

CSELÉNYI István Gábor †

„Férfinak és nőnek teremtette őket.” (Ter. 1,27)

Absztrakt

A természetben és az emberben mindenütt polaritásokat találunk (lásd ellentétes töltésű részecskék, anyag és forma, test és lélek, férfi és nő). A kettősségek mindig egy „harmadikban” jutnak egységre, mint amilyen az embernél a gyermek. Ez alkotja az emberi lét „hardware-jét”, ontológiai alapját. A nagy kérdés: vajon az isteni létben is megvan-e mindennek a gyökere? A hagyományos istenkép maskulin jellegű. Pedig már az Ószövetség is sokszor női-anyai hasonlatokkal, képekkel szól Istenről. Isten Lelke (Ruah), valamint a Hokma-Szophia-Bölcsesség fogalma női természetű, és a kettő egybefonódik (ui. a Bölcsesség Lelke). Az Újszövetségben a Szentlélek viszi tovább ezt a (jelképes értelemben vett) női jelleget: Jézus szerint a Szentlélek szül újjá bennünket (vö. Jn 3,5). Az ősegyház zsidókeresztény és szír vonulata továbbvitte ezt a női-anyai jelleget. Ennek alapján elmondhatjuk: férfi és nő kettőssége és egysége nemcsak ontológiai adottság számunkra, hanem éppen abban gyökerezik, hogy Isten képme vagyunk. Erre az alapra kell építenünk emberi létünket és társadalmunkat!

Kulcsszavak: polaritások, férfi és nő kettőssége és egysége, az isteni lét anyai vonásai.

“Male and female he created them.” (Genesis 1:27)

Abstract

In nature and the man everywhere there are polarities (e.g. positive and negative particles, matter and form, body and soul, man and woman). These opposites become united in a „third” one, in the case of man: the child. This constitutes the „hardware”, the ontological foundation of the human being. The great question is whether it is rooted in the divine being. The traditional image of God is masculine, even though the Old Testament speaks about God in feminine-maternal images and similes on several occasions. The Spirit of God (Ruach) and Hokmah-Sophia are feminine concepts and the two are intertwined (i.e. the Spirit of the Sophia). In the New Testament, the Holy Spirit takes over this „feminine” character in a symbolic sense: as Jesus says the Spirit gives us new life, we are reborn through the Spirit (Johannes 3:5). The Judeo-Christian and the Syriac branches of ancient Christianity preserved the tradition of the feminine-maternal character of Holy Spirit. On this basis we can claim that the binary nature and unity of man and woman is not only an ontological foundation for us, but is rooted in the fact that we are created as the image of God. We have to build our human life and society onto this very foundation!

Keywords: polarities, difference and unity of man and woman, the maternal characteristics of the divine being.

1. BEVEZETŐ

Férfi és nő kettőssége és egysége szinte napjainkig az emberi kultúra alapértékei közé tartozott. Utóbbi években *Gabriele Kuby* hívta fel rá a figyelmet, *A nemek forradalma* című művével, hogy sokak számára ez az alap fogalompár nagyon is kérdéses, szinte már ósdi, idejétmúlt. Jómagam mint lelkész és mint tanár, meggyőződéssel vallom, hogy nincs létjogosultsága eféle tudatátformálásnak és forradalomnak. Épp ezért vállalkoztam arra, hogy kimutassam: a nemiség gyökerei a lét struktúrájába nyúlnak vissza, a lét minden szintjén afféle „nász-szerkezet” jelei mutatkoznak.

2. POLARITÁSOK A TERMÉSZETBEN ÉS AZ EMBERBEN

A reláció, a viszony kategóriája afféle mostohagyermek volt a filozófiában, pedig tudatlan-öntudatlan mindenki foglalkozott vele.¹ Az arisztotelészi-szenttamási metafizika fogalmilag nem foglalkozott ugyan a belső relációk vagy épp a polaritások kérdésével, valójában azonban a létezők minden szintjén fogalompárokat, egymást átható kölcsönhatásokat talált: *dünamisz és energeia*, vagyis *potentia és actus* (lehetőség és ténylegesség), valamint *essentia és existentia* (lényeg és létezés) kettősségét. Ezek a klasszikus metafizika szerint minden véges létezőre érvényesek (ti. Istenre nem), *hülé és morphé*, vagyis *materia és forma* (anyag és forma) kettőssége az anyagi létezőkre (vö. hülemorfizmus), az emberre pedig *corpus és anima* (test és lélek) kettőssége és egysége, melyeknek mindegyike potencia-aktus viszonyban áll itt.

Az arisztotelészi hülemorfizmus dualizmusát Aquinói Szent Tamás és a skolasztika is örökölte. Valójában tehát a létezők poláris szerkezete a leghagyományosabb filozófiák keretében is kikerülhetetlen alapelv.

Ha az élő szervezet soklépcsős összetettségére gondolunk, aktuálisnak tűnik a formák sokaságának (*multiplicitas formarum*) gondolata is: ami sejtszinten kialakul, újabb és újabb, nagyobb egységeken belül is megszerveződik, az alsóbb szint a felsőbbhöz képest mindig potenciális állapot, amelyet egy felsőbb forma, *entelechia*, belső célprogram határol le, majd ez az állapot ismét lehetőségi helyzetben van egy újabb formálódáshoz képest. Tudjuk, Aquinói az ember legfelső formájának a szellemi *forma substantialist*, a lelket tartotta. A kérdés ma így tér vissza: vajon az egyes élőlényeken túl nincsenek-e további szerveződések, nincsenek-e felsőbbrendű formák, lételvek, akár Világlélek is?²

A belső viszonyok, *viszonyrendszerek* igen jelentős szerepet töltenek be az anyagvilág szerkezetében. A dolgok kívülről egyek, egységesekek – s ez a szubsztancia létformája –, belülről pedig összetettek, belső viszonyok építik fel őket. Ezt a belső dialektikát szimmetriának is nevezhetjük, s ez az elnevezés igen jogos, hiszen az anyag felépítésének szinte minden szintjén jelentkezik. Gondoljunk az atomokban rejtőző pozitív és negatív töltésű részecskékre, magkötő és Coulomb-erők harcára a molekulákban, növény- és állatvilág kettősségére, páros testrészeinkre, főleg a két agyféltekére, az élővilágban mutatkozó kétneműségekre vagy az ember

¹ (Cselényi, 2007: 170–180.)

