

2017

Az önazonosság szépsége

*A keresztény identitás esztétikai és erkölcsi vonatkozásai
a neuroenhancement, az esztétikai sebészet és az anti-
aging világában*

Habilitációs értekezés

Orosz Gábor Viktor
2017



Debreceni Református Hittudományi Egyetem
Rendszeres Teológia
Szociáletikai és Egyházzociológiai Tanszék

Az önazonosság szépsége

*A keresztény identitás esztétikai és erkölcsi vonatkozásai
a neuroenhancement, az esztétikai sebészet és az anti-aging világában*

Habilitációs értekezés

Dr. Orosz Gábor Viktor

Budapest
2017

Tartalom

1. BEVEZETÉS.....	5
1.1. Fejlesztés vagy transzhumanizmus?	13
1.2. Alkotás és identitás.....	16
1.3. Emberképek és esztétikai teológia.....	18
2. AZ ESZTÉTIKA KONJUNKTÚRÁJA ÉS A MEGFESZÍTETT ESZTÉTIKÁJA	21
2.1. Esztétika és teológia – esztétikai teológia	26
2.1.1. A szemünk elé festett kép – Klaas Huizing	26
2.1.2. Realizáció szekularizáció helyett – Dorothee Sölle	29
2.1.3. Művészet és vallás kapcsolata – Paul Tillich	30
2.1.4. A szépség előragyogása és illúziója – Eberhard Jüngel	38
2.2. Autenticitás, identitás és követés	40
2.2.1. A lehetőség megelőzi valóságot: teremtés és újjáteremtés.....	41
2.2.2. Ádám és Éva – szégyen és szemérmesség.....	42
2.2.3. Mimézis, rítus és utánzás. Feloldható-e a különbözőség?	44
2.3. A „megfelezett esztétika”: szépség törékenység nélkül?	46
2.3.1. A valóság képpé válása.....	48
2.3.2. A felemelő és a vitális imperatívusz	48
2.3.3. Az esztétikum és a műalkotás	51
2.3.4. Muzeális szépség és az új életstílus	54
2.3.5. Szimulákrum	55
2.4. A szép aktualitása	57
2.4.1. A szép és a tökéletes	57
2.4.2. Az ideális és a szép	58
2.4.3. Felelősségteli kapcsolatok	60
2.4.4. Lifestyle-ikonok: a test színpadra áll	61
3. TESTISÉG ÉS SZABADSÁG	65

3.1. Testkontroll.....	70
3.1.1. Szociális konstruktum, individuális vágyak	72
3.1.2. A test mint felület: prezencia és reprezentáció	74
3.1.3. A test mint instrumentum: önmagában vett cél vagy eszköz?	76
3.1.4. A test technikája – Merleau-Ponty.....	77
3.2. Superbia és desperatio – a reformátori teológia hangsúlyai.....	79
3.3. Szabadságélmény és a teológiai szabadságfogalom	81
4. IDENTITÁS ÉS FEJLESZTÉS	85
4.1. Egészség és enhancement	90
4.1.1. Diagnózis – terápia – prevenció?	91
4.2. A változás ethosza.....	93
4.3. Identitás és a „résztvevő perspektívája”	95
4.4. Személyes és kollektív identitás	96
4.4.1. Személyes identitás és kétségbeesés	97
4.4.2. Identitás, elismerés és szabadság.....	98
4.5. A testiség mint határ	100
4.5.1. A „human enhancement” és célja.....	101
4.5.2. Tökéletesség, jövőképek, eszkatológia	103
4.5.3. Tökéletesség és Jézus „deformáltsága”	105
4.6. Tökéletesség és újjáteremtés: teremtésteológiai megközelítés	106
4.6.1. Tökéletesség és provokáció	106
4.6.2. Célszerűség és tökéletesség.....	109
4.6.3. Tökéletesség és „önmanipuláció” – Karl Rahner.....	110
4.7. Összefoglalás	111
5. NEUROENHANCEMENT.....	115
5.1. Morális hiányosságok korrekciója	121
5.2. Esztétikai és erkölcsi hangsúlyok	122
5.2.1. Neuroenhancement és egyenlőség	123
5.2.2. Neuroenhancement és igazságtalanság	123
5.2.3. Neuroenhancement és természetellenesség	125
5.2.4. Neuroenhancement és kényszer	126
5.3. A kognitív enhancement határai	127
5.3.1. Elidegenedés	127
5.3.2. Visszafordíthatatlanság.....	128
5.4. Neuroprotézisek.....	129
5.5. Neurobionikus enhancement.....	131

6. ESZTÉTIKAI SEBÉSZET	135
6.1. Motiváció: rekonstrukció és konstrukció.....	139
6.1.1. A saját test esztétikai észlelése és az identitástudat	142
6.1.2. Fairness és örökletesség	144
6.1.3. Az énkép alakítása a testkép átformálása által és az autonómia	146
6.1.4. Szépségsebészet és gazdasági érdek.....	147
7. ANTI-AGING ÉS HALANDÓSÁG	149
7.1. Öregedés és korosodás.....	152
7.2. Hosszabb, akár vég nélküli élet?	153
7.3. Tökéletesség és az „ars moriendi”	155
7.4. A halandó ember a 21. században	158
7.4.1. Az „elválás” esztétikája	159
7.4.2. A végső horizont fényében	162
8. ÖSSZEFOGLALÁS	165
9. ZUSAMMENFASSUNG	170
BIBLIOGRÁFIA.....	173
Rövidítések.....	173
Forrás- és szövegkiadások	173
Szakirodalom.....	173

Mottók

„... mert a hit az Istenhez kötöttségével lelkileg szabaddá tesz mindentől a világon.”

(Luther Márton)

„Minél jobban behódol az ember a szépségnek, annál távolabb kerül a jóságtól.”

(Borisz Leonyidovics Paszternak)

„Nem tulajdonságaiért szeretünk valakit, nemcsak azért, mert szép, s akármilyen sajtáságos, még csak nem is azért, mert rút, púpos vagy szegény: egyszerűen szeretjük, mert a világban hat egy szándék, melynek igazi tartalmát nem tudjuk kifürkészni, mely ötletszerűen ki akarja fejezni magát, hogy megújulhasson örök forgásában a világ, s érthetetlen szempontok szerint érint meg félelmes erejével lelkeket és idegzeteket, működni készlet mirigyeket, elhomályosít sugárzó agyakat.”

(Márai Sándor)

„Nem a külső számít, hanem az, ami benne van.”

(Nora Roberts)

„Isten emberré lett, hogy ezáltal mi büszke és szerencsétlen istenekből igazi emberré válhassunk, olyan emberekké, akik fiatalságukat és öregségüket is képesek elfogadni és testük mulandóságával egyetértenek. Emberekké, akik tudják, hogy az élet több, mint teljesítmény és a szeretet az, ami az embert széppé teszi.”

(Jürgen Moltmann)

„Nincs szép test és csúnya test: mindegyik ugyanazt az utat járta be, mindegyik a benne lakó lélek látható része.”

(Paulo Coelho)

„Szeretteim, most Isten gyermekei vagyunk, de még nem lett nyilvánvaló, hogy mivé leszünk.”

1Jn 3,2

I. Bevezetés

Mottó

„Egy a szép s jó, egy a rossz s rút, mond a morál,
Pedig hamis ügy mellett az nem perorál.
Hiába szól őellene az új aesthesis,
Csal a ravasz, bolondnak jó még a fapéz is;
Őrizkedjél ettől, keresztyén olvasó!”

(Kazinczy Ferenc)

Az ember minden korban törekedett önmaga megjobbítására, szellemi, fizikai és emocionális képességeinek fejlesztésére.¹ Ennek legáltalánosabb módjai a nevelés, a testedzés, a művelődés voltak. Az ún. „biomedikális enhancement”² azonban a hagyományos értelemben vett fejlesztéstől eltérően közvetlenül a kognitív, a mentális és a fizikai képességek megváltoztatására és növelésére irányul. Mindez a pszichofarmakonok, a technikailag fejlett implantátumok, sebészeti technikák, a genetikailag módosított szövetek vagy akár a közvetlen agy–számítógép interface segítségével valósulhat meg, amelyekkel lehetőség van az ember biológiai adottságainak transzformációjára.³ Ami eddig testi adottságnak, szellemi képességnek számított, és az örökletesség jelentős tényezője volt a személyiség kialakulásának, ma úgy tűnik, egyre inkább az ember által közvetlenül módosítható, fejleszthető tulajdonságok együttese. Az imént felsorolt „eszközök” nem veleszületett *képességek*, hanem alkalmazható *lehetőségek*, amelyek számos jogi, etikai és nem utolsósorban esztétikai természetű kérdést vetnek fel a teológia számára.

Amennyiben igazat adunk Jakob Tannernek, hogy „az ipari társadalom története kezdettől fogva az emberi test története volt”,⁴ akkor a szellem- és technikatörténeti eredők jóval megelőzik a 20. századot. Az utóbbi évtizedekben az emberi testtel foglalkozó szakirodalom – eleget téve a tudományos és populáris érdeklődésnek egyaránt – rendkívüli mértékben megnövekedett. Elég csak a táplálkozással, a divattal, a szépségsebészettel és a különböző testkezelésekkel foglalkozó kiadványokra gondolnunk. A testkultúra nem csupán önmagában, de az egyén önkifejezéseként és világképének bemutatásaként is megjelenik. Az ipari társadalom funkcionalizmusa a testet az egészség, a természetesség és fittség, de a teljesítőképeség és a munkaképeség ismertetőjegyeként szemléli, amely egya-

¹ Lásd WIESING 2008, 9–24. o.

² Enhancement – angol szó, jelentése: 'továbbfejlesztés', 'képeségbővítés', '(fel)erősítés'.

³ Vö. BUCHANAN 2011, xi. o.

⁴ SARASIN–TANNER 1998, 12. o.

ránt szimbolizálja az ember eredményességét és sikerességét.⁵ Bevásárlóközpontok és nagyáruházak zsúfolt polcai között tudatos tervezettséggel végigvezetett vásárlók az ár-érték, szép-csúnya, hasznos-haszontalan, szükséges-szükségtelen esztétikai és gazdasági kategóriák alapján választják ki azt az árut, amelyért fizetnek. Az esztétikai és gazdasági szemlélet nem csupán a termékekre igaz, hanem az emberre egyedül jellemző tulajdonságaival is ebben a modern „bevásárló térben” jelenik meg, ott, ahol az említett kategóriák vagy kódok rá is érvényesek, akár vele szemben is alkalmazhatók a választás kényszere során. A kiválasztás nem csupán a munkaerőpiacon, de az élet számos hétköznapi területén is jelen van. A fogyasztói társadalomban az elemi szükségletek és a túlkínálat konfliktusa az emberi test esztétikai átértékelődésének jelenségében is megragadható. Hiszen a test esztétikai kifejezője az ember önmagáról alkotott képének és a társadalomban elfoglalt vélt vagy valós helyének. Olyan felület, amelyen leképeződik és nyomot hagy az egyén értékszemplélete, ízlésvilága, világlátása, de a társadalomban betöltött szerepe és helye is. Wolfgang Welsch az említett tényezők kapcsán kifejezetten az életvilág és benne az individuum esztétizálódásáról beszél, ami érinti a valóság egészét és az ember önértelmezésének helyes vagy éppen helytelen voltát.⁶ Mindennek messzemenő szociális következményei vannak: a morál és a politika esztétizálódása ahhoz vezetett, hogy az élet legkomolyabb kérdéseit is legtöbbször az „esztétika médiumán” keresztül fogjuk fel és tárgyaljuk.⁷ Egyre növekvő mértékben definiáljuk önmagunkat és társas környezetünket esztétikailag, nem csupán vallási vagy politikai értékek mentén.

A szemléletbeli változás szükségszerűen a testről és a mentális képességekről alkotott korábbi elképzelések transzformációjához vezet, ugyanakkor a társadalomban akkumulálódott eltérő és hagyományos nézetek, a változások korrekciójaként, de újszerű módon jelennek meg. Ehhez nagymértékben hozzájárul a globalizáció, amely az eltérő testideálok és a velük kapcsolatos elképzeléseket mindenki számára megismerhetővé teszi.

A test egyedisége, esztétikája például olyan jelrendszerként is közvetíthető, amelyet a kriminalisztika az egyén beazonosítására fel tud használni (kézírás, génteiszt, ujjlenyomat), korábbi „felügyelet és büntetés” kifinomult és technikailag lehetségessé vált módozataiként.⁸ Emberként számtalan olyan adottsággal bírunk, amelyeket nem vagyunk képesek befolyásolni, mert születésünk előtt már kialakultak, amelynek következményei jóllehet hatással vannak úgy az egyén, mint a közösség életére, visz-

⁵ Lásd LABOUVIE 2004, 79. o.

⁶ WELSCH 1993, 20. o.

⁷ HESSE 1990, 40. o.

⁸ LABOUVIE 2004, 79. o.

szamenőleg mégsem módosíthatók. Léteznek olyan biológiai ágensei is az életnek, amelyek nem az egyéntől függenek, ezek például: embernek születünk, az emberi élet mulandósága és halandósága, alkati tulajdonságaink és részben belső vágyaink kényszere. Az emberről alkotott transzhumán elképzelések, vagyis az említett adottságokat meghaladni kívánó törekvések, úgy tűnik, háttérbe szorítják a halandóság által meghatározott hagyományos emberképet. De gondolhatunk szépirodalmi alkotások hőseire: először Prométheusz csellel, Goethe Faustja mágiával, Frankenstein technikával manipuláló személye szimbolizálja az emberi természet megváltoztathatóságát.

Másrészt természetes, hogy vannak irányítható és előre megtervezhető jövőbeni cselekedetek, amelyeket akaratlagos döntéseink befolyásolnak.⁹ Cselekedeteink „tőlünk való függőségét” a hétköznapi életben természetesnek tartjuk és általában mindannyian elfogadjuk. Azonban kizökkenve a hétköznapi életből az előző állítások könnyen kérdéssé válnak. Ameddig irányítani tudjuk a cselekedetek mikéntjét, ameddig dönteni és választani tudunk, addig cselekedeteinket és hibáinkat sajátunknak érezzük. De valóban mi felügyeljük tetteinket? Kérdés, hogy vajon mindig képesek vagyunk-e megfelelő módon kontrollálni cselekedeteinket, terveinket? Ma már az orvoslásnak nem csupán az egészség helyreállítása vagy a prevenció a közvetlen célja, és nemcsak ezekre korlátozódik, hanem feladata az élet törekenységével és mulandóságával való megbékélés tudatosítása is. Ezzel egy időben például Ray Kurzweil *A szingularitás küszöbén* című könyvében¹⁰ már jóllehet egyenesen azt vizionálja, hogy az ember hogyan haladhatja meg a biológiai adottságait a technika segítségével, miként válhat sorsának irányítójává.

A test iránti fokozott érdeklődés a technicizálódás és a virtualizálódás kontextusában különösen is szembevetendő. Vilém Flusser a képiség és a technika kapcsán arra mutatott rá, hogy a képek nem csupán a valóság leképezései, művészi kifejezői vagy megörökítői, hanem a valóság a képekben jön létre, és a képek a valóság mintájaként szolgálnak.¹¹ A technikai képek világában a transzhumanizmus¹² eszméje, az ember optimalálásának gyakorlata és víziója különösen is fontos szerepet játszik. Mindezek képekben jelennek meg, válnak láthatóvá nem csupán a tudományos folyóiratokban, hanem napilapokban, televízióban és az interneten. A közönség, ennek a sajátos képi világnak a befogadói és fogyasztói elsajátítják azokat a képzeteket, amelyek később individuális vágyaikat és terveiket alakítják.

⁹ PINK 2004, 1. o.

¹⁰ KURZWEIL 2013.

¹¹ FLUSSER 1992, 53. o.

¹² A fogalom meghatározása Julian Huxley 1957-ben megjelent könyvében található meg először: „Man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature.” Lásd HUXLEY 1957.

Az ember tökéletesítésének képi világa vallási motívumokban gazdag. A tökéletes fizikai és szellemi képességekkel rendelkező ember, az örök fiatalság, a betegségtől való mentesség, a halhatatlanság a kereszténység tanításában a megszentelődésnek, az újjászületésnek, a megigazulásnak és az örök életnek a szimbolikus megfelelői. A transzhumán képvilág, amely sokak számára egzisztenciális jelentőséggel bír, azonban „látszatvilág”, az igazi problémák és válaszok e képzetek mögött fedezhetők fel¹³ – az értékszempléletben.

