

Pólya Katalin:

A feminista mozgalom trinitástana

1. A feminista mozgalom

A női egyenlőtlenség, egyenjogúság kérdése először a 19. században fogalmazódott meg, amikor egyre inkább előtérbe került a nők törvény előtti egyenlőségének és szavazójogának kérdése. Az első állam, ahol felmutatható sikereket értek el a feminizmus úttörői, Új-Zéland volt, ahol már 1893-ban szavazati jogot kaptak a nők. A 20. században ehhez aztán fokozatosan csatlakozott a nyugati világ szinte teljes egészében. Szűkebb hazánkban, Szlovákiában 1920-ban¹, míg Magyarországon, hivatalosan 1945-ben² érvényesíthették a nők ezen jogukat.

Idővel aztán jóval radikálisabb követelések is megfogalmazódtak, főként tőlünk nyugatra³, az igazságosság és egyenlőség zászlaja alatt. A 20. század 60-as éveiben az úgynevezett radikális, vagy kritikai feminizmus már különbséget tett a „biológiai nem” (sex) és a „társadalmi nem” (gender) között, hirdelve a társadalmi nemi szerepek azonosságát és felcserélhetőségét. A férfiközpontú társadalmi berendezkedést és tudományos világnépet erős kritikával illették, szókimondó, éles fogalmazással vallották, hogy modern tudományos világnépeinket a nemek szerint elfogult stratégiáink és metaforáink alakították ki, melyek szerint a természet nem egyéb tudat nélküli, paszszív, feminin objektumnál, amelybe be kell hatolni, s amelyet irányítani, uralni, kizsákmányolni kell⁴. A maszkulin beállítottságú közélet és tudományosság ellenében minden területen – tudománytörténet (Carolyn Merchant, Evelyn Fox Keller), nyelvészet (Paula Treichler, Francine Wattman, Susan Wolfe), archeológia (Marija Gimbutas), vallástudomány (Rosemary Ruether, Mary Daly, Elaine Pagels), pszichológia (Carol Gilligan, Jean Baker Miller, Nancy Chodorov)... – felléptek a konvenciók ellen.

A keresztyén és nem keresztyén teológiát talán még ennél is erőteljesebb kihívás elé állította a feminizmus, illetve a feminista teológia megjelenése. Minden vallást, amely a nőket másodrendű emberi lényként kezeli, számukra a vallás gyakorlásában csak másodrendű szerepek betöltését engedélyezi, vagy akár az adott vallás istenfogalmában az isten férfi voltát női

1 MINÁRIČOVÁ, Katarína: *Slovenské korenie feminizmu*.

<http://www.inzine.sk/article.asp?art=5182>, 2001.05.16.

2 SÜKÖSD, Miklós és KRIZA, Borbála: *Feminizmus*. In: Magyar Virtuális Enciklopédia, MTA:

<http://www.enc.hu/1enciklopedia/mindennapi/feminizmus.htm>, 2005. 01. 31.

3 Ez abból adódik, hogy a volt szocialista országokban a kommunista nőideál miatt, mely inkább a propagandán és a hatalmon alapult, maga a feminista mozgalom 40 éves kényszerpihenőt tartott.

4 MERCHANT, Carolyn: *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper&Row, San Francisco, 1980.

vonásainak kárára túlhangsúlyozzák, határozottan bíráltak. Természetesen a mi szempontunkból a feminista teológiának a keresztyén teológiához való viszonyulása az érdekes, hiszen a keresztyénséget ugyanezzel a kritikával illették, sőt személyes érintettség okán még inkább kipellengérezték.

Némelyeket a feminista meggyőződés a keresztyén hit elutasítására ösztönzött. Közéjük tartozott a már említett Mary Daly is, aki munkássága elején még a keresztyén egyház kereteiben gondolkodva kereste a nők megtépzott jogainak orvoslását, de később belátta, hogy nem lehet a Bibliát a patriarchális hagyományból kiemelni, és nem lehet a Bibliából a férfiközpontú nézeteket kihagyni, hiszen „a menthető anyagból talán futná egy érdekes broszúra”¹. Ezért csak ott és akkor utal érvelésében a Szentírásra, mikor azt saját nézetei alátámasztására alkalmasnak találja². A kritikai feminista biblia-tanulmányozás rámutat arra, hogy a bibliai szövegek kanonizálása, fordítása, interpretációja, minden időben androcentrikus volt, ezért a Szentírás nem szolgálhat a hit számára autentikus forrásként. Daphne Hampson úgy érvelt, hogy a keresztyénség Istenre alkalmazott férfiszimbólumai, férfi Megváltója, történelmének férfi gondolkodói és vezetői okán elfogult a nőkkel szemben, és képtelen a megváltó hit közlésére. A kritikai feminizmus tehát az ősi pogány természetvallásokhoz, az istennő, Földanya imádatához való visszatérésben, vagy egy, a saját kritériumai által felállított vallásban látja a probléma megoldását.

