Philip Sherrard

A SZEXUÁLIS KAPCSOLAT A KERESZTÉNY SZELLEMISÉGBEN*

A szexuális szerelem szent jellegének lehetősége az európai gondolkodás egyik leginkább kreatív és nemes eszméje. Ez az eszme elsőként Platón valamint a neoplatonikus filozófusok elméjében fogant meg, különös tekintettel Plótinoszra, a középkorban pedig fokozatos elismerésben részesült: a Szent Grálhoz kapcsolódó legendákban, a provanszál paloták *ley de cortesía*jában, mely az első szakítást jelezte a középkori világ aszketikus szemléletével, Trisztán és Izolda, később pedig Dante és Beatrice szerelmében, valamint a reneszánsz olyan alakjainak műveiben, mint Ficino és Pico della Mirandola. A későbbiekben számos angol költő magasztalta ezt az eszmét, így például Shakespeare, Spencer, Blake, Emily Brontë és Yeats – hogy csak néhányat említsünk –, s a Szolovjevhez és Bergyajevhez hasonló írók igyekeztek megteremteni filozófiai vagy vallási alapjait. Egyik modern kori megnyilvánulása Paszternak *Doktor Zsivago* című könyvében található.

Mit sugall e felfedezés? Amikor szexuális szerelemről beszélünk, e kifejezés alatt számos dolgot, hangulatot és tevékenységet értünk. A másik ember teste iránti vágytól egészen Otelló vagy Don Juan szenvedélyéig bármire utalhat. Az egészet az teszi igazán bonyolulttá, hogy amikor „szerelmeskedésről" beszélünk, valójában egészen másféle tevékenységre gondolunk. Tény, hogy legtöbbször, amikor a szexre vagy a szexuális szerelemre utalunk, ehhez tisztán fizikai jellegű, testi tevékenységek társulnak. Éppen ezért szükséges különbséget tenni bizonyos dolgok között, és kijelenteni, hogy a szexuális szerelem e szakrális formája különbözik attól a szerelemtől (már ha egyáltalán szerelemnek nevezhető), ami valójában nem más, mint érzéki vágy és szenvedély. Sőt, attól a kölcsönös megértéstől, hűségtől és szeretettől is, amit a kereszténység általában az ideális házasság alapjának tekint. A szerelem e formája két ember – egy férfi és egy nő – közötti viszonyt jelöl, amelynek során egymás megismerése és felismerése révén megtapasztalják azt, amit Platón a *„valami, amiről ők maguk sem tudják, hogy micsoda"* szavakkal jellemez. Ez az érzés áthatja egész lényüket, és egyéni létüket egyetlen közös valóságban egyesíti. Ennek révén létrejön az „én–te" azon teljessége, amiről Martin Buber írt, vagyis két testben egy szív, egy lélek lakozik:

„Szerettek, ketten szerettek,
De lényegük egy volt,

* *Studies in Comparative Religion* (Pates Manor, Bedfont) 5. évf. (1971) 3. sz. (nyár). A szerző 1922 és 1995 között élt. Irodalmár, fordító, tradicionális szerző. A modern görög irodalom és az ortodox kereszténység jeles propagátora (ez utóbbiból következnek a jelen tanulmány helyenként sarkos meglátásai is). Egyik legfontosabb munkája a *Filokália* teljes angol nyelvű kiadása (társfordítóként és -szerkesztőként). Magyarul az *Ars Naturæ* folyóiratban olvasható néhány írása. *(A szerk.)*

Két külön személy, akiket nem választ el semmi:
A szerelemben megszűnik a kettősség."

Itt kölcsönös tudatosságról és felismerésről van szó, ami a lélek totális cselekedete. Hajlamosak vagyunk különbséget tenni Isten, valamint a másik ember iránti szeretet, vagyis az *agapé* és az *érosz* között, s az utóbbit az előbbi lealjasult formájának, néha pedig egyenesen ellentétének tekinteni, ami az előbbi rovására szolgál. A szexuális jellegű szakrális szerelemben azonban nincs jelen ez a különbség. Túllépünk rajta, megsemmisítjük, és csupán a férfi és a nő – a bennük rejlő isteni lényeg – egyesüléséről, részvételéről beszélünk. Ne feledjük viszont, hogy bármennyire áttetszővé válik is két ember egymás előtt e szerelem fényében, maga az isteni jelleg lényegét tekintve mindig rejtett és elérhetetlen marad. Az isteni lényegben való részvételnek köszönhető, hogy ez a szerelem további definíciókat nyerhet, ahogyan Platón például a szépségben való megszületésnek *(tiktein en tó kaló)* nevezi, és ugyanezen okból kifolyólag mondhatjuk azt is, hogy e szerelem részesülhet az örökkévalóságból.

Éppen ezért arra a következtetésre juthatunk, hogy a szexuális szerelem e szakrális formája nem csupán emberi érzelem, impulzus, vagy akár teremtett, kozmikus vagy elsőleges erő. Még ily mértékben sem azonosíthatjuk egy testi vagy pszichoszomatikus energiával. Eredetét tekintve spirituális energiáról van szó, ami magában az isteni létben gyökerezik, és alapjait Isten rakta le a teremtés során a férfiban és a nőben. Ezért az e szerelemben történő egyesülés révén visszatérünk önmagunkhoz, teljes lényünkhöz és eredeti természetünkhöz. Ebben az értelemben tehát nem csupán a szépségben való megszületésről beszélünk. Újjászületünk Istenben, és feltárul előttünk az isteni Paradicsom. Úgy is mondhatnánk, hogy ez a szexuális kapcsolat olyan formája, amely spirituális hatást gyakorol a két résztvevő félre. Ebből következően e szerelem létének célja nem a gyermeknemzéssel, a családdal és a fajfenntartással, vagy bármiféle külsőleges dologgal kapcsolatos. Az is világos, hogy noha teljes mértékben nemi jellegű, hiszen a férfi és a nő különálló személyiségei vesznek részt benne, a szexuális aspektusnak mégsem szükséges úgynevezett testi (vagyis nemzőszervi) formában megnyilvánulnia. Ennek oka nem az, hogy a férfi vagy a nő szüzességi fogadalmat tett volna, vagy pedig magasabb rendű létformának tekintené a cölibátust, hanem az általuk megtapasztalt egyesülés egyszerűen feleslegessé teszi a testiséget, ami csupán csökkentené a tapasztalás intenzitását. Végül ki kell jelentenünk, hogy a szerelem e formája viszonylag ritka, mivel magas szintű értést és érzékenységet igényel, és ezen felül bizonyos feltételeknek is teljesülniük kell hozzá, melyek nem minden esetben vannak jelen, vagyis az emberek nem mindig hajlanak arra, hogy fenntartások nélkül megfeleljenek ezeknek.

A szexuális kapcsolat szent jellegének eszményét természetesen a keresztény egyház is elismeri, hiszen ez a keresztény házasság fogalmának sarokköve. Köztudott, hogy Krisztus jelenléte a kánai menyegzőn, valamint az a tény, hogy itt vitte véghez első csodatettét, arra utal, hogy Isten nem csupán jóváhagyja a házasság intézményét, hanem különleges áldását adja rá. Ennek köszönhető, hogy az egyház a mai napig áldását adja a házasságokra. Amikor felmerül a kérdés, hogy miért magasztosul fel ennyire a házasság, általában az a válasz, hogy ennek két fő oka van. Az első, hogy a házasság egyesíti a férfit és a nőt, és ez az egység szakrális jelentőséggel bír. Hagyományosan Szent Pált idézik ezzel kapcsolatban szaktekintélyként. Az *Efézusbeliekhez írt levél* (5,31–32) utal arra, hogy a házasságban a férfi és a nő egy testté válnak, és ez a hatalmas misztérium Krisztus és az Egyház viszonyának felel meg. A házasság – a férfi és a nő egysége – Krisztus

és az Egyház egységét jelképezi, ezért szakrális jellegű. A házasság szent megítélésének második fő oka, hogy a házasság a gyermeknemzés elfogadott intézménye. Isten így szólt ősatyáinkhoz: *„Sokasodjatok és szaporodjatok!"* Ezt úgy értelmezik, Isten azt akarta, hogy Ádám és Éva gyermekeket nemzzenek, s ezért minden körülmények között szent dolognak tekintik, amikor egy férfi és egy nő a házasság kötelékein belül gyermeket nemz. Ebből kifolyólag a házasság, melynek révén a férfi és a nő férj és feleség lesz, szintén szent – feltéve, hogy az egyház áldását adja rá.

A tény dacára, hogy az egyház szentségként ismeri el a házasságot, a keresztény szellemiség viszonya a szexuális kapcsolathoz és annak spirituális erejéhez a gyakorlatban valójában roppant korlátolt és negatív. A keresztény szerzők kezdettől fogva kínosnak érezték a szexualitás témakörét. A korai keresztény teológusok, szó szerint értelmezve Krisztus szavait, melyek azokról szólnak, akik kiherélik magukat Isten Királyságáért, valamint Szent Pál nőtlenséget pártoló szavait (1Kor 7), nem haboztak kijelenteni, hogy a cölibátus alapvetően magasabb rendű a házasságnál. Ezen felül úgy tűnt, hogy kizárólag utódnemzési célú tevékenységként tudják elképzelni a szexualitást, amellyel szemben olyan antipátiát mutattak, ami majdhogynem rosszindulatnak nevezhető. Bár alapelveik meggátolták őket abban, hogy hajthatatlan dualizmussal viszonyuljanak a témához, s a szexualitást közvetlenül egy gonosz erő művének tulajdonítsák, hozzáállásuk a gyakorlatban kevéssé tért el a manicheusok dualizmusától. A szexualitást romlott, tisztátalan dolognak tekintették, amely szégyenletessé teszi a házasságot (ami különben is pusztán engedmény azok számára, akik gyengék a nőtlenséghez), és beszennyezi azokat, akik e tevékenységet végzik. A szexualitás – ha önmagában nem is gonosz dolog – felkavarja az emberben a szenvedélyeket, így közvetlenül bűnök elkövetéséhez vezet. Olyan kapu, amelyen keresztül a gonosz seregei özönlenek az emberi természetbe. Ebből következően a szellemi élet kibontakozásához elengedhetetlen, hogy első lépésben az ember kerülje vagy elhagyja a szexualitást. Amíg e lépés nem történik meg, az ember képtelen belépni az igaz szellemi állapotba.