Az értékek tudatosítása és közvetítése számtalan nehézséggel küzd. A meganarratívák, de az olyan lineáris elbeszélések, mint a szekularizáció paradigmája vagy a pluralizáció és az individualizáció, mára jórészt elveszítették meggyőző erejüket. Helyettük együttthatásairól beszélünk. Még a magukat akár ateistának vallók sem feledkezhetnek meg a „vallás utáni” felvilágosodás pátosza közben a keresztény értékekről, hiszen szocializációjuk során alapvetően a kereszténység és a zsidóság vallási, kulturális örökségéből táplálkoztak.¹⁴ Miközben sokan az ítéletalkotás értéksemlegességére törekednek, szüntelenül kötöttek maradnak az értékek „sajátos” kognitív térképéhez és „bizonyos” kultúra normatív sarokigazságaihoz.¹⁵ Ebből következően továbbra sem mellékes, hogy a nemzeti szinten gyakran tekintélyes munkaadóként is megjelenő egyházak és egyházi szervezetek milyen erkölcsi értékeket közvetítenek együttesen, hiszen azok a közösségi szabályozások orientációs háttérét képezhetik. Tehát a zsidó-keresztény értékszemplélet továbbra is a „fontosság karakterével”¹⁶ bír a közösségi értékszemplélet formálása során. Az egyházak rendelkeznek azzal a pozitív lehetőséggel, hogy mivel nem kormányzati szervek, sem pedig profitorientált intézmények, a társadalomban folyó diskurzusok számára megfelelő alapot biztosítsanak. Ez a pozitív alap az egyházi megnyilatkozásokra vonatkoztatva azt is jelenti, hogy transzparens módon, értelmezve és lehetőséget adva a mérlegelésre – nyilatkoznak. A teológia számára adott az a lehetőség, hogy ebben a diskurzusban aktuálisan megszólaltassa az emberre vonatkozó állításait. Ehhez azonban annak érzékelése szükséges, hogy mi is történik pontosan, valamint annak helyes teológiai megközelítése, amely a nyilvános teológia igényével lép fel. Ide tartozik továbbá a teológia önkritikus megközelítése: azoknak a szélsőségeknek a tudatosítása, amelyek a korabeli kontextus hatására jöttek létre, nem pedig a biblikus gondolkodás nyomán. Ilyen lehet a testiség megvetése, de a technika démonizálása is, az ember fejlődésének egyoldalú szemlélete, a

¹³ Vö. HOOVER 2006.

¹⁴ Lásd GRAF 2006, 49–60. o.

¹⁵ Vö. MCCREA 2010, 2. o.

¹⁶ LOSONCZI 2009, 16. o.

művészet és a teológia kapcsolatának elhanyagolása, az ember önmagához való viszonyának figyelmen kívül hagyása.¹⁷

Az emberi test és képességeinek megjobbítása és a teológia kapcsolatának vizsgálata során lényegesnek tartom a valóság esztétizálódásának és a testiség konjunktúrájának a kiemelését. A test esztétikai tapasztalata és a törekvés tulajdonságainak technikai optimalizálására a teológia részéről konstruktív értelmezésre szorul. Ezért munkámban az emberi testről folytatott teológiai viták mellett az ember testisége kerül előtérbe, amely Isten alkotása, ugyanakkor az ember megjobbításra, fejlesztésre irányuló akaratának célja is.

Lényegesnek tartom a transzhumán¹⁸ fejlesztésben megjelenő szimbólumokat, képeket és terveket az esztétikai teológia aspektusából megközelíteni, amely nem jelent hasonulást az esztétizálódó társadalom igényéhez, hanem lehetőséget biztosít a benne kifejeződő törekvések helyes és kritikus értelmezéséhez. Ez a szemlélet elsősorban nem etikai megállapításokat tesz, hanem Jézus Krisztus követésére, az ő életstílusának tudatosítására biztat a jelenben. A bevezetésben a fogalmak és a módszer tisztázása után a második fejezetben az esztétikai teológia munkám szempontjából lényegesnek tartott állításait úgy emelem ki, hogy azok a további fejezetekben, az ember testiségének megjobbíthatósága kapcsán segítségünkre lehessenek.

1.1. Fejlesztés vagy transzhumanizmus?

Az ember fejlesztésére irányuló törekvések a technika és tudomány segítségével valósulnak meg, ezért ami a természettudományokkal folytatott keresztény párbeszédben érvényes, az az ember fejlesztésre irányuló törekvésekkel kapcsolatban is igaz lehet. Amennyiben a kereszténység a valóság értelmezésének átfogó és mindenre kiterjedő jellegét vesszük figyelembe, akkor a teológiának párbeszédet kell folytatnia a valóság más értelmezéseivel.¹⁹ Brent Waters az ember fejlesztésének ideológiává vált formáját, a transzhumanizmust, nem formális kritériumok alapján tekinti vallásnak,²⁰ hanem leginkább abban az értelemben, amit Paul Tillich a végső meghatározottságnak nevezett, vagy ahogyan Martin Luther fogalmazott: „... amin szíved csüng és amiben bizakodik, az valósággal a te Istened.” Véleménye szerint a transzhumanizmus a technika fejlődésével létrejött felelet az ember tökéletlensége, végessége és halandósága kapcsán feltett kérdésekre. Éppen ezért a transzhumanizmus a keresz-

¹⁷ AMMICHT-QUIN-TAMEZ 2002, 114. o.

¹⁸ A transzhumanizmus kifejezést gyakran az „ember továbbfejlesztésének” szinonimájaként használják.

¹⁹ Vö. POLKINGHORN 1988, 2. o.

²⁰ Vö. WATERS 2011, 164. o.

ténységgel, de más vallásokkal is sok hasonlóságot mutat, amelyek elsősorban szotériológiai és eszkatológiai természetűek.²¹

A transzhumanizmusban és a kereszténységben egyaránt negatív módon jelenik meg az ember halandósága, és mindkettő központi „célja” az embernek a halál fogságából való megváltása. Míg előbbi az ember transzformációját a technika segítségével képzeleli el, addig a kereszténységben ez az átalakulás Krisztusban, hit által valósulhat meg.²² Közösek azonban abban, hogy mindkettő számára az említett transzformáció a jövőben jön létre vagy a jövő felől értelmezhető. Waters felsorol olyan okokat is, amelyek a transzhumán törekvések és a kereszténység „éles és szkeptikus szembeállítás helyett” óvatosságra intenek. *A transzhumán törekvésekben megjelenő szempontok és az általuk felvetett problémák olyan horizontot nyújtanak számunkra, amelyek relevánsak az általunk tárgyalt kérdéskörök számára is.* Ezért érdemes röviden pontokba szedve bemutatni a transzhumanizmus által képviselt hangsúlyokat.

1. Transzhumanizmusban a testiség a legnagyobb „akadály”, mert nemcsak korlátozza az ember akaratát (nem mindenki lehet kiváló atléta vagy tudós), de a test fájdalmat és szenvedést is okoz. Mindez a biotechnológia, nanotechnológia, számítástechnika, immunológia segítségével leküzdhetőnek tűnik, az emberi test átalakítható, megjobbítható, vagy akár teljesen új módon megtervezhetőnek tűnik.

2. Ha az emberi test tulajdonságai módosíthatók – és ekkor nem csupán a technikai lehetőségekre kell gondolni –, akkor jogosan merül fel az a kérdés, hogy milyenné? Önmagában a technika rendelkezésre állása nem jelenti a célnak, a formának, a módnak vagy az iránynak a helyes és megfelelő ismeretét, valamint a változás rövid és hosszú távú következményeit sem. Mindebből az egyén autonómiájának növekedése is következik, ami a „rég”i renddel, a biológiai szükségszerűséggel, a politikai akaratokkal és ideológiákkal, idejétműltnek tartott vallási magyarázatokkal szemben fogalmazódhat meg. Ha a saját képére (képzete szerint) kell újraalkotnia magát az embernek, akkor mennyiben más ez a minta? A feltett kérdésre azonban nem adható egységes válasz, mert egyrészt az autonóm döntésből fakadóan az elképzelések individuális szinten fogalmazódnak meg, másrészt azonban vitathatatlanul a társadalmi elvárások, ideológiák is befolyásolják. Az „ideális személy” képe elsősorban társadalmi konstruktum, hiszen nem elég, ha valaki önmagát „saját ideálképére” igyekszik formálni, ezt a képet másoknak is ideálisnak kell elfogadnia ahhoz, hogy az általános értelemben is érvényes legyen.

²¹ Uo.

²² Vö. uo.

3. A transzhumanizmus szerint az ember halandósága nem emberségének része, hanem olyan tragédia, amelyet a biotechnológia segítségével le kell és a jövőben le lehet küzdeni.

4. A transzhumanizmusban megjelenő elképzelések hasonlítanak a manicheizmus tanításához, miszerint a lelket ki kell szabadítani a test fogságából. A transzhumanizmus szerint a szabadulás nem a halállal valósul meg, hanem a mulandóság leküzdése által. Ezért hasonlóságot mutat a pelagianizmushoz is, amely szerint az ember képes a jóra, képes megjobbítani önmagát saját képességei által.

5. „A keresztény teológia lényegét tekintve nem lehet sem biokonzervatív, sem transzhumanista.”²³ Az ember teremtettségének elfogadása feltételezi a teremtőjével való együttműködést, konzisztenciát, valamint a jövőjének irányultságát, hiszen a keresztény

„reménység központi képei eltérő módon hangsúlyozzák, hogy Isten eszkatologikus cselekvése relacionális ittlétünk egészére, minden dimenziójában és nem csak valamelyikre vonatkozik. Isten országának társadalmi metaforája és a halottak feltámasztásának testi metaforája ezt világossá teszik. Ezért azok az eszkatologikus felfogások, amelyek csak egy dimenziót vagy relacionális ittlétünk egyetlen aspektusát emelik ki – szemben másokkal kisajátítják – hiányosak.”²⁴

Az idézet alapján Christoph Schwöbel a keresztény eszkatológia feladatát abban látja, hogy „konzisztens és relacionális eszkatológiává” alakuljon. A másik eszkatológiával kapcsolatos talán legjelentősebb kérdés ittlétünk tapasztalatainak kontinuitása vagy diszkontinuitása. Schwöbel kiemeli, hogy amennyiben reménységünk teljesen jelenlegi létezésünk folytatásaként jelenne meg, vagy „jelen állapotunk továbbfejlődéseként”, akkor ezt a folyamatot „végül nem lehetne megkülönböztetni az ember öntökéletesítésének tervétől”, azaz a transzhumanizmus ideológiájától, amit „a helytelen kontinuitás és diszkontinuitás hibájának” nevez.²⁵ A teológiában a kontinuitás és diszkontinuitás helyes értelmezésének kulcsa Jézus halála és feltámadása. Jézus valóságos halála jelenti azt a diszkontinuitást, amely által megszakad az összes aktív vonatkozás, amelyben az emberi élet élhető.²⁶ A folytonosságot Isten hűsége biztosítja, aki feltámasztotta Jézust a halálból és a vele való kapcsolatot újjáteremtette.²⁷ Ezért csak a halálban kifejeződő diszkontinuitással lehet valósággá az Isten kegyelme által érvényesülő

²³ SCHAEDE 2010, 36. o.

²⁴ SCHWÖBEL 2002, 465–466. o.

²⁵ Vö. uo. 466. o.

²⁶ Lásd PEACOCKE 2011, 393. o.

²⁷ Lásd SCHWÖBEL 2002, 466. o.

folytonosság.²⁸ Szemben a transzhumanizmussal, a kereszténységben a biológiai halál feltétele az örök életnek, az élet kontinuitása magában foglalja a halál diszkontinuitását. A keresztény eszkatológia jelentős feladata ezért a kontinuitás és diszkontinuitás eme mintájának tudatosítása.

Nemcsak az életút projektként történő felfogása, hanem az önmagát megkonstruáló ember képe a keresztény teológiában Jézus Krisztus alakjával konfrontálódik, aki maga az új ember. Ez nem jelenti azt, hogy az embernek ne lenne feladata életének és önmagának alakítása, fejlesztése és megjobbítása, de azt igen, hogy keresztény meggyőződés szerint Krisztus alakján ismerhető fel mindennek célja és határa.

A transzhumanizmustól eltérően az *enhancement* fogalma olyan beavatkozásokat jelent, amelyek a biomedicina lehetőségeit felhasználva, testi és intellektuális képességeinek megjobbítására és a betegségek kialakulásának megelőzésére szolgálnak. A fejlesztés és az autenticitás (önazonosság)²⁹ összekapcsolódása kifejezhető úgy is, mint önmagunk megálmódása olyannak, amilyenek lenni szeretnénk, az autonóm ember dicséretéért. A transzhumanisták azért törekednek a tökéletességre, hogy a felhasználható technikai lehetőségek segítségével teljesebb életet élhessenek. Az ehhez szükséges biotechnológiai eszközök felhasználásával úgy képzelik el önmaguk átalakítását, hogy az elért cél átélése során a tökéletességet, illetve a lehetőségeknek megfelelő optimaltságot megtapasztalják, ami az autenticitás³⁰ élményével tölti el a „megjobbított” személyt.

Jóllehet a transzhumanizmus számos ponton kapcsolódik tárgyunkhoz, dolgozatomban elsősorban a fejlesztés fogalmát használom, hangsúlyozva ezzel a már napjainkban is rendelkezésre álló biotechnológiai és farmakológiai eszközök által nyújtott lehetőségek szem előtt tartását, amelyek felhasználhatóak az ember testi és szellemi tulajdonságainak megjobbítására.

1.2. Alkotás és identitás

„Ha az organizmusok manipulációja olyan mértéket ölt, hogy a növények és az állatok fenotípusai többé már nem felelnek meg a lélek archetipikus képeinek, sőt egyenesen szörnyként érzékeljük őket,

²⁸ Vö. uo.

²⁹ „Az egzisztencializmussal átítatott milióban az »autenticitás« lett az egyéni viselkedés értékelésének legfőbb kritériuma, de áthatotta az olyan társadalomelméletet is, amely nyilvánvalóan nem volt a modernizáció hirdetője – mint amilyen például Erving Goffman mikroszociológiája, amely a szabadságot a szereptől tartott távolsággal azonosítja, és szembeállítja egymással a színpad előterét és háttérét, és mint amilyen David Riesmannál a belülről irányított ember dicsérete.” ALEXANDER 2001.

³⁰ Vö. RUNKEL 2010, 165. o.

akkor számomra úgy tűnik, hogy az erkölcsileg lehetséges határát átléptük³¹ – állapítja meg Hübner. A társadalmilag elfogadott, hagyományos fejlesztés és a nem vagy fenntartásokkal elfogadott enhancement megkülönböztetése során lényeges figyelembe venni, hogy az említett differenciálódás szociokulturális szempontjai időhöz kötöttek. Ezért nem beszélhetünk minden esetben általános érvényességükről, hanem mindig csak adott környezetük figyelembevételével.³² Az így felmerülő bioetikai és esztétikai kérdések mögött az az alapvető kérdés húzódik meg, hogy tulajdonképpen mi az ember? A 8. zsolttárban megfogalmazott válasz, különös tekintettel a fejlesztésre, ugyanakkor meglepő: kevéssel kisebb Istennél. Tehát nem formája, alakja vagy képességei jellemzik elsősorban, hanem az a tény, hogy „kevéssel kisebb” Istennél, de mindig kisebb. Olyan lény, akinek lényegi tulajdonsága Istenhez fűződő kapcsolata, aki azzal a hatalommal ruházta fel, amellyel uralkodhat a teremtettség felett.³³ Az ember teremtményként az alkotás képességével is eredendően rendelkezik, de éppen teremtettségéből következően soha nem válhat önmaga teremtőjévé.