De távolról sem mondható a feminista teológia minden ága a keresztyén teológiával szemben ellenségesnek. Mind római katolikus (Rosemary Radford Ruether, Elisabeth Schüssler Fiorenza), mind protestáns (Elaine Storkey) oldalon működtek és működnek olyan feminista írók, akik úgymond keresztyén feminizmust szorgalmaznak, mely a keresztyén antifeminizmus és a bibliai tanítástól elszakadó feminizmus között helyezkedik el. Hangsúlyozzák a bibliai nőknek és a keresztyén egyháztörténelem nőalakjainak korszellemről függetlenül meglévő szerepét, felhívják a figyelmet arra, hogy a keresztyén múltat újra kell értékelni, tiszteletet és elismerést kell adni azoknak a nőknek, akiknek bizonyoságtétele, állhatatossága felett elsiklott az egyház.

2. A feminizmus atyaképe és annak bibliai kritikája

A feminista írók ellenségesen viszonyulnak Istennek férfiként való imáadásához, és ahhoz a tényhez, hogy a héber Ószövetség és a görög Újszövetség valamint a legtöbb ma is létező nyelv, az Istennel kapcsolatosan hímnemű személyes névmásokat használ. Szerintük a nőnemű alak éppoly logikus. Vallják továbbá, hogy a bibliai szövegek szabad teret biztosítanak a nők

1 DALY, Mary: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Boston, Beacon Press, 1973.

2 A radikális feminizmus ekképpen viszonyul nemcsak a keresztyén egyház Bibliájához, hanem minden más vallás szent könyveihez és tanításaihoz is.

számára, hogy Istent ne csak atyaként, hanem anyaként is megszólíthassák imádságaikban, legyen szó akár kötetlen imáról, akár olyan kötött szövegről mint pl. a Miatyánk. Máté evangéliuma egyébként is olyan atyaképet kínál, mely inkább hasonlít egy gondoskodó, mindenek ellenére szerető anyához. Utalnak Joachim Jeremiasra, aki kifejti, hogy a korabeli zsidó ember számára az atya jelentette mindazt a gondoskodó törődést, amit a mi kultúránkban az anya testesít meg. Ezért, hogy helyesen értsük azt, amit a Miatyánkban mondunk, valahogyan így kellene imádkoznunk:

„Atyánk, Anyánk, Istenünk, aki vagy. A Te neved szent. A Te akaratod megtörténik. A te országod a menny és a föld. Te betöltöd minden szükségünket. Te tanítasz a tökéletes megbocsátásra, és megnyitod szemünket a Te világosságod előtt. Mert mi vagyunk a szeretet, az igazság, a világosság és az élet. Diadalmasak örökkön örökké. Veled egyek. Ámen.”¹

Hangsúlyozzák, hogy egy női isten sokkal inkább a földön mintsem a mennyben „uralkodik”, ha egyáltalán ez a szó helytálló, hogy kísértésekbe inkább a férfiak esnek, hogy a Miatyánkból hiányzik a szeretet fogalma, s egyébként is elavult, mert a kor, melyben megfogalmazódott, gondjaival, nézeteivel együtt, elmúlt.

Istennek nőként való önkijelentése kapcsán hivatkoznak olyan ószövetségi ígehelyekre is, mint a Hós 11,8-9: „...mert Isten vagyok én, nem férfi...” (’is), vagy azokra a lókuszokra, ahol Isten anyaként (’ém) ill. nőként (’issáh) mutatkozik be. (Ézs 49,15: „Megfeledkezik-e csecsemőjéről az anya (’issáh), nem könyörül-e méhe gyermekén?...”; Ézs 66,13: „Ahogyan az anya (’ém) vigasztalja fiát, úgy vigasztallak én titeket”). Vallják, hogy a teremtés és gondoskodás sokkal inkább női attribútum, mintsem férfi jellemvonás. Kritizálják a Biblia istenképét, mint amely úrnak, ítélőnek, könyörtelennek, keménynek, harciasnak mutatja be Istent szemben azzal a képpel, mely akkor alakulhatott volna ki, ha a Szentírás matriarchális rendben, nők keze által hagyományozódott volna.