Az elvi előfeltevések közötti számos különbség dacára, úgy a keleti, mint a nyugati keresztény hagyományok igen hasonló szemléletet képviselnek a szexuális kapcsolatot és annak jelentőségét illetően. Ami a keleti hagyományt illeti, két szerzőt említhetünk példaként: Nüsszai Szent Gergelyt és Hitvalló Szent Maximoszt. A szexuális élettel kapcsolatos szemléletük a maga antropológiájából fakad – vagyis abból, hogy szerintük mi az, ami az emberi természetet alkotja. Ezen antropológia alapjait *Mózes első könyve* (1,26) tartalmazza: *„Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra."* Az ember természetes állapotában *„Isten képmása"*, s az emberi élet normáit is ez határozza meg. Eredeti állapotában – hiszen *„Isten képmására teremtetett"* – az ember magában foglalja azt, amit intellektuális életnek (*nús*znak) és szellemi életnek (*pneumá*nak) nevezünk. Az állati, a testi élet úgymond hozzáadódott a valódi, alapvető emberi léthez, méghozzá a „bűnbeesés" következményeként. Erre utal *Mózes első könyvé*nek másik sora (3,21): *„És csinála az Úr Isten Ádámnak és az ő feleségének bőr ruhákat, és felöltözteté őket."* Ezek a bőr ruhák (tunikák) az állati lét jelképei. Járulékok, amelyek az ember alapvető természetétől idegenek, és az eredeti

> ***„Hajlamosak vagyunk különbséget tenni Isten, valamint a másik ember iránti szeretet, vagyis az* agapé *és az* erósz *között, s az utóbbit az előbbi lealjasult formájának, néha pedig egyenesen ellentétének tekinteni, ami az előbbi rovására szolgál. A szexuális jellegű szakrális szerelemben azonban nincs jelen ez a különbség."***

állapotából való lezuhanása következményeként kényszerül viselni őket. Az az állapot, amelybe az ember ezen a világon születik, nem a természetes állapota. Természetellenes és bukott állapot, amiből meg kell találnia a visszavezető utat a természetes, bűnbeesés előtti élethez, amelyre *„Isten képmásaként"* teremtetett.

A természetes, bűnbeesés előtti élet két alapvető sajátossággal bír: halhatatlanság és romlatlanság. Szent Gergely érvelése szerint e két sajátosság a szexualitás hiányát feltételezi. Az ember eredeti állapotában, *„Isten képmásaként"* mentes a szexualitástól, sőt, a nemek közötti különbségtől is. Nincs férfi és nincs nő. A szexualitás a bűnbeesés, valamint a halhatatlanság és a romlatlanság azzal járó elveszítésének következménye. Abból ered, hogy az ember kapcsolatba került az állati, vagyis a testi létezéssel. Ez a bűnbeesés egyik legkatasztrofálisabb következménye, hiszen a szexualitás a szenvedélyek forrása, és a szenvedélyek bűnre ösztönzik az embert. Szent Gergely szavaival: *„Úgy tekintem, hogy ezen elvnek [a szexuális életnek] köszönhetően árasztják el szenvedélyek az emberi természetet."* Szent Maximosz ezzel szemben azt állítja, hogy maga a bűnbeesés a testi vágyak és az érzéki gyönyör keresése miatt következett be, ami leginkább a szexuális kapcsolatban testesül meg. Ezért tekintik oly fontosnak a szüzességet. A szüzesség az ember eredeti helyzetéhez való visszatérés állapota. Szent Gergely szerint egy igaz kereszténynek választania kell a házasság két fajtája, a *„testi"* és a *„szellemi"* házasság között. Csupán az egyiket választhatja, hiszen kölcsönösen kizárják egymást. Valójában arra szólítja fel a férfit, hogy inkább a másodikat, a szellemi házasságot válassza, mert abban nem egy földi nő, hanem az igazi Bölcsesség után vágyakozik, s a lelke a romlatlan Jegyességhez kapcsolódik, szerelme *(érosz)* pedig az igazi Bölcsességhez – vagyis Istenhez – fűzi.

A férfi és a nő közötti szexuális szerelem ebből következően a spirituális élet kárára van. A szexuális kapcsolatok a bűn következményei, és csak azért tűrhetők meg, mert biztosítják az emberi faj fennmaradását. Még a férfi és a női nem közötti különbség is csupán azért létezik, mert Isten előre látta, hogy a férfi bűnbe esik, elbukik, s ezért szüksége lesz valamiféle szaporodási módra, aminek révén az emberi faj fennmaradhat az új körülmények között. Hivatkozik Pál szavaira (Gal 3,28), melyek szerint Krisztusban *„nincs férfi, sem nő"* (gyakran megfeledkeznek Pál azon sorairól [1Kor 11,11], melyek így szólnak: *„Mindazáltal sem férfiú nincs asszony nélkül, sem asszony férfiú nélkül az Úrban."*). A Szentírás azon sorát (Mt 22,30), ahol Krisztus azt mondja a szadduceusoknak, hogy a feltámadáskor az emberek sem nem házasodnak, sem férjhez nem mennek, úgy értelmezik, hogy a férfinak nőtlenségben kell élnie. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a házasság értékét teljes mértékben megtagadnák. Nem tagadható, hiszen házasság nélkül az ember nem születhet erre a világra. Szent Maximosz szerint azonban a házasság legfeljebb az egyesülés legalacsonyabb rendű, leginkább külsőleges szintjét képviseli, melyet az embernek át kell élnie, mielőtt a szellemi állapotba visszatérhet. De az eredendő bűn így is állandóan ott munkál a szexuális kapcsolatokban, és gyökerestől kitépni csak a szexualitás gyökerestől való kitépése révén lehet. Az embernek felül kell emelkednie a nemi életen, sőt, a szexuális irányultságon magán, annak érdekében, hogy a szenvedélyek gyökerestől elszáradjanak, mivel amíg el nem száradnak, nem kezdheti meg a szellemi életet. Csupán a szerzetesi nőtlenség révén nyerheti vissza azt a természetes – nemiségtől mentes – állapotot, amelyre *„Isten képmásaként"* teremtetett.

Ami a nyugati keresztény hagyományt illeti, szemléletét Szent Ágoston impozáns alakja

határozza meg, akinek házassággal kapcsolatos teológiája a korát követő ezerötszáz esztendőn keresztül általános mintaként szolgált, s a mai napig hatást gyakorol az egyház gondolkodására.[1] Ez a teológia – a nyugati keresztény teológiára általánosan jellemző módon – olyan antropológiát feltételez, amely különbözik a görög patrisztika hagyományától. A nyugati teológiában az ember természeténél fogva – hiszen *„Isten képmására"* teremtetett – egységet alkot az állati léttel, a testi és az intellektuális léttel. Az állati (testi) lét nem a bűnbeesés következtében adódott hozzá az emberi léthez, éppen ellenkezőleg: a szellemi élet az, ami hozzáadódik az ember természetes állapotához. Az ember, a keleti keresztény hagyomány tanításaival ellentétben, természeténél fogva nem szellemi lény, hanem a túláradó kegyelem révén válik azzá. Ez a különbség határozza meg Szent Ágoston írásainak perspektíváját. Azonban mindkét hagyomány teológusaihoz hasonlóan ő is szinte kizárólag a szexualitás nemző jellegét veszi figyelembe, és szinte szégyenkezik azért, hogy a gyermeknemzés magasztos műve ezen a világon nem valósulhat meg *„bizonyos mérvű állatias tevékenység"* és *„a bujaság erőszakos tombolása"* nélkül. Szent Ágoston számára az ember „bűnbeesésének" legszembetűnőbb következménye, hogy nem képes uralkodni nemzőszervein. A Paradicsomban a teremtés műve nem járt ilyen állatias tevékenységekkel, és ha elő is fordult volna ilyesmi, akkor sem kísérte volna semmiféle érzelmi zavar. Amikor azonban a büszkeség és az önfejűség bűnre sarkallta Ádámot és Évát, egy új és romboló hatású ösztön ébredt fel bennük. Bár ez az ösztön – a kielégülés csillapíthatatlan vágya, amit Szent Ágoston érzékiségnek vagy kéjnek nevez – az élet minden területét áthatotta, leginkább mégis a nemi szervek engedetlenségében nyilvánult meg, amelyek elveszítették passzív jellegüket, s többé már nem engedelmeskedtek az ember akaratának. Ennek köszönhetően kellett elfedni a nemi szerveket, mert szeméremtestekké és a szégyen tárgyaivá váltak. A szeméremtestek és a szégyen tárgyai ezt követően az emberi lealjasulás és gonoszság külső jelképei lettek.