„Ha az emberkép kölcsönhatásban van az új antropotechnikákkal és az emberi élet növekvő medikalizációjával, az ön- és idegen meghatározásnak fontos jelentősége van. Az enhancement-ról folytatott viták nagymértékben a személyes identitás, az önértékelés és az én különböző formáiról – a privát, nyilvános, kollektív – szólnak.”³⁴

„A kapott életet az embernek el is kell fogadnia.”³⁵ Rendtorff az Istentől ajándékozott élet elfogadását³⁶ a saját identitás „felépítéseként” és az ahhoz való viszony meghatározását alapvető etikai követelésként határozza meg, amely akkor lényeges, amikor az élet jellegével és természetével kapcsolatban merülnek fel alapvető kérdések: „Miért vagyok ilyen és nem más? Miért vagyok fiú és nem lány? Szívesebben lennék szőke és szép és nem csak barna és csinos; szívesebben lennék másvalaki, tehát mindez, ami az ember lehet.”³⁷ A saját élet elfogadása nem csupán a biográfia, de az életvezetés számára is meghatározó karakterrel bír, jóllehet etikai jelentőséghez akkor jut, ha a saját életre adott reflexív vá-

³¹ HÜBNER 1988, 183. o.

³² „Erre példa, hogy a kávézást a kora újkorban helytelenítették, és ennek következtében több helyen büntették is, ma pedig teljesen elfogadott. Vagy a heroin, ami az elmúlt évszázadban néhány évtizeden keresztül mellékhatások nélküli köhögés elleni gyógyszerként volt forgalomban, de akár a kokaint több évig tartalmazó Coca-Colát is említhetnénk. Vö. GROß 2009, 99. o.

³³ Lásd BUß 2010, 9–10. o.

³⁴ KÖRTNER 2010, 121. o.

³⁵ RENDTORFF 2011, 86. o.

³⁶ Az elfogadást a hit aktusában benne levő bizalmon, Isten elfogadásán keresztül határozza meg Rendtorff. Valaki azért fogadhatja el életét, mert az már Isten által elfogadott, és hisz ebben az elfogadó Istenben. Vö. RENDTORFF 2011, 89. o.

³⁷ Uo. 86. o.

lasz feladatként tudatosul. A saját élet más élettől való megkülönböztetésének lehetősége Rendtorff számára azt jelenti: „Az ember sem azzal nem azonos, ahogyan naturalisan vagy történetileg megjelenik a maga számára (naturalista félreértés), identitása abban sem lehet, hogy mindaz, amit szeretne és akar, lehetséges is lenne számára (voluntarista félreértés).”³⁸ Ebben a helyzetében önmagát „individuaisz subjektumként” kell elfogadnia.³⁹

Az identitás tudata és annak alakulása, valamint kifejeződése mind az esztétikai teológiában érvényesülő követésmotívum, mind pedig az ember megjobbításának iránya szempontjából lényeges. Bár úgy tűnhet, hogy az esztétikai teológia olvasásesztétikai megközelítésben elsősorban a világgal, önmagunkkal és környezetünkkel szembeni magatartásunkat, önértelmezésünket, tehát belsőnk formálja át. Ezzel szemben az enhancement az ember fizikai képességeinek átformálására, megjobbítására irányul. Mint azt látni fogjuk mindkét esetben, nem elhanyagolható, hogy az ember „testi észlény” (*leibliches Vernunftwesen*). Hogy miként és milyenné formálható, alakítható, arra példa az esztétikai teológia és az ember megjobbítására irányuló törekvések párbeszédbe állítása. Szimbólumrendszerük közös halmaza lehetőséget nyújt kritikus vizsgálatukra.

1.3. Emberképek és esztétikai teológia

Az εἶδέναι (eidenai) ’tudni’ az ἰδεῖν (idein) görög szóból származik. Az ismeretnek a tárgya az εἶδος (eidos), a dolgok eszméje, a lényegük: a fának az, hogy fa. Az esztétika, αἰσθάνομαι (aisthanomai) jelentése: ’észlelek valamit’. Az ismeret és az esztétika a valóságot nem módosítja, nem változtatja meg, hanem „képpé, fogalommá, hanggá, szóvá, színekké alakítja”.⁴⁰ Ezáltal a tárgyak, a testek, a kultúrák nem alakulnak át, hanem észlelésük változik meg, a velük való hagyományos találkozást alakítják át kognitív vagy esztétikai észleléssé.⁴¹ Ezért érthetünk egyet Paul Tillich általánosan érvényes állításával: „A műalkotásban a művésznek a világgal való találkozása fejeződik ki.”⁴²

Korábban említettük, hogy a transzhumán elképzelések individuális szinten fogalmazódhatnak meg, de az egyéni elképzeléseket meghatározza az a kulturális és társadalmi kontextus, amelyben a képzetek megszületnek. Az olvasásesztétikai megközelítés az elképzelés folyamatában az írássá lett ígére támaszkodik, amely nem normatív módon, hanem a követés életstílusában segíti a tájékozódást.

³⁸ Uo. 87. o.

³⁹ Uo. 88. o.

⁴⁰ TILLICH 2004, 30. o.

⁴¹ Uo.

⁴² Uo. 31. o.

A követéskén megvalósuló életstílus az időszerű kulturális, technikai lehetőségekre tekintettel szituálja és realizálja (Sölle) a Krisztus által megjelenített igazságot, ami a valóságnak felel meg. Ha valaki csupán emberi mértékek szerint kívánja tökéletesíteni az embert, akkor nehezen vagy egyáltalán nem talál olyan határokra és tájékozódási pontokra, amelyek a tökéletesítés helyes irányát és módját meghatározhatnák. Ezért igaz, hogy „csak ha a megtehető határa elfogadott, akkor lehet elérni a felelős bánásmódot az orvosilag megtehetővel”.⁴³

Ugyanakkor keresztény emberkép helyett helyesebbnek tűnik keresztény emberképekről beszélni, mivel önmagában nem létezik a keresztény vagy a humanista emberkép, hanem mindkettő a történeti átalakulás folyamatának van alávetve, másként: „összetett kultúra- és valláshermeneutikai folyamatok eredménye”.⁴⁴ Ezért Ulrich Körtnerrel egyetértve megállapítható: felszínes és egyoldalú olyan kérdést feltenni, hogy egy bizonyos emberképpel a technikai fejlődés összeegyeztethető-e, vagy sem? Igaz ez az *enhancementre* is. Körtner ugyanakkor a technikai fejlődést a hermeneutika és a kritika feszültségében helyezi el, amikor is a kritikai funkció – etikai értelemben – mégis egy bizonyos emberkép figyelembevételével valósulhat meg, de a hermeneutika segítségével: „Hogy mi az ember, mi lehet, mivé kell lennie, vagy mi akar lenni, az nincs előre rögzítve. Orvosi vagy technikai innovációval kapcsolatos összes nézeteltérésben, politikai vagy társadalmi fejlődések és átalakulások során ismételtén újra kell értelmezni.”⁴⁵

Az esztétikai teológia az egyén önmagáról alkotott képének változásait úgy határozza meg, mint ami a bibliai történetek szereplőivel való azonosulás, illetve elutasítás, a Szentírás üzenetének elsajátítása és inszceniálása közben valósul meg. Az „eszkatológiai moralizmus hibája” abban áll, hogyha felcserélődik az, amit az emberrel egyedül Isten tehet meg, azzal, ami az ember feladata.⁴⁶ A keresztény antropológia is egy határozott célt vesz figyelembe, de ezt a célt Isten teljesíti be. A tökéletesség lehet cél, de beteljesítője Isten, aki tökéletes.

Az *enhancement* során alkalmazott technikák olyan korai fázisban vannak, hogy pusztán etikai értékelésük általános etikai elméletek alapján nem minden esetben tűnik célravezetőnek.⁴⁷ Az *enhancement* megkülönböztetése a terápiától és ezáltal pontos meghatározása a vita jelenlegi állása alapján

⁴³ BUß 2009, 11. o.

⁴⁴ Vö. KÖRTNER 2010, 117. o.

⁴⁵ Uo. 119. o.

⁴⁶ SCHWÖBEL 2002, 468. o.

⁴⁷ NAGEL–STEPHAN 2009, 34. o.

nem valósulhat meg,⁴⁸ ezért az esztétikai teológia felől, ami elsősorban a keresztény életstílus aktuális kifejtésére törekszik, jelentős szempontokat adhat a további diskurzus számára.

Az orvosi etikától sem idegen az a módszer, amelyet elsősorban Hans-Martin Sass dolgozott ki. A narratív etika, amely az elbeszélés formáján keresztül olyan példatörténeteket mond el, amelyek egy betegség korábban megtörtént lefolyását ábrázolják. A beteg ennek alapján a maga számára leginkább elfogadható történetbe helyezkedhet bele, és választhatja ki az azzal járó kezelést. A narratív etikát Paul Ricoeur gondolata inspirálta, aki úgy fogalmazott: az, ami a szövegben interpretálódik, egy olyan világnak a javaslata, amelyben lakhatok, és saját lehetőségeimet felvázolhatom.⁴⁹ Az ember változása és kontinuitása azáltal ragadható meg, hogy az ember történetekben él, és saját maga megéli a történetet, amelyet elmesélhet, így válik identitása narratívvá. Ekkor az élet elbeszélt történetek szötte,⁵⁰ amelyet bibliai történetek is átszőnek, meghatároznak, inspirálnak, szabályoznak.

⁴⁸ KÖRTNER 2010, 33. o.

⁴⁹ Idézi KREß 2009, 256. o.

⁵⁰ Vö. uo.

2. Az esztétika konjunktúrája és a Megfeszített esztétikája

Mottók

„Az esztétika az etika anyja.”

(Joseph Brodsky)

„A gyógyítás szimbóluma létünk alapjával való újraegyesülésünk és elidegenedésünk végérvényes legyőzésének.”

(Paul Tillich)

Az utóbbi évtizedekben a filozófiának két részterülete, az etika és az esztétika mint az emberi cselekvést és alkotásokat értékelő tudományok⁵¹ lettek szinte az összes szakdiszciplína előfeltevései, és ennek okán fellendülésük tapasztalható.⁵² Ennek a ténynek külső okai az ökológiai krízis, a technika alkalmazási lehetőségei és a hitelválság okozta gazdasági problémák, de nem utolsósorban az egyre összetettebbé vált világban az eligazodás utáni vágy, közösségi és egyéni szinten egyaránt. A filozófiához hasonlóan a teológiai etikában is az említett kérdésekkel kell szembenézni és úgy tűnik, hogy a szembenézés az elkövetkező évtizedekben tartóssá válik. Ügyelve a Szentírás életet formáló jellegére, az új kihívásokra új válaszokat szükséges megfogalmazni.

A teológiai gondolkodásban az esztétikai megközelítés népszerűsége eddig elsősorban a gyakorlati teológia területén szembetűnő, jóllehet több konstruktív kísérlet történt már az „esztétikai dogmatika” irányában is. Az etika és a szociáletika konjunktúrája a korábban említett okokra vezethető vissza. Az esztétikai hangsúlyok megjelenésének az oka máshol keresendő – állapítja meg Wolfgang Welsch.⁵³ Míg a 20. század elején e két terület: az etika és az esztétika egymástól külön jelent meg, addig az utóbbi évtizedekben kettőjük kapcsolata került előtérbe. Míg Platón az esztétika képviselőit, elsősorban a művészeket azért üldözte ki a városból, mert veszélyesek voltak, addig ma éppen azért van szükség az *esztétikai szemlélet „városba hívására”, mert számos társadalmi és individuális kérdés nem vagy csak az esztétikai belátások után értelmezhető erkölcsileg.* A modern nem a kirekesztettséget, a veszélyességet látja az esztétikai megközelítésben, hanem az esztétika autonómiáját állítja az etika mellé. Jóllehet ez a tendencia a 20. század közepétől megváltozik, és a „társadalom és értékeinek esztétizálódása” figyelhető meg. Így például Michel Foucault posztstrukturalista filozófiájának vagy Böhme szociológiai és ökonómiai megközelítésének alapvető eleme az esztétikai nézőpont. Az esztétika és a

⁵¹ PAULER 1920, 150. o.

⁵² WELSCH 1994, 3. o.

⁵³ Uo.

teológia kapcsolatának jelentőségét a gyakorlati teológián belül Grözinger munkája⁵⁴ fémjelzi, amelyhez képest a rendszeres teológiai megközelítések, ha nem is sokkal később, de kevésbé nagy hatással jelentek meg.

A következőkben azokat a jelentős teológiai kísérleteket tekintjük át, amelyek belátásai hozzájárulnak nemcsak az esztétikai hangsúlyokkal teli társadalmi nyilvánosság és a teológia kapcsolatának megértéséhez, hanem például a szép és a rút, a kellemes és a kellemetlen kategóriáinak teológiai megértéséhez is.

2.1. Esztétika és teológia – esztétikai teológia

2.1.1. A szemünk elé festett kép – Klaas Huizing

A protestáns teológiai esztétika visszafogottságával radikálisan szakít Klaas Huizing és egyenesen azt állítja: „teológiai = esztétika”.⁵⁵ Hasonlóan Oswald Bayerhez, szoros szállal fűzi egybe az irodalmi esztétikát az antropológiával és a teológiával.⁵⁶ Háromkötetes esztétikai teológiájának⁵⁷ alapja, hogy az esztétikát a teológia elementáris tudományának (*Elementarwissenschaft*) fogadja el. Természetesen ez a két állítás magyarázatra szorul. Huizing elsődleges szándéka, hogy a Biblia olvasásélménye választ adjon az élményorientált társadalom kérdéseire, ami így „a szekuláris kortársak számára is az élet szolgálatában álló biblikusan meghatározott észleléskultúra lehet”.⁵⁸ Nemcsak az egyházi, hanem a nyilvános teológia (*public theology / öffentliche Theologie*) szándéka is kifejeződik vállalkozásában, mivel a kereszténység kezdettől fogva a Szentírás által közvetített észlelés- és élettudomány (*Wahrnehmung- und Lebenskunst*). Ennek jelentősége nyilván nem hagyható figyelmen kívül, ha a társadalom az „elektronikus médián keresztül befolyásolt” és ebből következően jelentős mértékben vizuálisan, képek által meghatározott. A két médium viszonyát azonban tisztázni szükséges, mert így lesz világos, miként közvetíti a „biblikus irodalom a teremtményi észlelést (*kreatürliche Wahrnehmung*).⁵⁹

Huizing ezt a tisztázást és az esztétikai teológia alapvetését négy pontban valósítja meg. Az első alaptétel, hogy „teológia = bibliai (esztétika)”. Ennek az állításnak jelentősége, hogy az ember „összituációja” az észlelés és nem az ítéletalkotás, tehát nem a jó és a rossz vagy az igaz és hamis. A szituációkban

⁵⁴ GRÖZINGER 1987.

⁵⁵ HUIZING 1999, 15. o.

⁵⁶ UTZSCHNEIDER 2007, 306. o.

⁵⁷ Lásd HUIZING 1999–2004.

⁵⁸ HUIZING 1999, 16. o.

⁵⁹ Uo.

testileg (*Leiblich*) érezzük magunkat megérintve, és érintettségünk okán ébred a tájékozódás igénye egyéni és társadalmi helyzetünkben. A költők rendelkeznek azzal az érzékenységgel, hogy ezt az élményt irodalmi formákba sűrítsék. „Az észlelés tulajdonképpen tárgya az atmoszféra. Közvetlenül nem az érzetek, az alakok, vagy ahogyan a gestaltpszichológia állítja: tárgyak konstellációja, hanem atmoszférák, amelyek a dolgokból erednek, vagy »már a levegőben vannak«. Ez az új esztétika a környezet minősége (*Umgebungsqualität*) és az ember állapota közötti kapcsolatot vizsgálja.”⁶⁰ Így az érzések olyan atmoszférák, amelyek az affektív érintettségnek otthont keresnek. Másrészt az így értelmezett esztétika az emberek vagy dolgok jelenlétének „atmoszférikus hatását” vizsgálja, például a társadalmi nyilvánosság területén. Huizing számára mindez a teológiára vetítve a krisztocentrikus látásmód kialakulása szempontjából jelentős. Az olvasásesztetikában a szövegben megjelenő Krisztus „atmoszférikus prezenciája” érinti meg az olvasót és van hatással állapotára, amennyiben nem közönyös a szöveggel szemben. Az evangélisták és az apostolok „megindító képekben” közvetítették Jézus életét a következő generációk számára. Ezt fejezi ki Pál apostol Gal 3,1-ben: a galaták „szeme elé festett” Megfeszítettről. Hogyan lehetséges azonban a szövegbe zárt élményeket „esztétikai inszcenáció által” a későbbi születettek számára is megtapasztalhatóvá tenni? Míg Martin Kähler az evangéliumok által közvetített „karakterképről” beszélt, Paul Tillich pedig a valódi tapasztalatban gyökerező „reálképről”, addig ezek mindig a tanítványok által közvetített képpé vált tapasztalatok voltak. Huizing a példabeszédeket tekinti az evangéliumok legfontosabb „esztétikai formájának”, amelyekben „Krisztus önmagát festi szemünk elé, pontosabban: portrét fest magáról, és inkarnálódik ezekben a miniatúr drámákban”.⁶¹

Második alaptétel: Biblia = az inkarnáció drámája (*Inkarnationsdrama*). Sem a lutheri ortodoxia verbális inspirációtana, sem a liberális teológia nem vette kellőképpen figyelembe a „szöveg affektív dimenzióját”, aminek következménye, hogy a szöveg „elrontott torzó” marad. Azonban a Biblia mint irodalmi műalkotás – a Szentírás üzenete az esztétikai teológia megközelítésében – úgy olvasható, mint az „inkarnáció drámája”,⁶² amelyben a példázatokon keresztül egy *életforma* tárul elénk. A későbbi generációk *életstílusa* számára ezeknek „a portrékban élővé vált Krisztusnak” van jelentősége.