Ezzel szemben, ha ragaszkodunk a Biblia isteni ihletettségének elfogadásához, nem szabad elsiklanunk afelett a tény felett, hogy a Szentírás Atyaként tesz bizonyosságot Istenről, mint teremtről (Dt 32,6; Zsolt 68,6; Mal 2,10; Lk 3,38); Atyaként, mint gondoskodó Istenről (Ex 4,22; Ézs 63,16; Mt 6,4.8.26.32). Látjuk továbbá azt, hogy Jézus Krisztus, aki egyedül nyújthat hiteles képet Istenről – hiszen egyedül ő látta (Jn 6,46) – Atyaként jelenti ki a mindenható Istent. Elsősorban a maga Mennyei Atyjaként (Mt 7,21; 12,50; Lk 22,29; 23,46; Jn 5,17; 8,54; Jn 17; Jel 3,5), kifejezve ezzel többek közt azt a szoros szeretet-kapcsolatot, amely a Szentháromságon belül fennáll, de kifejezve azt is, hogy ebből adódóan, nekünk embereknek is adatik az a lehetőség, hogy Istent atyánkként szólíthassuk meg, mivel a Szentháromság első és második személyének kapcsolatának analógiájára a mindenható Istennel

1 <http://members.aol.com/phmikas/infos/vateruns.htm>; Az interneten a „Miatyánk” számos variációban fellelhető, egységesen elfogadott formulája nem létezik.

mi is gyermeki kapcsolatot ápolhatunk (Mt 6,9; 11,27; 12,50; 18,19; Lk 22,29; Jn 14,21.23; Jn 17). Ez persze nem azt jelenti, hogy Istent egy adott nemiségben kellene értenünk, ami a patriarchális társadalmi háttér miatt férfúi, s egy másfajta korban akár nőiként is kialakulhatott volna, hanem azt kell meglátnunk, milyen jelentéstartalommal bír a Szentírás atyaképe!

Istennek atyaként való megvallása a szír-káananáni világban messzemenően bizonyított. Ugaritban pl. El-t „királynak és atyának” vagy „az emberek atyjának” nevezték. Ennek hátterében az istenség és az emberiség természeti-fizikai összetartozásának mítikus elképzelése áll. A káananai néphitben a fa és a kő az isteni nemzőerő reprezentánsai. Gyakori a fának és kőnek atyaként való megszólítása is (ennek átvételét veti népe szemére Jeremiás is 2,27-ben)¹. Izraelnek ebben a kultúrtörténeti háttérben is ki kell tartania amellet, hogy bármiféle természetes fizikai azonosság vagy rokonság Isten és ember között kizárt. Isten Atya volta sokkal inkább a világ, az ember felé kinyilvánított és megtapasztalt viszonyulásának szimbolikus kifejezése. Kifejezi mindenható voltát, akaratának érvényét, hűségét, gondviselését, szeretetét, kegyelmét; az ember felől szemlélve pedig az Istenre való teljes ráutaltságot. Erre utal az is, hogy valójában csak a fogság utáni korban jelenik meg JHWH-nak, a nép Atyjaként való megvallása. (Ennek útkészítője valószínűleg Deutero-Ézsaiás: Ézs 63,16; 64,7). Ha korábbi szövegekben van szó JHWH-ról, mint Atyáról (2Móz 4,22, 2Sám 7,14; Zsolt 2,7; 89,27), mindig inkább egyfajta adopcións elképzeléssel van dolgunk. A fizikai, eredet-teológiai vonatkozások szándékosan háttérbe szorulnak. A nép vezetője nem mítikus, természeti leszármazás okán „Isten fia”, hanem a prófétai kijelentés, Isten kiválasztása következtében. Ez jellemzi Isten és a választott nép kapcsolatát is (Jer 3,19; 31,9; Zsolt 68,6).

Az Újszövetségben, Istennek Atya volta még személyesebb kapcsolat kifejezője. Isten a minden további jelző nélküli abszolút atya (Mk 13,32; Mt 23,9; Jn 13,2k). Ez a fogalom magába foglalja a világra kiterjedő gondoskodását (Mt 5,45), gondviselő, imameghallgató, irgalmas voltát (Mt 10,29-31; Lk 11,11-13; Lk 6,36). De az Újszövetség központi üzenete mégis az, hogy Isten, Jézus Krisztus által, a tanítványok atyja lesz (Mt 11,25kk), akik az ő házába mehetnek (Jn 14,1-11), úgy szólíthatják, mint gyermek az apját (Róm 8,15; Gal 4,6).

