lelki-ségben, imacsoportban, közösségben megtalálná azokat a tagokat, akik egy *belső csoport*tá válva a közösség, csoport céljainak megvalósítása mellett egymás számára életet hordozó, megosztó *testvérületté* válnának. Az így létrehozott kisközösség megadná tagjainak azt a belülről forrászó felszabadultságot, amiből fakadóan az összes többi kötődés másodlagossá vagy éppen alkalmivá válna. A közösségi tagok pedig megszabadulnának a zsúfolt programrendtől, a más közösségek irányában érzett, félreértett kötelesség-érzet-től és a hamis benső elvárásoktól.

Ez már nemcsak az egyén életére vonatkozó személyes síkot lendítené ki a holtpontról, hanem érzékelhető változást idézne elő a keresztény közösségi és intézményi háttér hatékonyságában is.

AZ INTÉZMÉNYI SÍK – A TÁRSADALMI SZEREPVÁLLALÁS

A bevezetőben említett okok miatt a rendszerváltást követő időszak egy új intézményesülés folyamatát indította el az Egyházban. Mindez talán ahhoz fogható, mint ami egyházi és állami közigazgatás a török kiűzése utáni országegyesítést követő kiépülésekor ment végbe. A „sekrestyébe zárt” Egyház hirtelen ingatlan- és intézménytulajdonos lett, gazdag civil egyesületi és alapítványi élettel körülvéve.

Az elkötelezett katolikusok ezáltal lehetőséget kaptak arra, hogy számtalan fórumon képviseljék a keresztény értékeket a missziós parancsnak megfelelően. Ennek a képviseletnek a célja, hogy a keresztény értékek élhetőnek tűnjenek a társadalom számára, és így a közélet minden területén legyenek hiteles megnyilvánulások olyan krisztushívók részéről, akik Jézus Krisztussal valós személyes kapcsolatukról tesznek tanúságot magánemberként, illetve egyházi és civil szervezetek nevében.

Ennek a tanúságtételnek érhetőnek és meghívó jellegűnek kell lennie, és át kell járnia annak a bensőséges örömmek a tapasztalatának, amely a Krisz-

tussal való együttlétlétből fakad. Jézus Krisztus istenemberi közelsége az Egyház szentségeiben és közösségében mélyen megfelel a teremtetett ember szeretet-, elfogadás- és szabadságvágyának. Ezért mindig a leghitelesebb üzenet a keresztény üzenet, hiszen az emberi személy legbelsőbb vágyaira válaszol.

Mégis azt tapasztaljuk, hogy a krisztushívők társadalmi szerepvállalása az Egyház közjót szolgáló minden aktivitása ellenére nagyon gyakran nem tudja ennek az üzenetnek a lényegét átadni. Feladatok, projektek, társadalmi-politikai kérdések tárgyalása elfedi Krisztus megváltói tetteinek örömhírét, és az Egyházat csak mint egy civil kulturális vagy karitatív szervezetet mutatja be. Vajon mi lehet ennek az oka? Az elkötelezett krisztushívő mit tehet azért, hogy a konkrét cselekvési területek el ne fedjék cselekvése lényegi hangsúlyát, tulajdonképpen miértjét?

Egyrészt a nagy intézményháló nehézkességét ellensúlyozandó sokkal nagyobb hangsúlyt kellene fektetni minden elkötelezett kereszténynek a keresztény üzenet katolikus (egyetemes) jellegére. Vajon hány katolikus kis-közösség vagy bármilyen más keresztény közösség építi fel úgy egész éves munkarendjét, hogy abban a Magyar Katolikus Püspöki Kar által meghirdetett éves lelki célkitűzések jelentik az összejövetelek vezérfonalát? Vajon milyen segítséget ad az MKPK ahhoz, hogy egyáltalán lehessen egységes súlypontja, így hatékonysága a katolikus keresztény üzenetnek az év valamely szakában? Vajon követnek-e valami egységes koncepciót a katolikus médiafelelősök akár a közszolgálati, akár az egyházi médiumokban, hogy az Egyház nevében különböző helyen és időben megszólalók nyilatkozataikkal megerősítsék egymás tanúságtételét az evangéliumról? Nyilván a Tanítóhivatal által őrzött hitletételmeny hirdetésében ez az egység maradéktalanul megvalósul, ám az aprópénzre váltásnál nem volna-e még ezen mit tökéletesíteni? Valószínű, hogy a püspöki karok egységes fellépésére országos és nemzetközi szinten már a közeljövőben egyre nagyobb szükség lesz.

Nézhetjük azonban a társadalmi szerepvállalásnak helyi szintjét is. Noha a média alakítását országos szinten lehet leginkább kézbe venni, szerkezetéből adódóan az Egyház az országos szintnél hatékonyabban tud egységes arculatot formálni az egyes egyházmegyékben. A püspöki karok önálló jogkörrel nem rendelkeznek, csupán koordináló és tanácsadó szerepük van, az egyházmegyék azonban kialakíthatnak saját arculatot, vagy átvehetnek más-honnan olyan hangsúlyokat, programokat, paneleket, amelyekről úgy ítélik meg, hogy a keresztény üzenetet hatékonyan közvetítik. Egységes intézményi háttérüknél fogva ez az egyházkép tud megjelenni az egyházmegyén belül több szinten és a lehető legkülönbözőbb területeken.

Mégis mit tehet az elkötelezett krisztushívő mindezekért? Egyrészt impulzusokat adhat a püspöki karoknak és a megyéspüspököknek arra vonatkozóan, hogy milyen hangsúlyok jelenjenek meg a társadalommal való kommunikációban. Éppen, mert mindennapi élete benne gyökerezik az őt körülvevő társadalomban, érzékenyen és plasztikusan képes megfogalmazni azokat a felismert és fel nem ismert társadalmi hiányokat, amelyekre a keresztény üzenetnek aktuálisan válaszolnia kell. Másrészt saját társadalmi szerepvállalásában meg kell jelenítenie ezeket a hangsúlyokat, tehát nem csak az általános érvényt, hanem azt is, ami éppen ma aktuális üzenet, biztosíték, fogódzó pont számára személyes Krisztus-kapcsolatában.

Az aktuális üzenet megfogalmazásában és átadásában való tevékeny közreműködésen túl azonban az intézmény-szerkezet, a civil társulási formák alakítása is módjában áll az elkötelezett krisztushívőnek. Szuverén joga ugyanis, hogy milyen formák mellé áll oda munkájával, és mi az, amit úgy ítél meg, hogy középpontjában nem a Krisztussal és az Ő Egyházával való párbeszéd áll. Fontos szempont az is, hogy ne a személyes érzelmi indíttatás döntsön abban, hogy mit támogatunk és mit nem, hanem a krisztusi üzenet. Sokszor olyan intézményeket működtetünk, olyan programokat szervezünk, amelyekre ilyen formában régóta nincs már igény, de szűk baráti körünkkel még most is ezeket tartjuk fenn, mert egyszer, évekkel ezelőtt bevált. Ráadásul – lévén a rendszerváltás eufóriájában sok kezdemény kapott kezdő lendületet – erőnket elaprózva, a számtalan kicsi és minden más helyi kezdeményezéstől független szervezetet, intézményt, egyesületet, alapítványt tartunk fenn, gyakran egymással nagyon hasonló célokért, mégis egymással párhuzamosan, egyszerűen csak azért, mert mi előbb kezdtük, vagy az indítógondolatot mi nem Németországból vagy Ausztriából vagy Svájc-ból kaptuk, hanem éppen Franciaországból, Olaszországból vagy valahonnan máshonnan. Hasonlóan ment mindez végbe, mint a többpártrendszer kialakulása, csak-hogy míg ott a törpepártok nagy része idővel eltűnt, az egyházi intézményháló életképtelen törpeszervezetei sok lelkes, elkötelezett, de rövidlátó ember miatt fennmaradtak.

Mindez természetesen kifejezi Egyházunk sokszínűségét, azonban kifejezi-e életképességét, hatékonyságát, frissességét is? Vajon képes-e megjeleníteni a társadalmi nyilvánosság, a közvélemény előtt? A kommunizmus előtt honos intézményi és egyesületi formák újjáélesztése éppúgy roppant energiákat köt le, mint ahogyan a nyugati keresztény társadalmakban működő megújulási kísérletek adaptációja. Mintha sokan a másutt megtapasztalt jó kezdeményezések (új-bóli) meghonosítását olyan eszköznek látnák, hogy ez kis idő elteltével ugyanolyan eredményeket sarjaszt majd, mint ahol ez a kö-

zösségi forma már jól működik. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy nem készül környezettanulmány, így nem derül ki, vajon az adott társadalmi környezet kérdéseire tud-e választ nyújtani az adoptálandó forma.

Be kell látnunk, még ha a sokféle kezdeményezés elindítására lehet, hogy szükség is van (hátha életképesek), ám az azonos irányú és szerkezetű, azonos vagy hasonló karizmákkal rendelkező közösségeknek, programoknak és intézményeknek legalábbis igen szoros együttműködésre kell lépnie nagyon hamar, hogy közös értékeiket közösen, megfelelő hatékonysággal képviseljék a társadalomban. Közösségek vagy egyesületek esetén megvalósulhat például ez az együttműködés közös kiadványok, programharmonizáció révén, vagy közös projektek létrehozásában. Hasonló célkitűzésű és azonos célközönségű programok esetében pedig a közös programszervezés lehet a megoldás. Sajnos, ezen a téren hatalmas lemaradása van a katolikus társadalomnak.

Az intézményi síknak tehát az elkötelezett keresztény életében meghatározónak kell lennie, hiszen ennek segítségével lesz egyetemesen hitvalló az élete. Ha a személyes síkon megvalljuk hitünket, de a társadalmi szerepvállalásunkat nem határozza meg a Krisztussal való találkozásunkról szóló tanúságtétel, akkor még nem is lehet osztályrészünk az az egységélmény, amely a személyes imatapasztalat szétáradásának következménye életünk egyes területeire.

Azonban újra és újra mérlegelnünk kell:

1. Melyik a személyes életünk bensőséges tágasságát biztosító elsődleges közösségünk? Ezt a közösséget tegyem a család mellé az első helyre.
2. Másodlagos közösségeink, vállalásaink közül:
 - a) Melyik az, amelyiket életképesnek, aktuálisnak, támogatandónak, az Egyház missziós küldetését hatékonyan megvalósítónak tartok?
 - b) Ezeket a közösségeket, intézményi formákat és programokat kikkel együttműködve tudom még hatékonyabban megélni, megvalósítani?
 - c) Szükség van-e különálló szervezeti formára, vagy érdemesebb másokkal közösen apostolkodni közös kereteken belül?
 - i. Ha nincs, kezdeményezem a különállás megszüntetését.
 - ii. Ha van, akkor kezdeményezem az aktív és szoros együttműködést.
 - d) Mindezek után mérlegeljem azt is, hogy mi tartozik hozzá szervezen személyes küldetéstudatomhoz, és mi az, amivel csupán egyetértek? Ez utóbbiakat hagyjam el.

Mindebből kitűnik, hogy személyes döntéseink eredményeként rangsorolhatjuk a minket érintő társadalmi formációkat, megválaszthatjuk, hogy mire mennyi energiát fordítunk, miután eldöntöttük előzetesen azt, hogy melyik az elsődleges közösségünk, amelyiknek életünkben autentikus szerepet biztosítottunk. A többi struktúrát pedig a krisztusi üzenet hatékony átadásának szemszögéből személyes hatókörünkön belül támogathatjuk, alakíthatjuk – vagy akár meg is szüntethetjük.

A RÉSZEGYHÁZ SÍKJA – AZ ÉRZÉKELHETŐ LEGNAGYOBB?

X. Pius két új plébánia alapításakor mondta: „A közösségi apostolkodás jól látható példája a plébánia, mely a különböző embereket összefogja és bekapcsolja az Egyház egészébe”.¹ A helyi részegyház, a plébánia tehát akkor teljesíti feladatát, ha a krisztushívót bekapcsolja az Egyház egészének életébe. Ez akkor valósul meg, ha a plébánia jelenti azt az ünneplő közösséget, amelyik a közösségek közösségeként, családok családjaként megteremti azokat a kereteket, amelyekben kiteljesedhet az egyes közösségek és intézmények működése, ahol rátalálhatnak közös életük lehetőségeire, aminek csúcspontja a közös liturgikus ünneplés. Ez a szemléletmód azonban gyakran nem tükröződik elkötelezett keresztények életében sem.

Már XII. Pius pápa kifejti az európai társadalom háborúk és tévtanok miatt egymással szembenálló részei előtt, hogy az Egyház egységes, osztatlan és látható, amelyben mindenkinek sajátos feladata van, és ahol „az egyes tagok nemcsak maguknak élnek, hanem a többieknek is segítik, és valamennyi egymással szemben segítő munkát fejt ki”.² A szekularizáció, az eltömegesedés, az *izmusok* térhódítása közepette meghatározó jelentőségű az Egyház missziós üzenetében, hogy elindít egymás felé, egyetlen családdá, közösséggé formál. Ugyanakkor a közösséggé formálódás során a kristályosodási pont azért is a plébánia, hogy Krisztus Titokzatos Teste valóban kézzelfogható család és közösség legyen a személy számára megközelíthető emberléptékűségben. XIII. Leó pápa írja: „Mivel az Egyház test, azért szemmel látható”.³

Amikor a különböző közösségek nem formálnak helyi szinten családdá, akkor éppen ez az emberléptékűség sérül. Az egyházi kisközösségek képtelenek hordozni a krisztushívó életének egészét, az egyes lelkiségek magasabb

¹ AAS 38:65, 1905. június 1. (idézi Apostolicam Actuositatem 10. pontja).

² XII. Pius, *Mystici Corporis*, SZIT, 1943, 4.

³ ASS 28:710 (idézi XII. Pius, *Mystici Corporis*, SZIT, 1943, 4.).

szintű szerveződései viszont kiszakítják a krisztushívót bizonyos élethelyzetekben eredeti környezetéből. Az országos és nemzetközi találkozók, imaösszejövetelek jogossága vitathatatlan, ha azonban ezek tapasztalata nem simul bele egy az élet minden területét átfogó közösségi életformába, akkor nemcsak a plébánián, de a saját életében is elidegenedést élhet meg a krisztushívó, mintegy igénye lesz, hogy rendszeresen kimeneküljön mindennapjaiból. Ezért is bátorítják a zsinati atyák a világiak közösségi apostolkodását, a közösségek és szervezetek nemzetközi szintű összefogását úgy, hogy együttal kéri, „kerüljék az erők szétforgácsolását; ez akkor következik be, ha elégséges ok nélkül új társulatokat hoznak létre, vagy megtartják az életképtelenné vált társulatokat, és ragaszkodnak az elavult módszerekhez; az sem mindig célszerű, ha az egyik nemzetnél bevált formákat minden megfontolás nélkül viszik át más nemzetekhez.”⁴

Sajnos, nagyon kevés plébánia dicsekedhet aktív kisközösségekkel, ahol pedig jelen vannak ilyen kisközösségek, nagyon gyakran nincs közöttük valódi egység, közösségvállalásuk nem több mint békés egymás mellett élés. Mintha tartanának a kisközösségek attól, hogy más közösségekkel megosztott életük saját identitásuk feladásához vezetne. Pedig „az az egység, mely az Atyától, a Fiútól és a Szentlélektől származik, nem az uniformizmuson alapul, hanem [...] a sokféleségben fejeződik ki, pontosan a Szentháromság analógiájára.”⁵

Ahogy már a személyes szinten sem döntenek sokan, hogy melyik a kisközösségük, ezért több közösségben inkább csak haszonélvezőként vannak jelen – végeredményben bomlasztva azokat –, ahogy az intézmények, a társadalmi aktivitások terén nagyon gyakran több párhuzamos kezdeményezést erőltetünk partizánakciók keretében egészen addig, amíg mindegyikbe sorra bele nem rokkannunk; úgy a plébániai együttműködés szintjén is a rangsorolás, kommunikáció és közösségvállalás hiánya miatt általában megbénul a munka. Amiért mindez nem szembeötlő, az csupán abból a tényből ered, hogy nem is támasztunk olyan magas igényeket a plébániai élet irányában, mint amit a plébániával foglalkozó dokumentumok megfogalmaznak. „Ami fontos, az az egy irány keresése, kommunikálás, összetartás, mindenki különbségének tiszteletben tartása, és az olyan cselekvés, amely hozzájárul az egy család, az egy közösség, az egy egyházmegye javához”.⁶ Általában megelégszünk azzal, hogy a plébánia néhány szükséges közös akciójában az

⁴ Apostolicam Actuositatem 19. pont.