A keresztény vallás nemtetszést vált ki a „szabaddá vált és szabadon választó” szubjektumban, ha csupán „általános struktúrákat” mutat fel. Ezzel szemben Huizing számára „a bibliai szövegek ereje

⁶⁰ Uo. 18. o.

⁶¹ Uo. 20. o.

⁶² Vö. uo. 22. o.

egy konkrét alak impresszivitásában van, amely velem találkozik és megérint”.⁶³ Ebből következik, hogy az esztétikai teológia „az érzetek észlelésének az iskolája (Wahrnehmungschule der Sinne), a transzcendenshez az érzékelhetőségen át lehet eljutni, csak később (ha egyáltalán) a gondolkodás által”.⁶⁴ Ez az esztétikai észlelés azonban reakciót vált ki. A szemünk elé festett Krisztus alakja, az „esztétikai evidencia” az olvasó újjászületéséhez, gondolkodásmódjának megváltozásához vezet.

Ebből következik a harmadik tétel. Az olvasás (*Leseakt*) = reinkarnáció = újjászületés. „Az inkarnáció drámája az újjászületésben válik valóra.”⁶⁵ Ezt a drámát Huizing a Gal 4,19-et idézve szemlélteti, ahol ezt olvassuk: „... gyermekeim, akiket újra meg újra fájdalmaik között szülök meg, amíg kiformalódik bennetek a Krisztus.” Ebben kifejeződik Pál határozott bizalma, hogy azok, akik a levelét olvassák, új emberré válnak. Éppen ez a kereszténység sajátossága: az olvasmányok általi újjászületés (*Wiedergeburt durch die Lektüre*). Az esztétikai teológia az olvasás aktusában megvalósuló újjászületést vizsgálja, azt, hogy *miként* találkozik a textusban inkarnálódott Krisztussal az olvasó, és *mihez* vezet a találkozás élménye. Az esztétikai teológia némi túlzással így lesz „güneko-teológia”.⁶⁶

A negyedik szempontnak konkrét hatása van a keresztény életstílus és életszemlélet kialakulására. A stílusban pedig jelen van az esztétikum. Esztétikai teológia = fenomenológia + (hermeneutika = szimbolizmus + pragmatizmus). A fenomenológia megmutatja, miként jelenik meg a szövegben Jézus és válik „testileg érzékelhetővé”. A hermeneutika a testi jelenlét atmoszférájának megértéséhez segít. Az olvasó az olvasás során Krisztus portréján keresztül tájékozódik, „hogy az ott bemutatott életformát megtestesítse (einleiben)”. Mindez a követés módján valósul meg, hiszen az olvasó szeme elé tárt képek és jelenetek, a prototipikus élet kifejezőmódjai (*Ausdrucksbewegungen*) az olvasó saját életét alakítják. „Az esztétikai teológia ezeknek a gesztusoknak és képeknek az életét és az igazságát vizsgálja (szimbolizmus)”, amit Huizing, Ferdinand Fellmann terminusával élve, *imagic turnnek* nevez, ami gondolkodás képekben és képek szerint.⁶⁷ Az esztétikai teológia tehát „ezeknek a képeknek az életét és igazságát vizsgálja és a gesztusokat a történetekben (szimbolizmus). Az olvasási folyamat (*Lektüreprozess*) célja, az említett gesztusok életre keltése és az életstílusban kifejezésre juttatása. Ez tehát az (olvasás)esztétika pragmatikus dimenziója.⁶⁸ Ebből látható, hogy az életstílus fogalma hogyan kap-

⁶³ Uo.

⁶⁴ Uo. 23. o.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Vö. uo. 24. o.

⁶⁷ Uo.

⁶⁸ „Ziel des Lektüreprozesses muss es sein, diese Ausdrucksgestalt mitvollziehend einzuleiben und im Lebensstil zur Darstellung zu bringen. Das ist die pragmatische Dimension (Pragmatismus) einer Leseästhetik.” HUIZING 2002, 20. o.

csolja össze az esztétikát és az etikát egymással. Huizing az esztétika és az etika protestantizmusban fennmaradt radikális elválasztását egyrészt Kierkegaard, másrészt a dialektikus teológia örökségének tartja, ám abban is téves felfogásként, hiszen Isten igéje „az érzéki-esztétikai közvetítésre rá van utalva”.⁶⁹ A „követés esztétikája”⁷⁰ a felolvasott életforma szituációnak megfelelő fordítására irányul.

„Az esztétikai teológia és az etikai teológia mint az életvezetés elmélete (RENDTORFF 1990; 1991) kiegészítik egymást: az esztétikai teológia a hangsúlyt a morált megelőző motivációkra, a játékos identifikációkra,⁷¹ az élettervekre (*Lebensentwürfen*) és a cselekvés mozgásterének stimulálására és érzékennyé tételére helyezi. Az etikai teológia az életfolytatás művészeteként az etikai szituáció észlelésére tanít.”⁷²

2.1.2. Realizáció szekularizáció helyett – Dorothee Sölle

Dorothee Sölle esztétikai teológiájában a kulcsfogalom a *realizáció*, amely a vallási kifejezések szükségzerű világi interpretációját jelentik.⁷³ A világ világiasságát vallja Dietrich Bonhoefferrel együtt, amiből számára a realizáció nem szekularizációt jelent, sem a kereszténység és a világ dualista különállását, hanem a teológiai dimenzió felfedezését „a világiasságban és az anonimitásban”.⁷⁴ Ezt a területet Sölle elsősorban az irodalomban találja meg: „A vallási nyelv funkciója az irodalomban az, hogy világi módon realizálja azt, amit az áthagyományozott vallási nyelv elzártan fejez ki. A realizáció világi konkretizálása annak, ami a vallás nyelvében adott vagy megígért.”⁷⁵ Egyetérthetünk Grözingerrel, aki ezt a viszonyt „dinamikus folyamatként” határozza meg, és amit Sölle négy dimenzióban bont ki.⁷⁶ Az első, hogy a vallás örökségét sohasem lehet birtokolni, hanem mindig újra el kell sajátítani, a benne jelenlévő értéket *jelenvaló értékévé szükséges tenni*. Ha ez nem történik meg, akkor a vallás „túlvilági helylyé” vagy „uralmi eszközzé” változik.⁷⁷ Másodszor a teológia és a művészet dinamikus kapcsolata megóv attól, hogy egyik vagy másik „pozitivista banalitásba süllyedjen”.⁷⁸ Ennek jelentősége, hogy a művészet megmutatja a világ megváltásra szorultságát, valamint e művészet nélkül az „egészen más” hozzáférhetetlen lenne. A művészet azonban a vallási nyelvben megígértre utal, nem a már létező valóságra.

⁶⁹ Huizing itt Oswald Bayer munkájára hivatkozik: BAYER 1992.

⁷⁰ Lásd BAYER 1983, 100–114. o.

⁷¹ Vö. FELIX 1991.

⁷² HUIZING 2002, 21. o.

⁷³ Vö. SÖLLE 1975, 16. o.

⁷⁴ Lásd uo. 30. o.

⁷⁵ Uo. 29. o.

⁷⁶ Ezt a négy dimenziót GRÖZINGER munkája alapján ismertetem: 1987, 83–85. o.

⁷⁷ Lásd uo. 84. o.

⁷⁸ Uo.

Ezért nem lehet a művészet a vallás helyettesítője vagy szekularizált megjelenési formája, *csak az ígéret anticipációja.*

A harmadik dimenzióban a teológia kapcsolata a művészettel, lehetővé teszi a bibliai tradíció spirituális realizációját, ami új horizontot tár fel, nem pedig a régit szilárdítja meg, ezért a harmadik hitágazat által határozható meg.

A negyedik dimenzióhoz tartozik, ha a művész más nyelven, de ugyanarról dologról beszél, mint a teológia, akkor ebből a teológia számára az következik, hogy a vele való párbeszéd folyamatában maradjon, mert egyébként a teológia szótlanná lesz.

Sölle négyes felosztásában kifejeződik az a törekvés, hogy a világ és benne a kultúrát alkotó ember esztétikai észlelése, valamint mindennek művészi kifejezése a teológiai reflexió számára nem csupán a kapcsolat, a párbeszéd szempontjából lényeges, hanem a teológiai értékek megjelenítésének elengedhetetlen eszköze is. A keresztény értékek realizációja korrektívuma, de egyben befolyásoló ágense is az ember életstílusának.

2.1.3. Művészet és vallás kapcsolata – Paul Tillich

Paul Tillich a 20. század közepén a művészet és a vallás kapcsolatát vizsgálva a művészi képvilág valóságot transzcendáló jellegére és az elidegenedés következtében szétvált, de eredendően egybetartozó életterületek egységére mutatott rá. Hozzá hasonlóan Klaas Huizing esztétikai teológiájának második kötetében azt vizsgálja, hogy a bibliai gesztusok miként válnak jelenvalóvá a modern művészetekben, és fejeznek ki bibliai üzeneteket, ezzel pedig mindkét teológus megerősíti Sölle realizációs törekvését. Tillich nézete szerint a művészet a kultúra felett álló fogalom.⁷⁹ Grözinger joggal hangsúlyozza, hogy Tillich művészetfogalma mindvégig teológiai természetű, mivel álláspontja szerint a kultúra és a vallás egymásra utaltak. Ezért fogalmazhat így Tillich: „A vallás a kultúra szubsztanciája és a kultúra a vallás formája.”⁸⁰ Amennyiben azonban a kultúra tartalmazza a vallási dimenziót, akkor a művészet is azt fejezi ki, ami az embert *feltétlenül megérinti*. Grözinger a kultúra és így a művészet tillichi értelmezését idealistának tartja, mivel a bűn tényével az nem számolhat, amennyiben a vallás a kultúrában szubsztanciálisan van jelen. Jóllehet elismeri: az esztétika és a teológia mindig is egymásra vonatkozott.⁸¹ Ám Tillich a művészet és a vallás különállását éppen az elidegenedés következményeként fogja fel. A

⁷⁹ Uo. 76. o.

⁸⁰ Idézi GRÖZINGER 1987, 77. o. (Tillich: *Gesammelte Werke*, 9. köt. 84. o.)

⁸¹ Uo.

művészetről és a társadalomról című kötetben,⁸² amely három előadást tartalmaz, az első mű ezt a címet viseli: *Az emberi természet és a művészet*, amelyben a művészet és a filozófia kapcsolatát a következőképp határozza meg:

„Egyik alkotó filozófiából sem hiányzik teljesen a művészi szellem, és egyik alkotó művészetből sem hiányzik teljesen a filozófiai szellem. Az emberi természet ellentmond a felosztásnak. A célszerűség okán a felosztást bár meg kell tartanunk és néha még jobban kiterjeszteniünk, de ha azt kérdezzük, mi a célja annak, hogy mindig célirányosan cselekszünk, akkor a válasznak így kell hangoznia: az ember tevékenységének végső célja az ember.”⁸³

A kulturális funkciók felosztása az újraegyesítés lehetősége nélkül az ember önmagától való elidegenedtségének jele, mert minden funkciójának célja saját maga.⁸⁴ Az embernek – folytatja Tillich – világa van, és „önmagát részekre bontotta; így például testre és lélekre, elméletre és gyakorlatra, értelemre és érzelemre, vallásra és szekulárisra”.⁸⁵ A teljessége veszett el, bár részleteiben mégis feltűnik az ember. Tillich nem csupán ezt a töredezett emberképet kritizálja, amely az egység és az autentikus lét iránt vágyakozik, hanem hangsúlyozza az ember világhoz való viszonyulásának és eme viszonyban jelen lévő értelmének az elsötétedését. Az ember a természettudományok segítségével egyre inkább megismerte testi létezésének feltételeit, azonban a „test (Leib), mint létének eszköze”⁸⁶ jó ideig elvesztette jelentőségét, és csak a 20. század elején került ismét az érdeklődés előterébe.

Az ember nem önmagából létezik, hanem az egzisztenciába belevetettként és az abból való majdani kivetettségre tekintettel. Bár „tudatában van a végtelennek, tudatában van annak, hogy hozzá tartozik, de annak is tudatában van, hogy belőle ki van zárva”.⁸⁷ Ez a gondolat már a görögöknél is megjelent, akik az embert a Halandónak nevezték szemben az istenekkel, akik halhatatlanok voltak. Az állatokat is jellemzi halandóságuk, de nem nevezték őket Halandónak, mert nem tartoznak a végtelenhez.⁸⁸ Az embert végessége félelemmel tölti el (Angst), ez „a félelem a végesség tudata”.⁸⁹ A végesség tudatának és a végtelenhez tartozás ismeretének két pólusa között ébred az a vágy, hogy az

⁸² TILlich 1994.

⁸³ Uo. 14–15. o.

⁸⁴ TILlich 2004, 15. o.

⁸⁵ Uo.

⁸⁶ Uo.

⁸⁷ Uo. 16. o.

⁸⁸ Uo.

⁸⁹ Uo.

„esszenciális egységét annak, amik vagyunk, vallási és művészi szimbólumokban fejezzük ki”.⁹⁰ Tillich számára így az egzisztenciába vetettség a vallás és művészet egységének ontológiai alapja lesz. Látható, hogy a tillichi felfogásban eredendően egybetartozik a religio és az esztétika mint a létezés érzete és észlelése, valamint a létezésre történő reflexió, amelynek kifejezőeszközei a szimbólumok. Hiszen „az ember az isteneket annak szimbólumaként hozza elő, ami őt megteremtette, a végtelen, ahonnan jön, amitől elválasztott, és akihez visszatérni vágyódik”.⁹¹ Az ember tehát elővételezi ezt az egységet a jelenében (prolepszis). Az elővételezett egység vallási és művészi kifejeződésében az ember bátorságra tesz szert, hogy a végességét elfogadja, aminek eredménye a létezésre való bátorsága (*Mut zum Sein*). Az ember végessége és végtelensége kultúrájának minden területére hatással van, mégpedig a végesség és az attól való félelem, valamint a potenciális végtelenség és a létbátorság módján.⁹²

Tillich a világból való részesedés egyik módjának a tudást mint a világból való kognitív részesedést emeli ki, amelynek során az egyén korlátozott módon részesül a tárgyak megjelenésében és struktúrájában, valamint egymáshoz való viszonyukból, de mindeközben érzi valaminek a hiányát.⁹³ Ezt a hiányt Tillich egy fa példáján keresztül érzékelteti, amelyről a tudomány számos ismeretet közölhet, de nem árul el semmit belső jelentéséről, a lét hatalmát kifejező létmódjáról, amelyben minden jelen van, ami van. „Azonban van egy út, ami a dolognak ebbe az elrejtett minőségébe vezet be, és ez az út a művészi alkotás. Minden művészet a dolgok mélységébe hatol, amely a „tudományos” megismerés hatósugarán kívül van.”⁹⁴

„A művészetben az egyesülés uralkodik, az egyesítő szeretet.”⁹⁵ A részesedés minden formája szeretetként érthető, a szeretet pedig az egymástól elválasztottak egyesítése. A tudás, a művészet és a közösség három mozgásiránya annak, ami az elveszített egység helyreállításához vezet, hiszen az ember részesülni akar a tudásban, a művészetben és a közösségben. Ekkor Tillich felteszi azt a kérdést, hogy miként valósulhat meg mindez?