Azokat a tulajdonságokat, melyeket a Szentírás az Atyáról elmond, a feminizmus általában az anyának tulajdonítja. Szembeállítja a teremtéssel és gondoskodással a tekintélyt, a védő szándékú „korlátozást”, az igazságos ítéletet. Isten atyai voltának elemeire azokat a tulajdonságait akarja ráerőltetni, melyeket Isten a bűnnel szemben nyilvánít ki. Azt az érvelést, miszerint az Atyaisten a zsidó vallás kitalációja, mely arra irányul, hogy elimertesse az elnyomó, férfiközpontú társadalmi berendezkedését, egészen bizonyosan

1 KRAUS, H.J.: *Vatename Gottes*. RGG 3 szócikke, Digitale Bibliothek Bd 12; 34209.o.

nem lehet a bibliai atyafogalomra alapozni! Isten, mint Atya, a bűnt megbünteti és bűnbánatot követel, de ez az igazság helyreállítását szolgálja, mely egy anyai istenfogalomtól sem lehetne idegen.

3. Jézus Krisztus személye

Jézus Krisztus személye, tanítása és viszonyulása kortársaihoz az a pont, ahol a feminista teológia a legkevesebb kritikával illeti a bibliai hagyományt és a keresztyén teológiát. Hiszen míg a Jézus-korabeli kegyes zsidó férfiak imájukban hálát adnak Istennek többek között azért is, hogy nem születtek nők, Jézus viszonyulása a nőkhöz szinte forradalmi. Nem veti meg őket, nem tekinti alacsonyabb rendűnek, elfogadja a nők szolgálatát (Lk 8,3) és tanítja őket (Lk 10,38kk). Sőt Jézus tanításaival sem nehéz azonosulniuk a feminista teológusoknak, hiszen hirdeti, hogy a fennálló társadalmi rend nem egyeztethető össze Isten ígéjével: a hatalom nem uralkodásra, hanem szolgálatra adatik (Mt 20,25-27); aki Isten országának részese akar lenni, olyanná kell lennie, mint a kisgyermek (Mt 18,3kk par.); a vámszedők és paráznák megelőzik a „kegyeseket” Isten országában (Mt 21,31; Lk 18,9-14). Jézus Krisztus húsvéti feltámadásának első tanúi és bizonyágtevői ugyancsak asszonyok voltak (Jn 20,11kk; Mk 16,9; Mt 28,10), akiknek tanúságtétele az adott korban egyébként mit sem számított, hiszen semminemű ügyben nem fogadták el nők tanúvallomását. Jézus mégis rájuk bízta a legfontosabb evangéliumot. Rögtön szembetűnik azonban az is, hogy még Jézus tanítványai előtt is, akik három évig Mesterük közvetlen közelében éltek, csak feleslegesnek, pletykálkodásnak tűnik a feltámadásról szóló asszonyi tanúságtétel.

Az őskeresztyén gyülekezetben viszont továbbhagyományozódott a krisztusi egyenrangúság. Az ApCsel 1,14 szerint Mária, más asszonyokkal és az apostolokkal együtt imádkozik Jézus mennybemenetele után. Az özvegyek mellőzése a mindennapi, gyülekezeti szolgálatban hibának számít (ApCsel 6,1kk). Az ApCsel 9,36kk Tábita életét méltatja. Mária, a János Márk édesanyja, házáat a gyülekezet rendelkezésére bocsátja (ApCsel 12,12). Ugyanezt teszi Lídia, a gazdag bíboráros asszony (ApCsel 16,13kk). Priscilla különleges szolgálatot végez a gyülekezetekben (ApCsel 18,18k; Róm 16,3k; 1Kor 16,19; 2Tim 4,19), Fülöp evangélista négy lánya prófétál (ApCsel 21,9; vö. 1Kor 11,5). Az újszövetségi levelek többször megemlítik a nők gyülekezeti szolgálatát (Róm 16,1.12; Fil 4,2k; 1Tim 3,11; 5,10). Ebben a vonatkozásban, tehát a keresztyén feminizmus tanítása nem ütközik a keresztyén tanokkal¹. Sőt részben maga a feminizmus is hozzájárult ahhoz,

¹ Részletes leírást ad a férfi Jézusról WOLF, Hanna: *Jesus der Mann*. c. művében, Radius-Verlag, Stuttgart 1975.; Jóval radikálisabb DALY, Mary: *Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung*. Verlag Frauenoffensive, München 1980., aki elutasítja Jézust, mint feminista példaképet

hogy Jézusnak ez a fajta viszonyulása az elnyomottakhoz újra a keresztyén egyház látókörébe kerüljön.