² Teilhard de Chardin hajlott erre a nézetre.

belső kettősségére, amit köznyelven *test és lélek* szembenállása fejez ki. Azt is észrevehetjük, hogy minél magasabbra emelkedünk a lét szintjén, ezek az ellentétek annál kevésbé mutatkoznak meg a maguk „érdes” formájában, az emberi lét szintjén pedig már egyenesen szerelemmé, szeretetté nemesülnek.³

Mindennek alapján a *dolgok belső viszonyai, polaritásai* új helyet követelnek az ontológiában. Joseph Ratzinger, a későbbi XVI. Benedek hit-alapozásában is határozottan állítja,⁴ hogy a létnek a sztatikus, magánvalószerű létforma mellett a másik alapvető megjelenési formája a viszony, a relációs lét (*esse relatum*). Ratzinger a létnek ezt a formáját hullámkötegszerű létnek nevezi, szemben a tömegszerű, sztatikus létformával. Más szóval úgy is mondhatjuk, a dolgokban egyszerre van meg az egység és a sokaság. Így egyfajta *relációs ontológia* vagy ontológiai relacionizmus bontakozik ki, amely a lét elemzésén belül nagyobb teret enged a relációknak, a belső mozgásnak és pólusoknak, a polarításoknak, s nemcsak kívülről, „készen” vizsgálja a dolgokat. Kozmológiai, biológiai, antropológiai, szociológiai síkon egyaránt jól kamatoztathatók ennek az új ontológiai ágának a megállapításai. Jómagam számos külföldi és hazai előadásban, publikációban adtam hangot ennek az új lehetőségnek.⁵

Úgy tűnik tehát, a *lét alapszerkezetéhez tartozik*, hogy ami kívülről szemlélve mint egységes szubsztancia, magánvaló, önálló létező jelenik meg, az belülről szembenálló pólusokból és azok dinamikus egységéből áll. Ez fogalmazódik meg – immár a teológia síkján, de mégis ontológiai fogalmakkal – a nikaiai-konstantinápolyi hitvallásban is, Istenre vonatkoztatva, amikor a legősibb keresztény teológia kimondta: *moné ouszia, trész hüposztaszeisz* (egy lényeg = egy szubsztancia, három személy, továbbá az azok közti személyes relációk). A keleti teológia a Szentháromság-hitre építi a maga perszonalizmusát is.

Talán nem tévedünk, ha – a lélektani sajátságok alapján – azt mondjuk, hogy *a férfi és a nő kettőssége* azt a kettős törekvést, polaritást éli meg felsőfokon, amely jellemezte már az anyagot is. Az ember ezért valóban „mikrokozmosz”, kis világ, magában éli meg az egész mindenség „problémáját”, belső irányulásait.⁶

A férfi, a maga széttörni vágyó erőivel (vö. *extrovertáltság*) inkább a teremtett lét szétáradását jeleníti meg, a nő viszont inkább gyűjtő, egységesítő elv (vö. *introvertáltság*), összefogja a férfi alkotásait, szervezi, otthonossá teszi az életet. Ez a szerelem, a férfi-nő egység *kozmosz gyökere*.

Az egyik megfogalmazási mód: a szerelem fellelhető az anyagban. De úgy is fogalmazhatnánk, hogy a szerelem annak a kettősségből előálló egységnek – dialektikának, *poláris szerkezetnek* – magasabbrendű megjelenése, amely már benne hat az anyagban is. Így értjük meg a férfi-nő közösség, főképpen pedig a házasságban és a családban kiteljesedő közösség igazi tartalmát. A két nem viszonya emlékeztet *potencia és aktus, lényeg és létezés, anyag és forma, test és lélek, anyag és tudat* szembenállására és egybefonódására is, amely felső foka a teremtett létben található polarításoknak. E kettősségben a nő képviseli elsősorban a lelkiekre való fogékonyságot, a személyességet, a teljesség utáni vágyat, a férfi a felívelő lendüle-

³ A relációs ontológiát először a Nemzetközi Szent Tamás Társaság (SITA) kongresszusán próbáltam vázolni: (Cselényi, 2000: 949–954.).

⁴ (Ratzinger, 1993: 81.)

⁵ (Cselényi, 2007: 170–181.)

⁶ (Rideau, 1968: 180.)

tet. A nemiség, a szerelem, a házasság tehát túlmutat a biológián. *A lét nemcsak, hogy polaritásokból épül fel, de (analóg szóval) nász-szerkezetű, minden síkon a férfi és a nő kettősségéhez és egységéhez hasonló megoldásokat mutat fel.*

De még ezen a ponton is továbbléphetünk. Bár még korainak tűnik a következtetés, ki kell mondanunk: ha a férfi-nő kettősség, a nász-szerkezet ennyire hozzátartozik a lét struktúrájához, az egyes létezőktől föl a kozmosz egészéig, joggal merülhet fel az a gondolat is, hogy e kettősségnek-egységnek valamilyen formában (átvitt értelemben) *meg kell lennie az isteni létben* is. Annál is inkább, mert a lét struktúrájához Isten is hozzá tartozik, akit Aquinói Szent Tamás így nevez: *ipsum esse*, tehát maga a lét, a létteljesség. Más szóval, az isteni létnek nemcsak férfi, de női, anyai arca is lehet, sőt talán kell is, hogy legyen, természetesen csak a jelképes értelemben, és nem biológiailag!

NB. Mesterünk, Aquinói, aki szerint Isten nemek fölött áll, ugyanakkor – még ha egészen absztrakt síkon is – elismeri, hogy az isteni személyekről állíthatók mind a férfi-, mind a női nem sajátosságai, hiszen mindkettőnek alkotó szerzője.⁷ Több kiadást megért könyvemben⁸ épp ennek a gondolatnak a továbbgondolására tettem kísérletet, de egészen új úton. Ti. épp az imént vázolt polaritáselv kiterjesztésével, a keresztény bölcséletben jól ismert *causa exemplaris* latbavetésével, de az ószövetségi Ruah (Lélek) és Hokma = Szophia = Bölcsesség fogalma alapján és a hagyomány számos tanúja nyomán vetem fel a kérdést: nincs-e meg *anyai oldal* magában az isteni létben is.⁹

3. RUAH, AZ ANYAI ARC

Az egyik legfajsúlyosabb elem Isten női arcának felfedezésében az Ószövetségben *ruah* (*ruach*), *a lélek fogalma*. A *ruah* szó (éppúgy, mint a görög *pszükhé* és *pneuma*, a latin *spiritus*, a magyar szellem és lélek) a légmozgás, szél, lélegzet, lehelet képzetből származik; etimológiai ősrétege: heves szélmozgás, alapjelentése: szél, lehelet; antropológiai síkon: életerő, akarat, lelki képesség, én; teológiai jelentésben: Isten ereje, Isten lelkiereje, prófétai erő, teremtő életerő (Ter 1,2), aki cselekszik, Isten Lelke.¹⁰

A *ruah* szót ott használják szorosabban *teológiai értelemben*, ahol a szó az Istentől (Jahve, Elohim) kiinduló lelki erőt, prófétai erőt, vagy egészen közvetlenül Isten lelkét jelöli. Erre 60–70 példát találunk a Szentírás szövegében.