Az ágostoni teológia azon része hatotta át leginkább a nyugati keresztény szellemiséget, ami pusztán nemzőszervi jellegével azonosítja a szexualitást, valamint összekapcsolja a rosszal. Ezt maga Szent Ágoston is – a későbbi szerzőkkel egyetemben – az eredendő bűn kapcsolódó, sajátos fogalmához társítja. A nyugati teológusok mindig ragaszkodtak ahhoz az elképzelésükhöz, hogy minden emberi lény vétkezett „Ádámban": mindannyian az eredendő bűn részesei, s ezért mindenkinek el kell szenvednie azt a büntetést, amit Isten az emberiségre rótt. Minden emberi lény bizonyos értelemben véve elkövette a lázadás eredendő bűnét, és noha e bűnt közvetlenül nem azonosítják a szexuális tevékenységgel, a következményei mégis azonnal és a legdrámaibb módon nyilvánulnak meg a szexualitás világában. Közvetlen és szoros kapcsolat van az eredendő bűn és az érzékiség között, s az érzékiség következményei legerőteljesebben a nemi szervek irányíthatatlan tevékenységében nyilvánulnak meg. Ezért az emberek közötti minden nemi érintkezés nem csupán szorosan összekapcsolódik az eredendő bűnnel, amelyért minden emberi lény felelős, hanem e bűn szennyét is magán hordozza, és még szorosabban összekapcsolja vele az embert. Továbbá, a rossz a szexuális tevékenység révén öröklődik nemzedékről-nemzedékre: minden megfogant gyermek szó szerint a szülei bűnében

[1] Szent Ágoston és a többi nyugati középkori teológus szexuális kapcsolatra vonatkozó nagyszerű összefoglalása olvasható a következő műben: D. S. Bailey: *The Man-Woman Relationship in Christian Thought*. London, 1959, Longmans.

fogan, és ennek következtében minden gyermek a fogantatásától kezdve magában hordozza a rossz csíráit. A rossz nem csupán Ádám bűnének következményeiben van jelen kitörölhetetlenül, hanem a szexualitás bűnében magában is, amiért bűnhődnünk kell. Semmi, még maga a házasság sem képes eltörölni azt a stigmát, ami a bukott ember minden egyes nemzését kíséri. A házasság önmagában jó, de mivel a testiség, amire lehetőséget biztosít, és amit bizonyos mértékben szentesít, nem történhet meg a buja testi vágy tettei nélkül, így e tevékenység még a házasságon belül is bűnös és szégyenteljes marad. A szexualitás belső rossz-voltát még a házasság sem képes eltávolítani. A házasság egyedül arra kínál lehetőséget – és itt Szent Ágoston olyan „csavart" javasol, ami mélyen beleivódott a keresztény gondolkodásba –, hogy a szexualitás lehetővé váljon azok számára, akik nem azért gyakorolják, hogy kéjvágyukat kielégítsék, hanem visszatetsző kötelességként végzik, ami az utódnemzés szempontjából elkerülhetetlen. Amíg a házas férfiak és asszonyok kizárólag a nemzés céljából végzik ezt a tevékenységet, mentesülhetnek az elkövetett bűn alól, habár ugyanúgy felelősek maradnak azért, hogy e bűnt átadják a kívánt utódnak is. Ami nem az utódnemzés célját szolgálja, vagy utódnemzés megakadályozásának szándékával végzett közösülés, az nem más, mint visszataszító paráználkodás, és elkövetői nem részesülnek abban a bűnbocsánatban, amiben a házaspárok, akik azért hajtják végre e szégyenletes tettet, mert másképpen nem végezhetnék el a gyermeknemzés nemes munkáját.

Az ilyen érvekkel Szent Ágoston és szellemi utódjai a teológia területén (akik közé gyakorlatilag a nyugati kereszténység minden egyes középkori teológusa besorolható) elválasztották a házasság eszméjét a szexuális kapcsolattól, és olyan radikális módon helyezték az előbbit az utóbbi fölé, hogy szemléletük hívei csak a legnyakatekertebb módon tudták összehangolni az egyik követeléseit a másikat övező előírásokkal. Mivel ezek az eszmék lettek ténylegesen a keresztény közösség erkölcsi viselkedéséért leginkább felelős személyek – a papok – irányelvei, aligha meglepő, hogy e közösség modernkori örökösei ösztönös skizofréniától szenvednek minden olyan dologgal kapcsolatban, ami életük e roppant bensőséges és személyes részét illeti. Továbbá elkerülhetetlen a tudatosság- és magatartásbeli szétválás, ami annak következménye, hogy éket vernek a házasság eszménye – amit a teológusok kénytelenek voltak jónak tekinteni – valamint a szexuális kapcsolat ténye közé – amiben hajlamosak voltak az eredendő bűn következményeit, sőt, megvalósulását látni. Látható, hogy a szétválasztás nem is annyira a testet és a lelket érinti. De az ék csak erősödik azáltal, hogy a házasságnak szakrális jelleget tulajdonítanak, ami teljes mértékben abszurddá tette a helyzetet.

„Szent Pál nem csupán a legszentebb rend jelképeivel ruházta fel a házasságot, hanem azt is világossá tette (1Kor 6,16), hogy a férfi és a nő úgy válhat egy testté, s úgy felelhet meg Krisztus és az Egyház egysége jelképének, ha végrehajtja a testi egyesülést."

Szent Pál nem csupán a legszentebb rend jelképeivel ruházta fel a házasságot, hanem azt is világossá tette (1Kor 6,16), hogy a férfi és a nő úgy válhat egy testté, s úgy felelhet meg Krisztus és az Egyház egysége jelképének, ha végrehajtja a testi egyesülést. Amikor e jelképet úgy kezdték értelmezni, hogy szakrális méltósággal ruházza fel a házasságot – és ezt maga Szent Ágoston is így vélte –, kérdés nélkül elfogadták a tényt, hogy a házasság csak a testi egyesülés révén nyerhet ilyen méltóságot, és csak az által válhat felbonthatatlanná. Ez tarthatatlan helyzetet eredményezett a keresztény teológusok számára. Az írások tekintélye alapján kénytelenek

voltak elfogadni, hogy a gyermeknemzés önmagában jó célokat szolgál, s a férfi és az asszony azzal, hogy egy testté válnak, részesei lesznek egy *„nagy misztériumnak”* és a természetfeletti egyesülés jelét birtokolják. Ennek dacára meg voltak győződve arról, hogy az a tett, ami mind a nemzést, mind ezt a szentséget kíséri, a rossz szennyét viseli magán. Kénytelen voltak arra a következtetésre jutni, hogy a közösülés a házasság szükséges része – feltéve, ha az utódnemzés célját szolgálja. Azonban a szemükben ez az indíték sem mentesítette magát a tettet tisztátalan és szégyenletes mivoltától. E szemlélettel nem csupán azt az abszurd elképzelést sugallták, hogy Isten olyan dolgot vár el az emberektől – a gyermeknemzést –, ami kizárólag az emberiség lealjasodását eredményező módszer révén valósulhat meg. Ezen kívül kénytelenek voltak képmutató módon úgy tenni, mintha a férfiak és nők közötti szexuális egyesülés fő indítéka a gyermeknemzés volna. Azzal, hogy elfogadták az abszurd ötletet, mely szerint a testi egyesülés fő indítékát a gyakorlatban az utódnemzés korlátai közé kell szorítani, e szerzők a szexualitással kapcsolatos keresztény szemléletet a képmutatás szövevényes hálójába taszították, amiből azóta sem képes kikecmeregni.

A középkor későbbi teológusai a zűrzavar fent említett csapdájában vergődve fokozatosan eltávolították a férfi és a nő egy testben történő egyesülését a korábbi központi helyéről, melyet a házasság szentségének eszméjében elfoglalt, és azzal az elmélettel helyettesítették, miszerint a házasság szentségét a résztvevő felek a kölcsönös beleegyezés révén nyerik el. A testi egyesülés jelentőségét azonban nem utasították el. Továbbra is elfogadták, hogy az első testi érintkezés felbonthatatlanul megszilárdítja a férfi és a nő egyesülését Krisztus és az Egyház egységének mintáját követve. A római katolikus egyház éppen ezért fenntartja a jogot, hogy felbontsa azokat a házasságokat, amelyeket nem „háltak el”, vagyis ahol nem történt meg a testi érintkezés, még azokban az esetekben is, ahol a házasuló felek kölcsönös beleegyezése alapján a házasság szentségi jellege megvalósult. A háttérben húzódó teológiai probléma viszont megmaradt, és bár Aquinói Szent Tamás az ágostoni szellemiséggel ellentétben már nem azonosítja a szexuális egyesülést az eredendő bűnnel, mondván, hogy a nemi aktus nem tekinthető teljes mértékben romlott dolognak, amikor a házastársak a kegyelem állapotában, gyermeknemzési célból gyakorolják, még ő is úgy véli, hogy a szexualitás magán viseli a rossz szennyét – nem az erkölcsi értelemben vett rosszét, hanem az erkölcsi rosszból fakadó rosszét –, és ebből a szempontból káros hatással van az erényes életre. Ha a szexualitás célja nem a gyermeknemzés, akkor természetesen súlyosabb bűnnek minősül: házasságon belül megbocsátható, házasságon kívül viszont halálos bűn.