Az ember szabadsága „véges szabadság”.⁹⁶ Ám ez a szabadság különbözik a politikai szabadságtól vagy az akarat szabadságától, hiszen ez „a véges szabadság, ami bennünket konstruál, és ami nem vitathatatlan”. Ez a szabadság lehetőséget ad az ember számára arra, hogy végességének minden világi állapotát transzcendálja, amit különböző irányokban tehet meg, amelyek közül egyik a technika. A

⁹⁰ Uo.

⁹¹ Uo.

⁹² Uo. 17. o.

⁹³ Uo.

⁹⁴ Uo.

⁹⁵ Uo. 19. o.

⁹⁶ Uo.

technikai világ, amely az ember végességéből eredően a végtelen felé irányul, azt biztosítja, hogy az elővételezett egység, amelyben a végesség megszűnik, részleteiben és töredékességében, az időben egységesüljön és kiteljesedjen, még akkor is, ha abszolút értelemben ez nem lehetséges, vagy a véges ember egzisztenciájában nem valósulhat meg.⁹⁷ 1927-ben Tillich *Logos, Mítosz és technika* című előadásában⁹⁸ határozottan a technika mellett érvel, ugyanakkor *A technikai város* című előadásában⁹⁹ a technikailag fejlődő város olyan szimbólum, amelybe az ember elmenekül a számára hatalmasnak tűnő világ elől. A technika segítségével mint pap rendszerezi a világot, felismeri törvényeit és összefüggéseit, és ezek ismeretének segítségével „szorítja vissza a démoni mélységét”.¹⁰⁰ A tudomány és a technika segítségével meghódította a Földet. Az ember a technika által kezelendő természetet állítja magának példaként, és formákat, alakzatokat hoz létre segítségével. Ezen keresztül „a technikai szépségnek új kategóriája keletkezik”.¹⁰¹ A technika jóllehet rákérdezhet valaminek a céljára, de a válaszadás képességével már nem rendelkezik. Tillich azt a kérdést is felveti mindennek kapcsán, hogy a technika valóban a szabadság szolgálatában áll-e, vagy pedig az egész föld egy technikai várossá változik, amely eltakarja a világ bennünket megszólító valóságát, és előírja azt, amit tennünk kell.¹⁰² A korábban említett felfogás, miszerint a tudományok által mutatott emberképet műalkotásként tekinthetjük, és így lehetőségünk nyílik az esztétikai szemléletre, sajátos hangsúlyt kap a művészet átalakító és elővételező karaktere által:

„A művészet három dolgot tesz: kifejez, átalakít, elővételez. Kifejezi az ember félelmét a valóságtól, amit leleplez. Átalakítja a hagyományos valóságot, hogy így hatalmat adjon neki, hogy valamit kifejezésre juttasson, ami nem önmaga. A lét lehetőségeit elővételezi, ami az adott lehetőségeket transzcendálja.”¹⁰³

A valóság átalakítása azonban nem történhet csupán a művész egyénisége és sajátosan rá jellemző tehetsége szerint, mert a műalkotásnak meg kell felelnie a művészet bizonyos általános szabályainak is. Tillich ezzel kapcsolatban így fogalmaz:

⁹⁷ Lásd BÉKÉSI 2010, 198–199. o.

⁹⁸ TILLICH 1927, 356–365. o.

⁹⁹ Robert Marschall *Mit gläubigen Realismus in einer Kulturstadt* című munkájában hivatkozik rá, de forrását ő sem jelöli.

¹⁰⁰ MARSCHALL 2001, 132. o.

¹⁰¹ Lásd uo.

¹⁰² Vö. uo.

¹⁰³ TILLICH 2004, 21. o.

„Ez az átalakítás a művészet szabályai által meghatározott, amely egy univerzális és egy partikuláris oldallal rendelkezik. Az átformálásnak léteznek szabályai, ezek minden művészetre egyaránt érvényesek. És vannak olyan szabályok, amelyek egy bizonyos stílust határoznak meg.”¹⁰⁴

Az átformálás mint a művészi kifejezés (*Ausdruck*) módja a tudományos megismerés módszerével bizonyos mértékben párhuzamba állítható. Mégpedig egyrészt mindkét esetben megelőzi a valóság iránti kíváncsiság, az ismeretlen félelmetesnek tűnő leleplezésének igénye, másrészt ami így felszínre került, annak kifejező ábrázolása, ám felszínre nem csupán a nehezen meghatározható szép kerülhet, hanem a rút is. Mindkét esetben meghatározásra szorul, hogy tulajdonképpen mi a szép és hogy mi is a rút!

„Lehet azt állítani, hogy a művészetnek szépséget kell létrehoznia. A műalkotásoknak szépnek kell lenniük. E kritérium szerint a művészet, amely nem szép, nem művészet. Azoknak, akik így szólnak, a szépet meg kell határozniuk, másként nem használható kritériumként.”¹⁰⁵

A szépnek háromfajta meghatározása lelhető fel Tillich munkájában. Az első az alkotás értelmében jelenik meg, amely harmonikus formája által közvetlenül okoz örömet. A második, amikor a szép bizonyos hatalommal bír: egyes területek számára értelmet kölcsönöz, „miáltal a valóságot átalakítja, ekkor a művészet szükségszerűen szép”. Tillich megállapítása szerint sajnos a szépet általában ez első jelentésében használják, és nem a másodikban. Az első jelentéssel pedig az a gond, hogy nem érinti a művészeti stílust. Ám, írja Tillich, az átformálás és a szépség jelenthet valami egészen mást is: „Jelenthetik azt, hogy az adottat olyan módon alakítják át, hogy szimbólumává lesz annak, amit az adott transzcendál.”¹⁰⁶ Egy tájképet nézve például olyan teremtő találkozás jöhet létre, amit a lélek a táj belső hatalmának érzékel.

„Az öröm, amit ez a találkozás okozott, az erosz öröme, a szereteté, ami az újraegyesülés célját elérte. Ez mégis csak az esztétikai formán keresztül történhet, amely a lét azon kvalitásait tette nyilvánvalóvá, ahová bennünket az újraegyesítő erosz hajt.”¹⁰⁷

¹⁰⁴ Uo. 22. o.

¹⁰⁵ Uo. 23. o.

¹⁰⁶ Uo.

¹⁰⁷ Uo.

A művészet harmadik tulajdonsága az elővételezés, amivel Tillich a művészi kreativitást jellemezte, mégpedig a teljesség állapotának elővételezésére utalva, „ahol a tökéletlenség állapota, amelyben egzisztálunk, transzcendálódik”.¹⁰⁸ Ez az elővételező feladat úgy valósul meg, hogy a műalkotásban a szépség klasszikus ideálja helyreáll, ami teljességet és tökéletességet jelent. A művészet tehát Tillichnél az esztétikai észlelésen keresztül elővételező karakterrel bír, amennyiben az általa felsejlő egység az elkülönültség és az elidegenedés meghaladásának érzetét nyújtja. A műalkotás észlelése során létrejött élmény az autentikus létélmény, amelyre az ember éppen a világban való különállása okán törekszik.

Tillich második előadásában, melynek címe *Kultúra, társadalom és művészet*,¹⁰⁹ abból a lényeges megállapításból indul ki, hogy nem az egyén, hanem a társadalom hoz létre kultúrát, amelyben a vallás nem elementárisan, hanem a kultúra szubsztanciájaként van jelen. A vallást „a végérvényes megragadottság állapotaként” értelmezi Tillich. Felfogásának előnye, hogy így a vallás integrálja a vallásokat és a kultúra szubsztanciájaként „értelmet (Sinn) ad minden kulturális alkotásnak”.¹¹⁰ Mivel az ember társas lényként¹¹¹ él a kulturális térben, a másik embert önmaga határaként észleli, amit nem képes átlépni, de a kölcsönös elfogadottság igényét támasztja vele szemben. Kapcsolatukban a „Sein-Sollen” kategóriája fedezhető fel és nem csupán a gyakorlati vagy a kognitív területeken, hanem az esztétika területén is. A törvények és a kötelezettségek a személyek egymással való találkozásában jöttek létre, és ezeket a természetre a fizikai törvények formájában, a szellemre pedig a *kognitív és az esztétikai törvények alakjában alkalmazta az ember*. A kultúra hordozója a nyelv, ami nem köthető csupán a beszédhez, hanem „az írásban és az olvasásban is jelenvaló”.¹¹² Ugyanígy receptív és kreatív formában a képzőművészetben is kifejeződik.¹¹³ „Csak az a létező képes festeni, aki beszédre is képes.”¹¹⁴ A görög és a római világban a logos és a verbum az isteni önközlés elve volt. Miközben *vizuális kultúrák* voltak, felismerték, hogy a valósággal egyik vizuális találkozás sem jelentős „a meghallott szó” nélkül, amely által a valóságot felfogjuk.¹¹⁵ Ezért megállapíthatjuk, hogy már ebben a kultúrkörben is a valóság helyes észlelésének ezért feltétele a szó által formált látás, a megértett képvilág.

¹⁰⁸ Uo. 24. o.

¹⁰⁹ Uo. 25. o.

¹¹⁰ Uo.

¹¹¹ ARONSON 2008.

¹¹² TILlich 2004, 27. o.

¹¹³ Uo.

¹¹⁴ Uo.

¹¹⁵ Uo.

A vallás és a művészet című harmadik előadásában Tillich „a végső megragadottság állapotát” egy tényleges cél (*Anliegen*) általi megragadottságként értelmezi, ami nem mulandó, mint a többi kívánság tárgya, és leginkább a nagy parancsolattal fejezhető ki: Istent szeretni teljes szívből.¹¹⁶ Tehát ennek a célnak a tárgya Isten, akitől elválasztatott az ember.

„El vagyunk választva attól, ami valóságos tárgya feltétlen vágyunknak, létünk alapjától és értelmétől. Mivel a lét alapjától folyvást el vagyunk választva és ideiglenesen szekuláris vágyak vonzanak bennünket, olyan vágyak, amelyek életünket kitöltik, akkor is, ha egy szempillantás alatt eltűnhetnek, és végül kétségtelenül így is fog történni.”¹¹⁷

Ebből az alapvető meghatározottságból kiindulva állíthatjuk, hogy a vallás a kultúra része. A vallás kifejezi az ember Isten iránti vágyakozását, megjeleníti azt szimbólumai segítségével. Vágyának beteljesülését kísérli meg elővételezni, amikor az időlegeset birtokolja, megvalósítja, átformálja. A szent és a szekuláris, Isten és a világ különállása, az elidegenedtség állapota bizonyíték az ősbűnre.

A szimbólumok jelentőségét négy ismertetőjegyen keresztül foglalja össze Tillich. Az első, hogy a szimbólumok túlmutatnak önmagukon, a vallási szimbólumok az istenire mutatnak. A második ismertetőjegy a részesedés, a szimbólumnak „annak céljában (Sinn) és hatalmában van része, amit szimbolizál”.¹¹⁸ A harmadik az a megnyilvánuló hatalom, amely valaminek a jelentését feltárja, ami másként nem ismerhető meg. A negyedik pedig a lelket kitarja az iránt, ami kifejezetten számára nyilvánult meg.¹¹⁹ A szimbólum jelentőségét Tillich *teológia és a medicina* kapcsolatán keresztül világítja meg és konkretizálja. A szimbólum a valóságnak olyan aspektusát is képes felhasználni, mint például a gyógyítás. A kereszténységnek központi üzenete az üdvösség (*Heil*), aminek orvostudományi jelentősége, a gyógyulás (*Heilung*) elveszettnek látszott a 20. században. Bár hangsúlyozza, hogy amíg az üdvösség gyógyulást is jelentett, a gyógyítás fogalma alatt hasonlót értettek, mint az üdvösség.

„A gyógyulás (*Heilung*) és az üdvösség (*Heil*) nem tartoznak két külön területhez. A gyógyulás létünk alapjával való végérvényes újraegyesülésünknek, az elidegenedés végérvényes legyőzésé-

¹¹⁶ Uo. 37. o.

¹¹⁷ Uo. 37–38. o.

¹¹⁸ Uo. 43. o.

¹¹⁹ Uo. 44. o.

nek a szimbóluma. Ha ez így van, akkor magának a gyógyításnak hagyományos értelemben kapcsolata van a végérvénnyessel.”¹²⁰

A szekularizáció folyamatában kialakult, a szentet és a profánt elválasztó meggyőződésnek tulajdonítható e két terület különválása, hogy egymásra ható kölcsönös kapcsolatuk megszakadt. A társadalomban az esztétikai szemlélet jelentőssé válásával azonban éppen ezek a területek, úgy tűnik, ismét összekapcsolódnak. Az ember fejlesztésére irányuló törekvéseire jellemző, hogy a gyógyítás, az ember optimáltságának igénye által meghaladja az egészséget, mint elérendő célt. Továbbra is a gyógyítás marad a közfelfogásnak megfelelő és az általánosan elfogadott szimbólum, amely az üdvösségre mutat, ám nem a majdani szebb világ iránti sóvárgásként, nem a megszentelődés folyamatában, hanem azáltal, hogy az eszkatológia immanenssé válást fejezi ki az ember megjobbíthatóságát célzó eljárások és technikák pozitív emberképe által.

Összefoglalásként megállapíthatjuk, hogy a kultúrának technikai, gyakorlati és teoretikus vonatkozásai vannak. A technikai és a művészi kreativitás az építészetben régóta összetartozik,¹²¹ míg az orvostudomány területén ez a kapcsolat csupán az utóbbi évtizedekben került előtérbe. Az emberi test formálhatóvá és alakíthatóvá válik, nem csupán külsejét tekintve, de az ember fizikai és intellektuális képességeinek tekintetében is. Erre mutat a gyógyítás szimbóluma is. Az ember önazonossága iránti igénye magában rejtje a különállás, az elidegenedés állapotának feloldását, amelynek immanens és transzcendens vetületei egyaránt meghatározzák emberképünket. A technikai lehetőségek tillichi olvasatában sem válhat az eszköz öncéllá, hanem mindig feltételez egy magasabb, tágabb dimenziót, amely az értelemadás karakterével bír. A teológia és a medicina kapcsolatára vetítve ez azt jelenti, hogy a gyógyítás olyan erős szimbólum, amely képes az emberi lét mélyebb dimenzióinak feltárására, feltétlen érintettsége okán. A gyógyulásba vetett hit pedig a hitben rejlő bizalom által túlmutat immanens határain, hiszen Tillich „[a] hitet a lét hatalma által megragadott létállapotként írja le, mely áthidalja az Isten–ember találkozásban nyilvánvalóvá váló ontológiai paradoxont, hogy tudniillik az önmagaként-lét végtelenül meghalad minden véges létet”.¹²²

¹²⁰ Uo.

¹²¹ Uo. 30. o.

¹²² BÉRES 2012, 17. o.

2.1.4. A szépség előragyogása és illúziója – Eberhard Jüngel

Az esztétikai teológia jelentőségét Ulrich Körtner korántsem az esztétizálódó társadalom igényének kielégítésében határozza meg, hanem a keresztény esztétika szóba hozását, párbeszédre való képességének felmutatását tartja jelentősnek,¹²³ szemben a megtévesztő, „általános értelemben vett esztétikával”. Az esztétikai szépség és a teológia igazságfogalmának összekapcsolása, illetve megkülönböztetése azonban megkerülhetetlen kérdés marad, amennyiben nem a természeti teológia útját választja valaki. Eberhard Jüngel *A szépségnek is meg kell halnia*¹²⁴ című tanulmányában arra mutat rá, hogy a szép általános fogalma helyett a teológia a szép eszkatologikus meghatározottságát vallja.