A Lélemben megmutatkozó teremtő erőről elsőként a *teremtéstörténet* tanúskodik.

A Biblia 2. versében szereplő sort („és az Úr Lelke lebegett a vizek fölött”) jelentésének körét nem szabad túl gyorsan arra szűkíteni, hogy „vihár volt a káosz vizei fölött”. Izraelnek Istenről és a Lélekről szerzett sajátos tapasztalata alapján, a szerkesztés teológiai kontextusának figyelembevételével és a hatástörténet fényében feltételezhetjük, hogy itt Jahvének a káosz fölötti teremtő erejéről van szó.

És itt érkezünk el a számunkra legfontosabb mozzanathoz: *a ruah mindig nőnemű*. Tudjuk, hogy a héberben, sőt a többi sémi nyelvben sem olyan egyértelmű egy-egy szó neme,

⁷ (Aquinói Szent Tamás, *Summa Theologiae I*, q. 31, 2, ad 4, q. 2, 1, c.)

⁸ (Cselényi, 2007, 2017, 2019.)

⁹ A lélek a semita nyelvekben nőnemű szó.

¹⁰ (A *dogmatika* kézikönyve, 1966: 488.)

mint az indoeurópai nyelvekben, de szövegösszefüggésből, sőt a mellette álló igealakból mindig behatárolható. Sok esetben az ige végződése jelzi a mellette álló főnév nemét: más végződésű szót használnak, ha hímnemű cselekvőre utalnak, és más formát, ha nőneműre. Nos, ha vannak is kivételek a Ruah szóhasználatában,¹¹ de mintegy hetvenszer nőnemű az Ószövetségben.¹² Ezt a felismerést teológiailag jelentősnek kell tekintenünk, főképpen azért, mert a „Lelket” kísérő feladatok, képek és sajátosságok miatt Isten mint Ruah elsősorban anyai szerepben nyilvánítja ki magát: mint teremtő, megtartó, az életet védő... „A Biblia Ruah Istene olyan Isten, aki mindig kapcsolatban van az étellel, és azt *anyaként hozza létre.*”¹³

Így már egészen új csengése lesz a Ter 1,2-nek is. Az eredeti szó egyenesen így hangzik: *mörachefet*, vagyis: *kotlott!* A hasonlat maga az *anyamadár képét* idézi, amely tojásain ül, és azokat költi. A kép egyik megoldása, melyet főntebb láttunk, hogy anyasas lebegéséről van szó, a víz fölött lebegő Ruah rabbinikus ábrázolása viszont galambszerű lebegéshez hasonlítja a Lelket. A kép később is visszatér: így tesz Noé galambja is (vö. Ter 8,9), és tegyük hozzá: a galamb Izrael szimbóluma. Izraelt, Isten népét pedig a bölcsességi irodalom anyának értelmezi!

Ruah fogalma mellett hasonló utat járt be *Hokma-Szophia*, az isteni bölcsesség fogalma is, amely ugyanúgy feminin jellegű,¹⁴ sőt e kettő egyébe ötvöződött a Bölcsesség Lelke fogalmában.

Úgy tűnik tehát, az isteni lét alapvetően *kétpólusú*, az Egy-Isten fogalma ellenére. Ez a kettősség és egység a gyökere a sokat emlegetett istenképmás megfejtésének is: Isten „saját képére” teremtett bennünket férfinak és nőnek (Ter 1,27).

4. AZ ÚJSZÖVETSÉG IRÁNYVÁLTÁSA

Az Újszövetségben az Ó-törvény világában *változás* következett be. *Carl Gustav Jung* úgy ítéli meg, hogy az Ószövetség utolsó időszakában már nagyon érlelődött valamilyen változás, ami Szophia kiugró szerepéhez vezetett volna, de ezt a Jahve-hit hitvédői megakadályozták.¹⁵

A nagy, döntő fordulat az *Ige megtestesülésével*, a Krisztus-eseménnyel következett be, amely merőben új mederbe terelte a zsidó-keresztény történelem sodrát, az Ige személyesen lépett fel az emberiség történelmének színpadán: „Testté lett és köztünk lakozott” (Jn 1,12).

A megtestesüléssel egyfajta *logoszofiánus fordulat* következett be. Mit is jelent ez? A Bölcsesség és a Logosz azonosítását. Szophia számos jegye áttevődött a Logoszra, az Igére. A Bölcsesség könyve még azt mondja: „Veled van bölcsességed, ismeri műveidet, jelen volt akkor is, amikor a világot teremtetted” (Bölcs 9,9). Szophiának ezt az archicitását, arché-voltát a János-prológosban már a Logosz öröklötte: „Minden általa lett, nélküle semmi sem lett, ami lett” (Jn 1,3).

Ezzel párhuzamosan *krisztoszofiánus* fordulat is végbement: Szent Pálnál Krisztus, a Fiú viszi tovább a bölcsesség együtt-teremtő szerepét: az Atya „mindent általa és érte

¹¹ Schüngel-Straumann H. szerint csak „fél tucat” ilyen hely akad. Még ha más szerzők többet feltételeznek is.

¹² (A dogmatika kézikönyve, 1966: 484.)

¹³ (Raurell, 1989: 58.)

¹⁴ (Cselényi, 2019: 33–51.)

¹⁵ (Jung, 2005: 401.)

teremtett. Előbb van mindennél és minden benne áll fenn” (Kol 1,17), ő a személyes bölcsesség: „Krisztus Isten ereje és Isten bölcsessége” (1Kor 1,24). Komoly bölcsességteológiát dolgozott ki (1Kor 1,18–25-ben), melyben szembeállítja a világ és Isten bölcsességét. Előbbi a korabeli filozófiák, korábbi vallások gondolatvilágát jelentik. Utóbbiba elvileg még „belefér” az ószövetségi Hokma-Szophia alakja is, de nemigen erre utal, hanem a kereszt „oktatlanságát” fordítja át Isten bölcsességévé.

Ezzel együtt javarészt eltűnt Szophia női-anyai jellege. A bölcsességnek megszünt addigi átmeneti állaga is, *önálló személyé vált*, aki az isteni élet belső részese: „Az Ige Istennél volt és Isten volt az Ige” (Jn 1,1).

Emellett ugyanígy célba ért a *Szentlélek alakja* is: ő lett a „harmadik isteni személy.” Megteremtődtek a *Szenháromság-hit* alapjai: Jézus az Atya, Fiú, Szentlélek nevének meghirdetésére küldi Egyházát (vö. Mt 28,19).