Méltán szembehelyezkedik azonban a keresztyénység története folyamán – Krisztus férfi voltának túlhangsúlyozása alapján – kialakult androcentrikus teológiával. Élesen bírálja, hogy a keresztyén teológia történetében Krisztus férfi voltát annak a nézetnek alátámasztására használták fel, hogy csak a férfi Isten képmása, csak a férfi tud megfelelő képet alkotni Istentől. Ez a folyamat felismerhető már az egyházatyák idején Hyeronimusnál, Ambrosiusnál, vagy akár Augustinusnál, akik bibliai alapokra helyezve (2Móz 18,25; 1Kor 11,7) igyekeztek a nő másodrendű voltát bizonyítani. Ebben a korban elterjedt volt az a nézet, hogy a férfi lét a Krisztusban való felnőtté válás mértéke, s hogy a nő, a férfinak kizárólag a gyermekáldás céljából lehet a segítőtársa. A középkoron is ez az irányvonal húzódik végig. Bár érdekes módon a nőkhez dualisztikusan viszonyulnak: egyrészt a nőket „korcs férfiaknak”¹, a bűneset egyedüli felelősenek tartják, még rosszabb esetben boszorkánysággal vádolják meg (mindezek mellett a feminizmus természetesen nem mehet el szó nélkül), másrészt ennek ellenpólusaként felerősödik a Mária-kultusz, valamint megjelennek olyan nagyhatású női szerzetesrendek, mint a klarisszák. Ennek világi vetülete a lovagi eszmény, amely a női nem irányába kifejezett legnagyobb megbecsülést fejezi ki. A felvilágosodással kezdődően aztán folyamatosan, bár nagyon lassan változik a nők megítélése. Ez az átalakulás tart még napjainkban is, holott az egykori (vagy akár jelenkori) férfiúi túlkapásokkal szemben mintha most a nők is átlendülnének a ló túlsó oldalára, nem találva rá arra a teremtetési rendre, amelyben férfi és nő együtt – nem egymással versengve – szolgálja Isten dicsőségét.

A feminista írók válaszol arra, hogy a keresztyén teológiatörténetben Krisztus férfi voltára túl nagy hangsúlyt fektettek, hirdetik, hogy a Logosz testté lett, nem férfivá. Jézus Krisztus férfi volta pont annyira esetleges, mint az, hogy zsidó volt, vagy hogy a szeme valószínűleg barna volt. Ezért nem alapozhatja meg a férfiaknak a nők fölötti dominanciáját, mint ahogyan a zsidóknak a pogányokkal szembeni, a barna szeműeknek a kék szeműekkel szembeni, vagy az ácsoknak a vízvezeték-szerelőkkel szembeni elsőbbségét sem igazolja. Ha férfi voltának túl nagy jelentőséget tulajdonítanánk, annak következménye az lenne, hogy a nőket nem válthatta volna meg. „Jézus kizárólag úgy válthatta meg a nőket, hogy nem férfitermészetet, hanem emberi természetet vett föl. És ezek szerint az emberi természetet úgy kell definiálnunk, hogy az mind a férfi, mind a női mivoltot implikálja. Következésképpen Jézus férfi-mivolta emberi természetén belül csupán *akcidens*: férfiúsága az emberségével esetleges (azaz nem szükségszerű) kapcsolatban van. Pontosan úgy, ahogyan bőrszíne, szemszíne, vércsoportja vagy testmagassága.

1 Így nyilatkozik a nőkről többek közt AGUINOI, Tamás: *Summa Theologiae*. I, 92, 1, 1c

Tehát a megváltás szempontjából Jézus akcidentális férfivolta ugyanolyan érvénnyel lehet (azaz nem lehet) normatív, mint a többi esetleges tulajdonsága.¹