⁵ MARTINI, Carlo Maria, *Az Egyház egy, szent, katolikus, apostoli*, SZIT, Budapest, 1996, 36.

⁶ Uo., 38.

elkötelezett csoportok és egyének felosztják a feladatokat, azt elvégzik, és utána mindenki a jól végzett munka örömeivel tovább folytatja békés egymás mellett élését valódi közösségvállalás nélkül.

Ezért kockáztatjuk meg azt a kijelentést, hogy a plébánia, mint közösség általában nem valósul meg, ahol pedig – kisebb méretű plébániák egy részében – mégis létrejön egy liturgikus szentmise-közösségre épülő plébániaközösség, ez általában nem kisközösségekből építkezik, legfőljebb kisközösségi tagokból, mert maga a kisközösség közös szolgálatait nem a plébánia küldetésének részeként fogalmazza meg. Ezért aztán a közösségek és kisközösségek, noha folytonosan feladatot kérnek és kapnak a plébánián, mégis rendelkeznek bizonyos „közösségi individualizmussal”, és valódi illeszkedési szándék nélkül ők döntenek el, mit tesznek a plébániaért, és mit nem; ezáltal nem folytatják magasabb szinten azt az együtt-gondolkodást és együtt-lélegzést, amiből harmonikusan rendezett közös apostolkodás származhatna.

A közösség abszolutizálódásának veszélyére már felhívtuk a figyelmet. A többszintű, regionális, esetleg országos ill. nemzetközi szerveződésű közösségek valós dilemmájával állunk ez esetben szemben: hogyan lehet összehangolni a kisközösség (aminek elsődleges közösség-voltában már megállapodtak a közösség tagjai) kötelezettségeit a nagyobb saját közösség különböző szintjei és a helyi részegyház felé? Miért éppen a plébánián keresztül kapcsolódjon a kisközösség az Egyházhoz, mikor ugyanehhez az Egyházhoz kapcsolja – ráadásul egy magasabb szinten – saját közösségének nemzet-(köz)i szerveződése is? Miért nem tekintheti magát az ilyen magasabb szervezeti szintet elért közösség önálló részegyháznak, amelyik éppen nem területi, hanem személyi alapon szerveződött kisközösségek rendszerévé? Hiszen az egyetemes egyházjog ismeri is a személyi plébánia fogalmát.

Mivel ennek az írásnak nem tiszte, hogy ajánlásokat tegyen egyházi struktúrák megváltoztatására, csupán néhány dolgot szeretnénk megfontolásra javasolni azon elkötelezett keresztények számára, akiknek természetesen jogukban áll ilyen kérdések föltétele megfelelő fórumokon. Egyrészt tehát döntsék el, hogy mi az elsődleges közösség számukra. Másrészt azt gondolják végig, vajon választott nagy közösségük – legyen ez egy lelkiség, mozgalom vagy kisközösségek szövetsége – be tudja-e őket kapcsolni hatékonyan a keresztény társadalmi szerepvállalás különböző területein való szolgálatba, azaz képes-e plébániaként működni vagy sem?

Mi tehát a plébánia, méghozzá a területi plébánia szerepe az elkötelezett keresztény életében? A plébániának, a helyi részegyháznak kell megjelenítenie a krisztushívő számára azt az érzékelhető legnagyobb ívet és keretet, amely átfogja életének minden területét, életének minden feladatát, és ott

segíti kibontakozni, egyúttal rendezetté, tetten érhetővé és hatékonyra formálni mindazokat a tevékenységeket, amelyekben hitéről, elköteleződéséről tanúságot tehet.

Ha a közösségek, civil szervezetek, katolikus intézmények önmagukat nem abszolútumként fogják föl, mely belső fejlődéséből következően autonóm módon dönt arról, hogy kivel, milyen együttműködésre kíván lépni, akkor volna esély arra, hogy ne menjenek el egymás mellett az egy területen élők egyes kezdeményezéseikkel szétforgácsolván erejüket, esélyt sem adva a hatékony megjelenésre a közéletben. „Szinte megszámlálhatatlan példát és írást idézhetnénk [az ősegyház gyakorlatából], melyek mind a helyi közösségek közti közös hit igazolását és védelmét, kifejezését és megvallását szolgálták... Nem várhatnánk el, hogy így legyen például a franciaországi⁷ egyházban is a különböző katolikus mozgalmak és egyesületek hívó tagjai közt?”⁸

Ha a kisközösségek mernének egy adott vasárnapi szentmiseközösség részévé válva, mint közösség részt venni a liturgikus ünneplésben másokkal, akkor válna a vasárnapi szentmise egyéni és kisközösségi létük csúcsává és forrásává. Ha az ilyen közösségi jellegű részvétel, mint norma egyáltalán megjelenne a katolikus gondolkodásban, akkor nem fordulna elő, hogy komoly krisztushívók olyan közösségekhez csatlakoznak, amelyek környékükön nem működnek, ezért kiszakítják magukat a helyi egyház közösségéből (rosszabb esetben le is nézve azt).

Ha a kisközösségek mernének valóban katolikussá válni, akkor saját identitásukat nem a másiktól való elkülönülésben, hanem a másikkal való egységben tapasztalnák meg. „[A különböző csoportok együttműködése] az egyházi élmény-tapasztalat egészen új közös kifejezési módját hozza létre, valahányszor lehetséges a kreativitás, a belső teremtő erő megsértése nélkül.”⁹

Ez esetben mernének nemcsak ugyanarra a szentmisére járni (nem pedig külön vasárnapi miséket kérni), hanem a szentmisében, s talán utána is együtt ünnepelni. Ebből a kiterjesztett ünneplésből fakadhatna a személyes és kisközösségi küldetés és szerepvállalás az intézményi sík különböző megnyilvánulási formáiban. Szintén innen volna eredeztethető a kisközösség benső munkaprogramja, annak célkitűzései.

⁷ A szerző a francia egyházi helyzetet tartja szem előtt, de könnyen alkalmazható a magyar Katolikus Egyházra is.

⁸ LIÉGÉ, Pierre-André, „A szimfonikus egyházért”, in *Hűség és haladás*, Bécs, Opus Mystici Corporis 1977, 92.

⁹ Uo., 93.

A gyakorlat általában azt mutatja, hogy a kisközösségek vezetői liturgikus naptárak, keresztény honlapok és egyéb segédanyagok felhasználásával egymástól függetlenül tervezik meg saját éves lelki rendjüket (vagy esetleg átveszik a nemzet(köz)i anyaszervezet által készített programrendet). Ezzel szemben a plébánia-alapú gondolkodásban az egy területen élők az egymással való párbeszédre építve, akár az egymástól eltérő lelkiségi háttérből adódó színes, a szó eredeti értelmében katolikus hatásokból merítve tervezik meg lelki programjukat. Az ilyen módon kialakított kisközösségi élet, bátran kapcsolódhat hasonló kisközösségek közösségi hálójához, nyugodtan szerezhet onnan lelki töltetet, mert mindez gazdagítani fogja, ám a kereteket mégis azok a hatások jelölik majd ki életében, amelyek között a valóságban él, amelyek az ő konkrét mindennapi problémáira válaszolnak, és megoldásában segítenek. „Minden egyes egyház [egyházi közösség] magában hordja az Egyház igazi bélyegét, azt képviseli itt és most, a maga igazi lényegében. A szó szorosabb értelmében az egyházak [egyházi közösségek] kommuniójáról van itt szó. [...] A különbözőségek harmonizálásán, összhangba hozásán kellene inkább fáradozni. A helyesen összehangolt és az egymással szoros kapcsolatban álló, eszme- és tapasztalatcserét folytató Egyház az igazi.”¹⁰

Ha azonban a kisközösségek nem csatlakoznak ilyen módon a területi alapú plébánia közösségéhez, akkor olyan szoros együttélésre kell elhatározni magukat választott nagyközösségükkel, hogy az életük minden egyes területére kiterjedjen. Ha tehát egy több kisközösségből álló közösség saját alapítványi-jogi háttérrel, megfelelő tagsággal, saját papi szolgálattal, szentmiseközösséggel rendelkezik, hatékony jelenléttel bír az oktatásban, a kultúrában, a médiában és a közélet egyéb területein, akkor javasolt, hogy kérjen személyi plébánia-státuszt. Ám ha mindezt nem, vagy csak részben tudja megvalósítani, akkor *be kell látnia*, hogy *változtatnia kell magatartásán*, mert ha saját identitását ilyen markánsan kezdi el képviselni egy plébániai közösségben, akkor annak nem építője, hanem bomlasztója lesz. „Minden közösségnek – legyen bár „bázisközösség” (*communauté de base*) – éreznie kell időnként annak szükségességét, hogy megbizonyosodjon arról: valóban Jézus Krisztus Egyháza-e még? [...] A Szentírás, az Oltáriszentség és az apostoli hagyomány alapján”.¹¹

¹⁰ Uo., 88. Az idézet az ökumené kérdésére vonatkozik; az analógiát az egyházi közösségekre vonatkozóan azonban maga szerző is használja [ld. i.m. 92.]

¹¹ Vö.: Uo., 89.

Meg kell jegyeznünk azt is, nem véletlen, hogy a személyi plébánia státusza csak egészen kivételesen jelenik meg az egyházi közigazgatásban, általában csak sajátos társadalmi csoportok (egyetemisták, katonák, vándorló életet élők, nemzeti kisebbségek stb.) esetén. Ugyanis a Katolikus Egyházon belüli identitás sohasem szolgálhatja az elkülönülést, hanem mindig megoszthatónak kell lennie, és egymás gazdagítására kell irányulnia. Ezért a közösségek ilyen jellegű különállása erősen megkérdőjelezhető.

VÉGKÖVETKEZTETÉSEK

A) Az elkötelezett keresztényre vonatkozóan

Az elkötelezett kereszténynek meghatározó szerepe van a Katolikus Egyház életének alakításában. „A világi hívek különösen arra hivatottak, hogy jelenlévővé és tevékenyvé tegyék az Egyházat olyan helyeken és körülmények között, ahol csak általuk lehet az Egyház a föld sójává.”¹² Az Egyház ma is, mint minden korban, felkínálja a Jézus Krisztussal való közös élet személyes tapasztalatát, amely boldoggá és örömtelivé teszi az emberi életet már itt a földön. „Az az egyházatyák [...] ekkleziológikus gondolkodásának meghatározó jegye, hogy számukra az egyháztan magában foglal egy bizonyos antropológiát. [...] Az Egyházat ugyanis emberek alkotják.”¹³

A társadalom atomizálódása miatt ennek a boldogító tapasztalatnak személyessé válásához elengedhetetlen a kisközösségi életforma, ami néhány embernek az élet minden területére kiterjedő önmegosztásán alapul. Ez biztosítja azt a *bensőséges tágasságot*, amely a személy harmonikus fejlődéséhez elengedhetetlen.

El kell kerülni a kisközösségi kötődés devalvációját, azaz nem szabad halmozni a közösségi kötődéseket annak okán, hogy valamely kötődés nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. Minden Istentől jövő közösségi kezdeményezésen belül vannak olyan emberek, akikkel el lehet kezdeni egy mélyebb kohézió megélését. Minél több helyen akarok töltekezni, jelenlétem annál felszínesebb lesz, teher azoknak, akik komolyan akarják venni a közösségi összetartozást.

¹² LG 33. pont.

¹³ CONGAR, Yves, *Szeretem az Egyházat*, Vigilia, Budapest 1994, 17.

Meg kell vizsgálnom a nem elsődleges közösségi kötődéseimet is. Vajon milyen szerepet vállallok benne, és ezzel tisztában van-e a közösség vezetése? Vajon mennyire hatékony ez a közösségi forma, kikkel lehetne együttműködni a társadalmi szerepvállalás hatékonyságának növelése érdekében? Szükség van-e egyáltalán erre a szervezeti formára? Hogyan tehetem (számomra is) emberközelivé ezt a tevékenységet, működési formát?

B) Az országos és nemzetközi mozgalmakra, közösségekre vonatkozóan

A nagy katolikus szervezetek nagyban hozzájárulnak a krisztusi üzenet modern megfogalmazásához és átadásához. Mégis ezen közösségek fejlődésében továbblépésre van szükség. Bizonyos akaratosság, görcsös ragaszkodás a saját identitás horizontálisan homogén megfogalmazásához egyelőre sok esetben nehezzé teszi ezen közösségek helyi kisközösségeinek egymással való közösségvállalását, a plébániai közösségbe való integrációját. Sőt olyan hangokat is hallani időnként, amelyek arra utalnak, hogy inkább a plébániai struktúrával párhuzamos teljes körű életformát biztosítsanak önmaguk számára. Ez azonban a közösségek önazonosság-keresésében egyértelműen zsákutca, mert az egyetemes mivolt ugyan megtapasztalható lesz egy-egy országos vagy nemzetközi találkozó alkalmával, azonban éppen a hétköznapiakban, a minket körülvevő társadalmi közegben nem. Ez pedig erősíti a tagokban a szekularizáció, a szegregáció és az individualizmus katolikus identitásunkkal ellentétes folyamatát.

Mindamellett tehát, hogy üdvözlendő a különböző mozgalmak erőfeszítése a házasság, az ifjúság, a szerzetesi és papi hivatás, a gyermekek vagy az idősek gondozása terén, fokozottan fel kell hívni a figyelmüket: munkájukhoz plébániai kereteket válasszanak, munkájukkal az egyetemes katolikus üzenet hordozóivá váljanak. Fontos, hogy ne tűnhessen senki számára akciónak, kampánynak a missziós lelkületükből fakadó tevékenység, mert ezáltal relativizálják, és a Katolikus Egyház egyetemes küldetéséről akaratlanul is leválasztják célkitűzésüket.