Továbbá az a tény, hogy a középkori teológusok szerint a házasság azért szakrális jellegű, mert szimbolikus módon kapcsolódik Krisztus és az Egyház egységéhez, még nem jelentette azt, hogy olyan személyes és metafizikai jelentőséget tulajdonítottak a házasságnak, amilyet szent jellege folytán jogosan megérdemelt volna. Az imént említett szimbolika értelmezésének korlátolt módja nem tette lehetővé a teljes körű felismerését. Egy szakrális szimbólum akkor fejti ki kreatív, spirituális hatását, amennyiben úgy tekintik, hogy oly módon képes hatni a jelkép tárgyára, hogy azzá a valósággá alakítja, amit a szimbólum megtestesíteni hivatott. Ez annak felismerését feltételezi, hogy a jelkép témája magában hordozza az átalakíthatóságra való képességet. A házasság esetében, ha Krisztus és az Egyház szimbolikájának házasságra történő rávetítése kreatív, spirituális hatást gyakorol magára a házasságra, azt is látni kell, hogy a férfi és a nő közötti kapcsolatot ugyancsak át lehet

alakítani egy olyan örök és metafizikai jellegű kötelékké, mint amely Krisztust és az Egyházat kapcsolja egybe. Fel kell ismerni, hogy a férfi és a nő közötti kapcsolat *eleve* birtokában van e metafizikai és szakrális képességnek, annak, ami legalább részben a hozzá kapcsolódó szakrális szimbolizmus révén bontakozik ki és teljesül be. A szimbolizmus csak abban az esetben képes betölteni átalakító szerepét, ha felismerjük, hogy a jelkép sugallta valóság és a jelkép tárgya között velejáró – habár rejtett – megfelelés vagy rokonság van. A férfi és a nő kapcsolata csak abban az esetben válhat teljesen szakrális egyesüléssé, ha megértjük, hogy e kapcsolat magában hordozhatja az örök és metafizikai jelleget.

Sem Szent Ágoston tanításaiban, sem a későbbi hittudósok elméleteiben nem lelhető fel annak felismerése, hogy a férfi és a nő közötti kapcsolat ebben az értelemben véve szent méltóságra tehet szert. Az olyan középkori teológusok, mint Saint-Thierry Vilmos és Szent Elréd részletesen kidolgozták a barátság jelentőségével kapcsolatos témaköröket, és abban a paradicsomi állapotba való visszatérés lehetőségét látták. Olyan tan azonban nem létezett, amelyben a szexuális szerelmet egy spirituális folyamat alapjának tekintették volna, melynek beteljesülésekor a férfi és a nő testben és lélekben egyesül Istenben, és amelynek során egymás lényének egyre elmélyültebb érzékelése révén megvalósul az isteni megnyilatkozás. Az elmélet, mely szerint a szexuális kapcsolat olyan metafizikai kötést hozhat létre, amit maga a halál sem szakíthat szét, a középkori teológia egésze számára teljesen idegen. A házasságot mindenekelőtt a gyermeknemzés egyházi vagy társadalmi intézményének tekintik. Nem minősül egyedi és személyes kapcsolatnak, és – mint korábban láthattuk – a házasság szexuális elemét csupán tisztán utódnemző jellege vonatkozásában veszik figyelembe, és azt is leplezetlen ellenszenvvel kezelik. A középkori teológia valójában nem csupán a szexuális kapcsolat személyes jellegét és spirituális lehetőségeit hagyja figyelmen kívül: a nőt a kapcsolaton belül nem sokkal tekinti többnek, mint jó esetben a nemzés műve résztvevőjének, vagy biztonsági szelepnek a túlzott szexuális vágy lecsapolására, rosszabb esetben pedig az ördög eszközének. Olyan egyházatyák számára, mint Tertullianus, a nő az, aki az élet fájának megszentségtelenítőjeként lealjasítja Isten képmását, vagyis a férfit, és magával rántja a Paradicsomból. Szent Ágoston hozzáállása és bánásmódja azzal a nővel szemben, akivel tizenhárom évig élt együtt, és aki a fia édesanyja volt, kiválóan tükrözi, hogy milyen kevés elismerésben részesülhet egy nő – mint önálló személy.

A fentiek fényében az a tény, hogy a házasságot szent szimbolizmussal ruházták fel, mindenekelőtt Krisztus és az Egyház viszonylatában, aminek révén szakrális szintre emelkedett, nem jelentette azt, hogy a férfi és a nő kapcsolatát olyan dolognak tekintették volna, ami az üdvözítő látáshoz vagy a személyes deifikációhoz vezethet. E szimbólumot pusztán külsőleges értelemben alkalmazták, s fogalmuk sem volt arról, hogy aktívan is megvalósítható lehetne abban a kapcsolatban, melyre a szimbólumot vonatkoztatták. A házasságot nem azért tekintették szentnek, mert magában rejti a metafizikai kapcsolat lehetőségét, hanem azért, mert egy másik, nem ehhez a tárgyhoz kapcsolódó szinten Krisztus és az Egyház egységét jelképezi. A házasságot nem azért tilos felbontani e világon, mert általa a férfi és a nő eléri – vagy elérheti – azt a belső egységet, ami törhetetlen, hanem azért, mert felbontása révén megtörne annak a természetfeletti egységnek a szimbolikája, amit képvisel. Úgy is mondhatnánk, hogy a házasság szakrális jellegéhez elég, ha külsőségeiben megfelel a szimbolizmusnak, akkor is, ha magában a házasságban egyetlen olyan dolog sincs, ami megfelelne a szentségi jellegnek. Akárhogy is, a férfi vagy a

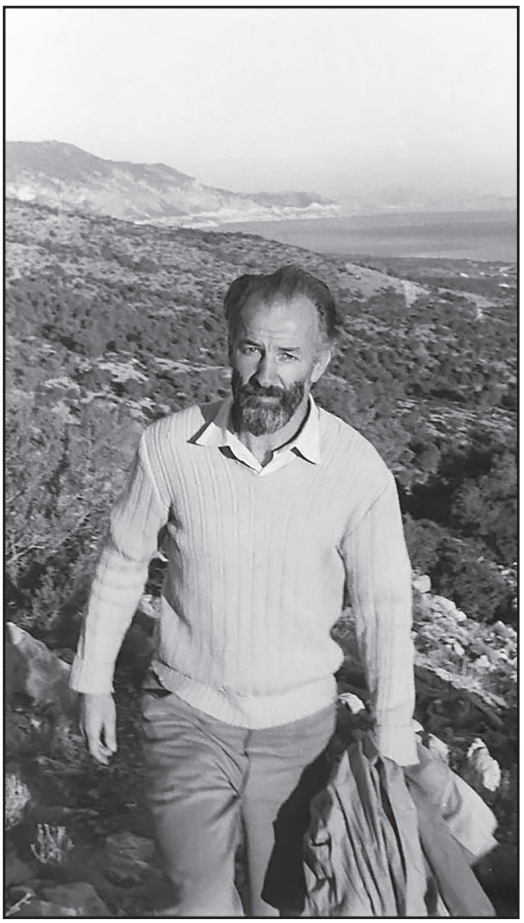
nő halálát mind a szimbolizmus, mind a szimbolizmus tárgyát képező hitvesi állapot megszűnésének tekintették. Tény, hogy a középkor későbbi szakaszaiban, a 12. századtól kezdve a házasság szakrális jellegének tisztán külsőleges, jogi és személytelen felfogása változásokon ment keresztül, és hozzáadódott a gondolat, hogy a megkeresztelkedett személyek elhált házasságait az isteni kegyelem szentesíti, s ebből kifolyólag részesül a vonatkozó szimbólum benső lényegéből. Ez nem csupán azt jelezte, hogy a házasságot nem szabad felbontani, mivel akkor a jelkép is megsemmisülne, hanem azt is, hogy egy házasság felbonthatatlan, ugyanúgy, ahogy archetípusának természetfeletti egysége. E szakrális jelleget azonban továbbra is ráruházott dolognak tekintették, ami érvényességét és összekapcsoló erejét tekintve igen távol áll a szent jelleget megtestesítő férfi és nő tulajdonságainak benső harmóniájától és kölcsönösségétől. A házasságot továbbra is túlnyomó részben jogi és etikai elvek alapján kezelték. A hittudósok szexuális kapcsolathoz való viszonya alapvetően ugyanaz maradt, mint elődjeiké: a házasság – ellentétben a cölibátussal, ami egészében véve magasztosabb, ideális állapot – nem tölt be pozitív szerepet az ember spirituális kibontakozásában, és minden esetben az Istentől való elidegenedés jele.

A középkort követő időszakban számos – a keresztény hagyományon belülről és kívülről érkező – hatás révén egyre inkább felismerték a házasság és a szexuális kapcsolat szakrális eszményének személyes és spirituális jelentőségét. A romantika korának költői e kapcsolatot egyedi és személyes tapasztalatnak tekintették, ami túllép a nemzés, a családi élet, sőt, a halandóság keretein, és olyan spirituális értékkel rendelkezik, ami önmagát igazolja és teljesíti be. Noha a romantikus költők – legalábbis elméletben – e kapcsolat tekintetében óriási hangsúlyt helyeztek a szüzességre, a *„test újrafelfedezése”*, ami a reneszánsz sajátja, és az egyre erősödő meggyőződés, mely szerint az ilyen kapcsolatok testi aspektusai szintén Istentől származnak, azt jelentette, hogy úgy érezték: a testi-szexuális tényező legalább bizonyos körülmények között megszabadítható a rosszal történő azonosítás velejáró bélyegétől. A nyugati keresztény szellemiség azonban tartotta magát az ágostoni–skolasztikus örökséghez, bár az iméntiekhez hasonló változások itt is tapasztalhatók voltak. Jól példázza ezt egy korabeli dokumentum, a „Humanæ Vitæ” című enciklika, amelyet VI. Pál pápa bocsátott ki a házasság valamint a házasságon belüli szexuális élet témakörében. A körlevél természetesen nem tárgyalja kimerítően a témát, és semmilyen szempontból nem képviseli a korabeli keresztény hagyomány egészének szellemiségét. Legalább azonban megismerhetjük általa a hagyomány legerőteljesebb intézménye, a római katolikus egyház hivatalos szemléletét, és jól példázza úgy az általunk vizsgált keresztény szellemiség egészének vonulatát, mint azokat a változásokat, melyek az elmúlt évszázadokban kerültek bevezetésre.