Jüngel az igaz és a szép kapcsolatát látszólag egyszerűen határozza meg: az igaz az, ami a megismerés egy bizonyos módja számára megérdemli, hogy szépségnek nevezzék.¹²⁵ Schiller esztétikaértelmezésének kritikáját veszi alapul, miszerint a szépség az elővételezett igazság látszata, ami felénk tart. Az igazság (ἀληθεια), mielőtt kifejeződne a megismerő értelem és a dolgok közötti megegyezésként, eredetileg az, „hogy a létező önmagát jeleníti meg”,¹²⁶ azaz nem csupán előragyogásában vagy előképeiben ismerhető fel. A Krisztus-eseményre vetítve az ilyen módú jelenvalóság viszont csak akkor teljesezhet be, ha feltételezzük, hogy a Jézus Krisztusban jelenlévő igazság mindenre kiterjed:¹²⁷ Isten lesz minden mindenkiben, ami az igazság eszkatologikus „el-nem-rejtettségeként”¹²⁸ fogható fel. Ekkor a szépség és az igazság egysége megvalósul. *A valódi szépség az, amikor az igazság nincs elrejtve.* Az igazságot azonban életvilágunk jelenlegi feltételei és állapota szerint csak elrejtettségében láthatjuk. Ezért helyes látásmódra van szükség ahhoz, hogy a jelen világ állapotában megismerjük és felismerjük a szépet, *mint elrejtett igazságot.*

Mirjam-Christina Redeker hangsúlyozza azt a különbségtételt, amit Jüngel tesz az evangéliumban feltáruló igazság és a műalkotás által kifejeződő igazság között. A műalkotásban az igazság csupán előragyogás (*Vorschein*), az evangéliummal ellentétben nem közvetlenül tárul fel, mert az igazság Jézus Krisztusban megjelenő teremtő világosság. Ezért a műalkotásban megjelenő szépség az igazságnak csak látszata és csillogása, ebből fakadóan pedig mulandó.¹²⁹ Ez a tény azonban a teológiai igazságfogalom és az esztétikai szépség szükségszerű megkülönböztetéséhez vezet, nemcsak az említett

¹²³ KÖRTNER 2001.

¹²⁴ JÜNGEL 1990, 380. o.

¹²⁵ Uo. 388. o.

¹²⁶ Uo.

¹²⁷ Vö. REDEKER 2011, 12. o.

¹²⁸ HEIDEGGER 1988, 82. o.

¹²⁹ REDEKER 2011, 25. o.

esztatologikus beteljesedés, hanem a hittel való ellentétében is, amennyiben a művészet a még be nem teljesedett üdvösség megjelenítésének igényével lép fel. Ezért Jünger teológiai látásmódja szerint a szépség az igazságnak nem csupán „felragyogása”, ahogyan azt korábban említettük, de „illúziója” is egyben.¹³⁰ Ezen a ponton a szépség esztétikai megközelítését, amely a teljesség felmutatására, az igazság kifejezésére irányul, kétféle kritika éri, bár jóllehet mindkettő krisztológiai természetű. A kritikák alapjául Eberhard Jünger és Ulrich Körtner számára is¹³¹ az Ézsaiás könyvében megjelenő és Jézusra értelmezett szenvedő szolga képe szolgál: *„Megvetett volt, és emberektől elhagyatott, fájdalmak férfia, betegség ismerője. Eltakartuk arcunkat előle, megvetett volt, nem törődünk vele.”* (Ézs 53,3) Jünger számára Jézus megfeszített alakja a szépről való teológiai gondolkodás határa, mivel Jézus Krisztus Isten végérvényes kinyilatkoztatása. Ha pedig a megfeszített Jézus alakján a szépség nem volt felfedezhető, akkor ebből a szépség művészetesztétikai értelmezésének a vallás igazságértelmezésétől való elválasztása következik.

Körtner a szenvedő szolga alakja kapcsán utal Karl Rosenkranz *Ästhetik der Häßlichen* (A rút esztétikája)¹³² című munkájára. Rosenkranz írásában a rút úgy része az esztétikának, ahogyan a betegség a patológia tárgya, vagy ahogyan a rossz az etika tárgyköréhez tartozik. A rút tematizálása nélkül nem lehetséges ezért a szép teljes megértése sem. A rút fogalma elválaszthatatlan a széptől és létezése a szép tagadásának köszönhető. Ezért a rút a szép tagadásaként fejeződik ki az alaktalanban, az aszimmetrikusban vagy az egység hiányaként.¹³³ Körtner ezt a következtetést vonja le: *„Az ideológiai teljesség esztétikájától eltérően, amely az életet felemeli, azért, hogy kétértelműségét kicselezhesse, Isten Lelke »a rút esztétikájához« vezet, akinek megváltása ígélet és reménység.”*¹³⁴ Ha ezeket az állításokat a korábban Tillich gondolatai kapcsán tett fejtegetéseinkkel kapcsoljuk össze, akkor megállapítható, hogy az elidegenedés, a különállás vagy még konkrétabban az üdvösségnek a gyógyításból hiányzó dimenziója rútúnak nevezhető. A rút felborítja a szép rendjét, aminek következménye, hogy a bűn által megrontott világban a szépség és az igazság egymásnak feszülnek és nem egységesülnek. Eberhard Jünger számára a szépség látszata éppen azért tagadható radikálisan, mert Jézus maga az igazság.¹³⁵ A kortárs művészet sem riad vissza ennek kifejezésétől, sőt bizonyos esetekben éppen a rút megjelenítésén keresztül ér el célját, a diszharmónia, a formálatlanság, az esztétikailag kellemetlen ábrázolásával.

¹³⁰ Uo.

¹³¹ KÖRTNER 2001, 4. o.

¹³² ROSENKRANZ 1853.

¹³³ Vö. PÖLTNER 2008, 160–161. o.

¹³⁴ KÖRTNER 2001, 4. o.

¹³⁵ ROTH 2000, 29. o.

Jünger azonban ezt a töredezettséget alárendeli a művészet szépség iránti törekvésének. A világot és a szépet akár dialektikusan megjelenítő művészet és a keresztény kériugma meglátása szerint így élesen elválnak egymástól, amennyiben a szép az igazság kifejezője lenne, hiszen csak egy igazság létezik.¹³⁶ Megállapításának fokozott jelentősége van – utalva az ószövetségi képtilalomra –, szemben a medializált világlátással, ahol a képek mindinkább az igazság esztétikai kifejezőeszközeivé válnak. A vallási képvilág pedig az „implicit vallás” szekularizált formáiban érvényesül,¹³⁷ amellyel szemben a krisztológia felől értelmezett teológiai esztétikának antropológiai jelentősége van. *Így lesz az istenkép az emberkép korrektúrája, az igazság pedig a szép mértékévé.*

2.2. Autenticitás, identitás és követés

Az autenticitás tapasztalatához először önmagunkba kell tekinteni. Az olvasásesztétika hozzásegít ahhoz, hogy a bibliai történetekbe „belehelyezkedve” az egyén identitása formálódjon. Ez a beleélés azonban az identitás dinamikus alakulásában jelenik meg, amely hozzásegíti az egyéni identitását megtalálni kívánó embert, hogy elköteleződésének megfelelő módján az aktuális társadalmi kontextusban váljon Jézus követőjévé.

A Krisztusban elért Isten országa a „szövegeseményen keresztül valósággá lesz. Ennek a szövegdramatikának vagy szövegeseménynek ereje van arra, hogy az újjászületéshez vezessen.”¹³⁸ Az olvasó identitása a szöveg eseményében kiteljesedik, újjászületik. Huizing ezzel a megállapításával témánk számára is rendkívül jelentékeny perspektívát mutat fel, ahonnan a transzhumán emberkép utópiája éppen a bibliai képvilággal találkozással sajátosan realizálódhat (Sölle). Ugyanis az olvasó, aki a Biblia megindító képvilágával élményszerűen szembesül, poszthumán emberképeket, „transzhumán víziókat” lát, amelyek valóságos távlatokat nyitnak életének, ami a realitás megőrzéséhez segíti.

Mint láttuk, Eberhard Jünger teológiájában Isten végérvényes kinyilatkoztatása Jézus kereszthalálában és feltámadásában ismerhető fel, és éppen ezért a teológiai esztétika végérvényes kritériuma. Az antropomorfizmus az Istenről szóló beszéd alapja, hiszen a „beszéd ezen jellege nélkül az ember és Isten közötti viszonyt nem lehet szóba hozni”.¹³⁹ Jóllehet ez kapcsolati analógia (*Verhältnisanalogie*), és nem az attribútumok analógiája (*Attributionsanalogie*), sem pedig analógia entis.¹⁴⁰ A beszéd ant-

¹³⁶ Vö. REDEKER 2011, 26. o.

¹³⁷ Lásd KÖRTNER 2001, 5–6. o.

¹³⁸ HUIZING 1999, 27. o.

¹³⁹ REDEKER 2011, 21. o.

¹⁴⁰ Lásd uo.

ropomorf jellege azonban nem csupán a vallási nyelvre érvényes, hanem a beszéd általában véve az emberhez való viszonyban antropomorf. Redeker ezért joggal hívja fel a figyelmet arra, hogy „az ember mindent, amiről beszél »secundum recipientem hominem« hozza szóba”.¹⁴¹ Megállapítása nemcsak az esztétikai észlelés kifejezésére érvényes, hanem az észlelt etikai reflexiójára is, mivel a valóság recepciója az azt felfogó és értelmező ember szemléletén keresztül történik. Wilfried Härle találóan állapítja meg, hogy a szubjektív észlelés és az arra történő reflexió által jelentkező különbség minden egyes etikai szubjektum számára jelentkezik, ezért a különbség nem csupán elválaszt, hanem össze is kapcsol az erkölcsi véleményalkotás során.¹⁴²

Istennel a történelemben Jézus Krisztus alakján keresztül lehet találkozni, ahogyan az ő történetében Isten szóba hozza magát, ami nem más „mint Isten emberré létele a történelemben”, ami az antropomorfizmus legjelentősebb eseménye.¹⁴³ A kinyilatkoztatás megértéséhez központi fogalom a lélek jelenléte (*Geistesgegenwart*), ami „az én legeredendőbb képessége arra, hogy meghaladjon a mostléttel (*Jetztsein*) azonos ittlétet (*Hiersein*)”, és teljesen jelenvalóvá tegye a kinyilatkoztatott üzenetet.¹⁴⁴ Redeker hangsúlyozza, hogy amikor Jüngel a „teljes prezencia” fogalmát használja, akkor ezalatt a lélek és a test (*Leib*) teljes egységét érti, amely az ember érzékiségét (*Sinnlichkeit*) is magában foglalja. Hiszen a „léleki jelenlét” rá van utalva az érzékiségre. Az ige, amely hallgatóját önmagától eltávolítja, csak a testiségre vonatkozva képes erre, hiszen „az egész ember az, akit a jelenre és testi alkatának elfogadására képessé kell tennie”.¹⁴⁵ A lelki jelenlét azáltal, hogy nemcsak lelki, hanem testi is, az érzéki jelenlét számára a múltat és a jövőt jelenvalóvá teszi, „a valóság megtapasztalásának közvetlen formája”. Megállapítható, hogy Jüngel a szépet egyrészt a kinyilatkoztatásra, másrészt az eszkatológiára építve határozza meg úgy, hogy a kinyilatkoztatott és megígért események a lélek jelenléte által érintik meg az olvasót.

2.2.1. A lehetőség megelőzi valóságot: teremtés és újjáteremtés

Jüngel a valóság hagyományos értelmezésének egyoldalúságát a *lehetőség kategóriájának* felhasználásával bővíti ki.¹⁴⁶ Megszólítottként az ember lehetőségeket kap a valósággal szemben, s ezáltal kijelentéseket tehet róla. A lehetőségeket nem feldolgozza, hanem élvezi, nem válnak idejétmúlttá és nem

¹⁴¹ Uo.

¹⁴² Vö. HÄRLE 2012.

¹⁴³ REDEKER 2011, 22. o.

¹⁴⁴ JÜNGEL 2001, 234. o.

¹⁴⁵ REDEKER 2011, 23. o.

¹⁴⁶ Uo. 24. o.

használnak el, valójában „akkor teljesülnek, ha elmúlnak”.¹⁴⁷ Jünger a valóság dekonstrukciójával a lehetőség (Möglichkeit) elsőbbségére mutat és a lutheri megigazulástanban hangsúlyos alaptétet emeli ki: „A bűnös ember, aki nem igaz, igaz cselekedetek által nem képes magát megigazítani, tehát egy igaz valóságot teremteni, mivel valósága bűnös létében van.”¹⁴⁸ Ennek a megállapításnak szótérelmés és etikai vonatkozása van, ez utóbbi pedig az antropológia rekonstrukciójához vezet.

„Hasonlóan a teremtéshez, Isten tekinthető úgy, mint aki a Lehetőség – vagyis az élet szemben a halállal és a radikális semmivel [...], ez a lehetőség a valóság alternatíváján túlmenően teljesen új kérdést vet fel, mégpedig az igazság iránti kérdést, és azt a dilemmát, hogy mi az, ami az embert igazzá (wahr) képes tenni.”¹⁴⁹

Az ember „lehetőségeinek horizontja” Isten újjáteremtő munkájában realizálódik. Ennek következménye, hogy a teremtés és az újjáteremtés mintájára az ember nem a jelen valóságának megfelelő *vita activa* által határozható meg csupán, hanem a teljes elfogadottság tudatával a *vita passivából* szabad élnie. Ekkor döntő jelentőségű, hogy „a világ lehetőségeitől eltérően a valóság az externitás által meghatározott. Ez az externitás tehát jövőbeliség, ami eszkatologikus lehetősége a világnak.”¹⁵⁰ A lehetőség a nyelvművészetben érintkezik az emberi ittlét valóságával, mégpedig mint *promissio*: a lehetséges igénye a szabadság ígéretével, aminek etikai következményei vannak.¹⁵¹ A teremtés és újjáteremtés közötti különbséget és a különbözőség etikai jelentőségét azonban megelőzi a különbözőség esztétikai észlelése. Csak miután az első emberpár meglátja Istentől és társától való különbözőségét (esztétikai szint), jelenik meg a különbözőségből fakadó kérdések megválaszolása iránti igény (erkölcsi szint).

2.2.2. Ádám és Éva – szégyen és szemérmesség

Miért szégyenkezik Ádám és Éva, miért takargatják egymás elől magukat? Klaas Huizing éppen arra mutat rá, hogy a bűneset után bekövetkezett változás a különbözőség felismeréséhez vezetett, ami először kifejezetten a meztelenség által megjelenő nemi különbözőségben látható. „A jó és a rossz megkülönböztetése, jóval mielőtt apró morális hibákról lenne szó, a különbözőség ismerete, ami a

¹⁴⁷ JÜNGEL 2002, 314. o.

¹⁴⁸ REDEKER 2011, 24. o.

¹⁴⁹ JÜNGEL 1972, 215. o.

¹⁵⁰ REDEKER 2011, 25. o.

¹⁵¹ Uo.

nemiségben is megmutatkozik. Ekkor tör fel a félelem, hogy a differencia áthidalhatatlan...¹⁵² A első emberpár egymással és Istennel való kapcsolata már nem választható el a különbözőség ismeretétől. A testi különbözőség miatti szégyen, amit másságnak is nevezhetünk, az emberiség legősibb tapasztalata. Erre a bibliai belátásra a modern pszichológia is reflektál, Marta Nussbaum fejt ki azt a nézetet, hogy miközben a gyermek bizonyos mértékben a mindenhatóság tudatában van, szégyent érez tökéletlensége miatt. Nussbaum megállapítja: „Valószínűleg a saját meztelenség átéléséből fakadó primitív szégyenérzet az emocionális élet alapvető és univerzális tulajdonsága.”¹⁵³ A különbözőség összekapcsolódik a tökéletlenséggel, a másság az elfogadhatatlannal. A bibliai történetben megjelenő szégyenérzet ugyanakkor az ember tökéletlenségének és mulandóságának tapasztalatát¹⁵⁴ is megjeleníti. Klass Huizing az említett primitív szégyenérzetben látja a morál gyökerét, amikor egyszerűen így fogalmaz: „Jó = boldog személyes kapcsolatokban élni; rossz = (maradandóan) kiesni a személyes kapcsolatok teljességéből, izoláltan, magányosan, valódi kapcsolat nélkül élni.”¹⁵⁵ Azonban témánk szempontjából még jelentősebb a test miatt érzett szégyen és a tökéletlenség összekapcsolódása mint eredendő emberi tapasztalat, amelyből következik a tökéletlen igénye a tökéletességre. A test esztétikai észlelése megelőzi a vele való morális bánásmódot, az eltakarást. Az „eltakarás” az észlelést követő felismerés tette, nemcsak a másságból következő szégyen megszüntetésére irányul, de a „világi kultúra” első szépészeti beavatkozása is azért, hogy a másik elfogadja. Amennyiben a morális jó a boldog kapcsolatok megvalósulása, akkor a test elfogadottsága annak feltétele. Az elfogadottság igénye azonban mindig feltételezi a másik jelenlétét és a vele adódó különbözőséget.