„Ami a keresztény közösséget Egyházzá teszi, az a krisztusi jelenlét”.¹⁴ A krisztusi jelenlét pedig ott valósul meg, ahol az Ige – mint az örömhír ta-

¹⁴ BÉKÉS Gellért OSB, *Egyház a Lélek erőterében. Alapvető egyháztani témák a II. Vatikáni Zsinaton*, Bencés Kiadó, Pannonhalma 1999, 51.

nítása – és az Oltáriszentség – mint a szentségi részesedés – az apostoli hagyomány szerint tetten érhető.¹⁵ Ezen mérce szerint kell eldöntenie a közösségeknek, hogy milyen arányban a plébániai keretek közt, illetve saját programjaikon erősítik meg a világ különböző pontjain élő tagjaikban sajátos karizmájukat. Vitán felül áll: jó, ha ezek a közösségek az evangelizáció szolgálatában egyre több helyen megjelennek, gazdagítva ezzel a helyi részegyház arculatát, még akkor is, ha ezáltal elkötelezett keresztyének egy csoportja a helyi részegyház más közösségeiből kivonul, és ennek a bizonyos közösségnek az apostolává válik. Nem biztos azonban, hogy szükség van például külön lelkeségi ifjúsági találkozókra ott, ahol van egyházmegyei ifjúsági találkozó; ugyanez elmondható más célcsoportokra vonatkozóan is.

Ha sikerülne ezeknek a jó törekvéseknek nagy szabadsággal egymásra tálniuk a helyi részegyházban, akkor talán nem volna annyi hamvába holt kezdeményezés közösségek és magánszemélyek részéről, és talán többször tudna közösen megmozdulni egy adott helyi közösség, ami otthon-érzetünket, helyi kötődésünket éppúgy erősíti, mint ahogy erősíti a programban közösen részt vevő kisközösségek belső kohézióját, mindezt a krisztusi üzenet szolgálatában. „Nem elég ugyanis, hogy egyesek vagy egyes közösségek akarják és állítsák magukról itt és most, hogy ők az Egyház, mintha ezzel már azzá is váltak volna”.¹⁶

Ehhez elsősorban nem nemzetközi vagy országos szinten történő szándéknyilatkozatokra, együttműködési megállapodásokra van szükség Egyházunkban, hanem ezeknek a közösségeknek demokratikusabb megnyílására a hierarchikus Egyház felé. Nagyon gyakran a helyi közösségek feszültséget élnek meg abban, hogy miként illesszék közösségük ajánlásait a helyi részegyházban való életükhöz, és bizony ebben az ellentétben sokszor a helyi részegyházhoz való tartozás összekötő szálai kopnak el. Jó volna a közösségeknek és mozgalmaknak bátorítaniuk kisközösségeiket, hogy a plébániát, mint alapvető cselekvési és gondolkozási horizontot fogják fel. Ezen a horizonton pedig lehet, hogy kevesebb látványos regionális vagy még átfogóbb programra van szükség, és több buzdításra, hogy a plébánia keretein belül apró elmozdulások történjenek.

¹⁵ Vö: Uo., 52k.

¹⁶ LIÉGÉ, i.m., 85.

C) A plébániákra vonatkozóan

A plébániára, mint az egy területen élő krisztushívők közösségére roppant feladat hárul: megjeleníteni a krisztusi örömhírt a társadalom legtöbbször közömbös, olykor gúnyos, sőt ellenséges közegében. A plébániának éppen ezért minden eszközt meg kell ragadnia arra, hogy emberséges és emberléptékű otthonná váljon minden korosztály számára. Ez elképzelhetetlen kisközségek és családok nélkül. Amennyiben ilyenek nincsenek a plébánia körül, akkor először egy-két keretprogram megszervezésével össze kell találkozni a területen élő elkötelezett keresztényekkel. Amennyiben ilyen helyi közösségek már vannak, akkor meg kell hívni őket életük újra rendezésére.

Talán ez a legmeghökkenőbb kijelentés a végkövetkeztetések között. Mégis tisztában kell lennünk azzal, hogy egy kusza intézményi és közösségi háttér aprózza szét a krisztushívők erejét azon az alapon, hogy ahol lehet, jó szándékukból adódóan megpróbálnak valamit tenni. Meg kell hívnunk azonban őket az együtt-gondolkodásra és a közös imádságra, hogy az egymással és Istennel töltött idő gyümölcseként elinduljon valami közös, ami mindannyiunknak a szívügye, s amelyen belül ha ki is osztjuk, hogy ki miért felel, mégsem csupán elvégzendő feladatokként, szolgálatokként maradnak meg ezek bennünk, hanem valami közösként, amely összeköt mindnyájunkat.

Ezek a közös tapasztalatok nemcsak az elkötelezett keresztények számára fontosak, hanem ezek teremtik meg azt a befogadó közösséget, amelybe a plébániai közösséghez csak konvencionálisan vagy éppen csak formálisan kapcsolódó krisztushívők meghívhatók. „Az Egyház nem ismeri a bezártságot – mindenkié”.¹⁷ Egészen addig azonban, amíg a közösségek nem osztják meg az életüket egymással a helyi részegyházon belül, megközelíthetetlenek maradnak azoknak, akik viszont csak a helyi részegyházzal vannak kapcsolatban.

Ez egyben azt is jelenti, hogy a krisztushívők többsége számára a kisközségi lét furcsának, nem katolikusnak – vagy ahogy helyenként hallani: „szektásnak” – tűnik, az Egyház pedig üres intézménynek a szolgáltató ipar non profit ágazatán belül. Így az Egyház akármilyen média-kampányt is folytat országos vagy nemzetközi szinten, az nem lehet hiteles a helyi részegyházban, hiszen a helyi katolikus közösség számára még az sem tiszta, hogy ki igazán katolikus, és a katolikusok szélesebb rétegei meg sem értik az elkötelezett krisztushívőt szerepvállalásában, közösség-jellegű életvitelében.

¹⁷ MARTINI, *i.m.*, 22.

ben. Számukra a közösségi lét egy a vallásosságuktól független feladatként-teherként jelenik meg, amit azoknak találtak ki, akiknek sok idejük van. Hogy a katolikus hívő közösségbe járjon, beszéljen a hitéről, másokkal együtt imádkozzon – mindezt a templomba járó hívek közül is legtöbben úgy tekintik, mint ami nem tartozik katolikus létünkhöz, hanem csupán az Egyház egy „plusz szolgáltatása”.

Holott a közösségi lét az Egyház alapstruktúrája. Nyilván történelmi gyökerei vannak, miért gondolkodik így a társadalom katolikus része (sokkal inkább, mint a protestáns egyházak hívei vagy a kiségyházak tagjai), ám a maga idejében mind a XVIII. századi katolikus megújulás, mind az 1920-as évektől kibontakozó katolikus társulati élet, képes volt tömegek számára otthonná varázsolni az Egyház közösségét. Ehhez azonban nem csupán az igehirdetésnek kellett képviselni a közösségben gondolkodást, hanem maguk a közösségek is úgy alakították közösségi életüket, hogy az teljesen egybeessen az Egyház közösségi strukturáltságával.

Amikor a legkülönbözőbb közösségek törekszenek arra, hogy – időnként vagy rendszeresen – a plébániai közösségtől külön ünnepeljék a vasárnapi szentmisét, akkor vitathatatlan, hogy az egymással megélt közösség-élményük sokkalta mélyebb, teljesebb, őszintébb, és ez alkalmanként (közösségi lelki nap, jubileum, stb.) indokolja is a szentmise kisközösségi ünneplését. Ám a vasárnapi plébániai szentmise hogyan jelenítse meg közösségi struktúráját, ha a közösségek, *mint közösség* nem, vagy csak egyénként vesznek rajta részt?

Hogyan várja el a plébánia, de maguk a kisközösségek is a krisztushívők lazább kötődésű többségétől, hogy lelki napokon, lelkigyakorlatokon, zárándoklatokon, áhítatokon vagy akár csak a vasárnapi szentmisén részt vegyen, ha a kisközösségek nem teszik mindezen alkalmakkor közkinccsé *közös részvételükkel* a közös imádság, a közös ünneplés örömét? Ha a krisztushívő nem osztja meg kisközösségi tapasztalatát a többi keresztennyel, nem csak saját kisközösségét zárja el, nemcsak a kisközösségi létet teszi idegenné, gyanússá, hanem megfosztja a liturgikus ünneplést alapvető családias jellegtől, idegenné és rideggé teszi, vagy éppen néhány szolgálattelvő „előadásává” silányítja.

Ha pedig a plébánia keretet kíván biztosítani a társadalmi, kulturális élet egyes területein a krisztusi jelenléthez sajátosan keresztény szellemiségű programok szervezésével, legyen az előadás, kiállítás, koncert, kirándulás, farsangi bál, vagy bármi, hogyan is képzelhetjük, hogy missziós hatása lesz ezeknek az eseményeknek anélkül, hogy a kisközösségek missziós, tanúságtevő lelkülettel részt vesznek ezeken? Hiszen éppen az elkötelezett krisztus-

hívók tanúságtevő jelenléte különbözteti meg ezeket a programokat más kulturális rendezvényektől.

Ha tehát a kisközösségek hiányoznak a plébániai programokról, akkor azok missziós lendülete néhány lelkes ember tevékenységére korlátozódik, ami éppen azért veszteség, mert a lényeg veszik el: az önzetlenség (fizetett munkatársak részéről ez nem hiteles) és a közösségi dimenzió; kisközösségek aktív jelenléte nélkül mindez egyénileg és önként vállalt plusz teher, aminek nincs sok köze a keresztyénységhez.

Ha ily módon kimaradhat egyházi szervezésű programokból az Egyház lényege minden egyéni elkötelezettség és profizmus mellett is, akkor nem kell meglepődnünk azon sem, hogy sok egyházi fenntartású vagy más keresztyén intézményben nem természetes a közösségi légkör. A megkövetelt keresztyén szellemiség megreked egy szűk keresztmetszetű keresztyén értékrend betartatásánál, ami legalista szemlélethez, végeredményben farizeusi magatartáshoz vezethet. Az ilyen katolikus intézmények tovább erősítik a társadalmi köztudatban az egyházi intézmények államiakhoz hasonló szolgáltató jellegét, rideg, személytelen voltát.

Az elkötelezett krisztushívó személyesen megélt, *közösségi jellegű*, élő Egyház-tapasztalatának frissessége tehát az Egyház társadalmi szerepvállalásának hitelességét nagyban meghatározza. Így nem csoda, ha a média-szereplések még hiteles emberektől sem mindig hitelesek, legjobb esetben is formálisak, mert sem a katolikusok többsége, sem a társadalom többi része nem ismeri azt az Egyház-képet, amiről a hiteles beszámolók szólnak. Az elkötelezett krisztushívó Egyház- és hittapasztalata ugyan az Egyház intézményes megjelenési formáiból források, ám azt mégsem vállalja sok esetben fel, tehát saját létfeltételeit bomlasztja. Így az intézményes Egyház megcsontosodik, és nem tudja megvalósítani egyetemes küldetését, mert akiknek apostolaioknak kellene lenniük, azok nem állnak mögéje. Ezáltal azonban ezek a közösségek elveszítik az Egyházéből fakadó küldetésüket, és akár-mennyire deklarálják is Egyházhoz tartozásukat, kapcsolódási pontjaik egyre inkább lazulnak a környezetükben – nélkülük – megcsontosodó Egyházzal, egészen addig, amíg teljesen ki nem sodródnak az egyházi közösségből.

A plébániának tehát, mint helyi részegyháznak ki kell állnia a kisközösségek mellett, és meg kell valósítania velük a közösséget, integrálnia kell működésüket, hogy a közösség karizmái megtalálják természetes kibontakozási helyüket az Egyház hívó közösségének javára. A plébánia nem engedheti, hogy a közösségekkel való viszonya meglazuljon, mert ez a katolikus lét rugalmasságának, emberközelségének elvesztéséhez vezet a plébánia oldaláról, közösségi oldalon pedig a hittapasztalat individualizálódásához.

A plébániának esetenként fel kell vennie a kapcsolatot a területén működő mozgalmak, több szintű közösségek regionális vezetésével, hogy tisztázza velük: milyen súlypontokkal kívánja megvalósítani küldetését, és ebben hogyan helyezhető el a területén működő, mozgalomhoz tartozó kisközösség sajátos küldetése. Ebben a párbeszédben a plébániának kezdeményezőnek kell lennie, és a mozgalmak vezetésének természetesen szükségük van dialógus-készségére is.

Ezen eszmefuttatás keretein túlmutató kérdés, vajon mi számít plébániának? Vajon a több száz éve alapított területi egységek a mobilizált mai világban is a megfelelő méretű területi egységek-e? Nem a paphiány, hanem e kérdések indokolják az egyházmegyékben a plébánia-szerkezet átgondolását. Meggyőződésünk, hogy a területi elv olyan mélyen megfelel az ember otthon utáni vágyának, hogy mindig is meghatározó marad. Ám a kereteken változtatni kell. Maga a szerkezeti változás természetesen nem old meg semmit.

A papság szemléletének éppúgy alakulnia kell: akarnia kell kisközösségekkel együtt dolgozást; míg a mai társadalmi környezet individualizmusa, a diktatúra évtizedeinek sekrestyébe-zártsága arra indítja a papságot, hogy visszahúzódjon, egyedül oldja meg életét, kiszolgáljon néhány önmagát túlélte vallási igényt, és legyen a hívek újra-evangelizációjáról, addig a krisztusi közösség – álljon csak néhány emberből, de – odasereglik a pap köré, hogy együttműködjön vele. A papnak ilyenkor ki kell lépnie az ismert sémákból, és fel kell ismernie ezt az együttműködési szándékot, és mint a közösség felelős vezetője a plébánia életét ezekre az elkötelezett hívekre alapozva kell megújítani.

Ha tehát a fenti gondolatmenetet összegezzük, akkor az élő Egyház-kép a következőképpen alakulhat ki.

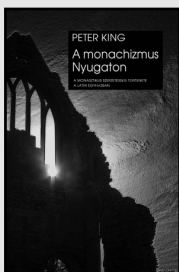
1. Az elkötelezett keresztény átgondolja életének különböző síkjait a fenti elvek szerint, és közösségi életét ennek megfelelően alakítja ki.
2. A közösségek a fent kidolgozott rendnek megfelelően elindulnak a plébániák felé mindennapi gyakorlatukban és egyetemes célkitűzéseikben.
3. A plébániák kellő kezdeményező erő birtokában, a fenti folyamatokat mederbe terelve, egészséges tisztulási folyamatot indítanak meg az Egyház szerkezetében. Ez élhetőbbé teszi az elkötelezett krisztushívó számára kereszténységét, amely sokkalta nagyobb mértékben illeszkedik életgyakorlatában az Egyház struktúráihoz.
4. Ez viszont a krisztushívók egyéb csoportjait az élő Egyházhoz való csatlakozásra ösztönözheti.

ÉLETRAJZI ADATOK:

ROSNER ZSOLT pécsi egyházmegyes pap, teológiai tanulmányait a PPKE HTK-n végezte, ahol 2001-ben baccalaurea fokozatot szerzett *Závod község újkori egyházszervezetének kialakulása* c. dolgozatával, majd 2002-ben licen-cia-vizsgát tett *Závod plébánia népességének és egyházművészetének alakulása a XVIII. században* c. dolgozatával. Ezt követően öt hónapig Baden-Württem-berg tartomány ösztöndíjasa Stuttgartban, majd négy hónapig ÖAD-ösztön-díjasként Bécsben végez tudományos kutatómunkát. 2003 nyarától a Pécsi Székesegyházi Plébánia káplánja, 2006-2007-ben egyházmegyei ifjúsági re-ferens, 2007 ősztől sásdi helyettes plébános.