A pápai levél bevezető része elmagyarázza, miért jogosult az egyház arra, hogy e témával foglalkozzon, majd rátér a szexuális kapcsolat tárgyalására. A házasság – a körlevélben foglaltak szerint – nem a természeti erők vak fejlődésének eredménye, hanem a Teremtő Isten gondoskodó intézménye. Ennek fényében vajon mi a házasság célja? Első látásra úgy tűnik, hogy építő jellegű, magasztaló szavak következnek, valami olyasmi, ami bemutatja, hogy milyen mértékű benső átalakuláson ment keresztül a házasság eszménye a középkort követő keresztény gondolkodásmódban, és megvilágítja tisztán személyes jellegét – a házasság mint önálló cél vonatkozásában –, Krisztus és az Egyház egységének páli jelképrendszere fényében. Az enciklika kijelenti, hogy a házasság a férj és a fe-

leség egymásnak szóló, kölcsönös ajándéka. Házasság révén a férj és a feleség kialakítja azt az egységet, amelyben kiegészítik egymást. A házasság e pozitív, gazdagító képét azonban nem taglalja tovább, sőt, önálló létjogosultságot sem kap, hiszen alárendeli a korai időszak teológusai hagyományos, nem szakrális szemléletének, mely szerint a házasság elsőleges célja, egyedülálló sajátossága a gyermekek nemzése és nevelése. Végeredményben azt állítja, hogy egymás kiegészítése, ami a házasság révén a férfi és a nő osztályrésze lehet, nem önálló cél, hanem *„azért van, hogy a két fél együttműködjön Istennel az új életek nemzése és felnevelése érdekében"*. Ez tehát a házasság végső célja, végső értelme. Nem arról van szó, hogy egyesülésük révén a férfi és a nő megvalósíthatja az emberi teremtmények egységét jelenlegi létezésük halandó és romlott állapotának benső átalakítása révén, valamint bukott életük visszanyerheti paradicsomi állapotát – azt az egységet és integritást, ami képes túllépni a hagyományos házassági fogadalom *„míg a halál el nem választ"* keretén, mivel gyökereik a bőségben és romlatlanságban gazdag, isteni életbe nyúlnak vissza. Éppen ellenkezőleg: nincs szó többről, mint olyan kapcsolatról, amely a bukott világ halandó keretein belül létezik, s e kapcsolat végső célja nem más, mint az anyagi tér–idő folyamaton belüli életek szaporítása. A házasság végcéljának e szemlélete értelmében Isten hatalmas emberi tenyészet gazdája. E tenyészetben a házaspárok *„számára a gyermekek nemzése és nevelése rendeltetett el"*, hogy felnőve feltételezhetően ugyancsak megházasodjanak és utódokat nemzzenek, s így örökítsék tovább az emberiség kegyvesztettségének történetét egy meghatározhatatlan és üres jövő felé.

Miután a körlevél a keresztény szellemiség általános irányát követve ismételten leszögezi, hogy a házasság fő célja a gyermeknemzés, rátér a házasságon belüli szexualitás céljának és szerepének ismertetésére. Vagy inkább úgy mondanám, a házasságon belüli nemzési tevékenységet kezdi taglalni. Mivel Isten azt akarja, hogy továbbra is gyermekek szülessenek erre a világra, és mivel – folytatja a levél a gondolatmenetet – az emberi értelem számára belátható, hogy a gyermekek kizárólag a nemzés folyamatát szabályozó biológiai törvények követése révén jöhetnek világra, ebből egyenesen következik, hogy a nemzés, melynek révén a férj és a feleség Isten akaratának engedelmeskedik, *„becsülendő és jó"* dolog. E tekintetben eltérés mutatkozik az ágostoni–skolasztikus szemlélettől, amelynek értelmében a nemzés tevékenysége alapvetően magában hordozza a rossz szennyét, és ami abszurd helyzetet eredményez: Isten akar valamit – gyermekek nemzését –, de ezzel párhuzamosan helyteleníti magának a gyermeknemzésnek a módját. Az enciklika szellemisége annyiban távolodik el ettől az elmélettől, hogy kijelenti, a házaspárok Istennel való együttműködése a gyermeknemzés érdekében olyan fontos, hogy *„a házasság elengedhetetlenül szükséges az emberi élet nemzésének természetes lehetőségei megőrzése érdekében."* Felismerésre kerül, hogy a nemi aktus – itt megjegyezhetjük, bár később visszatérünk rá, hogy a levél a korai keresztény szellemiséggel összhangban nem fordít figyelmet a férfi és a nő közötti szexualitás nem testi jellegű kifejeződésére – hozzájárulhat a házaspár kölcsönös szeretetének gyarapodásához, de azt is világosan kijelenti, hogy e tevékenységet soha nem szabad elválasztani utódnemzési potenciáljától. Ennek oka *„az Isten által megalapozott, elválaszthatatlan kapcsolat – amit saját akaratából egyetlen embernek sem szabad megszakítania – az egyesülés és a nemzés jelentős szerepei között, amelyek egyaránt a házasság részét képezik."* Az egyesülés révén valósul meg az új élet teremtésének képessége, és ez *„a férfi és a nő valódi természetébe vésődött törvények eredményeképpen"* zajlik. Mivel a törvények



Philip Sherrard (1922–1995)

Isten akaratát tükrözik, egyetlen embernek sem szabad beleavatkoznia ezekbe. Minden olyan cselekedet, amely *„akadályozza az élet átadásának képességét, amit a Teremtő Isten bizonyos törvények révén alkotott, ellenkezik Isten házasság normáira vonatkozó tervével és ellentétes az élet Teremtőjének akaratával."* Éppen ezért, *„ha valaki ezen isteni ajándékot (a nemzést) oly módon használja, hogy közben megfosztja értelmétől és céljától (az utódnemzéstől), az mind a férfi, mind a női természet számára visszataszító, s következésképpen ellentétben áll Isten tervével és szent akaratával."*

Az érvek e ponton nehézségekbe ütköznek. Bár elhangzott, hogy az ember saját akaratából nem akadályozhatja a közösülés egyesítő és utódnemző szerepét, s a házasságnak mindenképpen meg kell őriznie az emberi élet nemzésének természetes képességét, felismerik, hogy ez a tevékenység akkor is becsülendő és jó marad, ha *előreláthatóan terméketlen lesz*. Ez annyit jelent, hogy elismerik a közösülés pozitív szerepét – függetlenül attól, hogy fogantatást eredményez-e, abban az esetben is, amikor tudvalevőleg nem eredményez utódot. Amennyiben tehát a terméketlenség nem emberi beavatkozásnak köszönhető, vagyis Isten szakítja meg a kapcsolatot a közösülés egyesítő és nemző szerepe között, akkor az *„isteni ajándékot"* teljes mértékben meg lehet fosztani attól, amit a körlevél a jelentőségeként és céljaként említ: a gyermeknemzéstől. Ennek ellenére megőrzi pozitív értelmét és célját a házasság összefüggésein belül. Továbbá, ez nem csupán akkor igaz, amikor a férj vagy a feleség önhibáján kívül terméketlen, hanem akkor is, ha tudatosan kerülik a termékeny időszakokban történő érintkezést, melyek a biológiai folyamatok normális lefolyása, vagyis a menstruációs ciklus részeit képezik. A *„felelős szülői szerep"* nevében *„az emberi értelemnek joga és felelőssége eldönteni, hogy irányítani kívánja-e a természet irracionális erőit, feltéve, ha az Isten által megalapozott valóság rendjének keretein belül teszi ezt."* Ez annyit jelent, hogy Isten hozta létre a nő menstruációs periódusát, ezért helyénvaló dolog kihasználni a terméketlen időszakok kínálta lehetőségeket. Bár a levél nem fejti ki ilyen részletesen, az embernek mégis csaknem az a benyomása támad, hogy azt feltételezi: Isten pontosan azért gondoskodott a havi ciklus terméketlen időszakairól, hogy a nemi tevékenység a fogantatás kockázata nélkül virágozhasson! Azonban nem ez az a szempont, ami hangsúlyt érdemel. A hangsúly azon van, hogy amennyiben a férfi és a nő oly módon használja a természet kínálta lehetőségeket, hogy közben jól tudja, nem ered-

ményez majd utódot a testi egyesülés, az attól még jó és tisztességes tevékenység marad, akkor is, ha nemző jellegétől megfosztatik. S továbbra is jó és tisztességes cselekedet marad, annak ellenére, hogy a résztvevő felek akaratlagosan kerülik a fogantatást, vagyis a házaspár „*biztos akar lenni abban, hogy nem születik gyermekük*."