Ebben természetesen nem vitatom el a feminista teológia igazát. A Szentírás fényében azonban azt is el kell mondanunk, hogy a Biblia a Szentháromság második személyéről, mint az Atya Egyszülött Fiáról tesz bizonyosságot. Mindehhez látnunk kell, hogy az Ószövetség az „Isten fia” kifejezést tág értelemben használja, leginkább olyan jelentéstartalommal, hogy „Istenhez tartozó”. Így fordul elő általánosan Izrael népére (2Móz 4,22; Hós 11,1) vagy specifikusan a dávidi királyokra (2Sám 7,14). Az Újszövetségben ennek analógiájára vonatkozik a fiúság elsősorban természetesen Jézus Krisztusra (Róm 1,4; 8,32), de a keresztyénekre (Róm 8,32) is. Pál szerint a hívők – férfiak és nők – egyaránt Krisztus által „Isten fiai”. Talán úgy gondoljuk, az „Isten fiai” kifejezést minden esetben könnyen felcserélhetnénk „Isten gyermekei”-re², mégis ez egy csomó, döntő fontosságú különbségtételelmosna. A fiúvá fogadás ugyanis kifejezi, hogy a hívő örökösedési jogot élvez. Olyan jogokat kap, ami a kor kulturális körülményei között csak a fiúgyermeket illette meg. Az Újszövetségben egyszerre jelenti ez Isten kegyelmes végzését a megváltottak felől (Ef 1,5), valamint ennek következményét a hívők életében (Gal 4,5-6). A fiúvá fogadás következménye a törvény átka alóli felszabadulás (Gal 4,5), az Isten háza népéhez tartozás (Ef 2,19), az örökségben való osztozás (Róm 8,17).

Az üdvtörténet következetessége okán megvolt tehát az oka, miért öltött éppen férfiemberként testet a Krisztus, de ez egyáltalán nem a férfiak magasabbrendűségét hivatott alátámasztani, ahogyan az is joggal tűnik skolasztikus, meddő vitának hogy a Megváltó nőként (Jesa Christa) is megjelenhetett volna-e az idők teljességében.

4. Nőnemű-e a Szentlélek

A feminista teológia szerint a női princípium megvan Istenben. A „lélek” héber megfelelője, a „rúah”, nőnemű szó. Néhány helyen Isten bölcsesége, a „hokmáh”, úgy ábrázolódik ki, mint Isten „leánya”, nőnemű isteni „persona”³ (Péld 8). Az egyik klasszikus hivatkozási alap a Szentlélek női voltának bizonyításakor 1Móz 1,2: „...*az Isten Lelke lebegett a vizek felett*”. Az itt megjelenő héber kifejezés a „ráhaf” gyök nőnemű piél particípiumi alakja, mely ige jelentéstartalma magába foglalja azt is, ahogyan a kotlós a

1 BIRTALAN, Balázs: *Gondolatok a nők pappá szentelésének lehetőségéről*. Előadás a 43. Magyar Pax Romana Fórum 2001. április 18-21-ig rendezett siófoki kongresszusáról
http://magyarpaxromana.hu/tevekenysege/kongress/43/birtalan_balazs.html

2 A jánosi iratokban a „fiú” csak Jézusra vonatkozik, a hívők ellenben Isten „gyermekei”, ezzel fejezve ki, hogy a Jézus és az Atya közötti kapcsolat megelőzi a hívők és Isten közötti kapcsolatot.

3 RUETHER Radford, Rosemary: *Isten női arca: napjaink egyik vallásos kihívása*. In: Egyház és világ, 1991/11, 6.o.

tojásokon kotlik. Mintha a Lélek „kotlósként” költené ki a világot. A másik jelentése az anyamadar fészke fölötti repdesése (5Móz 32,11), amely szintén a női vonatkozásokat erősíti.¹ Mindebből a feminista teológusok messzemenő következtetéseket vonnak le. A héber „*ruah*” görög megfelelője, a „*pneuma*”, azonban már semleges nemű. A feminizmus ebben pedig a férfiasítás szándékát látja, mely aztán a latin hímnemű „*spiritus*” lélek-fogalmában teljesedik ki. De az Ószövetség nőnemű „*ruah*”-ja nem arra utal, hogy Isten Lelke női Lélek lenne, mint ahogyan a semleges nemű „*pneuma*” sem azt fejezi ki, mintha Isten Lelke személytelen erő lenne. A „*pneuma*”-ra vonatkozó jánosi utalás ugyanis hímnemű (Jn 16,8.13kk). Ennek konkrét oka van: mutatja, hogy János személyre gondolt, aki különbözik az Atyától és a Fiútól (14,16.26; 15,26; 16,7), és aki a megdicsőült Fiúval (14,18 kk) és az Atyával (17,21–23) együtt jelen van és munkálkodik a hívő keresztényekben. Pál leveleiben, ahol a „lélek” szó 146-szor szerepel, az ember vagy gyakrabban az Isten, Jézus Krisztus lelkeként, a Léleknek személyessége még világosabb, „*A Lélek maga tesz tanúságot lelkünkben*” (Róm 8,15), és így szólítja az Istent: „*Abba, Atya*” (Gal 4,6; vö. Róm 8,15); segítségünkre siet (8,26), benne él, lakik a keresztényekben (1Kor 3,16), mint Isten (14,25), vagy Krisztus (Róm 8,10) ...tehát, ha maga a görög kifejezés semleges nemű is, ebből nem következtethetünk arra, hogy a Szentlélek csak egy személytelen erő lenne. Ha tehát a feminizmus mindeddig támadta az Istennel kapcsolatosan a Benne meglévő nemiség lehetőségét – megjegyzem mindaddig helyesen, míg a férfi vonatkozású analógiák érvényességét és azok jelentését el nem vitatjuk, s mással felcserélni nem akarjuk – a Lélek fogalmánál miért esik ugyanabba a hibába, amivel a patriarchális rendet vádolja?