Ha az Éden kertjén kívüli kapcsolat nem lehet teljes, szégyen nélküli, éppen ezért a megismerés mindig „a differencia” megszüntetésére törekszik. A szégyen indulat, ami nem a jóra és rosszra osztott világ miatt jött létre, hanem „a saját személy és a másik közötti különbözőség fájdalmas tudatosulása során”.¹⁵⁶ Hasonlóképpen vélekedik Jean-Paul Sartre, aki szerint a szégyen nem önreflexió következménye, hanem feltételezi a másik jelenlétét, a másik előtti szégyen, ahogyan az én a másiknak megjelenik.¹⁵⁷ „Látom magamat, mert valaki lát.”¹⁵⁸ A másik egy bizonyos módon látja az ént, erről felvilágosítja, és ennek következtében jön létre a szégyen. A másikban kialakult és visszatükrözött kép a szégyenkező saját „testiségévé” válik. „A szégyen a »pour-soi«-ból való kizuhanás és részesedés a

¹⁵² HUIZING 2012, 33. o.

¹⁵³ Idézi Huizing uo.

¹⁵⁴ Uo.

¹⁵⁵ Uo. 34. o.

¹⁵⁶ LIST 2009, 119. o.

¹⁵⁷ GALLE 2009, 37. o.

¹⁵⁸ SARTRE 2006, 322. o.

testiség objektivitásában.”¹⁵⁹ A szégyen a másik arcán pillantható meg, ezért összeütközéshez vezet, jóllehet elképzelt is lehet. „A másvalaki tehát mindenekelőtt az a lény számomra, akinek számára én tárgy vagyok, vagyis akinek révén tárgyi voltomat elnyerem.”¹⁶⁰ A szégyentől, amely az önobjektíválás következménye, különbözik a megszégyenítés, ami a szégyent előhívja. „Valakit nyilvánosan megszégyeníteni olyan, mint a vérontás” – olvasható a Talmudban.¹⁶¹ A megszégyenítés szégyenérzetet kelt, ami ismét megszégyenítéshez vezet, ennél fogva generációkon végighúzódó következménye:¹⁶² az el nem fogadottság érzete. Akinek életét a szégyen irányítja – állapítja meg Eveline List –, az csupán őt körülvevő embereken tájékozódik. Az úgynevezett „hideg” társadalmakban a szégyen, amely a másiktól való „fenyegető különbözőség” miatt keletkezik, szabályozza az együttélést. Ezzel szemben a „meleg” kultúrákban, ahol a szokások és konvenciók gyorsan változnak, és az egyének közötti távolság nagyobb, a törvények egyedi módon jönnek létre, és a nekik való nem megfelelés büntudatot vált ki.¹⁶³ Az irgalmas samaritánus történetében a bibliai szöveg olvasója könnyen azonosulhat olvasmánya főszereplőjével, akit a rokonszenv és a jóság gesztusai motiválnak. Az olvasás folyamán „begyakorolt gesztusok” a saját életstílusban a „gondoskodás kultúrájaként” igazolódhatnak be. Az irgalmas vagy a „különböző iránt érzékeny” samaritánus megfeleltethető Jézusnak, aki az „érzékenység mestere”. A bűn ebben a történetben az érzéketlenség lenne.

2.2.3. *Mimézis, rítus és utánczás. Feloldható-e a különbözőség?*

A különbözőség feloldása Ádám és Éva óta az emberiség egyik legősibb vágya, amelynek sajátos útja a mimézis. Az etika és az esztétika egységét René Girard a rítusban fedezi fel. Egyetért Martin Heideggerrel abban, hogy az esztétikai és etikai magatartást „sem általános fogalmakból levezetni, sem példaszzerű esetek összehasonlító vizsgálatával meghatározni nem lehet”.¹⁶⁴ Az etika lényegét sem lehet levezetni egyszerűen fogalmakból és elvekből, mert az önámítás lenne. Ugyancsak Heideggerre hivatkozva a művészet és az etika kapcsolatának meghatározásául Girard a „mimézis” fogalmát veszi alapul, amelyre a tánc az egyik legklasszikusabb példa. A tánc része lehet a szertartásnak vagy a vallásos cselekménynek, ahol az előadó nem válik külön az előadottól. „A rituálé abban az értelemben mimetikus, hogy kizárólagosan se nem etika, se nem esztétika, hanem a kettő egyszerre. A rítusban az etika még

¹⁵⁹ GALLE 2009, 37. o.

¹⁶⁰ SARTRE 2006, 3/1/IV.

¹⁶¹ Idézi MARKS 2013. Art. Beschämung. In: GRÖSCHNER 2013, 136. o.

¹⁶² MARKS 2013, 137. o.

¹⁶³ Vö. LIST 2009, 120. o.

¹⁶⁴ GIRARD 1994, 3. o.

nem válik el az esztétikától.” A rítus jelentősége az elődök utánzásában van, lényeges az ismétlés, mert a rítus ismétlődése által a közösségben jelentkező „feszültségek kiegyenlítődnek”, és az erőszakos széthullás megelőzhető.¹⁶⁵ A rítusban az etikai dimenzió jelenik meg művészi formában, hiszen az öltözet, a mozgás, a mitikus történetek elbeszélése és azok életbe hívása művészi karakterrel bír.

Girard felhívja a figyelmet arra, hogy „a mimézis a különválásra irányul, ami konfliktusszerű és erőszakkal megy végbe”.¹⁶⁶ A mimézis nem csupán az „erkölcsök mimikrije”, egy bizonyos viselkedési forma vagy szabály egyszerű utánzása, hanem „elsajátítás”, így a mimézis kívánsággá lesz, ami átfogja az emberi élet teljes spektrumát. A mimetikus utánzás ezért „konfliktusforrás” és „az emberek közötti elválasztó erő”.¹⁶⁷ Girard kérdése azonban ez: miként változtatható át a mimézis összeütközést generáló tulajdonsága? A vallásokban az áldozat segítségével, amit a „természetfeletti epifániája” kísér, a rítus által a „mimézis drámája” átélhető, aminek jó a vége: a béke helyreáll. Az áldozat ismétlődő mimetikus megjelenítésének ekkor már etikai jelentősége van: „a közösség tagjai közötti kapcsolat megjavítása”.¹⁶⁸ Esztétikai jelentősége pedig abban mutatható ki, hogy a közösség tagjai ismételtlen megérezhetik a „hübrisz, ambíció, gyűlölet, félelem, erőszak, béke, hála” érzetét. A rítus a negatív érzelmeket egy irányba vetíti, és egyvalakire koncentrálja: a „bűnbakra”, aki áldozatként magára veszi, hogy a katartikus megtisztulást követően a béke újból helyreállhasson, és a közösség az új kezdet állapotába kerüljön.

A katartikus hatás elérése érdekében a rítusban, később pedig a tragédiákban a hősöket terheli a felelősség a káosztért és a szociális krízisért, ami feláldozásukhoz vezet. A régi rend felbomlik, és az új veszi kezdetét. A többiek, miközben haragjukat a hősrre helyezik, vétkességükkel kívül maradnak a történéseken. Az individuum katartikus megtisztulása a „hős nem utánzásában, a tőle való távolságtartásban” fejeződik ki. A tragédia legfontosabb része a kórusok kölcsönös szerencsekívánása, hogy „erkölcsös és normális emberek legyenek”, és ne viselkedjenek úgy, mint ahogyan a hős tette. A hős azonban csak akkor bukik meg, amikor a nézők „bizonyos mértékben azonosultak vele”. Azonosulnak a nagyságával, majd vele együtt buknak el. Girard ebben hasonlóságot lát a vallási rítusokkal: a polisz tagja megtanulja belőle, hogy nem szabad a hősöket utánoznia. Platón szerint viszont a rossz példaképek utánzása elkerülhetetlen, és ezek a negatív példák kontrollálhatatlan hatalommal bírnak. Platón éppen ezért utasítja el a tragédiákat, amelyeket nem szabad bemutatni a poliszban. Az etika – az eszté-

¹⁶⁵ Lásd GIRARD 1994, 70. o.

¹⁶⁶ Uo.

¹⁶⁷ Uo.

¹⁶⁸ GIRARD 1994, 71. o.

tikától különváltan – „a jó példaképek utánzásaként jelenik meg”.¹⁶⁹ Ha az etika és esztétika kapcsolataira kérdezzük rá Girard gondolatai nyomán, akkor megállapítható, hogy „a jó példaképek utánzásában az etika és az esztétika szorosan összekapcsolódik egymással”.¹⁷⁰ A posztmodernben azonban az utánzás gúnyként, paródiaként jelenik meg, és nem a „konstruktív mimézis” módján. Girard az etika és az esztétika krízisszerű szétválásának az okát a kereszténységben látja, mert a „kereszténység képtelen a rítusokban hinni”, és okozója annak, hogy „nem vagyunk képesek egy önmagában zárt katarzisz elérésére”. Girard általánosító megállapításában egyetérthetünk azzal, hogy az esztétikai élmény erkölcsi következményei a 20. századi kereszténységben alig érvényesültek. A protestáns teológiai munkák – mint azt korábban bemutatottuk – csak a ’80-as évektől fedezik fel újra az esztétika teológiai jelentőségét, ennek egyik oka elsősorban a dialektikus teológia határozott fellépése a létanalógián (*analogia entis*) alapuló érvelésekkel szemben.

2.3. A „megfelezett esztétika”: szépség törekenység nélkül?

A létezők között fennálló analógia, miszerint a természet szépsége Isten szépségének a felismeréséhez vezet, és ebben a szépségben felismerhető Isten teremtmények iránti jósága, meghatározta az egész középkori művészetet és a teológiai gondolkodást. A teremtett világ szépsége ekkor a világ transzcendens meghatározottságát fejezi ki: Isten maga, a szépség, a jó és a igazság.¹⁷¹ A létanalógia által megjelenő felfogást nem csupán a reformáció ige- és krisztocentrikus kritikája érte, de annak a metafizikai fordulatnak a következményei is, amely ezt a klasszikus felfogást megváltoztatta.

A szép transzcendáló jellegéből a szép észlelése és érzete a szubjektum recepcióján keresztül jelenik meg a német idealizmusban és ebből fakadóan *ízlés* kérdése lesz. Ennek messzemenő következménye nemcsak a vallástól különvált és annak gyakran „pótlékként” megjelenő művészetben,¹⁷² de egy új szépségideál autonóm megjelenésében is tetten érhető, hatása az egyházi gondolkodásba és a teológiai reflexiókba is begyűrűzik. Ennek a folyamatnak az eredményét találóan fejezi ki Herbert Haslinger *Diakónia* című könyvében:¹⁷³ „megfelezett esztétika”. Az egyházi praxist messzemenően esztétikai természetűnek tartja a szerző, ami feltételezi, hogy léteznek olyan „tapasztalati szférák”, amelyek a verbális-rationális kommunikáció számára nem érhetőek el. Ezért van szükség azokra a

¹⁶⁹ Uo. 72. o.

¹⁷⁰ Uo. 73. o.

¹⁷¹ SCHOBERT 1998, 853–854. o.

¹⁷² Uo. 853. o.

¹⁷³ HASLINGER 2009, 189. o.

szimbólumokra, gesztusokra – a liturgiára –, amelyek ezt a szférát észlelhetővé és érzékelhetővé teszik a befogadó számára. Az esztétikai megközelítéssel kapcsolatban ugyanakkor problémát lát abban, hogy az egyház esztétikája részesedik a társadalom „félreértett esztétikájából”, ami a szépek, a nemesek, a makulátlanok művészete.¹⁷⁴ Az esztétikának a széphez kötöttsége éppen eredeti szándékával és céljával nem egyezik meg, ami „az észlelés művészete”, hiszen nem engedi észlelni a másik oldalt, ami a szép és a szépség ellentéte: a csúnya, a megvetett, a gyenge, az erőtlen, a szenvedő. Georg Gadamer megállapítja, hogy „ahol a művészet uralkodik, ott a szépség törvényei érvényesek és meghaladják a valóság határait”.¹⁷⁵ Sőt az egyházi épületek kiemelkednek az átlagosból, hogy a publikum igényeit kielégítsék, és az elvárásuk átlagos szintjét teljesítsék. Az egyházi esztétika ennek megfelelően nem engedheti meg, hogy a realitást túlszárnyalja. Ezért a *megfelezett esztétikai látásmódnak*, ami inkább nevezhető „kettős látásnak”, a diakóniaellenes természete abban van, hogy paradox módon éppen azokat rekesztheti ki, akikhez az egyház küldetése szól. A gyengéknek, a betegeknek, a fogyatékkal élőknek ezáltal sérül a méltóságuk,¹⁷⁶ éppen azoké, akikhez Jézus lehajolt.

Az egyházi esztétikában jelen lévő populáris és posztmodern esztéticizmussal szemben fogalmazza meg Wolfgang Schobert, hogy a teológiai esztétikának a feladata „nem csupán az esztétikum kulturális jelentőségének a megindoklása, hanem ez elengedhetetlen a hit önértelmezése számára is”.¹⁷⁷ Az igeteológia alapján azonban a teológiai esztétikának kritikusan kell közelítenie a posztmodern esztéticizmushoz¹⁷⁸ és annak következményeihez, amelynek hozadéka egy sajátos, a technika lehetőségein keresztül megszépíthető, kiigazítandó, tökéletesíthető emberkép. Az ember nem Isten szépségében részesül, hanem részesíti magát egy technikailag megvalósítható autonóm, a társadalom által félreértett szépségideálban. Az ideálkép krisztológiai megközelítése – mint azt korábban láttuk – jelentősen eltér a populárisan ideálistól. Az esztétikai teológia említett feladatát akkor teljesítheti, ha az emberi szó által megjelenő Isten igéjét közvetíti, amelynek az egyházi cselekmények nonverbális területeire is hatással kell lennie, valamint olyan emberképet fejez ki, amelynek tartalma korrigálja az ember technikailag elérhetőnek tűnő ideálképét.

¹⁷⁴ Uo.

¹⁷⁵ GADAMER 1994, 81. o.

¹⁷⁶ Vö. HASLINGER 2009, 190. o.

¹⁷⁷ SCHOBERT 1998, 854. o.

¹⁷⁸ KÖRTNER 2001, 2. o.

2.3.1. A valóság képpé válása

Wolfgang Iser 1990-ben megjelent *Esztétikai gondolkodás*¹⁷⁹ című munkájában a „valóság képpé válásáról”¹⁸⁰ (*Bildwerdung der Wirklichkeit*) ír. A kötet megjelenése óta eltelt több mint két évtizedben ez a folyamat nemcsak kiteljesedett, de az ember átformálásához is vezetett, aki „képekkel teli, de ablak nélküli individuummá”¹⁸¹ vált, és ennek következményeként érzéketlen emberek tömege alkotja a társadalom jelentős részét. Ennek a folyamatnak következménye Iser szerint az általánosan tetten érhető ún. „képernyőszolidaritás”. Tétele így hangzik: „Minél több esztétika, annál több érzéketlenség.”¹⁸² Ez a megállapítás azonban több irányból is megkérdőjelezhető. Valóban érzéketlenné tesz a társadalom esztétizálódása, vagy pedig alapvető képeink, amelyek a valóság megértését és észlelését szolgálják, „drasztikusan immanensé vált esztétika” áldozatai lettek?¹⁸³

A felelősségetikának az erkölcsöt meghaladó vagy azon kívüli előfeltételei vannak, „amit bizonyos tekintetben esztétikainak lehet nevezni. Az esztétika ekkor úgy értendő, mint az észlelő- és ítélő-képesség elmélete, ami magába foglalja az emberlét testi és affektív területeit. Az észlelés számára, megfelelő motiváció nélkül, olyan fogalmak iránt, mint a szeretet, az együttérzés, a jóakarát vagy a könyörületesség, nincsen morális vagy morálképes, következésképpen az utólagos morális ítéletnek is helytálló cselekvés.”¹⁸⁴ Ulrich Körtner implicit módon arról az életstílusról és életművészetről beszél, amely nélkül nem lehetséges a helyes cselekvést az élettörténet egészében elhelyezni. Nem elég csupán bizonyos értékeket szem előtt tartani és azt követve cselekedni, mert jóakarátú cselekedettel is lehet valakinek ártani.