Azzal most nem kell foglalkoznunk, hogy a fentiek fényében mely fogamzásgátlási módszerek helyénvalók, és melyek nem. Azt viszont világosan le kell szögezni, hogy a fenti érvek nagyon közel járnak a képmutatáshoz. Ha az egyház elvárja, hogy a házasságnak minden esetben az legyen a rendeltetése, hogy megőrizze természetes képességét az emberi élet teremtése vonatkozásában, akkor miképpen hagyhat jóvá olyan házasságot, amelyben az érintett felek szándékosan csak azokban az időszakokban élnek házaséletet, amikor tudják, hogy egyesülésük nem eredményez utódokat? Ha Isten által létrehozott, elválaszthatatlan kapcsolat áll fenn a közösülés egyesülési és nemzési szerepe között, akkor hogyan őrzi meg a jelentőségét – jó és tisztességes cselekedetként –, amikor nemzési szerepét elveszíti? Ha a férfi és a női természet számára visszataszító, valamint Isten terve és szent akarata ellen van az, amikor a nemzés isteni ajándékát úgy használják, hogy – akár részlegesen is – megfosztják értelmétől és céljától (az utódnemzéstől), akkor miért nem ugyanennyire visszataszító a férfi és a nő számára, és miért nem ugyanennyire ellentétes Isten tervével és szent akaratával, ha azzal a kifejezett szándékkal élnek szexuális életet, hogy megfosszák értelmétől és céljától, vagyis abban az időszakban teszik, amikor legjobb tudomásuk szerint nem fog utódot eredményezni? Az a kijelentés, hogy a lényegi különbség mindkét esetben abban rejlik, hogy Isten vagy az ember fosztja-e meg a nemzést a természetes képességétől, vagyis az utódnemzéstől, és az, hogy amennyiben az ember az Isten által biztosított lehetőséget (a terméketlen időszakot) használja szexuális tevékenységre, nem kerül ellentmondásba a nemzés céljával és értelmével, akkor sem, ha feltett szándéka, hogy az egyesülés ne eredményezzen utódot, s gondoskodik arról, hogy ez így történjen, ügyes jogi vagy erkölcsi furfangnak tűnik, és kétségtelenül igen szánalmas érvelés az érett gondolkodással és lelkiismerettel rendelkező keresztények szemében. Jó példája ez az olyan okfejtéseknek, amelyek nem illenek a mélységesen emberi – sőt, több mint emberi – témakörökhöz, s a magyarázni és alkalmazni kívánt tanítások alapvető elégtelenségét jelzik.

Ez az elégtelen jelleg három egymáshoz kapcsolódó feltételezés vonatkozásában nyilvánul meg, amelyeket már említettünk az eddigiekben. Az első feltételezés szerint Isten azt akarja, hogy az emberek vég nélkül folytassák a nemzés munkáját az anyagi univerzum halandó és romlott körülményei között, ami bukott létezésük helyszíne és következménye. E feltételezés szerint az összeházasodott férfiak és nők szerepe mindösszesze annyi, hogy eszközök legyenek a hatalmas és üres anyagi tér–idő benépesítésében, s mindezt az isteni terv szolgálatával összhangban kell végezniük. Ez a szemlélet, azzal, hogy a férfi és a nő kapcsolatának célját és beteljesülését eltávolítja az egyén létének középpontjából, és e célt és beteljesülést kivetíti egy külső, nem létező, hideg és személytelen tér–idő folytonosságba, ami teljes mértékben hamis végtelen felé tart, magának a hitvesi életnek a lényegi alapelvét hamisítja meg. E szemlélet szerint az ember pusztán állandósítja saját rabszolgaságát egy folyamat tekintetében, amelyben személyes, teremtett méltóságát feláldozza az emberi társadalom javának elvont képzetéért a képzeletbeli jövőben.

Érdemes megjegyezni, hogy amit ezzel kapcsolatban keresztény tanításként javasoltak, nagyon kevéssé tér el a kommunizmus eszméitől, amelyek szintén azt állítják, hogy az egyén, a

férfiak és a nők életének célja és beteljesülése a jövőbeli emberi társadalom érdeke elvont fogalmának szolgálata. Ezt az is alátámasztja, hogy maga a pápai körlevél is kijelenti, az egyház *„meggyőződése, hogy e tanítással hozzájárul a valóban emberi civilizáció létrehozásához."* Az ember azt gondolta volna, hogy egy keresztény tanítás sokkal inkább a férfi és a nő részvételével foglalkozik a *„nem evilági"* királyságban, mintsem az emberi civilizációhoz való hozzájárulással. Valóban nehezen érthető, hogy miként tartható fenn a szemlélet, amely oly nagy hangsúlyt fektet a gyermeknemzésre, anélkül, hogy a nyugati teológiai hagyomány alapjait képező eredendő bűnnel kapcsolatos elképzelésektől megszabadulnánk. E feltételezések szerint ez a világ bűnös hely, és az e világon fogant gyermekek is bűnben fogantak, s ez a bűn a fogantatás során öröklődik. Ugyanakkor azonban úgy tartják a kereszténységről, hogy véget vetett a bűnnek, és győzedelmeskedett a bűnt létrehozó körülményeken. Felmerülhet a kérdés, hogy amennyiben így van, hogyan buzdíthatják a keresztény teológusok a férfiakat és a nőket arra, hogy folytassák a gyermekek nemzését, ha a gyermekek világra hozásának folyamata egyszerűen állandósítja a körülményeket, amelyeken a kereszténység felülemelkedni igyekszik, ráadásul el is várja ezt a férfiaktól és a nőktől? Az ember nem szabadulhat meg az adósságaitól azzal, hogy még több adósságot halmoz fel. Bármi legyen is a véleményünk az eredendő bűnről, úgy tűnik, hogy ami a kereszténységnek a világ megváltoztatásával kapcsolatos nézeteit illeti, alapvető – és bizonyos szinten tragikus – ellentmondás van a *„nem evilági"* királyságban való részvétel, valamint az emberi faj biológiai fennmaradásának evilági folyamata között. Azzal, hogy számos keresztény gondolkodó egyszerűen a szőnyeg alá söpri ezt az ellentmondást, eljátssza annak lehetőségét, hogy a keresztény hit valóságát értelmezhesse.

A második feltevés szorosan kapcsolódik az elsőhöz. Mint említettük, a pápai levél rövid bevezetője azt taglalja, hogy miért illetékes véleményt nyilvánítani az egyház az adott témával kapcsolatban. Kijelenti, hogy az egyház értelmezi és magyarázza az erkölcsi törvényeket. Az erkölcsi törvények a természet törvényein alapulnak, melyekre az isteni kinyilatkoztatás vet fényt. Ez azért lehetséges, mert a természet törvényei Isten akaratát tükrözik. Ez annyit jelent, hogy Isten akarata nyilvánul meg a természeti folyamatokban, így a természeti folyamatok maguk is szentek. Ami a természetben történik, azért történik, mert Isten úgy akarja. A természeti jelenségek hozzájárulnak az isteni terv megvalósulásához a világegyetemben. Éppen ezért az ember saját akaratából soha nem avatkozhat ezekbe a törvényekbe, hiszen így szembeszegülne Isten akaratával. Megszegné az erkölcsi törvényeket, vagyis Isten ember számára rendelt törvényeit. Ebből következően, ha a természeti törvények és folyamatok Isten akaratát tükrözik, és az anyagi világban – az ember biológiai funkcióit illetően – a gyermeknemzéshez igazodnak, Isten akarata minden kétséget kizáróan az, hogy az emberiség e biológiai funkciók révén folytassa a gyermeknemzést ezen a világon. E következtetés, amit a körlevél is jóváhagy, szükségszerűen következik ebből a második feltételezésből, ami az erkölcsi és a természeti törvények kapcsolatát tárgyalja.

A lényeg ez esetben nem magának a kapcsolatnak a léte vagy nemléte, hanem hogy mit értünk *„természet"* alatt ebben az összefüggésben. Úgy tűnik, hogy a nyugati teológia fő vonulatával összhangban a természet jelenlegi állapotára utalnak, nem pedig az eredeti helyzetére, ahogyan *„kezdetben"* Isten kezéből kikerült. Ebben az esetben a teológia azon rendszeréről beszélünk, amely kínos kapcsolatot feltételez az eredendő bűn létrejöttének fent említett fo-

galma és a világi lét arisztotelészi optimizmusa között. E kapcsolat következménye, hogy az *„ember bűnbeeséseként"* emlegetett eseményt lényegében Isten akaratával összhangban álló dologként kezelik, következésképpen nem látnak éles ellentétet a természet rendjének bűnbeesést megelőző és azt követő állapota között: mindkettőt Isten akarata megnyilvánulásának tekintik. Az ember bukott léte, valamint azok a természeti folyamatok, melyeknek a bukott világban alávetett, egyaránt Isten akaratát, örömét és célját szolgálják, ezért joggal alkothatják az egyház alapvető erkölcsi törvényeinek normáit. Nem tesznek említést arról, hogy az evilági élet – ahogy a mindennapok dimenziójában tapasztaljuk – mélységesen abnormális és természetellenes az ember viszonylatában, és ez minden más viszonylat tekintetében is igaz. Nem veszik tudomásul, hogy ez a világ nem az, amit Isten az embernek teremtett vagy szánt, hanem amit az ember maga idézett elő saját tökéletlenségei és hibái révén. Ebből következően azt sem ismerik fel, hogy az ember számára a természetes normák, melyek az erkölcsi törvényeket alkotják, talán teljesen más valóság síkján mozognak, és ha a világ jelenlegi állapotából, az ember mostani, evilági létét alapul véve eredeztetjük azokat, úgy az emberi gyarlóságot és annak következményeit tévesen az isteni elrendeléssel azonosítjuk. Ha felismerjük, hogy természetesnek nem a természet és az ember bukott állapota, hanem a bűnbeesés előtti, paradicsomi állapot tekinthető, és hogy valójában ez az állapot tükrözi Isten akaratát, akkor meglehetősen más szemlélet fogja övezni az erkölcsi és a természeti törvények kapcsolatát, s ennek következményeként meglehetősen eltérő következtetéseket vonhatunk le belőlük.