Mi is történt itt? Ebben a fordulatban a *hellenizálódás folyamata* folytatódott tovább, amely már elkezdődött az utolsó bölcsességi könyvekben. Szent János átvette a hellén-görög bölcsesletről és Philóntól a *Logosz* fogalmát, aki itt már nem egyszerűen csak Szó, Ige, kinyilatkoztatás, hanem világtörvény, isteni Értelem. A két racionális elem, a Logosz és Szophia egybefonódott, még inkább megerősítve a sajátos *bibliai idealizmus* súlyát, és a Bölcsesség többé már nem annyira a Lélek fogalmához társult. De ezt a fordulatot az *elférfiasodás* fordulatainak is nevezhetnénk.

Ruah alapeszménye pedig (legalábbis első látszatra) szintén elveszítette női-anyai jellegét azzal, hogy görögül a *pneuma* már nem nőnemű szó, hanem semleges nemű! Ennek ellenére az evangélium számos döntő pontján megmutatkozik, *megmarad anyai karaktere*. Ruah alakja teljesebbé válik ezekben a mozzanatokban, kifejezett női-anyai jelleggel. Erre hamarosan vissza is kell térnünk a Szentlélekről szóló *újszövetségi reflexiók* kapcsán.

5. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS LELKE

„Fogantatott a Szentlélektől”

A maszkulin fordulat ellenére sok minden megmaradt Ruah (és Szophia) anyai arcából a Szentlélekről szóló újszövetségi kinyilatkoztatásban is. Ennek igazolása sokszor nem kis fejtörést igényel.

A Lélek-Anya újszövetségi „szereplései” közül – tapasztalataim szerint – leginkább az *angyali üdvözlés*, Jézus fogantatása vált ki vitát, sőt megdöbbenést a hallgatóságban. Miről is van itt szó? Nos, Szent Máté a Józsefnek adott kinyilatkoztatásban kétszer is megismétli: Mária „méhében fogant a Szentlélektől”, a gyermek „a Szentlélektől fogantatott” (Mt 1,18,20). Ez került be az Apostoli Hitvallásba is: „fogantatott Szentlélektől.”

A legtöbb hívő keresztény ezt az állítást úgy értelmezi, hogy ez a mozzanat a Szentlélek „férfias” szerepét ragadja meg. Ugyanakkor a kereszténység egyértelműen elutasította azt, hogy a szűzi fogantatás *teogónia* lenne (mint amit a mitológiák megfogalmaznak, amikor azt feltételezik, hogy az istenek összeházasodnak az emberrel, megtermékenyítenek nőt). A hivatalos keresztény teológia sohasem állította, hogy a Szentlélek „nemzette” volna Krisztust.

A Vigília kiadásában megjelent legmodernebb dogmatika ezt írja: „A szűzi foganás *transzcendens esemény*, nem biológiai, hanem ontológiai tény. Még a látszatát is el kell kerülni annak, mintha Isten (vagy a Szentlélek) fizikailag nemzette volna Jézust.”¹⁶

A látszólagos ellentmondást az angyali üdvözet alapján oldhatjuk fel: „A Szentlélek száll rád, és a Magasságbeli ereje megárnnyékoz téged; s ezért a Szentet, aki tőled születik, Isten Fiának fogják hívni” (Lk 1,35). Itt a Szentlélek már az imént elemzett vonásokkal jelenik meg: anyamadárszerűen száll alá, akárcsak később, vízkeresztkor, és már a kezdetek kezdetén, a teremtésben (Ter 1,2). A Magasságbeli, vagyis maga az Atya az, akitől a gyermek származik, ezért is lesz *Isten Fia*.

A Szentlélek mint Társteremtő, mint Lélek-Anya vesz részt a Fiú emberré válásában, s ez megerősíti azt, hogy itt nem nemzésről, hanem *új teremtés nyitányáról* van szó. A két mozzanat: „a Magasságbeli ereje” (az Atya kezdeményező szerepe) és „a Szentlélek alászállása” nem feltétlenül azonosság, hanem két, egymást kiegészítő oldalként, mondhatni, hierogamikus egységként is értelmezhető. A teremtés új fokozata valósul meg, új teremtés zajlik. Szent Pál szerint „az első ember földből való, földi, a második ember (Krisztus) a mennyből való, mennyei” (1Kor 15,47). A keresztény hit központi igazságáról van szó: Jézus nem egyszerűen egyik ember a sokmilliárdnyi ember közül, hanem *Isten Fia*, a közénk testesült Isten! Igazában véve nem is értem, hogy akik el tudják fogadni a világ „semmitől való teremtését”, miért nem tudják elfogadni, hogy Isten megteremthette Fiának emberi testét?!

Az anyagalambként alászálló Lélek

Az angyali üdvözet Lélek-képével teljesen összhangban van a *Jézus megkereszteléséről* szóló beszámoló, mely megtalálható mind a három szinoptikusnál (Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; Lk 3,21–22) és feltételezi a János-evangélium is (Jn 1,32–34), tehát a ritka többszörös tanúsítás iskolapéldája.

A szokásos fordítás: hogy a Lélek „galamb képében” száll alá, vagy az újabb, hogy „mint a galamb”, „galambként”, kissé félreérthető. Talán úgy kellene mondanunk: „galamszerűen lebegett”, „úgy szállt alá, ahogy az anyagalamb ereszkedik alá fészkére”, ti. a görög szó, *perisztera*, vagy a latin *columba* nőnemű szó: anyagalamb! Nem arról van tehát szó itt, hogy amint a Logosz emberré lett, a Szentlélek (bocsánat a kifejezésért!) galambbá változott volna. Nyilvánvalóan csakis jelkép van a kezünkben.

Az (anya-)galamb jelképét nagyon jól ismerték a zsidók, és mindig a jegyes, a menyasszony, a menyasszonyi szerelem kifejezésére alkalmazták (vö. Én 4,10; 5,2; 6,8, 5,2): „Kelj fel, szaporán, szerelmem, jöjj, galambom, szépségem!” (2,10). A *dogmatika kézikönyve* is elismeri: a keresztelés perikópája mögött bölcsességteológiai megközelítés állhat,¹⁷ tehát már rögtön a szofiológiai dimenzió is egyértelmű.

Tárjuk kicsit szélesebbre a kifejezés távlatát. A magyar férfi is azt mondja szerelmének: Galambom! Ezt a szimbólumot megtaláljuk a *földközi-tengeri népek vallásaiban* is. A perisztera a görög kultúrkörben Istár szerelem-istennő madara! Szent János nem félt attól, hogy átvegye ezt a fogalmat (ahogy a Logosz-fogalmat is bátran átvette a görögöktől és Philóntól, bár, igaz, új tartalommal töltötte meg). Sőt úgy is mondhatnók, maga a Szentlélek vállalja fel itt ezt a kockázatot, mert talán azt akarta kifejezni, hogy nem más ő, mint az isteni szeretet foglalata,

¹⁶ (A dogmatika kézikönyve I., 1996. 189.)