PETER KING: A MONACHIZMUS NYUGATON

A MONASZTIKUS SZERZETESSÉG TÖRTÉNETE A LATIN EGYHÁZBAN



Már a legősibb keresztény közösségekben is éltek nőtlen aszkéták, akik önmegtartóztatást fogadtak, önkéntes szegénységet vállaltak, s életüket az imának és a jótékonykodásnak szentelték. A kötet szerző-jének értelmezése szerint a monachizmus egyet jelent a regulát köve-tő, imának és meditációnak szentelt élettel, ezért a szerzetesség más formáit, például a koldulórendek történetét nem tárgyalja könyvé-ben. Először az antik szerzetesi közösségek kialakulását követi nyo-mon, majd bemutatja a Szent Benedek regulája szerint élő monasztu-kus rendeket (bencések, ciszterciek, trappisták), s bepillantást nyújt a protestáns alapítású, a monasztikus szemléletet magukénak valló szerzetesi közösségek életébe is. Peter King műve olyan nézőpontból tekinti át a kereszténység kétezer évét, melyhez hasonló még nem jelent meg a magyar könyvkiadásban.

528 oldal, keménytáblás. Ára: 3900 Ft

Szent István Társulat

II. János Pál tanításának teológiai mérlege

Biztosan túl korai II. János Pál pápasága tanításbeli hozadékának mérlegét megvonni. A dokumentumok nagy száma miatt azok asszimilálásához mindenek előtt bizonyos idő szükséges. Azután a távlat hiánya nem teszi lehetővé az erővonalak kibontását, sem az Egyház életére vonatkozó szövegek relatív fontosságának megbecsülését. A közvetlen fogadtatás, történiék az spontán elfogadás, vagy az elutasítással határos „kritikai” álláspont keretében, nem igazi kritérium, mert ami mindenek előtt fontos, az a tartós és mély befolyás.

Sőt, az Egyház tanítása nem kizárólag a doktrinálisnak mondott dokumentumokban keresendő, mert a Magisztérium tanítását mindig lelkipásztori cél motiválja. Következésképpen szükséges lesz egy kivételesen gazdag termés együttes tanulmányozása, és éppen úgy bizonyos, különösen jellemző tettek elemzése, amelyek önmagukban is az Egyház gondolatának hordozói. Bizonyos ökumenikus találkozások, látogatás a római főzsinagógában, imádság a jeruzsálemi Sirató-falnál, az Assisi-beli találkozó, és oly sok más gesztus és kezdeményezés, amelyek önmagukban is igazi üzeneteket alkotnak.

Végül nem lehet elhanyagolni a pápai tanácsok és kongregációk által kibocsátott dokumentumokat, amelyek elnyerték a pápa közvetlen és kifejezett jóváhagyását.

A fentiek következtében mindössze néhány gondolatot szeretne a szerző megosztani az olvasóval, melyeknek perspektíva-hiánya óhatatlanul hipotetikus jelleget ad; tehát kiegészítések, helyesbítések is szükségesek.

Ha egy terv vázlatának felszínre hozására törekszünk, akkor szerintem két nagy adottságra kell tekintettel lenni.

Az első ilyen adottság II. János Pál kinyilvánított akarata – közvetlen elődeivel megegyezőleg –, miszerint a II. Vatikáni Zsinat elhatározásait valóra kell váltani. Fontosságban kiemelkedik az új *Codex Iuris Canonici* és a *Katolikus Egyház Katekizmusának* közzététele. Az egyetemes Egyházhoz szólva, és

célként a helyi közösségek számára készülő katekizmusok összeállításának segítségét kitűzve, a katekizmus fontos didaktikus eszköz, amely összekapcsolja a biblikus forrásokat az Egyház liturgikus hagyományával, lelkeségi és teológiai örökségével. Olyan összegzés, amit át kell imádkozni, végig kell elmélkedni, igen alkalmas arra, hogy a ma megkövetelt pedagógiai erőfeszítést megtermékenyítse.¹

A püspöki szinódusok után közzétett apostoli buzdítások sorozata a II. Vatikáni Zsinat elhatározásainak a valóra váltását célozza.

A második adottság a *Redemptor hominis* kezdetű programadó enciklika (1979. március 4.). A pápa kezdettől fogva szem előtt tartotta a Nagy Jubileumot, ami pápaságának csúcspontjává lett, szándéka szerint. „Bizonyos módon új advent idejét éljük, a várakozás idejét.” Ebben az adventi lelkeségben érlelődött a néhány évvel később meghirdetett téma, az új evangelizáció.

II. János Pál fiatal püspökként vett részt a zsinaton és kapcsolódott be a *Gaudium et spes* kidolgozásába. A pasztorális konstitúció kivételezett helyet foglal el tanításában. Nevezetesen két részt idéz és magyaráz: „A megtestesülés által Isten Fia bizonyos módon minden emberhez hozzátársult” (n. 22), és „az ember az egyetlen teremtmény, akit Isten önmagáért az emberért akart (n. 24). Az enciklika megmagyarázza: ez az ember „az Egyház útja, amely bizonyos módon minden út kezdete.”

Krisztus kivétel nélkül minden embert megváltott, hozzátársult az emberhez, kivétel nélkül mindenkihez, még ha sok embernek erről nincs is tudomása. Ezért a mai idők Egyházának egyetemlegesen tudatában kell lennie az ember helyzetével, lehetőségeivel, valamint azokkal a fenyegetésekkel, amelyek a kor emberére leselkednek.

VI. Pál szavaival élve „az emberi életet mindig emberibbé kell tenni.”

A krisztológia tehát II. János Pál tanításának alapja. Antropológiai megközelítéseit megérteti, megmagyarázza problémalátásának szélességét. A krisztológia szabja meg a sorrendiséget.

Nemrég újra kiadták pápasága kezdetének katekézis jellegű beszédeit. Sokan nehéznek találták ezeket olyannyira, hogy nem is kapták meg azt a méltatást, amit egyébként megérdemelnének. A házasságról szól ez a beszéd-sorozat, és lényegében a lublini Katolikus Egyetemen tartott e tárgyú előadásainak tömörített változata. II. János Pál ebben kifejtette a *Humanae vitae*

¹ A most kiadott Kompendium ebben segíteni fog. Szövegezése a megjegyezhetőséget jobban segíti, hogy feleletet lehessen adni az ifjabb nemzedékek vallási tudatlanságára, amelynek egyik oka az emberi emlékezet szerepének félreismerése, alábecsülése.

kezdetű enciklika mély jelentéstartalmát és ebből levonta a következményeket. Új antropológiai nézőpontok is jelentkeztek. A pápa vajon előre megérezte a válság súlyosságát, amelynek ma tanúi vagyunk, ami az ember nemi identitása, a házasság és a család értelmét illeti?

Ugyanezen a nyomvonalon haladva lett később közzétéve a *Familiaris consortio* kezdetű apostoli buzdítás (1981. november 22.) A pápa ebben megvilágítja a nemiség jelentőségét az emberi személyiség és a házasságra szóló hivatás integrációjában. A tét itt az emberi humanitás.

Számára mind világosabbá vált az, ami fenyegeti az emberi személyiséget: a „halál kultúrájának” egyre élesebben kibontakozó terjedése. (Érdeemes fölfigyelni a pápa jó érzékére az erős megfogalmazásokat illetően.) Magával az étellel is ez a helyzet. Az *Evangelium vitae* kezdetű enciklika (1995. március 25.) himnusz az életről, és a pápaság alapvető ihletéséről tanúskodik, az élet jól megokolt védelmezése.

A pápa diagnosztizálta a fenyegetéseket, felmérte súlyosságukat. Ezért ítélte el szigorúan az ártatlan élet elleni merényletet az abortusz és az euthanázia esetében. Maga a megnyilatkozás címe jellemző: az élet szeretete az evangéliumi üzenethez tartozik, a Szentlélekben történt kinyilatkoztatáshoz. A *Dominum et vivificantem* kezdetű enciklika az Atya szeretetéről szól, aki egyetlen Fiát, a Megváltót és Üdvözítőt ajándékozta nekünk. Így három enciklika – amelyekben addigi életének indíttatásai is fölfedezhetők – a Szentháromság személyeiről szól, és figyelmeztet, lelki életünk, elkötelezettségünk milyen irányban tájékozódjon. Nyugodtan láthatjuk ebben a trilógiában az élő Istenhez szóló himnuszt.

Az élet szeretete legkezdetétől fogva és a tisztelet, ami neki jár: küzdelem az emberi méltóságért, pápasága főbb összetevőinek egyike. Tanításbeli szempontból sokat köszönhetünk II. János Pálnak a lelkiismereti szabadság és a vallásszabadság értelmét és természetét illetően, amelyek az emberi jogokkal kapcsolatban központi helyet foglalnak el, lévén más jogok előfeltételei és biztosítékai.

Az emberi jogok elméleti alapjainak fejlődéséhez való pápai hozzájárulása elválaszthatatlan a békével kapcsolatos megnyilatkozásaitól. A január 1-jei üzenetek sorozata nagy gazdagságú doktrinális gyűjtemény. Fontos kiemelni, hogy a béke iránti elkötelezettség, amely evangéliumi indíttatású, komoly teológiai alátámasztásra szorul, különben a rideg valóságot figyelembe nem vevő érzelmi kitöréssé válna.

A szociális enciklikák ebbe a keretbe illeszkednek. Az emberi méltóság és a személy méltósága egyenértékű fogalmak. II. János Pál gondolatvilágának jellegzetesen „perszonalista” beállítottsága eredményezte a *Gaudium et spes*

kezdetű zsinati dokumentum megállapításainak jól átgondolt magyarázatát. Ennek a gondolatvilágnak a személy az alapegysége, alapelve.

II. János Pál máriás lelkülete közismert. Számtalan alkalommal beszélt az Istenanyáról. A *Redemptoris Mater* kezdetű enciklika ennek köszönhető. Ezt a témát is elmélyülten, nagy figyelemmel kell majd tanulmányozni. Nem elhanyagolható tanbeli elmélyítés található e téren is. A futólagos említés nem e téma kevésbé fontos voltáról szól, ellenkezőleg. A krisztológiai szemlélet integráns része, ami a tanítás teljességét irányítja.

Az *Evangelium vitae* kezdetű enciklikát feltétlenül meg kell említeni, a *Veritatis splendor* (1993. augusztus 6.) után jelent meg és annak logikus meghosszabbítása. Más szempontból krisztológiai és antropológiai célokat szolgál. Az antropológiából egyenesen következik az etika. Márpedig etikai szinten a személy életét számos új jelenség fenyegeti, ami a „halál kultúrájához” vezet. A személyek hiteles javát érintő tévedésekre és elhajlásokra (*déviations*) adott feleletek az élet teljességének védelmét jelentik. Az ember Krisztusban és a Szentlélek kegyelme által meghívást kap az isteni életben történő osztozásra; az ide vezető utak és a végcél világos ismerete szükséges. A legsúlyosabb eltévelyedések, melyeket az enciklika megállapít, az alapelvek szintjén találhatók: a szabadság és az igazság, az erkölcs és a hit közötti súlyos törésről van szó. E szakítás az emberi személy és a társadalom számára súlyos és káros következményekkel jár.

Nagy a tét és a *Veritatis splendor* II. János Pál pápaságának egyik legfontosabb dokumentuma.

A szabadság és az igazság összekapcsolásáról, tagolásáról szólva az enciklika új kérdéseket vetett föl, rendkívül világos megfogalmazásban. Az igazságra és a szabadságra vonatkoznak. Azt lehet mondani, hogy Jézus kijelentése: „az igazság szabaddá tesz titeket” (Jn 8,32) a *Veritatis splendor* enciklikából átvezet a *Fides et ratio* enciklikához. Ez utóbbi egy hagyományos témát tárgyal, amely erőteljesen jelen volt az I. Vatikáni Zsinaton, ám akkor egy magabiztos racionalizmussal kapcsolatban. A *Fides et ratio* felméri az új helyzetet. Ma a hit földadata visszaadni az önbizalmat a kétségek által átjárt rációnak, amely az értelem kérdésének az érvényességére vonatkozik és amelyet meg kell szabadítani a nihilizmus logikájától. A hit és az ész összehangoltan az Istenről vallott igazságokhoz vezetnek, amelyeket a kinyilatkoztatás és az emberi gondolat tár elénk.

Az összhang előfeltételezi, hogy ez utóbbi, vagyis az emberi gondolat újra fölfedezze metafizikai képességét.

Az enciklika, amely több mint egy értekezés, a Tanítóhivatal gondossága, hogy az evangéliumi üzenet a maga tisztaságában, teljességében legyen be-

mutatva, s a körülményekhez képest a maga termékenységében. E dokumentum felhívás a teológusok és filozófusok felé, hogy munkájuk során ne veszítsék el szemük elől a hit *stella rectrix*-ét. A tét fölmérhetetlenül nagy. A *Fides et ratio* szoros kapcsolatban áll a *Veritatis splendor* enciklikával.

A kutatás és a gondolkodás két hatalmas területét érdemes szemügyre venni. Az első az ökumenizmus. II. János Pál többször megerősítette, hogy a Katolikus Egyház ökumenikus elkötelezettsége visszafordíthatatlan. Az *Ut unum sint* kezdetű enciklikához (1995. május 25.) számos beszédhez, jelentőségteljes találkozásokhoz hozzáadódik a különböző párbeszéd-bizottságokban végzett munka. Elegendő példaként fölhozni az evangélikusokkal aláírt nyilatkozatot a megigazulásról.

A pápa kivételezett figyelmet tanúsított a keleti rítusú keresztények irányában, amiről számos megnyilatkozás tanúskodik. Híressé vált metaforája szerint az Egyház két tüdővel lélegzik.

A második téma, amelyre a jövőben még jelentős fejlődés vár, a vallások közötti párbeszéd, a *Nostra aetate* kezdetű enciklika által föltárt perspektívák értelmében. Az Assisi-beli találkozókhoz ez az üzenete. Nehéz és nagy horderejű feladat vár a teológusokra. Újdonsága részben magyarázattal szolgál az elégtelennek bizonyult kísérletekre és néhány tévedésre.

A zsinat után rögtön vita kezdődött a párbeszéd és a misszió kapcsolatáról. Ezt a problémát tárgyalja a *Redemptoris missio* kezdetű enciklika (1990. december 7.), amely az *Ad gentes* kezdetű zsinati dekrétum közzétételének 25. évfordulóján jelent meg. A *Directorium* gyakorlati tanácsokat ad.

II. János Pál új irányt szabott az Egyház és a zsidó nép közötti kapcsolatnak. Történelmi fordulatról lehet beszélni. Nem csupán a bizonyos bibliai szövegek téves olvasásán alapuló antiszemitizmus kigyomlálásáról van szó, hanem a hit fényénél kell meglátni ennek a kapcsolatnak a jelentéstartalmát. Komoly teológiai feladat megvilágítani az Ó- és az Újszövetség egymásra következtetésének, újdonságának, folyamatosságának semmi máshoz nem mérhető jellegét, értelmét. Izrael teológiája, mint az egyháztan egy fejezete jó részt még kidolgozatlan.