Az utóbbi szemlélet szerint, melyet a keleti keresztény hagyomány képvisel, az ember természetes életmódja és az erkölcsi törvények alapjául szolgáló normák az eredeti teremtéshez kapcsolódnak. A jelenlegi emberi létezés e világon, valamint azok a biológiai folyamatok, amelyeknek alá vagyunk vetve, nem tekinthetők természetesnek, hanem éppen ellenkezőleg, a természet törvényei megszegésének, a természetes állapot hanyatlásának és az abnormális és romlott állapotba lépésnek köszönhetők. Világosan látható, hogy az ember természetes állapotának megszakadása, az abból történő kilépés eredménye nem csupán a spirituális látásmód elveszítése, valamint az emberi elmének az alapvetően illuzórikus világ korlátai közé való beszűkülése, hanem ennek megfelelően a természeti törvények is módosultak, és ezeket is beszennyezi már az emberi életet magát mételyező abnormitás és romlottság. E törvények már nem azok, amiket Isten elrendelt. Ezeket a törvényeket eltorzította és természetellenessé tette Ádám bűnbeesése – az a bukás, ami önmagában is mélységesen „természetellenes", és *ellentétes Isten akaratával*. Ha a nyugati keresztény szellemiség mintájára elfogadjuk, hogy a természet törvényei és a természeti folyamatok – ahogyan az emberi elme számára megjelennek e bukott világban – Isten akaratát tükrözik, és így az erkölcsi törvények alapjául szolgálhatnak, azzal Istenre hárítjuk az ember Isten akaratával szembeszegülő tettének felelősségét, és kijelentjük, hogy nem csupán az ember bűnének, hanem a világnak az ember bűnéből fakadóan abnormális és romlott állapotának is Isten az okozója. Isten lesz a felelős az ember szolgasorsáért, és a természet azon rendszeréért, ami a Teremtővel szembeni hamis szabadságérzet eredményeként kialakult. Az ember bűnbeesésével és annak következményeivel kapcsolatos szemléletet illetően lényeges eltérések tapasztalhatók a keleti és a nyugati kereszténység szellemiségében, és természetesen a nyugati szemlélet az, ami a második feltevést támogatja, ahogyan ez a pápai körlevél házassággal kapcsolatos tanításaiban kifejtésre kerül.

A harmadik feltevés ugyancsak szorosan kapcsolódik ahhoz a kettőhöz, melyekről már beszéltünk. A férfi és a nő közötti szexuális kapcsolat egyesítő szerepe elválaszthatatlanul összefonódik utódnemző funkciójával, vagyis a testi egyesüléssel. Ez az elmélet bensőségesen kapcsolódik a két korábbi feltevéshez, mivel amennyiben a házasság célja az Istennel való együttműködés annak érdekében, hogy egyre több és több gyermek szülessen erre a bukott világra, és amennyiben Isten (az Istenszülő Mária példájával ellentétben) azért rendelte el a szaporodás nemi úton történő megvalósulását, hogy engedelmeskedjünk ennek, abból az következik, hogy a férfi és a nő közötti szexuális kapcsolat elválasztása biológiai, utódnemző funkciójától – ahogy a körlevélben is áll – ellentétes Isten tervével és szent akaratával. Vagyis: virágozzék a párosodás! Már említettük a nehézségeket, amelyek e szemléletből elkerülhetetlenül fakadnak, és láthattuk, hogy a nemzés egyesítő szerepét abban az esetben is elismerik, amikor a férj és a feleség ama tudatos szándékkal gyakorolja, hogy ne származzon belőle utód, és erről igyekeznek is gondoskodni.

Azonban nem annyira ez testesíti meg igazán a kérdéses elmélet elégtelen mivoltát, hanem az, hogy úgy tűnik: a férfi és a nő közötti *szexuális* kapcsolatot, más szóval *szexuális* egyesülést többé-kevésbé kizárólagosan a közösülés tevékenységével azonosítják, vagyis úgy vélik, hogy a szexuális kapcsolat magában a közösülésben teljesedik be. Mivel ezen a ponton tükrözi a pápai enciklika azt, ami talán a keresztény szellemiség hagyományának általunk vizsgált legalapvetőbb hiányossága, félretehetjük a körlevél részleteinek elemzését, és ezt a szempontot az egész hagyomány viszonylatában vehetjük szemügyre.

Említettük, hogy a korai keresztény teológusok képtelennek tűnnek a szexualitást tisztán nemzési vagy nemzőszervi megnyilvánulásán túl megközelíteni, s láthattuk, hogy e szemlélet a továbbiakban is, egészen a mai napig a keresztény gondolkodás sajátja. Azt azonban nem hangsúlyoztuk eléggé, hogy ez a szemlélet, aminek következtében a párosodás tevékenységét elválasztják a nemek közötti kapcsolat teljességétől, rendkívüli mértékben hamis és veszélyes, és az emberi viselkedés számos területén tragikus következményekhez vezetett. Gyakorlatilag úgy tűnik, hogy a keresztény szellemiség a világok legrosszabbikát hozta létre a szexuális élettel kapcsolatos szemlélete következtében. Először is, nem hajlandó elfogadni, hogy a szexuális kapcsolatnak bármi más célja is lehet, mint a gyermeknemzés. Ezután, annak ellenére, hogy gyakran magát a szexuális aktust is rossz színben tünteti fel, e tevékenységet a valóság szimbolikus szolgálatának síkjára emelte – vagyis Krisztus és az Egyház egységével hozta összefüggésbe –, holott ez az analógia legjobb esetben is csak igen távoli és külsőleges értelemben állja meg a helyét: nem alakulhat azzá a valósággá, amit jelképezni hivatott, és ezzel – ahogy már említettük – minden szakrális jelkép alapelvét tagadja meg. Ez annyit jelent, hogy a szexuális tevékenységet olyan jelentőséggel ruházták fel, ami egyáltalán nem illik a természetéhez, s ami a férfi és a nő között csak akkor valósulhat meg, ha olyan képességek alakulnak ki bennük, amelyek túllépnek kapcsolatuk e sajátos elemén. Ennek eredményeképpen a párosodás tevékenysége reménytelenül idealizáltá vált. Egy természetfeletti egyesülés jelképének tekintik, a nemi élet lényegének, amelynek révén a házasság szentsége beteljesül. Azzal, hogy úgy tekintettek arra, ami legjobb esetben is csupán tökéletlen, s nagyon gyakran a férfi és a nő kö-

„A férfi és a nő kapcsolatában – annak nemi teljessége fényében – a közösülés a test és a lélek egyesülése egészének csupán része".

zötti szexuális érintkezés legdurvább és embertelenebb formája, mintha az lenne e kapcsolat legteljesebb változata, és nagyrészt figyelmen kívül hagyták e kapcsolat egyéb formáit, a keresztény szellemiségről elmondható ezzel kapcsolatban, hogy előkészítette az elvi talajt az emberi szexualitás összezavarodására és lealjasulására, aminek ékesen láthatók a következményei napjainkban. Mivel képtelenek voltak bármiféle pozitív, kreatív jelleget tulajdonítani a szexuális kapcsolatnak – az utódnemzéstől eltekintve –, ezen felül a közösülést tekintették a szexuális élet velejének, mostanra, amikor a fogamzásgátlás fejlett módszerei többé-kevésbé lehetővé teszik e tevékenység elválasztását az utódnemző szerepétől, továbbra is a közösülést tartják a szexualitás lényegének, sőt, a keresztény hit meggyengülése révén tulajdonképpen egyedüli jelentőségének az általa okozott gyönyört és megkönnyebbülést tekintik. Ebből következően nem nagyon van, ami gátat szabna az elképzelésnek, mely szerint a szexuális életet lehet, sőt, ajánlatos többé-kevésbé válogatás nélkül, minden adandó alkalommal gyakorolni, s ezt egyáltalán nem tekintik lealacsonyító dolognak, sem magára a tevékenységre, sem a benne résztvevőkre nézve. Úgy is mondhatnánk, hogy mivel nem sikerült a szexualitást a személyes kapcsolat szakrális, mindkét fél teljes lényét átfogó összefüggésének egészében elhelyezni, ezért vagy idealizált módon közelítik meg, vagy lealjasítják, vagy éppen mindkettő egyszerre valósul meg.