¹⁷ (A dogmatika kézikönyve, 1969, I. 504.)

az Istenen belüli női vonás hordozója, az isteni Anya és Feleség (még ha ezeket nem is kizárólagos tulajdonságainak tekintjük). A galamb jelképe tehát magába foglalja mindazt a tartalmat, amit más vallások éppen az istennők alakjában éltek meg, de amelynek egyedüli, hiteles alanya teológiailag éppen a Szentlélek.¹⁸

Az Atya szózata mintha csak a *Lélek-Anya kiáltását* is magába foglalná: „Te vagy az én szeretett fiam, akiben kedvem telik!” (Mt 3,17) A Szentlélek, íme, éppúgy aktív szerepet vállal fel itt is, mint az első teremtésben.

Az Újjászületés Lelke

Kiemelkedően fontos a *János-evangélium 3. fejezete* is, ahol Jézus Nikodémussal beszélget el, és a születés és az újjászületés titkát állítja párhuzamba: az ember földi létre anyai méhből születik (3,4), világos, hogy az új, *természetfölötti életre a Szentlélek szüli az embert*. Mint már idéztük, Jézus szerint „Ami testből születik, az test, ami Lélekből születik, az lélek” (3,6), a Szentlélek tevékenysége tehát egyértelműen *anyai szerepkör*. És ez a *kétfajta anyaság* lehet Jézus fogantatásának végső megfejtése is: a megtestesülésben az Ige a „Szentlélekből” születik, a Lélek teremtő erejéből, és Máriától, vagy Mária méhében formálódik ki emberi valósága, Mária szüli világra karácsonykor. Ez a Lélekből való születés teljesedik ki a mi újjászületésünkben – keresztségünkben is.

A Lélek kiáradása

Az evangélium számos további helye is *női tulajdonságokkal ruházza fel a Szentlelket*. Szent Lukács szerint Jézus azzal kezdte nyilvános működését, hogy a názáreti zsinagógában arra hivatkozott: a Szentlélek „kente fel”, a Lélek műve teljesedik be rajta (Lk 4,18,21). A felsorolt tevékenységek mind női vonások: vigasztalni, gyógyítani, megmenteni stb.

Később, amikor búcsúzik tanítványaitól, Vigasztalónak nevezi a Lelket, s úgy beszél róla, hogy megtanít mindenre és emlékeztet mindarra, amit mondott (Jn 16,13).

Ez a Vigasztaló „az Igazság Lelke, aki elvezet titeket minden igazságra” (Jn 16,13). NB. Ugyanazok a jegyek, amelyeket a Bölcs 7,21 Szophiának tulajdonít: „Ami rejtve van, s ami látható, megismertem, mert... a bölcsesség megtanított rá!”

Nos, tanítani, emlékeztetni, vezetgetni, elmagyarázni, vigasztalni, türelmesen ismételtetni – mind-mind olyan tevékenységek, melyeket elsősorban az anyák gyakorolnak gyermekeikkel szemben, mind különösképpen anyai tulajdonságok és erények – még ha a férj, az apa, a tanító is részesedik ezekből a funkciókból.

Ezen a ponton a Szentlélekről szóló újszövetségi tanításban problémát jelenthet a *Paraklétosz* notívuma. Sokan a logoszofiánus elemhez sorolják és a (nyelvtanilag) ugyancsak hímnemű *Paraklétosz* szónak tulajdonítják a „nemváltást”. Jézus kétségtelenül Paraklétoszként (Vigasztalóként, Szószólóként) nevezi meg a Szentlelket: „Kérni fogom az Atyát, aki más Vigasztalót küld nektek” (Jn 14,26).

Ennek is szerepe lehetett. Ugyanakkor ez a kifejezés nem kizárólag a Szentlélek tulajdonsága. Az I. János-levél szerint pl. Krisztus is paraklétosz: „Van szószólónk az Atyánál – írja –: Jézus Krisztus, az Igaz.” (1Ján 2,1). Ilyen értelemben a Szentlélek csak „másik Paraklétosz”, tényleg „új Vigasztaló”. A szó nyelvtani neméből nem következik, hogy a Szentlélek feltétlenül „férfi-arcú” lenne. Sőt Szophia ószövetségi fogalma magába foglalta az

¹⁸ (Schipflinger, 1980: 319.)

(anyai jellegű) vigasztalás szerepét is. Mint ahogy az embernél, a családban is az édesanya képviseli az érzelmi oldalt, ő vigasztalja gyermekeit, az isteni üdvöngöztetésben is tulajdoníthatunk a Szentléleknek efféle édesanyai szerepet.

Isten önközlésének, szeretet-kiadásának eddig leírt két fokozatát (a teremtést és a Jézusban megtörtént új teremtést) látva érdemes ehhez hozzárendelnünk azt a további mozzanatot is, amikor *pünkösdkor* a Szentlélek kiárad Krisztus egyetemes testére, az egyházra (vö. Csel 2,1–4), és valamennyiünket újjászül természetfölötti életre, tehát végbemegy az, amit Jézus már működése elején kilátásba helyezett: hogy újjászületünk „vízből és Szentlélekből” (vö. Jn 3,3).¹⁹

Pünkösöd szimbolikája hathatósan tükrözi a Szentléleknek ezt az anyai szerepkörét. A szél és a tűz számos vallás szimbólumrendszerében női erők, pl. a Ji-Jingben a szél = Szun, a Fény, a Tűz = Li, Szun és Li pedig Baguanak, a nyolc trigrammának két legidősebb leánya. De, hogy visszatérjünk az újszövetségi szövegösszefüggésekre, nem lehet véletlen, hogy a Szűzanyát most, a Szentlélek újabb alászállásakor (vö. Csel 1,14), az egyház születésekor is éppúgy ott találjuk, mint előbb, Isten Fiának fogantatásakor. Ez is erősíti azt a motívumot, hogy Mária az isteni Bölcsesség megtestesülése, s hogy épp ezért Krisztus testének, az Egyháznak a lelki születésében is anyai szerepe van a Szentlélek által.

A szophiánus irodalom itt meg szokott állni. Pedig tudjuk, hogy az Apostolok Cselekedeteinek könyve a *Szentlélek evangéliuma*. A pünkösdi nyelvcsoda a Bölcsesség szétáradására is emlékeztet, amely szent embereket, bölcséket teremt. Péter kifejezetten utal is erre az összefüggésre pünkösdi beszédében: „Kiárasztom Lelkemet minden emberre, fiaitok és leányaitok prófétálni fognak” (Csel 2,17).

Íme, ismét az *Édesanya óvó, intő, nevelgető, érlelő szeretete* működik! Láttuk korábban, az egyház terjedése a Sophia-Egyház életfolyamata, ezt most úgy is szemlélhetjük, hogy nem más, mint a *Szentlélek ismételt „alászállása”*. Amint szólott a Lélek „a próféták által”, úgy szól most apostolainak szavával, ezért is mondhatják az apostolok az első, apostoli zsinaton: „Úgy tetszett a Szentléleknek és nekünk...” (Csel 14,28).