Érdekes módon a különböző vallások teológiai próbálkozásai ismeretlenbe veszik ezt a kulcskérdést.

Egy pápa Magisztériumába beletartozik az idők jeleinek állandó figyelése. Ez az odafigyelés az eddig idézett dokumentumokban is jelen van. Némelyekre külön hangsúly helyeződik, nagyobb, mintha csak a kor kulturális elemzéséről lenne szó, bizonyos események, pontosan kiszámított megnyilatkozások segítségével. Itt mindössze három konkrét eset kerül bemutatásra.

A II. Vatikáni Zsinat Dél-Amerika helyi egyházaiban hatalmas visszhangot váltott ki. A tömegek nyomorának botránya előtérbe került. Pueblában a pápa 1979 januárjában különösen erős szavakkal hangsúlyozta, hogy az Evangélium mindig a szegények evangéliuma marad. Ezáltal gondolatvilágába beemelte azt, amit a „felszabadítási teológia hiteles értelmezésének” lehet tartani. Ám bizonyos teológusok, legtöbbjük európai egyetemeken végezte tanulmányait, azt hitték, hogy abban, amit „marxista elemzésnek” neveztek, megtalálták a hatékony eszközt a nyomor elleni küzdelemhez. Ez a kritikátlan kölcsönzés messianisztikus romanticizmussal párosult. Súlyos tévedésekhez vezetett, amelyek a hit természetfölötti lényegét fenyegették. A Hit-tani Kongregáció két instrukciót tett közzé (1984, 1986), melyeket a pápa kifejezetten jóváhagyott. A történelem marxista olvasata összeférhetetlen az üdvtörténet evangéliumi szemléletével. A marxista ideológia által beígért „felszabadítás” ellentétben van a hiteles keresztény szabadsággal. Ebben a szöveggörnyezetben „a szegények iránti elkötelezettség-szeretet” megfogalmazás a helyes. Elmondható, hogy ez a keresztény lelkiismeret számára állandóan jelen lévő követelmény.

A mesterséges megtermékenyítés technikái, amelyek a biológia tudományának látványos fejlődésén nyugodnak, új etikai problémákat vetettek föl. A *Donum vitae* kezdetű instrukció 1987 óta javallja a megkülönböztetés kritériumait. A tét súlyával II. János Pál tisztában volt és megalapította az Élet Pápai Akadémiáját, s föladatául adta a kutatás fejlődésének követését és annak értelmezését az antropológia és a keresztény erkölcsiség fényénél.

„A nő hivatása és méltósága” foglalkoztatta II. János Pál pápát, s ennek fontosságát hangsúlyozta. A Mária-év alkalmából 1998. augusztus 15-én közzétette a *Mulieris dignitatem* kezdetű apostoli levelet.

Így felelt a különböző szellemi áramlatokra, amelyek jogosan, de néha helytelen érvelésekkel törekedtek a női méltóság intézményes elismertetésére. A tévedés az egyenlőség követelése (ami önmagában helyes) oly módon, hogy a női hivatás sajátos jellegét teljesen figyelmen kívül hagyja. Egyébként az Egyház természeténél fogva nem redukálható tisztán emberi intézményekre.

A pápa 1994. május 22-én közzétette az *Ordinatio sacerdotalis* kezdetű apostoli körlevelét, amelyben az Úrtól kapott auktoritásra támaszkodva kijelenti végérvényes erővel azt, hogy nőket nem lehet a papság szentségében részesíteni. (Legfőljebb utánozni lehet a szentség kiszolgáltatását, ami azonban nem eredményezi az eltörölhetetlen lelki jegyet. Fordító megjegyzése.)

A pápa 1994. június 13-án a bíborosi konzisztórium résztvevőivel tudatta bocsánatkérési szándékát azon bűnök miatt, melyeket keresztények kö-

vettek el és a történelemben fájdalmas sebeket hagytak. A hallgatókat ez meglepte, többen nehezen fogadták el ezt a kezdeményezést.

November 10-én a jubileumi évet előkészítő *Tertio millennio adveniente* kezdetű apostoli levele ezt a témát újra főlemlítette. Az Egyház nyilvánosan beismeri tagjainak azon cselekedeteit, melyek az evangéliumi tanúságtétel helyett botránnyá lettek. A türelmetlenség és az erőszak tehát nyíltan be lett ismerve és el lett utasítva.

Az Egyház tagjainak lelkiismeretvizsgálata a történelmi emlékezet megtisztítását célozva az egyházi köztudatban fordulatot jelent. Kénytelenek vagyunk fölmérni azt az ellentmondást, ami bűneink és a bűn struktúrái, valamint az Egyház szentsége között létezik. A teológia tudományának feladata elmélyíteni a kapcsolatot az Egyház, Krisztus szent Jegyese és bűnös tagjai között, akik meghívást kaptak az életszentségre. Az időben létező Egyház identitását és egységét ehhez feltétlenül figyelembe kell venni.

Következésképpen a keresztyén lét tanúságtételét éppen úgy érdemes vizsgálat tárgyává tenni, mint a botrányokozás jelentését. Az „emlékezet megtisztításának” eszméje a maga részéről nyilvánvalóan episztemológiai következményekkel jár az Egyház történetének teológiai értelmezését illetően. Ám ez az Egyház történetére mint teológiai segédtudományra is hatással van.

„Megbocsátok és bocsánatot kérek”: ezek a pápa szavai a 2000. március 12-én celebrált szentmise során, amely a Nagy Jubileumi Év egyik csúcspontja volt.

Hasonló események történtek a helyi egyházakban is. Idáig egyedül a Katolikus Egyház lépett rá a bocsánatkérés-megbocsátás útjára, amely egyben a hit útja.

Meg lehet kérdezni, vajon a jogfosztott társadalmak és az erőszak csapdájában vergődő népek fölfedezik-e a kölcsönös megbocsátás fontosságát? Nehéz megválaszolni ezt a kérdést, noha a rajta való töprengés elől nem lehet kibúvót találni.

A Nagy Jubileum után II. János Pál megnyilatkozásait egyre jobban befolyásolta betegsége és szenvedése, s ezek kettős üzenetet tartalmaznak: minden megkeresztelt meghívást kapott az életszentségre és az Egyháznak az „új evangelizáció” a missziós hivatása.

A rózsafüzérről szóló apostoli levél, az *Ecclesia de Eucharistia* kezdetű enciklika, mint előzőleg a *Novo millennio ineunte*, határozott hangvételű lelki üzenet, teológiai mondanivalójuk további kibontásra szorul. A maguk módján mindkettő az élet himnusza.

II. János Pál, e nagy pápa tanításának néhány sarkalatos pontja került a főtiekben bemutatásra. Az itt leírtakat még tovább lehet bővíteni. Ám a ta-

nulmány elején az olvasó már megtudta, hogy a teljesség igényével történő összegzés ideje még nem érkezett el.

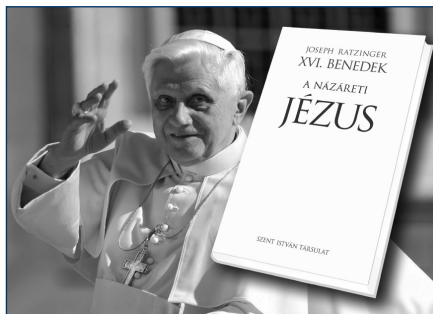
FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

GEORGES COTTIER bíboros 1922-ben született, domonkos rendi szerzetes, II. János Pál pápasága idején a pápai ház teológusa.

JOSEPH RATZINGER XVI. BENEDEK

A Názáreti Jézus



„Meg akartam kísérelni, hogy bemutassam az evangéliumok Jézusát, mint az igazi Jézust, mint a tulajdonképpeni értelemben vett »történeti Jézust«. Meg vagyok róla győződve, és remélem, hogy az olvasó is megláthatja, hogy ez a Jézus sokkal logikusabb és történetileg szemlélve is sokkal érthetőbb, mint azok a rekonstrukciók, amelyekkel az utóbbi évtizedekben szembesültünk.

Minden bizonnyal nem kell külön mondanom, hogy ez a könyv semmiképpen sem tanítóhivatali aktus, hanem csupán »az Úr arca« (vö. Zsolt 27,8) személyes keresésének kifejeződése a részemről. Így mindenki szabadon elmentmondhat nekem. Mindössze a rokonszenynek azon megelőlegezését kérem az olvasóktól, amely nélkül nem létezik semmilyen megértés.”

*Joseph Ratzinger
XVI. Benedek*

FORDÍTOTTA: PROF. DR. ROKAY ZOLTÁN
340 oldal, keménytáblás. Ára: 2600 Ft
Szent István Társulat

A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé: a nemkeresztény vallások Isten üdvtervében

„A más vallásokból származó igazságok nem párhuzamosak a keresztény kinyilatkoztatással, és nem is egészítik ki azt, hanem napvilágra hozzák rejtett vagy elfelejtett kincseit.”

A nemkeresztény vallások Isten üdvtervében játszott szerepéről gondolkodva először is két túlzottan leegyszerűsítő nézetet kell kizárnunk. Az egyik szerint a nagy nemkeresztény vallások egy rejtett (anonim) kereszténységet foglalnak magukban, amely csak arra vár, hogy föllebbentsék róla a fátylat, és kifejezetten keresztény fogalmakban is kibontsák.

Számos követője így egyszerűsítette le Karl Rahner álláspontját a rejtett kereszténységről. Noha maga Rahner kifinomultabban fogalmaz, nem kellő mértékben ismeri föl a bűn romboló hatásait a világvallások oly sok alkotóelemében.¹ Összességében e nézet sérti a többi vallás képviselőit, és nem veszi figyelembe a Római Katolikus Egyház tartós hagyományát.

A másik nézet szerint az összes nagy vallás egyenlő mértékben érvényes utakat jelent afelé, hogy közösségre jussunk Istennel, és nagy alapítóik (például Buddha és Mohamed) a saját kultúrájuk számára épp oly fontos közvetítői Isten kinyilatkoztatásának, mint Jézus Krisztus a keresztények számára. Az effajta vallási sokszínűség (pluralizmus) hirdetésének legnyomatókosabb képviselője Paul Knitter.² Összességében e föltevés is alapvetően meghamisítja a kereszténység eddigi önmegértését.

¹ Lásd Karl RAHNER, "Christianity and the Non-Christian Religions" Theol. Invest. 5 (Baltimore: Helikon, 1966), 115–134; "Church, Churches and Religions," Theol. Invest. 10 (New York: Herder & Herder, 1973), 30–49; "Anonymous Christianity and the Missionary Task of the Church," Theol. Invest. 12 (New York: Seabury, 1974), 161–180; "The One Christ and the Universality of Salvation," Theol. Invest. 16 (New York: Seabury, 1979), 199–224; "On the Importance of the Non-Christian Religions for Salvation," Theol. Invest. 18 (New York: Crossroad, 1983), 288–295.

² Paul KNITTER számos írása közül lásd különösen: No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes to World Religions (Maryknoll: Orbis, 1985); One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility (Maryknoll: Orbis, 1995).

A továbbiakban más vallások olyan keresztény értékelését bontjuk ki, amely a Római Katolikus Egyházban fejlődött ki szilárd szentírási alapokon. Ezt a következő öt pontban lehetne összefoglalni.

I. BŰN ÉS ÖNISTENÍTÉS

Isten a saját képére és hasonlatosságára teremtette az emberi nemet, hogy személyesen lépjunk közösségre Istennel, mi azonban e kapcsolatot önistenítési igyekezetté torzítottuk. Őseink ugyanis saját erőfeszítéseik által akartak olyanok lenni, „mint az istenek”, ami a vallási s erkölcsi tudás elhomályosulásához vezetett: „Fölcserélték a halhatatlan Isten dicsőségét halandó emberek, sőt madarak, négylábúak és csúszómászók képmásával.” (Róm 1,23)

Az eredeti bűn és a személyes bűnök befolyásának, valamint a bűnök halmozásából eredő tudatlanságnak ezáltal jelentős torzító hatása volt a kultúrák alakulására, különösen az egyes vallások alkotóelemeire (hitelveire, szertartásaira és erkölcsi tanításaira).

II. MINDENKI ÜDVÖSSÉGÉRE ELEGENDŐ KEGYELEM

Ugyanakkor azonban Isten nem hagyta el az elbukott emberiséget. Az Egyház mindig eretnekként utasította el ama nézeteket, amelyek szerint Isten csak a keresztények számára kínálja föl kegyelmét.

Az Atya az emberi történelem során mindig és mindenhol elegendő kegyelmet kínált föl mindenki számára az üdvösségre. E kegyelem mindig is Jézus Krisztus kegyelme volt, amely Jézus Krisztus áldozatából eredt, vagy azt előlegezte meg.

Jézus Krisztus mindenkiért meghalt, még azokért is, akik előtte éltek; és mindenki számára megszerezte az üdvösség kegyelmét. A Szentlélek minden embert hív, akik pedig elfogadják meghívását, azokat Jézus Krisztus hasonlatosságára alakítja.

Az egyházatyák úgy értették János evangéliumának az igazi világosságról szóló szavait, amely minden embert megvilágosít (Jn 1,9), hogy még a pogányok is e Fényben állnak, Aki Isten örök Fia és Igéje.

Közülük némelyek elfogadták e fényt, és ezért Szent Jusztinosz szerint „Isten Igéjének magvát” hordozzák magukban. Szent Jusztinosz ahhoz is ragaszkodik, hogy azokat az embereket, akik Isten Igéje szerint tanítottak és éltek, keresztényeknek kéne hívunk: például Hérakleitoszt és Szókratészt,

akik azon értékek szerint tanítottak és éltek, amelyeket lelkiismeretük mutatott meg nekik.³

Ha pedig a Szentlélek mindenkinek föl kínálja Jézus Krisztus kegyelmét, ez hatással lehetett némelyekre azon emberek közül, akik a nemkeresztény vallások alkotóelemeit (a szent könyveket, hitelveket, szertartásokat és erkölcsi tanításokat) alakították.

Isten e kegyelme például, amely mindenkit arra hív, hogy legyen Jézus Krisztushoz hasonló, ihlethette a taoizmus, a konfucianizmus és a buddhizmus bizonyos erkölcsi tanításait, amelyek a keresztény erkölcshez oly föltűnően hasonlítanak.

Isten kegyelme magyarázhatja Ardzsuna szerető odaadását Krisna iránt a *Bhagavad Gítában*, valamint az együttérző Buddha tiszteletét a mahájána („nagy szekér”) buddhizmus írásaiban.

A kereszténységen kívüli vallási alkotóelemek kétértelműségeinek kialakulásáért e két ellentétes hatás felelős: a bűn és tudatlanság hatása egyfelől, és a kegyelemé másfelől. Ugyanazon vallási szöveget lehet például egy alapvetően bűnös hozzáállás (az önistenítés igyekezete) kifejezéseként értelmezni, de szerető egyesülésként is Istennel, amely az Ő ajándéka.

Egy szertartást lehet annak kifejezéseként is használni, hogy elismerjük függésünket egy magasabb hatalomtól, de mágiaként is, vagyis a szent hatalom ellenőrzésére tett kísérletként, amely keresztény szempontból bűnösnek minősül.