Ha valaki megkérdezné, hogy a keresztény tanítás miért összpontosít ennyire egyoldalú módon a szexuális kapcsolat nemzőszervi jellegére, a válasz az, hogy ez közvetlenül annak a túlságosan leegyszerűsített feltevésnek az eredménye, mely szerint a házasság elsőleges, természeténél fogva elrendeltetett célja a gyermekek nemzése és felnevelése. E feltételezés egyenes következménye, hogy a keresztény szellemiségben a nemi közösülésre helyezett hangsúly logikus módon elválasztja ezt a tevékenységet a szexuális kapcsolat teljességének egyéb aspektusaitól, mivel a kapcsolat más elemeivel ellentétben a nemi közösülés az, ami utódokat eredményezhet. Ebből következik, hogy a közösülést nem elsőlegesen a férfi és nő közötti kapcsolat összefüggéseiben közelítik meg, amely önmagában is célt testesít meg és független a gyermeknemzéstől, hanem főként biológiai cselekedetnek tekintik, amelynek kizárólagos szerepe az utódok létrehozása. A házassággal kapcsolatos keresztény tanítások szó szerint vallást csináltak a gyermekvállalásból. Ez oly mértékben igaz, hogy e vallás a közösüléssel magával kapcsolatos vegyes érzések ellenére tulajdonképpen a nemi élet egyik fő népszerűsítője lett – feltéve persze, hogy a házassági szerződés keretein belül történik. A házassági szerződés keretein belül a gyermekek nemzését minden körülmények között dicsőséges, sőt, Isten által jóváhagyott tevékenységnek tekintik. A házastársi kapcsolat benső minőségére nem sok figyelmet fordítanak, és nem ismerik fel, hogy a házaspárok számára a gyermeknemzés bizonyos körülmények között majdhogynem szentségtörés, vagy akár gyilkosság. A nem házas felek között tilos a nemi közösülés, függetlenül attól, hogy menynyire mély kapcsolat köti össze őket. Amikor azonban törvényesen is összeházasodtak, arra buzdítják őket, hogy gyakorlatilag korlátozások nélkül sokasodjanak és szaporodjanak, és senkiben sem merül fel a kérdés, hogy az adott házasság valóban, a szó igazi értelmében véve házasság-e – a lélek és a test egyesülése és kölcsönössége. E szemlélettel összhangban kérik a keresztény papokat arra, hogy adják áldásukat olyan házasságokra, amelyek talán teljes mértékben nélkülözik a kegyelmet és a spirituális jelleget, és a papok szentáldozásban részesítik azokat, akik „hűségesek" házastársukhoz, függetlenül attól, hogy e házasság az igazi szeretet-

re épül, vagy sem. Továbbá, a keresztény szellemiségben maga a hűség kritériuma is kizárólag a szexuális tevékenységre korlátozódik. Csak a megcsalás legdurvább formáját tekintik hűtlenségnek, szemben a keresztény evangéliumok *„szívben elkövetett"* hűtlenséggel kapcsolatos tanításaival. E szemlélet nem csupán lealacsonyítja a papi hivatást ebben a tekintetben, hanem azt is világossá teszi, hogy az egyház a szexuális élet viszonylatában nem sokban különbözik egy bordélytól, ahol a papok a kerítő szerepét töltik be. Az egyházi házasság teszi lehetővé – majdhogynem kötelezővé – a „legális" vagy legalábbis nem halálos bűnnek számító szexuális életet.

A fentiek annak alapján indokolhatók, hogy amennyiben a házasság fő célja a gyermekek nemzése és felnevelése, akkor életbevágóan fontos a házasság intézményének mindenáron történő megőrzése, hiszen ha társadalmunkban jogilag és szociálisan elismert intézmény – mint a házasság – keretein kívül nemzenének gyermekeket, az nem megérdemelt szenvedésnek tenné ki őket – amit a felnőtteknek joguk van előidézni saját maguk számára, de a meg nem született gyermekekkel kapcsolatban teljesen elfogadhatatlan. A tény, hogy olyan körülmények között is tudatosan bátorítják az utódnemzést, amikor a születendő gyermekek nagy valószínűséggel hasonlóan súlyos és meg nem érdemelt szenvedésnek lesznek kitéve, s mindezt azzal indokolják, hogy a szülők jogilag is házasnak minősülnek, csupán egy újabb példája annak a zűrzavarnak és képmutatásnak, ami oly mértékben jellemző a keresztény szellemiségre e témakör viszonylatában.

Bármilyen elméleti alapot találjanak rá, tény marad, hogy a házasság elsőleges célját illető szemlélet, amit a keresztény szellemiség gyakorlatilag kezdettől fogva képvisel, és ami a mai napig gúzsba köti, ellentétes a házasság önnön jogán szakrális valóságának eszméjével, valamint a teljesen kibontakozott férfi–nő kapcsolaton belüli szexuális egyesülés lehetőségeivel. Nem kétséges, hogy a gyermekek nemzése és felnevelése az egyik olyan – lehetséges – szempont, amit a házasság céljai esetében figyelembe kell venni, bár a világ jelenlegi bűnös állapotának keresztény felfogását, valamint a tényt alapul véve, hogy a kereszténység gyakorlatilag felhívást jelent a *„nem evilági"* királyságban való részvételre, nehezen érthető, hogy egy olyan tanítás, ami szó szerint kultuszt csinál a nemzésből, milyen alapon igazolható keresztény nézőpontból. Azzal, hogy a gyermeknemzést jelölik meg a házasság elsőleges céljaként, a házasság – mint egyedi, személyes, spirituális célú és értékű, s ezáltal önmagát beteljesítő és igazoló kapcsolat – eszméjét egy egyházi vagy társadalmi intézménynek rendelik alá, amelynek fő célja a családok jólétének biztosítása a bukott emberi lét anyagi tér–idő dimenzióján belül.

Továbbá a házasság e nagyrészt jogi és etikai szemlélete révén számtalan olyan házasság létrejöttét bátorítják és támogatják, amelyek nem sokban különböznek a hivatásos engedéllyel rendelkező prostitúciótól. Ezen felül pedig életben tartják a tévképzetet, hogy a szexuális egyesülés fő indítéka nem az egyesülésre való erőteljes késztetés, ami minden egyéb indítékot felülír, hanem mindkét fél vágya, hogy egyesülésük utódokat eredményezzen. Az egyesülésre való ilyen késztetés természetesen elvezethet magához a szexuális aktus tényéhez és az ebből következő utódnemzéshez, de ami a férfit és a nőt illeti, az a fajta egyesülés, amire utal, és amire felszólít (bármennyire is félreértik és gyakran figyelmen kívül hagyják azok, akikhez a felhívás szól), önmagában nem teljesülhet be pusztán a közösülés vagy az utódnemzés révén. A férfi és a nő kapcsolatában – annak nemi teljessége fényében – a közösülés a test és a lélek egyesülése egészének csupán része, ami pedig az utódnemző szerepet illeti, ez gyakran esetlegesnek, vagy akár jelentéktelennek is tekinthető.

Azzal együtt, hogy mind a keresztény teológusok írásai, mind az egyház hivatalos állásfoglalásai elmulasztják leszögezni a férfi és a nő közötti alapvető kapcsolatban rejlő lehetőségek teljes tárházát, amiről ennek az esszének az első oldalain ejtettünk szót, a keresztény hagyomány maga sem tesz élő tanúbizonyságot erről. Először is nem véletlen, hogy a keresztény hagyomány egyik legszentebb könyveként tartja számon az *Énekek énekét*, azt a drámát, amelyben a nő és a férfi szenvedélyesen elmerül lényük legvégső alapjainak felfedezésében, ami nem más, mint az elveszett Paradicsom és Isten képmása, melyre teremtettek. Az sem véletlen, hogy két keresztény evangélium nyitó fejezetei további fényt vetnek erre az ősi emberi kapcsolatra, mikor egy adott férfit és nőt mutatnak be, akiknek kölcsönös részvétele alkotja az angyali üdvözlet valamint a Megtestesülés közvetlen alapját: a tökéletes nő, Mária, csak azt követően adott életet szeplőtelenül fogant újszülöttjének, a tökéletes férfinak, hogy József a gondjaiba vette őt. Végül pedig a keresztény hagyomány az, amely – minden arra irányuló törekvés ellenére, hogy a nő és a férfi közötti kapcsolatot a társadalmi kényelem vagy pusztán testi és emberi kapcsolat szintjére süllyesszék – mindig is ragaszkodott ahhoz, hogy ez a kapcsolat, amennyiben megfelelő módon megértik és gyakorolják, szakrális méltóságot hordoz, vagy kell hordoznia. Attól függetlenül azonban, hogy a keresztény szellemiség milyen mértékben tagadta meg ennek az eszmének a teljes körű összefüggéseit, és mennyire bénította meg a témával kapcsolatos elhallgatás és képmutatás, tény, hogy legalább mindig elismerte. És végső soron ez az, ami fontos, hiszen amit szentségnek ismernek el, végül minden ellentmondás dacára biztos, hogy elfogadásra kerül, olyan dologként, ami saját jogán a legmagasabb rendű spirituális lehetőségeket és kreatív jelentőségeket rejti magában.

Ford. Erdődy Péter

AZ ESSZÉT KÖVETŐ EREDETI SZERKESZTŐI ZÁRSZÓ**

Eckhart mester szerint minden jel, minden szentség, minden tökéletesség, ami egy teremtmény számára elérhető, kiváltképp a Miasszonyunkban van jelen. Ami a szentséget illeti, bámulatos módon sohasem vétkezett. Ami a jeleket illeti, birtokában volt a legfőbb jelnek, annak, hogy Isten anyja volt, ámbár teológusaink határozottan állítják, hogy sokkal nagyobb örömmel töltötte el, hogy összekapcsolhatta Istent az Istenséggel, mint Isten testi alakban történő megszülése. Ami a betöltekezést illeti, amit a Miasszonyunk az Istenségtől kapott, bőséggel megérdemelte, hiszen a megtestesült Istent hordozta magában. Az ilyeténképpen túlcsorduló lélek szétárad a testben, és a testet is a lélekhez hasonlóvá teszi. Ő volt hát Isten testi értelemben vett anyja. Ennek értelmében egyes doktorok megerősítik, hogy a mentális fogalmak sokkal többet elárulnak a testről, mint az orvosok a különféle gyógyszereikkel. Isten kizárólag azokban a lelkekben születik meg, akik függetlenednek a teremtményektől. Ahogyan filozófusaink mondják: a tökéletes nyugalom a mozgástól való teljes mentesség.

** A *Studies in Comparative Religion* folyóirat hivatkozott számában. Ami a *Magyar Hüperión* jelen témához való hozzájárulásait illeti, lásd a 13. (2016. nyár) szám 133–198. oldalait. A „Nő" témaköréhez e számban a „Spirituális férfiasság" témáját fűztük a következő oldalakon. *(A szerk.)*