Szent Pál Szophia-fogalmát már elemeztük. Pál sok mindent a Logoszra alkalmaz a bölcsesség-teológiából. Ez az alkalmazás azonban nem kizárólagos. De vajon mennyiben alkalmazhatók Pálnál a Szophia-elemek a Szentlélekre?

Szent Pál számos helyen *egybekapcsolja a Bölcsesség és a Lélek mozzanatát*, a bölcsességet a Szentlélek ajándékának tekinti (vö. Ef 1,17). A Lélekre a hokma-teológia számos képét alkalmazza: „A Lélek mindent kikutat, még az Isten mélységét is” (1Kor 2,10). Számos helyen szembeállítja a testi embert és a lelki embert – a szentlelkes embert –, ezzel azt sugallja, hogy a Lélek szül bennünket erre a magasabb rendű életre (Róm 8,6–12), hiszen „a gyermeké fogadás Lelke”, aki által azt kiálthatjuk Istennek: Atya, Krisztusnak pedig testvérei, társörökösei vagyunk (8,16–17), ami az elemzett jánoszi helyek folytatása is (vö. Jn 1,13; 3,6).

Megdöbbenően *anyai képet fest* azután Pál a Szentlélekről, amikor arról beszél: „magunkban hordjuk a Lélek zsengeit” (Róm 8,23). Ehhez kapcsolja azt a képet is, hogy „minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik” (8,22), s a Lélek együtt sóhajtozik velünk (8,26). Ugyanaz a mozzanat ez, mint amit az egyház-Sophia és a kozmikus Szophia kapcsán is láttunk: a Szentlélek az egyház és a mindenség Lelke is, és anyai szeretettel szorgalmazza az egyház, sőt az egész teremtett világ üdvösségét, átistenülését.

¹⁹ A pünkösdi ikonokon is feltűnik a Lélek galambja.

Egy amerikai ortodox metropolita, *Lattaquié Ignatios* így írja le a Szentléleknek ezt az anyai, újjászülő tevékenységét: a Lélek „nyögve szüli az Országot, a föltámadott Krisztus itt van, az Evangélium életerő. Az Egyház szentháromságos közösség, a tekintély szabadító szolgálat, a misszió – pünkösöd, a liturgia emlék és elővételezés, az emberi cselekvés megistenült”.

Sőt, feltárul ennek a folyamatnak *végső távlata* is: mikor a Szentlélek erejéből megvalósul az „új ég új föld” végidei valósága is (vö. Jel 21,2), az egyetemes és örök kiteljesedés, *Isten országa*, amikor „Isten lesz minden mindenben”. Az üdvösséget „kihordó” *vajúdó asszony képe* éled fel a Jel 12,1–6-ban is, ahol egymásra vetül a megtestesülés-történet és annak végidei beteljesedése. Akár Máriát, akár az egyházat értjük a „napba öltözött Asszony” alatt, Mária-Szophia és az egyház-Szophia újabb leírása ez, eszkatológiai távlatban. A Jelenések könyve itt nem említi a Szentlelket, a szerző azonban egész művében azt zengi, amit „a Lélek mond az egyházaknak” (Jel 1,7,11 és másutt), tehát az üdvösséget vajúdó Asszony is a Lélek végső kinyilatkoztatása.

A Lélek és a menyasszony (Mária vagy/és az egyház) egymás mellett tűnik fel a Szentírás utolsó lapján is (Jel 22,17), együtt kiáltja: „jőjj el!” Nem következik ebből, hogy Mária a „Szentlélek mátkája”, ahogy a népi jámborság énekeiben szerepel, hanem – Krisztussal, a „férfi-elvvel” szemben – ismét az „anyai oldal” jelenik meg itt is, ahogy az örömhírvétel jeletében is, az Örök Női, a (talán szó szerint) Isten-Anya, a Lélek és földi vetülete, Mária-Szophia vagy/és az Egyház-Szophia, aki táplálni, éltetni akar, életet kíván árasztani, mint földi ősmintája, az első Éva (vö. Hává = Élet, az élet szülőanyja) is. Így válik teljessé a kinyilatkoztatásban a Szentlélekről mint Isteni Női Személyről alkotott kép.

6. AZ ELSŐ ZSINATOK IRÁNYVÉTELE

Az ősegyház csak a 4. században jutott el odáig, hogy a kinyilatkoztatás tanítását tételes formába tudta önteni. A nagy zsinatok két legfontosabb „fejleménye”: az *Ige megtestesülésének titka* és a *Szentháromság-hit*. Az „árnyék és az Írások törvényében” (ahogy a keleti liturgia nevezi az Ószövetséget) Isten még csak Szavában és a Bölcsesség „előképében” közli magát, a megtestesülésben viszont az Ige már személyesen jelentkezik, az ember, a „szolga” alakjában (Fil 2,7). A másik nagy titok: hogy az egy, élő és igaz Isten az Atya, a Fiú, és a Szentlélek, három személy egyetlen lényegben. A megismerés szempontjából abszolút titok, a teremtmények számára kimeríthetetlen.

A kereszténység központi tétele, mert Isten a kinyilatkoztatásban ezt mondta ki magáról mint legbenső, legvégső igazságot (vö. Mt 28,19), s ebben benne van belső életének kitárulása is a világ felé. A többi misztériumnak is ez az alapja, hiszen pl. nélküle a megtestesülés sem lenne érthető.

A nagy teológiai fordulat ellenére a közfelfogásban megmaradt a „De Deo Uno”, az Egy-Istenről szóló beszéd dominanciája. Karl Rahner, a nagy zsinati teológus írta: „vallási éle-

tük keretében a keresztények szinte merőben 'monoteisták'. Megkockáztathatjuk azt az állítást, hogy amennyiben tévesnek ítélnénk és kiiktatnánk a szentháromságtant, a vallási irodalom legtöbb alkotásában minden változatlanul maradna."²⁰

Az „elférfiasodás” útja

Mielőtt erre a kérdésre válaszolnánk, ki kell mondanunk: gondolatmenetünk fő vonulata szempontjából az első hitvallások – minden érdekük mellett – *problémát* is magukkal hoztak. Tudniillik az Újszövetségben lezajlott fordulat tovább folytatódott az első nagy egyetemes zsinatokon is. Gyakorlatilag *eltűnt az istenképből a női-anyai elem*. Még ha szó is esik a három isteni személyről, Isten a közfelfogásban három férfi jellegű személy, az Atya, a Fiú, a Szentlélek közössége, ahol – különösen a latin nyelvű megoldásban – a *Spiritus Sanctus* is hangsúlyozottan férfi karaktert vett fel.