III. SZENTSÉG AZ EGYHÁZON KÍVÜL

Noha a nemkeresztény vallások alkotóelemei a leggyakrabban e két ellentétes „mágneses mező”, a bűn és a kegyelem ellenkező előjelű hatásainak keverékei és/vagy kétértelmű eredményei, egy nemkeresztény vallás tagjai is lehetnek „szentek”.

Az Izraelen és az Egyházon kívüli szentség bibliai példája *Jób*. Történelmi példák lehetnek Konfuciusz (Kung-ce) és Mahatma (Mohandász Karamcsand) Gandhi. *Konfuciusz* eszménye ama kiválóbb ember volt, aki megtartja gyermeki szívét, nem hataloméhes, és minden emberi kapcsolatában az igazságosságért és jóságért munkálkodik. *Gandhi* az igazság szeretetét és az ellenség szeretetét sürgette az India függetlenségéért vívott küzdelmében.

³ Szent JUSZTINOSZ, *Első Apológia* 46.

Mindketten kudarcot vallva haltak meg. Konfuciuszt a fejedelme elbocsátotta főbírói állásából, és élete hátralévő részét faluról falura vándorolva egy olyan fejedelem keresésével töltötte, aki készen állna erkölcsi elvei gyakorlati átültetésére. Gandhit egy hindu hittestvére ölte meg, aki nem tudta elviselni a szembenállását a hinduk és muszlimok közti háborúval.

Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a keresztény szentekkel ellentétben, Gandhi részben hindu vallásán keresztül vált szentté, részben azonban vallásával szembeszállva. Elutasította a kasztrendszer, az ortodox hinduizmus egy alapvető tantételét, és különleges szeretettel fordult a „kasztön kívüliek” felé (a páriákat szeretetteljesen „Isten gyermekeinek” hívta), ahogy Jézus Krisztus is tette társadalma szegényeivel és elutasítottjaival.

IV. A KEGYELEM KIFEJEZÉSE LÁTHATÓ ALKOTÓELEMekben

Ha Isten a nemkeresztények számára is föl kínálja kegyelmét, némelyek pedig elfogadják és oly mértékben együttműködnek e kegyelemmel, hogy szentté válnak; és ha a bűn nemcsak a nemkeresztények, hanem a keresztények körében is tevékeny, akkor mi a különbség a kereszténység és a nemkeresztény vallások között?

A különbség nem Isten kegyelme személyes elfogadása vagy elutasítása szintjén van. Mindkettő lehetséges a kereszténységen belül és kívül is. Az alapvető különbség a tág értelemben vett megtestesülés titkával áll kapcsolatban, vagyis a kegyelem kifejezésével látható alkotóelemekben.

Maga Jézus Krisztus személye és munkája számunkra Isten tiszta és teljes önkifejezése. Jézus Krisztus voltaképpen a láthatóvá, érinthetővé és hallhatóvá vált Isten: Jézus Krisztusban minden Istent fejezi ki, a legkisebb torzítás nélkül. E csúcspont szemszögéből kell értelmezni mindent, ami Jézus Krisztus előtt és után történt, és amit a két szövetségben följegyeztek.

Izraelnek az Írásokban magyarázott történelmét és tapasztalatát Maga Isten hitelesíti a Krisztus-esemény előkészítéseként, előzetes kiabrázolásaként és tényleges megelőlegezéseként. Másfelől pedig az Egyház alapvető alkotóelemeiben minden kor és hely emberének föl kínálja Jézus Krisztus tanításait, cselekedeteit, és magát a személyét.

Isten következőképpen szavatolja (különböző mértékben és különféle módokon), hogy ezen alkotóelemek (az Ó- és az Újszövetség könyvei, a Tanítóhivatal tanításai és az Egyház szentségei) Jézus Krisztus kegyelmének hiteles kifejezései.

Noha egyes pápák, püspökök, papok és világi keresztények esetleg súlyosan vétkezhetnek, mégsem tudják megsemmisíteni Jézus Krisztus Egyházát és annak Bibliáját, tanításait és szentségeit.

Ugyanakkor, noha egyesek az Egyház látható határain kívül nemcsak az üdvösséget, de a szentséget is elérhetik, Isten nem szavatolja más vallások hitelveit, írásait, szertartásait és erkölcsi tanításait. Ezek ugyanis egyaránt termékei a kegyelmi meglátásoknak, valamint az emberi bűnösségnek és tudatlanságnak.

Ezen ellentétes hatások gyakran olyan kétértelmű kifejezéseket eredményeznek, amelyeket ellentmondó módokon lehet értelmezni. A nemkeresztény vallások azonban a megkülönböztetés számára nem hordoznak elegendő ismérvet önmagukban.

V. AZ ÜDVÖSSÉG ESZKÖZEI

Nevezhetünk-e akkor más vallásokat az üdvösség eszközeinek, valamiképp hasonló módon, mint a nem római katolikus keresztény felekezeteket? Noha a Tanítóhivatal csak ez utóbbiakról állította ezt kifejezetten, nem zárta ki ezt az előbbieket esetében sem.

II. János Pál pápa legjelentősebb megállapítása e tekintetben, ahogy Francis A. Sullivan kifejtette, a sokrétű részvételre vonatkozik Jézus Krisztus egyetlen közvetítésében. Noha a közvetítésben részvétel különböző módú és mértékű alakzatai nincsenek kizárva, ezek csakis Jézus Krisztus közvetítésétől kapják jelentésüket és értéküket, és nem lehet őket ezzel párhuzamosnak vagy ezt kiegészítőnek tekinteni.⁴

Ha azonban észben tartjuk a nemkeresztény vallások ellentmondó és kétértelmű vallásos alakzatait, egy egyetemesen érvényes válasz nem tűnik lehetségesnek. Minden hitelvet, minden szent iratot (vagy inkább egy adott szent irat minden egyes irodalmi egységét), minden szertartást vagy erkölcsi elvet önmagában kell értékelnünk.

Például, lehet-e üdvös cselekedet egy termékenységi istenség, például Indra tisztelete, aki akkor hatalmas, amikor szómalétől bódult állapotban van? Vajon ez nem inkább a bálványimádás jellegzetes esete, vagyis a saját életerőink istenítése?

⁴ Redemptoris Missio 5. A nemkatolikus keresztény egyházak és egyházi közösségek szerepéről az üdvösségben lásd Unitatis Redintegratio 3.

E ponton nem értek egyet Karl Rahnerrel. Noha elismeri, hogy a nem-keresztény vallások „eltérő elemek összességei”, melyek a kegyelem, a vallási érzék és a bűn hatásaiból tevődnek össze, ugyanakkor fönntartja, hogy „e kegyelem még a legkezdetlegesebb, legromlottabb és furcsa alakjaiban is fölkínálja az embernek a végső lehetőséget, hogy működésbe hozza ilyen vagy olyan módon ... az Isten titka felé irányultságot, amelyet a kegyelme által belénk ültetett.”⁵

Úgy vélem, hogy bizonyos istenségek tisztelete az elbukott emberiség vallásellenes irányultságát fejezi ki, mely önmagát isteníti egy Mindent Meghaladó Föltétlen helyett. Hasonlóképpen, bizonyos mágikus szertartások világos kifejezései azon emberi igyekezetnek, hogy ne tiszteljük, hanem uraljuk a Mindent Meghaladót.

E vallások gyakorlói számára Isten látható társadalmi alkotóelemeken keresztül is följánlhatja kegyelmét (ahogy Karl Rahner helyesen hangsúlyozza), de inkább a felebaráttal találkozáson, mint egy kifejezett vallási alkotóelemen keresztül.

Másrészt viszont az elmélkedés az *Upanisadok* egy szövegén, amely a Brahmannal egyesülésünkről beszél, lehet önistenítési igyekezetünk fokozása, de lehet a Föltétlen iránti és kegyelemtől ihletett szeretet kifejezése is. Az első esetben a bűn eszközévé válik; a másodikban pedig az üdvösség eszközévé.

A választék másik végén néhány olyan szöveget találunk, amelyet aligha lehet bármi másra fölhasználni, mint egy kegyelemtől ihletett hozzáállás kifejezésére és elmélyítésére. Ez utóbbi osztályba tartozik például a bóddhiszattvákról szóló néhány szöveg, akik mások terhére akarják magukra venni, hogy azokat megmentsek.

Hogy bizonyos vallási alkotóelemek nem lehetnek a kegyelem eszközei a ténylegesen bűnös természetük miatt, például egy termékenységű istenség tisztelete, vagy a fekete mágia gyakorlata, nem jelenti azt, hogy azon emberek, akik jóhiszeműen tartoznak e vallásokhoz, szükségszerűen kárhozatra lennének ítélve.

A lelkiismeretünk föltétlen parancsainak engedelmesség, különösen a felebaráti szeretet területén, ezen emberek számára is Isten kegyelme elfogadásának eszköze lehet. Hiszen még a keresztények üdvössége is, akiknek rendelkezésére áll Jézus Krisztus kinyilatkoztatásának és kegyelmi eszközei-

⁵ “Church, Churches and Religions,” 46–47.

nek teljessége, végül is azon múlik, hogy Jézus Krisztust szolgálják-e a felebarátaikban (Mt 25,31–46).

FORDÍTOTTA: NAGYPÁL SZABOLCS

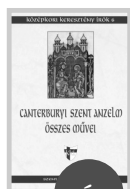
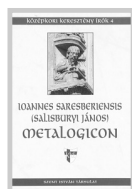
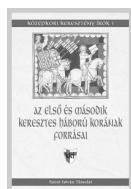
(Békés Gellért Ökumenikus Intézet, Pannonhalma)

ÉLETRAJZI ADATOK:

KERESZTY RÓKUS OCist a Dallasi Egyetem Braniff Intézetének teológiai professzora.

A SZENT ISTVÁN TÁRSULAT SOROZATAIBÓL

KÖZÉPKORI KERESZTÉNY ÍRÓK S O R O Z A T



Új

A sorozat eddig megjelent kötetei:

1. Az első és második keresztes háború korának forrásai. ÁRA: 1120 FT
2. JAN VAN RUUSBROEC: **A lelki menyegző**. Misztikus írások. ÁRA: 1620 FT
3. **Magyarország virága**. XIII. századi források Árpád-házi Szent Erzsébet életéről. ÁRA: 2500 FT
4. IOANNES SARESBERIENSIS: **Metalogicon**. ÁRA: 2600 FT
5. HADEWIJCH: **A lélek nyelvén**. A XIII. századi németalföldi misztikus író nő levelei, látomásai, versei. ÁRA: 2600 FT
6. **Canterburyi Szent Anzelm Összes Művei**. ÁRA: 4200 FT

SZENT ISTVÁN BIBLIAKOMMENTÁROK S O R O Z A T



1. GÁL FERENC: **Pál apostol levelei**
ÁRA 1860 FT
2. KOCSIS IMRE: **Lukács evangéliuma**
ÁRA 2600 FT
3. JAKUBINYI GYÖRGY: **Máté evangéliuma**
ÁRA: 1800 FT



Új

JAN M. F. VAN REETH

A Korán új olvasatai

A muszlim teológia
és a vallásközi kapcsolatok új feladatai

Az elmúlt évek során a Korán szövegtörténeti kutatása számos új eredményt hozott. Jóllehet ezek még csak a szakemberek szűk köreibben ismertek, a közeljövőben elkerülhetetlen lesz, hogy a művelt nagyközönség, legyen iszlám-hitű vagy keresztény, minderről ne értesüljön. Az élénk reakciók súlyosan károsíthatják a vallásközi kapcsolatokat. Szükséges, hogy az egyháziak és a teológusok ismerjék a problémát, vagy legalább tudatában legyenek vele.

A Bibliát a keresztény teológia szerint emberi szerzők írták a Szentlélek sugallatára – *Spiritu Sancto dictante*¹ –, a Korán az iszlám legelfogadottabb tanítása szerint Isten szava nemcsak tartalmában, hanem betű szerint is mint szöveg és formális megjelenésében, konkrét nyelvi kifejeződésében (arab).² Ezen okból a Korán valóságos csoda az iszlám-hitűek számára; magasztalják utánozhatatlanságát (i'jáz): ennél fogva nem lehet más nyelvre fordítani vallási célból, minden fordítás árulás lenne és az isteni szón elkövetett erőszak, tehát szentségtörés.³

A Korán eredetének hagyományos története ezt megerősíti. Ezt a történetet – jóllehet néha eléggé ellentmondó variánsokkal – narratív és hagiográfiai források sorozata tartalmazza, melyek közül *A próféta élete*, úgy, amint

¹ DENZINGER 783; lásd XII. Piusz *Divino afflante Spiritu* kezdetű enciklikáját, melynek címét szóról szóra átvette a II. Vatikáni Zsinat *Dei verbum* dogmatikus konstitúciójának 9. fejezete. Vö. Aquinói Szent Tamás *Summa theologica*, I.I iq. 106. (*Utrum Lex Nova sit lex scripta*), a.1: „*principialiter lex nova est indita, secundario autem est lex scripta*.”

² AL-ASH'ARI, *Kitáb al-ibána 'an usül al-dijána*, Haidarabad 1321,41 (németül idézi Goldziher Ignác, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1925 (1963), 113).

³ E tan klasszikus megfogalmazása al-Bāqilānī (meghalt 1013-ban) *I'jáz al-Qur'an* („a Korán utánozhatatlansága”), lásd G. E. von GRUBENAU, *A tenth-century document of Arab literary theory and criticism*, Chicago, 1950.

Ibn Hishâm átszerkesztette (Egyiptomban Kr. u. 830 táján), különösen nagy becsben áll az iszlám-hitűek szemében.

Mohamed próféta hosszú éveken keresztül Gábriel angyaltól kapta a kinyilatkoztatást. Az angyal részletekben tanította meg neki a Koránt, amelyek „kinyilatkoztatási rendje” az ő növekvő lelki fejlődéséhez illeszkedett. Az arkangyal segítségével Mohamedre hárult valamennyi rész összegyűjtése, amelyeknek új módon kellett egybeállniuk. Ennek végeztével a prófétát évente fölkereste Gábriel arkangyal, hogy ellenőrizze a redakciós munka helyességét. Az utolsó évben két látogatás történt, a második közvetlenül a próféta halála előtt egy végső revízió végett és hogy jó helyre kerüljenek az utolsóként kinyilatkoztatott részek. Következésképpen a Korán, noha Mohamed próféta az egészet fejből-emlékezetből csak ekkor ismerte meg, és amit már részleteiben tanított az őt körülvevőknek, szóról szóra megfelel a „Könyv Anyja” szövegének. Ez utóbbi a Korán préegzisztens és archétipikus modellje, ami az Istenség Trónusa előtt őrzött „Asztalon” öröktől meg van írva.

A modern kutatók kimutatták, hogy e jámbor legenda az iszlám-hitűek Írás iránti magatartását jellemzi. Emögött bonyolult valóság rejtőzik: a Korán redakciója. Most már biztosan tudjuk, hogy nem egyedül a próféta műve, hanem több nemzedék másolóinak köszönhető, akik nagyszámú, nem mindig világos kinyilatkoztatást összegyűjtöttek, majd sorrendbe rakták és azokat egyetlen könyvbe szerkesztették. Miután ez megtörtént, a redakció munkáját „megszentelték”, az angyalokkal és a Gábriel arkangyal és Mohamed közötti kivételes kapcsolattal. Az iszlám hagyomány pedig megpróbált eltüntetni minden nyomot, ami az események ilyenén bemutatásának ellent mondott. Ezt tevén, feledésre ítélték a Korán szövegének eredeti szándékát, funkcióját, formáját. Mégis az iszlám hagyomány történetileg hiteles elemekből építkezett és a modern filológus számára elég nyomot megőrzött ahhoz, hogy a Korán redakciójának valóságos történetét többé-kevésbé rekonstruálni lehessen.