5. A Szentháromság fogalma

A feminista teológia nem csak a Szentháromságon belüli személyek férfi-központú megítélésétől határolódik el, de azt is hangsúlyozza, hogy maga a szentháromságtan is olyan patriarchális kultúrában formálódott, amely a férfit tekintette a nemzés aktív princípiumának. Bírálja a klasszikus trinitárius teológiát, miszerint annak analógiájára, hogy az Atyát a Fiú forrásának tekintették, kimondták: a férfi a nő forrása, és amint a Fiú engedelmeskedett és alárendelte magát az Atya akaratának, úgy a nők is kötelesek engedelmeskedni férjüknek. Az úgynevezett komplementaritás teológiája² eleve meghatározott biológiai kivetítéseken alapuló társadalmi és nemi szerepekből indul ki – mondják. Felhívják a figyelmet, hogy a Szentháromságon belül nincs fölé- és alárendeltségi viszony, ember-ember kapcsolatban ugyanúgy. Az egyik személy rendeltetése a másik személlyel való

1 ZÁMBÓ, András: *Mondhat-e újat a feminista teológia?*. Református Zsinati Iroda, Budapest, 1996; 39.o.

2 Annak is arisztotelianus modellje, mely szerint a valóságot egy felsőbbrendű, aktív, maszkulin jellegű és egy alsóbbrendű, passzív, feminin jellegű elem határozza meg.

közösség. Ez a közösség akkor hiteles és „Istentől való”, ha faji, nemi, osztálybeli előítéletektől mentes nyitottságot biztosít¹. Hivatkoznak az apostoli időkben lezajlott, ugyanilyen jellegű problémára a zsidó-pogány vitában (ApCsel 15,1-35). A korai keresztyénség egyik legsúlyosabb krízisét jelentette a megtért pogányoknak a keresztyénségen belül betöltött helye. A zsidókeresztyéneknek be kellett látniuk, hogy nem az ő útjuk – a zsidó vallás külsőségeinek, mint pl. a körülmetélkedés, tisztasági törvények betartása – az egyetlen igaz út Jézus követésében, s hogy a megtért pogánykeresztyéneké nem kevésbé helyes irány. A zsidók és a pogányok együtt váltak valami mássá, nevezetesen keresztyénekké. Ebben az újraértelmezett közösségben a pogányok nem voltak a zsidók alárendeltjei. Hasonlóan, férfi és nő egyenrangúan hivatott Isten képmásává válni.

Az autentikus egyházi szentháromságtanban azonban nincs alá- és fölérendeltség. Ahol ez mégis felismerhető, ott mindenféleképpen olyan szubordinációs elképzelésekkel van dolgunk, melyeket az egyház már az első századokban elutasított. A Szentháromság tana elvileg lerombol minden olyan társadalmi, politikai törekvést, ahol az „egy” a „sok”, vagy ahol az egyik személy a másik személy felett hatalmaskodik. Jézus mindenben az Atyára hagyatkozik (Mk 13,32; Jn 8,27), a Szentlélek pedig csak azután töltetik ki, miután Jézus felment a mennybe, és elküldte Vigasztalóul (Jn 16,7; ApCsel 2), de ez nem a Szentháromságon belüli szubordinációt, hanem a személyek perikhorézisét hivatott kijelenteni. Ahogyan az Atya, Fiú, Szentlélek megváltásban betöltött szerepe nem cserélhető fel, s ahogyan a Szentháromság egyik személye sem zárható ki a másik (másik kettő) munkájából, úgy nem cserélhetőek fel a férfi és női teremtésrendbeli szerepei sem. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy egyikük sem fontosabb vagy magasabb rendű a másikinál, sem a férfi a nőnél, sem a nő a férfinál. Egyikük sem képes a másik nélkül maradéktalanul betölteni rendeltetését (1Móz 1,27; 2,24). A férfi, felelős a nőért, a nő pedig segítőtársa a férfinak. (1Kor 11,11; Ef 5,22-24; Kol 3,18-19; Tit 2,5). Ez az egymásrautaltság nem zárja ki kettőjük egyenlőségét, s nem rontja egyikük esélyét sem a megváltásra. A Bibliához hű egyházi tan nem csupán a férfi és nő egyenlőségét támasztja alá, hanem tulajdonképpen megkérdőjelez minden olyan gondolatmenetet, amely az Atyát a férfival, a Fiút a nővel asszociálja.