A váltásnak, mondhatnók, *filológiai okai* is vannak. A kérdést így is felvethetnők: Hogyan lett a nőnemű Ruahból (legalábbis nyelvtanilag) hímnemű Szentlélek? Nos, kettős átételen át. A Ruah zsidóban nőnemű, a görögben a pneuma semleges, ami a *Pneuma Hagionra*, a Szentlélekre is áttevődött. Ezután a latinban *Spiritus Sanctus* lett, ami hímnemű szó. A váltás tehát a fordításból adódott. Legtöbb modern nyelv is *hímneműnek* veszi a Szentlélek szót (vö. *Heiliger Geist, L'Ésprit Saint, Spirito Santo* stb).

Szerepet játszhatott a pogány vallásoktól (pl. a Vénusz-kultusztól) való elhatárolódás és a *gnosztikusoktól való félelem* is. És itt nemcsak arról volt szó, hogy a gnosztikus iratok többségükben női lételevűnek tekintették a Szentlelket, hanem azzal is számolnunk kell, hogy a manicheizmussal való küzdelemben annak számos eleme rátapadt a kialakult keresztény lelkiségre is, nemiségellenesség formájában. A gnosztikus, platonista, manicheus hatások nyomot hagytak a lelkiség alapformáin (aszkézis, önostorozás, kötelező nőtlenség) is. Az okok között ott lehet az a *testidegenség és nőidegenség*, ami a keresztény aszkézisben egyre nagyobb hangsúlyt kapott.²¹ Természetes, hogy ilyen légkörben a Nő kategóriájának Istenre vagy épp a Szentlélekre való alkalmazása kérdésessé vált. Úgy tűnik azonban, *az ősegyházban fennmaradt a női princípium szimbóluma*.

7. AZ ŐSEGYHÁZ TANÚSÁGTÉTELE A NŐI ARCÚ SZENTLÉLEKRŐL

A Szentlélek anyai arcát az *ősegyház* élte tovább. A *Szentlélek anyai arca* című könyvemben erről szóló kutatásaimat foglaltam össze. Az *ősegyház* két ágának körében (a zsidókereszténység és a szír *ősegyház* körén belül) érdekes módon tovább élt mind a Lélek, mind a Bölcsesség anyai jellege, épp azért, mert ezek a közösségek szemita kultúrkörben maradtak, és itt a héber Ruah vagy a szír Ruha egyaránt megmaradt nőnemű fogalomnak. És ez nem egyszerűen nyelvtani kérdés. A zsidók evangéliumában például egyenesen azt mondja a Megváltó: „Anyám (*méter*), a Szentlélek vitt föl engem a nagy Tábor hegyre.”²²

²⁰ (Rahner, 2007: 13.)

²¹ (Cselényi, 1974: 74–78.)

²² (Órigenész, 1903: 67.)

Epiphanius egyházatya (315–430), aki jó pár évig Szalamisz püspöke és Cyprus metropolitája volt, erről vall: „Krisztus az Erő Fia, aki továbbadja a Magasságbeli erejét..., aki nem más, mint a Szentlélek, ez a női lény (*thelean*), és aki szereti Krisztust.”²³

Nem sokkal ezután ismételten hivatkozik Elxaira: „Azt mondja, a Szentlélek eléje (Krisztus elé) állt női alak formájában (*en eidei thelean*).”²⁴

Korábban *Hippolytus* (170–236), a római presbiter, ugyanezt a hagyományt adta tovább Elkasaitól: „Egy női lény (*thelean*) volt vele (ti. Krisztussal). A férfi Isten Fia volt, a női lényt pedig Szentléleknek hívták.”²⁵

A következő tanúságétel a Szentlélek női mivoltáról az ún. *Pseudo-Clamentinákból* származik. Ez Római Kelemen neve alatt (†kb. 96) terjedt el, görögül a 4. sz.-ban vált ismertté *Homíliák* címen, latinul pedig *Recognitio* néven. Mindkét forma számos forrást tartalmaz a zsidókeresztényektől. Felfogásukat a Lélek-Anyáról jól tükrözi az egyik homília: „És Péter ezt válaszolta: Egyikük azt mondta bölcsességének: 'Nosza, teremtsünk embert!' (Ter 1,26) Ez az 'ő bölcsessége', a Szentlélek.”²⁶

A szöveg azonosítja a Lelket (*ruach, pneuma*) a bölcsességgel (*hokma, sophia*). Ez a párhuzam, sőt azonosítás mind az ószövetségi, mind a zsidókeresztény hagyományra is jellemző. Salamon bölcsessége (a *Bölcsesség könyve*) bekerült a görög nyelvű ószövetségi kánonba, a Septuagintába, és nagy tiszteletnek örvendett a korai keresztények körében, különösen ez a hely: „Ki ismerte meg akaratomat, ha te nem adtál volna bölcsességet, s nem küldted volna el Szentlelkedet a magasból?” (Bölcs 9,17)

Hokma és Ruah nemcsak hogy azonos, de női jellegű. Az első keresztények egyaránt a bölcsesség és a lélek gyermekeinek tartották magukat. A legősibb tanúságtétel erről Órigenésztől és Jeromostól főntebb már szerepelt. Úgy is mondhatnók, nem görög fogalmakkal fejezték ki magukat, hanem szemita szimbólumokkal. Képekben és nem logikai képletekkel. NB. a Háromság eszméje nem egy a sok görög elméletből, hanem a Krisztus-esemény megéléséből származik. Mint láttuk, ez érvényes Isten Fiára és a Nő-Lélekre. *Kretschmar* szerint ez a tanúságtétel a Szentháromság-hit legősibb formájának tekinthető.²⁷

Mikor ezeket a tanúságtételeket idézzük fel, tudatában kell lennünk, hogy a „zsidókereszténység” a Szentháromság titkáról nem a görög gondolkodás fegyvertárát alkalmazza, hanem szentírási szövegekre és zsidókeresztény írásokra támaszkodik.

Theophilus és Irenaeus

A zsidókereszténység tanítása a Lélekről és Szophiáról megtalálható olyan görög szerzőknél is, mint *Antióchiai Theophilus* vagy *Lyoni Irenaeus* (kb. 130–200). Ott van azután *Hermász Pásztor*a. Ez ritka jelentőségű irat. Feltehetőleg alapjai Rómában születtek, az 1. sz. vége és a 2. sz. közepe között. Végső formájában tartalmazza a víziókat, a Parancsokat és a Hasonlatokat. A 2–3. században egyes egyházi szerzők a Szentírás részének tekintették, Vak Didymus, Szent Atanáz kortársa a kánon jegyzékébe is bevette a 4. században. A szintén e korból való *Codex*

²³ (Epiphanius, 1915: 375.)

²⁴ (Epiphanius, 1915: 30.)

²⁵ (Hippolytus, 1916: 251.)

²⁶ (Die Pseudoklementinen, 1918, 223.)