A történelmi problémához azonban egy súlyosbító körülmény járul: az iszlám első százada irodalmának legnagyobb része az abasszida korszak (Kr. u. 750-től) előtt teljesen megsemmisült. Úgy tűnik, a tényeket újraírták, vagy legalábbis újraértelmezték azért, hogy új és más perspektívába illesszék apologetikus céllal és azokat legendákkal vették körül. Majdnem minden, amit Mohamed próféta életéről, az iszlám és az arab birodalom születéséről tudunk, a IX. századi művekből származik. Még meglepőbbel is találkozunk.

Az iszlámra vonatkozó legrégebb források, a krónikák nem iszlám-hitűek által íródtak, hanem keresztény szerzők művei, például Tamás pap vagy

Edesszai Jakab akik 640, illetve 698 körül írtak.⁴ A Korán tehát vonatkozások nélküli könyv, bármennyire is különös; olyan, „mintha az evangéliumokat néhány egyiptomi papirusz töredék és az antiochiai felirat segítségével szeretnénk értelmezni.”⁵ A Korán egyébként sajátos sorsú, mivel az iszlám források fenntartás nélkül elmondják, hogy amikor a redakció végétével megszületett a szöveg végleges változata, a kalifák elrendelték, hogy minden kéziratot, amely szövegvariánst tartalmazhat, föl kell kutatni és el kell égetni. Még a próféta leszármazottainak is meg kellett válni saját Korán példányaiktól, amiket drága ereklyeként őriztek. Ez a tudatos szövegpusztítás hatékonynak bizonyult, mert a szöveg átadásának szabályozatlan korszakából semmi elsődleges forrás nem maradt fenn. A Korán születésének kutatása Prémare találó megjegyzése szerint behatárolt, az iszlám hagyomány körbezárja.

A Korán szövegének rögzülése után, amint ez várható volt, a muszlim közösség nekilátott az alapvető teológiai kérdések föltevéséhez: a Közel-Kelet nagy kultúráinak meghódításával (ide értve a többszázados egyházaikat is) az iszlám-hitűek kapcsolatba kerültek a görög filozófiával és az egyházatyák által kidolgozott teológiával.

Az iszlám teológia nem ismeri a *hypostasis* fogalmát, sem Isten és az emberek közötti közvetítőt, mint a keresztények, akik az Isteni Igében, Jézus személyében fölismerik a közvetítőt. Mohamed próféta csak egyszerű emberi lény, akit ugyan néha tévedhetetlennek nyilvánítottak, mégsem rendelkezik az isteni természettel. Mohamed csak eszköz, akit Isten arra használ, hogy magát megértesse, a kinyilatkoztatás teljes egészében ott van a Koránban.

A teológiai kérdés tehát e könyv ontologikus helyzetére vonatkozik. Isteni eredetű szövegről van szó? Van préegzisztenciája? Isteni jelleggel rendelkezik? Vagy a Korán kezdettől fogva különbözik Istentől, rajta kívülálló, esetleg tőle idegen? A teremtmények egyike? Így született az első nagy teológiai vita és az első iszlám teológiai iskola, amely megvitatta, a Korán örök vagy teremtett?

Az ősi iszlám teológia fejlődését elemezve Wolfson⁶ hitelesen bizonyította, hogy az első iszlám teológusok keresztény elődeikre támaszkodtak.

⁴ Az érdeklődő olvasó e forrásokról komoly tanulmányt talál: A.-L. de PRÉMARE, *Les fondations de l'islam. Entre écriture et histoire*, Paris 2002.

⁵ Így vélekedik F. E. PETERS, „The quest of the historical Muhammad”, *IJMES* 23 (1991), 292, 300.

⁶ H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Kalam* (Structure and growth of philosophical systems from Plato to Spinoza 4), Harvard 1976. A könyv néhány részletével ugyan lehet vitatkozni, de annak nem itt a helye.

Ha a Korán nem más, mint az isteni szó, a szöveg hiposztatikus jelleget kap, és a létezők azon kategóriájába tartozik (és nem a Bibliának, az evangéliumoknak felel meg!), amelyek közül legelső az Isteni Ige, aki Szent János evangéliumának prológusa és a keresztény teológia szerint Jézus személyében megtestesült. Ez azt jelenti, hogy a Szent hagyomány szerint a Krisztusnak tulajdonított nevek és funkciók lényeges része az iszlám teológia szerint a Koránra is alkalmazhatók.⁷

Ebből az következik, hogy az első iszlám századok egész teológiai vitája nem más, mint az Egyház patrisztikus korszakában zajló nagy krisztológiai vitáinak föllevenítése ugyanazokkal az érvekkel, terminusokkal, arab nyelvre fordítva. A Szentháromsággal és Krisztus természeteivel kapcsolatos eretnekségek – főként az arianizmus és az erre adott ortodox válasz – másodszor is bírálat tárgyává lettek, de a Koránra és a szerzőjével, Allahhál fennálló kapcsolatra alkalmazva. Végül a *mutazilitéseket* a kalifa parancsára elítélték, írásukat tilalmazták. A Korán, az örökké szent könyv isteni státusra emelkedett, amit máig megőriz: ez a Korán tévedhetetlenségének tana, amely az iszlám-hitűek között széles körben elfogadott.⁸

A Koránnak ez a tökéletessége és tévedhetetlensége került veszélybe a szövegkritika új kutatási eredményei következtében. Egyre jobban tisztázódik, hogy Mohamed idejében a Korán még nem volt meg könyv formájában. Elég rövid, változatos szövegek gyűjteményeként létezett, amelyeket Mohamed közössége recitált vagy méginkább énekelt az istentiszteletek alatt.

Kimutatták, hogy a Korán elnevezés nem arab szó, hanem szír terminus⁹, és a szentírási perikopák és az azokat kísérő meditativ szövegek liturgikus recitációjára vonatkozik, melyek évszázadok óta a liturgikus ünnepek szerinti sorrendet követve a *lectionarium*okban a hívő közösségek rendelkezésére álltak. Vagyis a „Korán” egészen egyszerűen azt jelzi-jelenti, amit a keresztény liturgia *graduale* névvel illet, vagyis azoknak az énekeknek a könyve, amelyek a *Lectio divina* kísérői az istentiszteletek alatt.

⁷ Gyakran elfelejtik az iszlám-keresztény vallásközi párbeszédben azt a lényegi tényt, hogy kevésbé a különbséget kell vizsgálni, mit vallanak az iszlám-hitűek és a keresztények Krisztus személyéről, hanem inkább azt, ami a kinyilatkoztatás rendjében a két vallásban megtalálható, a megtestesült Igét és a Koránt.

⁸ A siitizmus ehhez hozzáteszi az imám magisztériumát, aki a Korán mély, ezoterikus (*bâtin*) jelentését főtárja és tanítja.

⁹ A szír nyelv az arám (Krisztus korában a zsidók köznyelve) keresztény változata, ami az edesszai királyságból terjedt el az arám nyelvterületen, ami a II. század végétől kezdve irodalmi nyelvvé vált.

Ehhez tevődik többé-kevésbé hosszú, gyakran parenetikus természetű szövegek sorozata, amely nagy hasonlóságot mutat a szír egyházban létező, *mimre* néven ismert szövegekkel. Ez a műfaj Nyugaton ismeretlen, és homiletikus költeményekként lehet meghatározni. Mások mellett Szent Efrém a legtöbb „lelki költemény” szerzője.¹⁰ A narratív részek majdhogynem érthetetlenek azok számára, akik a mögöttes történetet nem ismerik; az iszlám-hitű szövegmagyarázók nemzedékei törekedtek végig a középkoron át megvilágosítani a Korán perikopáinak tartalmát, összefüggéseit. Ezek a magyarázatok a terjedelmes kommentárokból találhatók, közülük legismertebb a *Próféták legendái*.¹¹ A Korán szövegének allúziókban gazdag, lelkesítő stílusa, a recitativ olvasással az iszlám-hitűeket ellenállhatatlanul magával ragadja.

Nemrég Christoph Luxenberg egy vitatott könyvet tett közzé, amelyben a Korán szövegének számos szír kifejezését sorakoztatja föl: a szerző szerint lehetetlen a Korán számos versét pontosan megérteni a mögöttes szír szövegekre történő hivatkozás nélkül.¹²

Mégha a szövegelemzéseket javítani és kiegészíteni is szükséges, az alapállás, úgy tűnik, bizonyított: a Korán mögött szír irodalmi hagyomány van. Az iraki származású Alphonse Mingana már 1927-ben azt állította, hogy a Koránban található idegen szavak 70%-a szír eredetű, és minden bibliai név szír formában jelenik meg (tehát a Biblia szír fordításából lett átvéve). Mi megpróbáltuk kimutatni, hogy a Korán evangéliumi perikopái a szír *Diatesszaron*ból, az „Evangéliumok harmóniájából” lett átvéve, amit Tatianosz a II. században szerkesztett és Szíriában évszázadokon át használtak.¹³

A Korán eredetileg más volt, mint amivé a későbbiekben lett: nem maga a kinyilatkoztatás szövege volt, hanem olyan szövegek együttese, amelyek rendeltetése „kísérni” és megvilágítani a kinyilatkoztatást. A Korán gyakran állítja, hogy „világos, tiszta arab nyelven” íródott. Ebből az következik, hogy azok a szövegek, amelyeket kísért, vagy helyesebben, amelyekhez kapcsolódott, nem ilyen tiszta arab nyelven íródtak: a próféta körüli hívő közösség

¹⁰ LUXENBERG (lásd 12. jegyzet) szerint – aki Tor Andrae véleményét követi – Szent Efrém költeményei szolgáltak példaként a Korán bizonyos részeihez.

¹¹ A *qisas al-ambiya*, félig legendás bibliai történetek könyvei, a nagyközönség számára.

¹² Chr. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000, 2004.

¹³ A. MINGANA, „Syriac influence on the style of the Cur'an”, *Bulletin of the John Rylands Library*, 11 (1927) 77-98 és az én hozzájárulásom: „L'Évangile du Prophète”, in: D. DESMET, G. de CALLATAY et J.-M.-F. VAN REETH (éd.), *Al-Kitab. La sacralité du texte dans le monde de l'Islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1er juin 2002* (Acta Orientalia Belgica, Subsidia III), Leuven-Bruxelles-Louvain-la-Neuve 2004, 155–174.

liturgikus keresztény nyelven olvasta azokat, ami ebben az időben és ezen a helyen nehezen lehetett volna más, mint a szír. Mohamed arab közössége számára ez a nyelv játszotta a latin szerepét a zsinat előtti latin Egyház egyetemes nyelvéhez hasonlatosan. A Korán a bibliai szöveg fordítását tartalmazta, valamint a hozzá fűzött magyarázatokat és imádságokat.

Ily módon Mohamed tanítása eredetileg sokkal közelebb állt a zsidó-keresztény hagyományhoz, mint amilyenné később a szunnita ortodoxiában lett. A prófétának vélhetőleg nem állt szándékában új vallást alapítani. Már a múlt század elején a Collège de France professzora, Paul Casanova mélyrehatóan elemezte azt a módot, miként fogta föl Mohamed saját prófétaságát, és megállapította, hogy ő a világvége prófétájának tartotta magát.¹⁴ Ez az érteleme a jól ismert „próféták pecsétje” kifejezésnek. Mohamed azt hitte, hogy vele az üdvtörténet és a kinyilatkoztatás elérkezett a végponthoz, utána senki próféta nem jöhet, mivel ő rendeltetett népének kísérőjeként: az utolsó ítéletre. Ezért nem létezett semmi állásfoglalás, ami halála után az utódlást rendezte volna.

Más utalások is léteznek, hogy Mohamed egy disszidens keresztény millenarista közösségből származott, ami számos doketista vonást őrzött, és zsidó-keresztény¹⁵, sőt manicheus háttérrel rendelkezett. Éppen úgy, mint Mani, Mohamed a Paraklétosznak tartotta magát, akit Jézus megígért (János 15,26; 16,7–9. Szura 61,6). Tanítványainak írta a jóslatokat, hirdetvén a jutalmazás küszöbön álló napját; imaóráit a zsoltárok ihlették, a tanítószövegek az elmélkedésekkel az Írásokat és a Törvényt vették alapul. Következésképpen a Korán számos fejezete (*szura*) a szétszórt, jellegzetes isteni szavak halmazata. A próféta idejében a Korán nem egyetlen könyv volt mint olyan, hanem tucatnyi „lecke” vagy „korán”, amelyeket a Korán redaktorai Mohamed halála után gyűjtöttek egyetlen könyvbe. Erről tanúskodik az első kalifa, Abu Bakr megdöbbenése, amikor a Korán „összegyűjtését” javasolták neki: „Miért tenném meg azt, amit a próféta soha nem tett?”

Az eddigiek egy zavarba ejtő teológiai problémához vezetnek. A modern Korán-kutatás eredménye, hogy ez a szöveg nem lehetett úgy, amint van, kinyilatkoztatott, hanem a mai, konkrét formája néhány nemzedék írnokai jámbor munkájának eredménye, akik az iszlám szent könyvét számos, egymástól eltérő szövegtöredékből kiindulva alkották meg a jelenlegi változa-

¹⁴ P. CASANOVA, *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'islam primitif*, Paris 1911–1913.

¹⁵ Az ebionitákra és elkesaitákra lehet hivatkozni, itt erre bővebben nincs hely.

tát; következőképpen lehetetlen továbbra is azt vallani, hogy a Korán szóról szóra azonos az örök Koránnal, ami az örökkévalóságban létezik és ami (aki!) egy Allahhal. Az összekötő szövegek, melyeket a redaktorok illesztettek be, isteni eredetűek lennének? Hogyan lehetne az arab nyelv tökéletes és préegzisztens, amikor tele van szirizmussal, hebraizmussal, perzsa, görög sőt latin szavakkal a különböző kultúrákból, melyekkel Mohamed kapcsolatba került? Istennek segítségül kellett volna hívnia idegen kifejezéseket „nyelvezetének” hiányosságai miatt? Egyébként a szöveg jellege különbözik attól, amire a hagyományos iszlám tanítás igényt tart: a Korán meditatív és tanító szöveg inkább, mint kinyilatkoztató, egy *graduale* minden sajátos jegyét magán viseli. Egy ilyen írás nehezen lehetne Isten örök igéje.

Tovább lehetne élezni ezt a teológiai problémát, még elméletibb módon, a nyelvfilozófia szempontjából. Akármilyen szöveg egy konkrét nyelven megfogalmazva hogyan lehetne isteni? Természetszerűleg minden nyelv egy kultúrától függ; az emberi gondolkodásból fakad és ugyanakkor azt kíséri. Hegel intuíciója: az ember szavakban gondolkodik. A nyelvek fejlődése maga is bizonyíték, hogy a nyelv történelmi jelenség; egyetlen szöveg sem lehetne ahistorikus (történelmietlen), vagy préegzisztenciális jellegű. A nyelv az emberi közösséggel – amely használja – együtt jelenik meg és fejlődik. Minden nyelv *relatív*: nem létezik, csak az emberek közötti kommunikációs funkciójában, és a történelemhez kötött, az időhöz és a térhez.