Zárszó

A feminizmus, még annak evangéliumi irányzata is, megjelenésének kontextusából adódóan, sokszor kényszerül a keresztyén hagyománnyal szembeni erős demonstratív hangvételre, és sokszor támaszt beláthatatlan következményekkel járó igényeket társadalmi szinten, mégis látnunk kell azt az ösztönző hatást, amelyet kifejt a közömbösség és tradíciók mocsarában elmerülni hajlamos keresztyén egyházra.

1 BUDAY, Kornélia: *Alma és fája. Nők vallási szocializációja a keresztyén egyházakban – és annak feminista kritikája*. http://www.egyhazforum.hu/kiadvanyok/cikkek/2002_07_02.htm

Vitathatatlan, hogy a mozgalom gyökeres változásokat idézett elő a nyugati gondolkodásban mind a nők társadalmi szerepét, mind a keresztyén apológiát tekintve, még ha magának a mozgalomnak némely tanával azonosulni képtelen vagyok is – talán éppen azért, mert bár buzgó hévvel a Bibliát igyekeznek felszabadítani a férfiközpontú elnyomás alól, legtöbbször éppen a maguk feminin elképzeléseit erőltetik rá a Szentírásra ahelyett, hogy a tiszta Igét szólaltatnák meg.

Látnunk kell, hogy bár a legtöbb, Istennel kapcsolatos analógia és hasonlat férfi jellegű, ez nem zárja ki azt, hogy a Biblia nőies tulajdonságokat is ki mondjon Istenről. Isten tökéletes, nem olyan töredékes, mint földi tapasztalataink férfiakról és nőkről, hiszen mi most tükör által homályosan látunk. Ő alkalmazkodik a mi felfogóképességünkhöz, gondolkodásmódunkhoz, de ez nem jogosít fel bennünket arra, hogy bele akarjuk kényszeríteni Őt saját lehetőségeink szűk kereteibe, s ahol ez nem megy, ott önkényesen változtassunk kijelentésén. Ez természetesen nem csupán a feminista teológiára vonatkozik, hanem minden irányzatra és személyre, amely és aki teológiát művel, illetve hitét gyakorolja.

Irodalom

BARTHA, T.: Keresztyén Bibliai lexikon I-II. Budapest: Kálvin Kiadó, 1993-1995

BIRTALAN, B.: Gondolatok a nők pappá szentelésének lehetőségéről.

http://magyarpaxromana.hu/tevekenysege/kongress/43/birtalan_balazs.html

BUDAY, K.: Alma és fája. Nők vallási szocializációja a keresztyén egyházakban – és annak feminista kritikája.

http://www.egyhazforum.hu/kiadvanyok/cikkek/2002_07_02.htm

DALY, M.: Jenseits von Gottvater Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung. München: Verlag Frauenoffensive, 1980

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft – ungekürzte elektronische Ausgabe der III. Auflage. Hrsg. von Kurt Gallig, Berlin: Directmedia, 2000

GÜNTHER, A. et. al: Feministische Theologie und postmodernes Denken. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1996

MERCHANT, C.: The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution. San Francisco: Harper&Row, 1980

MINÁRIČOVÁ, K.: Slovenské korenie feminizmu.

<http://www.inzine.sk/article.asp?art=5182>, 2001.05.16.

RUETHER Radford, R.: Isten női arca: napjaink egyik vallásos kihívása. In: Egyház és világ, 1991/11

SÜKÖSD, M. és KRIZA, B.: Feminizmus. In: Magyar Virtuális Enciklopédia, MTA:

<http://www.enc.hu/1enciklopedia/mindennapi/feminizmus.htm>, 2005. 01. 31.

TARNAS, R.: A nyugti gondolat stációi. Budapest: AduPrint, 1995

WOLF, H.: Jesus der Mann. Stuttgart: Radius-Verlag, 1975.

ZÁMBÓ, A.: Mondhat-e újat a feminista teológia?. Budapest: Református Zsinati Iroda, 1996