²⁷ (Kretschmar, 1956: 99.)

Synaiticus, ez az igen jelentős bibliai kézirat is tartalmazza. Legjelentősebb eleme, hogy a zsidókeresztény felfogást tükrözi.

Ebből a zsidókeresztény jellegből kiemelkedik, hogy a Szentlelket *női jellegűnek* tekinti. A *Hermászra* mint általában az ún. apostoli atyákra, ez jellemező. A *Similitudines*ben a Szentlelket a hét szűz jeleníti meg. A Szentlelket preegzisztensnek látja, olyan, mint egy idős aszszony (*güné preszbutisz*).

Ezek a motívumok tovább élnek a *szír ősegyházban* is, ami annál is inkább jelentős, mert Jézus anyanyelve az arám volt, a szír nyelv pedig ennek egyik változata. Nos, a szír ősegyház dokumentumaiból ez a Szentháromság-kép rajzolódik ki: Isten „Atya, Anya és Fiú”.

8. ÖSSZEGZÉS

A Szentlélek anya-volta, *a szír hagyománynak ez az ékköve* nem csak a régmúlt ködös emléke. A későbbi hagyomány férfiközpontú lett. Következtek az első, nagy egyetemes zsinatok, majd a nagy teológiai viták a Szentháromságról, amelyekből egyszerűen kimaradt a kezdetek gyönyörű hangvétele.

Az ősegyház krédóját sokan hajlamosak leértékelni: jaj, ez még a nagy zsinatok előtti időre nyúlik vissza! Nos, az értéke éppen ez: az ősisége, a zsidó-keresztény teológiához hasonlóan. A szír ősegyház vallomását igen jelentősnek ítéli a *mai pneumatológia* is. A már említett pneumatológus, *Bernd Jochen Hilberath* kiemeli, hogy a korai szír tanúk kifejezetten anyának nevezik a Lelket, miközben időnként a második rangját tulajdonítják neki a Háromságban.²⁸ Istenhez való kapcsolatunk – Isten kapcsolata velünk s a miénk vele – létrejöttét és kifejlődését tehát a Szentlélekben történő eseményként írhatjuk le szemléletesen. „*Érdekes volna* – írja a neves szerző – *e nyelvezetet az egyháztanban is felhasználni: a Szentlelket a hívők édesanyjaként (vö. Jn 3,3–6), az egyház anyjaként lehetne szemlélni.*” A patrisztikus teológia képei ezáltal új megvilágításba kerülhetnek.

Ezért Hilberath ezt a következtetést szűri le az Újjászületés Lelkének képe és a szír ősegyház vallomása nyomán: „Nagyon ösztönzőnek látszik a konkrét pneumatológia számára az, hogy a teremtésben, a kegyelemtanban és az egyházban a Lelket a teremtés anyjának, az újjászületés fürdőjében újjáteremtettek anyjának és az egyház anyjának nevezzük.”²⁹

Ha ehhez hozzávesszük, amit fentebb láttunk: hogy Jézus megkeresztelkedésekor az Atya mellett a Szentlélek (az anyagalamb jelképében) a Fiú anyjaként mutatkozik meg, és a szír teológia legelső rétegében (vö. Tamás-evangélium, Jakab-evangélium, Szent Ephrém) ugyanez az anyai szerep mutatkozik meg, kirajzolódik az a kép, amelyet e hagyományág képvisel: Istenben az *Atya-Anya-Fiú hármassága!*

Ehhez csak ennyit tennék hozzá: ennek az egymást átjáró szeretetláncolatnak az ember valóságának körében leginkább a Család: a férj-feleség viszony és a szülő-gyermek viszony lesz a mása,

²⁸ (A dogmatika kézikönyve, I. 541–542, 566–568.)

²⁹ (A dogmatika kézikönyve, I. 543.)

tükre, éppen a Ter 1,26–28 alapján.

Ez az ontológiai és teológiai háttere a nemiség értékelésének. A férfi-nő különbözőség és egység nem „software”, hanem „hardware” jellegű, ontológiai adottság számunkra. Nem a mesterségesen kialakított „genderek”, amelyeket védenünk kellene, hanem a férfi és nő adottsága – végő soron a családeshemény, amelyre tényleg büszkének kell lennünk, amire építenünk kell életünket és társadalmunkat!

FELHASZNÁLT IRODALOM

- A dogmatika kézikönyve* (1996): (Szerk.: Schneider, Theodor). Vigilia Kiadó, Budapest.
- Cselényi I. G. (1974): „Manicheus hatások aszkézisünkben”. *Vigilia*, №1, 74–77.
- Cselényi I. G. (2000): „Dialogical existence of man”. *Actas del IV Congreso Internacional de la S.I.T.A.. Società Internazionale di San Tommaso d’Aquino, Barcelona, Vol. 4.* 949–954.
- Cselényi I. G. (2001): *Filozófia dióhéjban*. Vitéz János Római Katolikus Tanítóképző Főiskola, Esztergom.
- Cselényi I. G. (2007): *Isten anyai arca?* Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Budapest.
- Cselényi I. G. (2007): „La categoria della relazione e comunicazione”. *Aquinói Szent Tamás nyomán*. Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság, Budapest.
- Cselényi I. G. (2017): *Isten anyai arca*. Budapest.
- Cselényi I. G. (2018): *The Maternal face of God*. Angelico Press, Kettering.
- Die Pseudoklementinen, I, Homilien*. Akademie Verlag, Berlin, 1969, 223.
- Epiphanius (1915): Panarion 30, 17, 6. K. Holl (ed.). *Epiphanius I, Ancoratus. Panarion (haereses 1–33)*. 219, I, Hinrichs, Leipzig.
- Hippolytus (1916): Refutatio 9, 13, 3. Wendland, P. (ed.). *Hippolytus’ Werke, 3. Band, Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*, 251, Hinrichs, Leipzig.
- Jung, C. G. (2005): *A nyugati és keleti vallások lélektanáról*. Scolar Kiadó, Budapest.
- Kretschmar, G. (1956): *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*. Mohr, Tübingen.
- Órigenész (1903): Jeremiás-kommentár 14,4, E. Preuschen (ed.). *Origenes Werke, 4. Band, Der Johannes-kommentar*, 67, Hinrichs, Leipzig.
- Rahner K. (2007): *A Szentháromság*. L’Harmattan, Budapest.
- Ratzinger J. (1993): *A keresztény hit alapjai*. OMC, Bécs.
- Raurell, F. (1989): *Der Mythos vom männlichen Gott*. Herder, Freiburg im Breisgau.
- Rideau, G. (1968): „La sexualité”, *Nouvelle Revue théologique*. 2, 173–190.
- Schipflinger, Th. (1988): *Sophia – Maria. Eine ganzheitliche Vision der Schöpfung*. Verlag Neue Stadt. München–Zürich.