Mindez még problematikusabbá válik, amint az írás által rögzített beszédre van szó; az írott nyelv, a beszélők közötti interszubjektív kifejezés ekkor a gondolatok objektív megjelenülése lesz. A szöveg anyagiasítja a nyelvet. Márpedig mindaz, ami materiális, tökéletlen, időleges, helyi, átmeneti, és nem tudna isteni lenni. A Koránban azonban az isteni Szó anyagiasított, majdnem azt lehetne mondani, *megtestesült*, metaforikus értelemben. A Korán nyelvhez kötött szövege automatikusan deszakralizálódik. Mindaz, ami relatív, amint minden, ami egy nyelvben kifejeződik, semmiképpen nem lehet abszolút. Ezen oknál fogva semmi szöveg (különösen a Korán) nem rendelkezhet isteni jelleggel. Mi több, lehet hivatkozni az isteni gondolatokra, hiszen „most megismerésünk csak töredékes, és töredékes a próféta-lásunk is” (1Kor 13,9). Kétséget kizáróan Jézus ezért nem írt – hacsak nem ujjával a porba –, és tanítását parabolákban közölte tanítványaival.

Elkerülhetetlen, hogy az iszlám világ – amint ezek a teológiai ellenvetések az iszlám-hitűek szélesebb köreiben ismertté válnak –, súlyos válságához vezet; ahhoz hasonlóan, amilyent a kereszténység a XX. század során megismert, a Biblia szöveggkritikája eredményeinek elterjedésekor, ám az iszlám válság – úgy tűnik – súlyosabb lesz. Eddig megpróbálták tudomásul nem

venni a kutatás eredményeit, tagadják a Korán arabjának egyenetlenségeit; Mohamed jellegzetesen mekkai dialektusának régies formáit isteni eredetű kifejezéseknek tartják.

A kölcsönzött szavak jelenségét minden nyilvánvalóság ellenére tagadják, vagy legalábbis elhallgatják, elfelejtik az iszlám oktatásban és a vallási irodalomban. A végtelenségig nem lehet föltételezni, hogy a Korán kutatói, akiket őszinte tudományos szándék motivál, világméretű, nemzetközi összeküvés részesei, aminek egyetlen célja az iszlám nevetségessé tétele. Ellenkezőleg, a legtöbb kutató őszinte tisztelettel viseltetik az iszlám és az iszlám-hitűek iránt; kutatásaikban szigorúan semlegesek maradnak, valamennyien élénk rokonszenvvel viseltetnek választott témájuk iránt.

MIKÉNT LEHET ELKERÜLNI E TEOLÓGIAI ZSÁKUTCÁT?

Mindenekelőtt el kellene fogadni, hogy a Korán nem az a szöveg, aminek hagyományosan tartják, vagyis a Korán nem Isten szó szerinti szava. Az iszlámhoz való hűségben, mi lesz akkor a Koránból? Nem a mi feladatunk elmagyarázni az iszlám teológusainak, milyen érvekkel dolgozzanak. Úgy véljük, egyetlen út maradt.

A probléma megoldásához újra meg kell határozni a „Könyv Anyja” (az égi Korán archétipusa) státusát és kapcsolatát a Kinyilatkoztatással, ez utóbbinak radikálisan különböznie kell a Korán konkrét, földi formájától.

Néhány évvel ezelőtt a tunéziai tudós, Mondher Sfar kiadott egy fontos könyvet, melynek a címe sokatmondó: *Hiteles a Korán?* A könyv nyelvezete világos, a nem szakemberek számára is érthető; rendkívül jól összefoglalja a jelenleg folyó Korán-szövegkutatásokat.¹⁶ Sfar szerint a Korán és a „Könyv Anyja” közötti különbségtétel azt bizonyítja, hogy a két változat nem lehet azonos; különben egészen egyszerűen miért nem az eredeti „anya-szöveg” lett kinyilatkoztatva? Ellenkezőleg, minden azt bizonyítja, hogy a Korán a prototípus szövegre hivatkozik, amelynek az értelme elsődleges.

A Korán redakcióját tehát az antik Közel-Kelet kulturális összefüggésébe helyezve kell megérteni. Ezekben a kultúrákban a szövegek mindig parancsra (pl. a királyéra) készültek. Nem az uralkodó írta személyesen, hanem

¹⁶ M. SFAR, *Le Coran est-il authentique?*, Paris 2000. Egy másik nagyon érdekes könyv a nagyközönséghez szól: A.-L. de PRÉMARE, *Aux origines du Coran. Questions d'hier, approches d'aujourd'hui*, Paris 2004.

a redakció feladatát rábízta egy írnokra, akinek át kellett gondolnia, meg kellett fogalmaznia a szöveget. Az írnoknak a lehető legpontosabban kellett a szöveg értelmét visszaadnia az általa megválasztott kifejezésekkel, mondatokkal. Ugyanez érvényes a vallási szövegekre is. Ebben az esetben az írnok inspirált és emiatt a szöveg tartalma szintén inspirált és hiteles. A mód, ahogyan Isten rendelkezései az emberi létrendben kifejeződnek, emberi, a kifejtett gondolatok azonban vitathatatlanul isteni eredetűek, Isten igéi, tehát igazak. Istennek ez a szava lett egyszer s mindenkorra rögzítve, ezt tartalmazza a „Könyv Anyja”.

Ennek az érvelésnek a következményei olyan kikerülhetetlenek, amilyen felforgatók.

A Biblia szent jellege a keresztény teológia szerint nagyon hasonlatossá lesz a Korán iszlám által értett szentségével: ezentúl mindketten a szent szöveget inspiráltnak tartják, anélkül, hogy az betű szerinti diktálás eredménye lenne.

Radikális különbséget kell tenni Isten örök Igéje és a szent szövegben megjelenő kifejeződése között. Ez utóbbi csak hivatkozik az Igére, anélkül, hogy vele lényegileg egybeesnék. Ettől fogva a Korán nem maga az Isteni Ige – amint semmilyen szöveg nem lehet az -, ám erről az Igéről tanúskodik. Ezt az ígét inkább beszélt nyelvnek – „élő” nyelvnek¹⁷ – kell tartani, és kevésbé szövegnek, amely mozdulatlan nyelvi kifejeződésben rögzült. Másként mondva: Isten igéje az iszlámban hiposztatikus jelleget kap anélkül, hogy szubsztanciális módon egy Íráshoz lenne kötve, ám Istenhez, akitől származik, annál inkább kötődik.

Mohamednek és vallási közösségének eredeti szándékát megtaláltuk? Ő egyfajta zsidó-kereszténységet vallott volna?

Bármennyire zavarba ejtő is az iszlám közösség számára ez az érvelés és ez a teológiai végkövetkeztetés, emlékeztet az egyik legnagyobb iszlám-hitű teológus, Muhyi ad-Dīn Ibn 'Arabī (Murcie, 1165 – Sálihiyya/Damaszkus, 1240) bizonyos megfontolásaira. Ő minden idők egyik legnagyobb misztikusa és vallási zsenije. Jóllehet Ibn 'Arabī folyton istentelenséggel vádolta a keresztényeket, az isteni kinyilatkoztatás, ahogyan ő leírja, teofániák egymást követésén keresztül adódik át, ami hármassá föltételez: jóllehet Jézus nem Isten szubsztanciálisan, teofániaként jelenik meg, mint egyfajta angyal, és a Szentlélek nem más, mint ez az isteni jelenlét benne. Jézus egy halhatatlan, bolyongó bevezetőnek (*initiateur*) nyilatkoztatja ki magát, és őt

¹⁷ Zsid 4,12; 2Kor 3,3.

az iszlám hagyomány gyakran azonosítja al-Khâdir legendás személyével. Ily módon a kinyilatkoztatás személyes jelleget kap, az Ige lévén Isten külső megjelenése (*mazhar*), és ez utóbbi feladata az üdvtörténet ezegetése.

FORDÍTOTTA: TÖRÖK JÓZSEF

ÉLETRAJZI ADATOK:

JAN M. F. VAN REETH iszlamológus (Faculteit Vergelijkende Godsdienstwetenschappen – Antwerpen).



KARL FRIELINGSDORF: ISTENKÉPEK

AHOGY BETEGGÉ TESZNEK – ÉS AHOGY GYÓGYÍTANAI

Az okkult mozgalmak, a keleti kultuszok, a fundamentalista közösségek, a szekták gyakorta torz, démonikus istenképeket terjesztenek el a vallásos köztudatban, melyek hatással vannak lelki életünk alakítására. Nemkülönbben azok a gyermekkori élmények, melyek nyomán a szülők negatívan megélt személyiségjegyeit kivetítjük Istenre. Így lesz a valóságos Istenből „könyvelő”, „hajcsár”, „büntetésbíró” stb. Hogyan szabadulhatunk meg a helytelen elképzelésektől, és hogyan ismerkedhetünk meg az igazi Istennel? Erre próbál rávezetni minket e kötet szerzője, a valláspedagógia és a pasztorálpszichológia professzora.

88 oldal, keménytáblás. Ára: 1300 Ft.

MÓCSY IMRE: ISTEN KÖZELÉBEN

LELKIGYAKORLATOS ELMÉLKEDÉSEK

Ez a kötet a jezsuita lelki frónak Loyolai Szent Ignác híres lelkigyakorlataihoz írt elmélkedéseit gyűjti egybe. A kötet vezérfonál lehet a lelkigyakorlatokat vezetőnek s végzőnek egyaránt. A kiadó e könyvvel tiszteleg a kiváló jezsuita szerző előtt, születésének 100. évfordulóján.

216 oldal, puhafedele. Ára: 1400 Ft.



JOZEF HAL'KO: A KÉK TEMPLOM

A pozsonyi Kék templom – Magyarországi Szent Erzsébet-templom – százéves történetének tudományos értékű képek könyve, színes fotókkal illusztrálva.

128 oldal. Ára: 2900 Ft.

FIZESSEN ELŐ FOLYÓIRATUNKRA!

A *Communio* Nemzetközi Katolikus Folyóirat
1993 óta gazdagítja a magyar nyelvű teológiai irodalmat.

Az 1–12. évfolyam számai megrendelhetők
a *Communio* Alapítvány címén

(1053 Budapest, Papnövelde u. 7.).

Előfizethető a Szent István Társulatnál

(1053 Budapest, Kossuth L. u. 1.).

Előfizetés egy évre (2 x 2 szám): 1400 Ft

Egyes számok ára: 720 Ft

A SZENT ISTVÁN TÁRSULATNÁL
további teológiai folyóiratokra is fizessen elő:

Teológia

A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának
negyven éve megjelenő tudományos folyóirata, amelyben
a Kar professzorai és tanára jelentetik meg tanulmányaikat
a dogmatika, a bibliatudomány, az egyháztörténet, a kánonjog,
az erkölcssteológia stb. köréből.

Előfizetés egy évre (2 x 2 szám): 1200 Ft

Egyes számok ára: 640 Ft

Praeconia

liturgiatudományi folyóirat
a Magyar Katolikus Püspöki Konferencia Liturgikus Bizottságának
folyóirata, amelyben liturgikus tanulmányok, bibliográfiák,
recenziók, valamint a liturgikus élet hírei találhatók.

Előfizetés egy évre (2 szám): 1500 Ft

Egy szám ára: 800 Ft

COMMUNIO

NEMZETKÖZI KATOLIKUS FOLYÓIRAT IDEGEN NYELVŰ VÁLTOZATAI

ANGOL (USA): *International Catholic Review Communio* (P.O. Box 4468 Washington, D.C. 20017–0468) – David L. Schindler (dir.)

ARAB: Al-Ligâ: *Revue Chrétienne Internationale Communio* (rue Mgr. Mobarak Achrafieh, Beyrouth, Liban; – 7, rue Coëtlogon, 75006 Paris) – Mihel Hayek (dir.)

ARGENTIN: *Revista Catolica Internacional Communio* (Libertador 17115, AR–1641 San Isidoro – Alberto Espezel (dir.)

BRAZIL: *Revista internacional catolica de cultura communio* (Rua Benjamin Constant 23, 6 andar, BRA-200001-970 Rio de Janeiro) – Estevao T. Bettencourt (secr.)

CHILEI: *Revista Catolica Internacional Communio* (Av. Ricardo Lyon 1177, Providencia, CHILE-Santiago) – Fernando Moreno (dir.)

CSEH: *Mezinárodní Katolická Revue Communio* (Husova 8/234, CZ-110 00 Praha 1) – František X. Halas (dir.)

FLAMAND-HOLLAND: *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* (Burgemeesterstraat 59 bus 6, B-3000 Leuven) – S. Van Calster (dir.); (Heijendahl-laan 82, NL-6464 EP Kerkrade) – J. Ambaum (dir.)

FRANCIA: *Revue Catholique Internationale Communio* (5, passage Saint-Paul, F-75004 Paris) – Vincent Carraud (dir.)

HORVÁT: *Svesci Communio* (Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg 14, HR-41001 Zagreb) – Tomislav J. Šagi-Bunić (dir.)

LENGYEL: *Miedzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio* (Oltarzew, Kilinskiego 20, PL-05-850) – Ozarow Mazowiecki (dir.)

NÉMET: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* (Lindenmattenstrasse 29, D-79117 Freiburg, i.B.) – Maximilian Grenier (dir.)

OLASZ: *Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio* (Via Gioberti 7, I-20123 Milano) – Elio Guerriero (dir.)

PORTUGÁL: *Revista Internacional Católica Communio* (Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, P-1600 Lisboa) – Henrique de Noronha Galvão (dir.)

SPANYOL: *Revista Catolica Internacional Communio* (Cedaceros 3-2, E-28014 Madrid) – Juan-Maria Laboa (dir.)

SZLOVÉN: *Mednarodna Katoliška Revija Communio* (Dolničarjeva 4, SLO-1000 Ljubljana) – Tomaz Podobnik (dir.)

UKRÁN: *Sopricastija–Koinonia–Communio* (bd. Vinnicenka 22, CP 808, UA-79008 Lviv (Leopoli)

TARTALOM

ELŐSZÓ	109
OLIVIER BOULNOIS: Férfinak és nőnek születünk	111
PETER HENRICI: Filozófiai megfontolások az ember kétneműségéről	114
HANNA-BARBARA GERL FALKOVITZ: Gender (nemiség): egy elmélet vizsgálat alatt	122
OLIVIER BOULNOIS: Van nemi identitásunk? – Ontológia és szimbolikus rend	131
CHRISTL VONHOLDT: Az azonos neműekhez vonzódás jobb megértéséért	143
ROSNER ZSOLT: Élő Egyház-kép?	159
CARD. GEORGES COTTIER OP: II. János Pál tanításának teológiai mérlege	183
KERESZTY RÓKUS: A vallásközi párbeszéd keresztény teológiája felé: a nemkeresztény vallások Isten üdvtervében	191
JAN M. F. VAN REETH: A Korán új olvasatai – A muszlim teológia és a vallásközi kapcsolatok új feladatai	199