2.3.2. A felemelő és a vitális imperatívusz

Iser felhívja a figyelmet arra, hogy a görög *aisthesis* kétféle jelentéssel bír, és a jelentések egymástól eltérő szinten vannak. Az első valaminek az érzékelése (*Empfindung*), egy érzés, egy hang, egy illat; ezeket az érzékek horizontján a kellemes (*Lust*) és a kellemetlen (*Unlust*) kettősségében értékeli. Az *aisthesis* második jelentése az észlelés (*Wahrnehmung*), ami az érzetek megismerését jelenti, és objektíven, az érzéki észlelés milyenségétől függetlenül kell megismernie valamit.¹⁸⁵ Ezen az objektív meg-

¹⁷⁹ ISER 1990.

¹⁸⁰ Uo. 15. o.

¹⁸¹ Uo. 16. o.

¹⁸² „Je mehr Ästhetik, desto mehr Anästhetik.” Uo.

¹⁸³ ADORNO 1970, 344. o.

¹⁸⁴ KÖRTNER 2009.

¹⁸⁵ Lásd ISER 1994, 5. o.

ismerésen keresztül azonban megjelenik az ízlés, amelyben a kellemes a reflexív tetszés – nem tetszés kettősségében tűnik fel.¹⁸⁶ Az ízlés azonban nem úgy ítéli meg a tárgyát, ahogyan az elsődleges érzékelés teszi. Az ízlésítéletek szemléleten alapulnak, nem a vitális érzéseken, hanem reflexív kritériumokon, mint például a szép. Welsch megállapítja, hogy éppen ezért az esztétikában benne foglaltatik egy imperatívusz az észlelési oldalon (*Wahrnehmungseite*), ami éppen ebben nyilvánul meg: „...észleléskor tartsd magad az érzéki érzékeléstől szabadon, tekints el tőle, emeld magad fölé!”¹⁸⁷ Másrészt az érzékelés oldalán (*Empfindungsseite*) a következő imperatívusz található: „Ne csak a primer-vitális kellemest kövesd, hanem gyakorold a magasabb, reflexív tetszésnek (reflexiven Wohlgefallen) megfelelő sajátosan esztétikai kellemest is!”¹⁸⁸ Az esztétikai imperatívusz mindkét követelése, hogy az elsődleges érzéki meghatározottságot meg kell haladni, felül kell rajta emelkedni, ezért lehet „elevatori imperatívusznak” (*elevatorische Imperativ*) nevezni. Amin fölül kell emelkedni, az az esztétikai észlelés elsődleges, őseredeti módja:

„Valójában azonban az aisthesis kezdettől fogva teljesen a vitális érdekeket szolgálja. Másként mondva: az életet szolgálja, az életben maradást és a túlélést – még nem a jó életet. Az érzékelés a kellemes és a kellemetlen által megmutatja a tárgyak hasznosságát vagy ártalmasságát. Ugyanerre szolgál a hasznos és káros ismeretének az észlelése, az előnyös vagy az előnytelen és az ezeknek megfelelő magatartás kiváltása [...]. Az aisthesis érzékelési és észlelési oldala tehát primer vitális irányultságú, az aisthesis következképpen élelmi-szer (Lebens-Mittel).”¹⁸⁹

Welsch ekkor nyilvánvalóvá teszi az etika és az esztétika alapvető kapcsolatát, amely az észlelés és az érzékelés életet szolgáló vitális jellegében található. Ami a kellemes-kellemetlen, hasznos-haszontalan, elkerülendő vagy felkeresendő kódjain keresztül tudatosul, az az életet szolgálja. „Az esztétikai aktusok közvetlenül egyszerű etikai célt szolgálnak: a sikeres életfolytatást. A vitális imperatívusz az első esztétikai imperatívusz (*ästhet/hische Imperativ*).”¹⁹⁰ Ez azonban az állati és nem az emberi élet jellemzője, amit az embernek meg kell haladnia, túl kell emelkednie rajta. Az érzéki bizonyosságokra ezért reflektálni szükséges, ami összefüggésben áll az emberek különbözőségével. Mivel az ember is

¹⁸⁶ Uo. 6. o.

¹⁸⁷ Uo. 4. o.

¹⁸⁸ Uo.

¹⁸⁹ Uo. 6. o.

¹⁹⁰ Uo. 7. o.

élőlény, a vitális imperatívusz az első, az elevátori imperatívusz csak a második.¹⁹¹ Az ember számára azonban az elevátori imperatívusz „konstitutív és mérvadó imperatívusz”, maga a kategorikus imperatívusz.¹⁹² Ennek jelentősége, hogy az etikai parancsolat nem kívülről jut el az esztétika területére, hanem éppen abban növekszik: „etika az esztétika közepette”.¹⁹³ Az esztétika életformához segít, jelentőséggel bír az életvilággal való emberi viszonyban. Az esztétikai tudatosság azonban nem áll meg a „művészet szférájának a határán”, hanem analóg módon az életviszonyokra, a társadalmiságra, az egyéni életstílusra vonatkozik. Ez a megállapítás azért is legitim – állapítja meg Welsch –, mert az életformák közötti viszonyok strukturálisan azonosak az esztétikai kontextusokkal. Ezért tud az esztétikailag reflektált életvilág eligazítóan és segítően hatni, hiszen számos okból kifolyólag az életvilág strukturái és hálózatossága homályosak, ezzel szemben az „esztétikai szféra transzparens”. Ez transzparencia azzal az előnnyel jár, hogy az esztétikai élmény és az azt követő orientációs erő hamarabb felismerhető az életvilágban és modellként szolgálhat.¹⁹⁴ Ez a fajta esztétikai megközelítés érzékennyé tesz az alapvető különbség, az életformák iránt, azok különbözőségének észlelésére. Hiszen minden észlelés eltérő és bizonyos típust mutat fel, de mindegyikre jellemző, hogy „van benne egy vakfolt”, és ezért az észlelés minden típusa transzcendentális, ami „megnyíló és kizáró” funkcióval bír: például „amit a látás feltár, a hallás számára elrejtett marad”.¹⁹⁵ Welsch egy sajátos kódexet állít fel, hogy érzékeltesse az általa meghatározott esztétikai öntudatot:¹⁹⁶

1. A sajátosság tudata. Az esztétikai állítások sajátos jellegének és belső logikájának felismerése és következményeinek figyelembevétele.
2. A részlegesség tudata. Egyik paradigmát sem lehet egyedül érvényesnek tartani, mert ekkor éppen a sajátosságának hiányával konfrontálódnánk.
3. Éberség. A paradigmáknak nemcsak a specifikus voltukat szükséges figyelembe venni, hanem arra is figyelni kell, hogy egyes paradigmák kizárhatják egymást, egymás ellen fordulhatnak.
4. Figyelem. A figyelmesség éppen akkor szükséges, amikor látszólag semmi sem észlelhető, vagy amikor valami úgy tűnik, hogy fölösleges róla beszélni, tematizálni. Lehet, hogy ez korlátozottság következménye, és például egy szürke tárgy más perspektívából a „a nemesfém csillogását”

¹⁹¹ Vö. uo.

¹⁹² Uo.

¹⁹³ Uo.

¹⁹⁴ Uo. 21. o.

¹⁹⁵ Uo. 19. o.

¹⁹⁶ Vö. uo. 19. o.

tudja mutatni. „A modern művészet gyakran többféle módon a társadalmilag leértékelt irányába fordult.” Oda fordulni, ahol látszólag semmi sincs.

5. Az elismerés tendenciája. „Az észlelés mindig hajlamos az odafordulásra és még többre: a meg nem látott, a meg nem hallott, a hallatlan elismerésére.” Az esztétikában ez a hallatlan az, ami „eddig nem talált meghallgatásra, de meg kellett volna hallani”.
6. Az igazságosság tendenciája. Welsch álláspontja az, hogy az eddigi pontok arra mutatnak rá, hogy az esztétika az igazságosság elkötelezettje. A mai művészet azonban sokkal inkább a meg nem látottra, a meg nem hallottra figyel, amit szóba akar hozni, ki akar fejezni, hogy elismert legyen; „az igazságosság impulzusa lakik benne”.¹⁹⁷

2.3.3. Az esztétikum és a műalkotás

A félreértelmezett esztétika ezért csak kompenzáció, de nem valaminek a korrektúrája. A szép, az optimális, a megjobbítás iránti vágy és ennek tudományos vagy művészi megvalósítása az az egység, amely iránt Tillich szerint az *egységesülés utáni vágy kifejeződik*.

A biotechnológia, biomedicina, a szépségsebészet a megjobbítható és optimalizálható emberről alkotott képet változtatta meg. Az említett tudományterületek képviselői közvetett módon új emberképet alkottak: a műalkotásnak tekintett emberét. A *techné*, az ember művészi és alkotó képessége a humán tudományok számára a reflexió igényével lép fel, mert az alternatív emberképeket megvalósíthatónak mutatja. Hasonlóan más kultúrtermékekhez, például a filmhez, az irodalmi alkotásokhoz, olyan alakok születnek, amelyek esztétikailag lehetnek kívánatosak és utálatosak, erkölcsileg jók és rosszak.¹⁹⁸ Ezzel szimbolikus folyamat jön létre: képek konstruálódnak. A zsidó-keresztény kultúrkörben ez a szimbólumrendszer elsősorban a keresztény teológia hagyományos szimbolikus nyelvi rendszeréhez köthető. Erre példa, hogy míg a technikai lehetőség kapcsán az ember megjobbíthatóságáról van szó, addig a teológiában a megszentelődés fogalmát használjuk, míg a természettudomány számára a végesség, addig a teológiai antropológiában a halandóság fogalma fejezi ki az ember mulandóságát és töredékességét.

Az ember nemcsak képek és szimbólumok által gondolkodik, cselekszik, hanem alkot is. Az alkotás az, amit az ember készít, létrehoz. Ez az alkotás bármilyen műalkotás lehet, akár materiális, akár

¹⁹⁷ Uo. 20. o.

¹⁹⁸ Lásd KNAUB 2008.

immateriális. Hermann Timm a 1990-es éveket „az esztétikai évtizednek” nevezte.¹⁹⁹ Életvilágunk esztétizálódása szemmel látható,²⁰⁰ ami abban is kifejeződik, hogy az esztétika már nem csupán a műalkotásokkal foglalkozó tudomány, hanem a mindennapi események világa is az esztétikum felől válik értékelhetővé. Edmund Arens *Gegenwart* című könyvének bevezetőjében²⁰¹ teszi fel ezeket a szokatlan, de éppen ezért elgondolkodtató kérdéseket: „Vajon a művészet a vallás funkcióját helyettesíti? Vajon a jelentések számára nyitott kép leváltotta-e az egyértelmű és autoritatív szót? Vagy a képek mámorában az istenkérdés esztétizálódott?” Megállapítja, hogy a rendszeres teológia számára az esztétika napirenden van. Annál is inkább, mert ahogyan Gernot Böhme könyvében fogalmaz a teljes társadalom esztétizálódásának lehetőségéről,²⁰² és ebben kell a keresztény tanítás és értékvilág üzenetét megszólaltatni, különösen is akkor, amikor az emberi testre mint műalkotásra gondolunk. A műalkotás pedig beszélgetésre hív minket.²⁰³

A teológiai antropológia számára ez azért jelentős, mert a test esztétikai megjelenése, szépsége, tökéletességének igénye *mind az esztétikai, mind az erkölcsi jelentőség karakterét viseli magán*. Gondolhatunk a testiség kultikus előtérbe kerülésére. Ma már nem annyira drága autójával vagy öltözködésével tűnik fel valaki és tesz maradandó benyomást a másokra, hanem inkább az ember saját testének ideális külleme vált státuszszimbólummá.²⁰⁴ A kimunkált, felépített, betegségtől és stressztől mentes testkép a „meggyőző szépség erejét” sugározza. Mindez természetes vágya lehet bármelyik embernek, ugyanakkor célját és határát tekintve erkölcsi kérdés válik belőle elsősorban akkor, mikor kirekeszti, leértékeli, megszégyeníti mindazokat, akik nem rendelkeznek az ideálisnak vélt testképpel.

Esztétikai praxis és esztétikai kritika című tanulmányában Böhme arra kérdésre keres választ, hogy mit szolgál a modern esztétika? A művészi szabadság szükségszerű orientációra szorul. A minta vagy a modell jellemzője az ókori római és reneszánsz művészetben, de akár a 18–19. századi költészetben is szinte természetes módon az arányos formavilágon keresztül fejeződött ki. A 20. század nagy irányzataiban éppen ezzel a szabályossággal fordultak sokan szembe, ami rámutat arra, hogy az esztétika nem csupán az érzéki tapasztalat elmélete, hanem „ismeret is, ami a műalkotások elkészítését irányítani képes”.²⁰⁵ Böhme hozzáteszi, hogy a modern esztétika „törekvése a valóság megszabadítása az irracio-

¹⁹⁹ TIMM 1990.

²⁰⁰ HUIZING 1999, 15. o.

²⁰¹ ARENS 2012, 7. o.

²⁰² BÖHME 2001.

²⁰³ BÉKÉSI 2010, 299. o.

²⁰⁴ HUIZING 1999, 33. o.

²⁰⁵ BÖHME 2001, 177. o.

nálistól, ami azt jelenti: beszédképessé kell tenni.”²⁰⁶ Rámutat arra, hogy a modern esztétika egyik lényeges felismerése az esztétikai tapasztalat és az esztétikai ítéletalkotás megkülönböztetése.²⁰⁷ A esztétika kritikai feladatánál gondolni kell az esztétika munkaterületének hármas tagozódására: természet, dizájn és művészet. Ha ezt a hármas tagolást az emberre mint „műalkotásra” alkalmazzuk – ami éppen az emberi természet optimáltsága, megtervezettsége kapcsán releváns –, akkor Niklas Luhmann rendszerelméletében,²⁰⁸ amely egy zárt körű kommunikációs folyamat, valaki a társadalmi elvárások és a technikai lehetőségek kontextusába ágyazottan válik műalkotássá.²⁰⁹ Niklas Luhmann a műalkotásról szólva hangsúlyozza a szabadságfelfogás hagyományos kettősségét, amely egyrészt a kényszer hiányaként, másrészt a saját értelem alapján történő tájékozódásként fogható fel. Az önprogramozás (*Selbstprogrammierung*) fogalmán keresztül kifejti, hogy „a szabadság önalkotta kognitív előírásokra vonatkozik”. Az önprogramozás nem jelenti a műalkotás autopoézisét, tehát nem önmagát létrehozó rendszer, de az mégis állítható, hogy „saját döntési lehetőségeinek feltételeit konstituálja”. Még pontosabban: csak mint önvizsgáló lehet vizsgálható.²¹⁰ A kód, így például a szép és a csúnya terminusai, csupán egy rendszer működésének általános kontingenciáját biztosítja, de ezen kívül a „programozás szintjén is különbséget kell tenni a kódértékekhez való hozzárendelés helyessége vagy helytelensége révén”. Az ízlés szintjén ez a megkülönböztetés még nem történt meg. Luhmann szerint az ízlés nem a kritériumaihoz mérten keresendő, hanem „abban, hogy vannak nyilvánvalóan ízléstelen dolgok”.

Luhmann megállapításainak jelentősége, hogy rámutatnak egy rendszeren belüli kódok és a hozzá rendelt értékek természetére. Az egyes rendszereken belül megjelenő kódok, így a szép és a csúnya is, a hozzárendelt kódértéktől függ, tehát akár a hozzárendelő ízlésétől, ami egyéneként, kultúránként, de társadalmanként is változó. Az eltérő kultúrák, ízlésvilágok, de elsősorban a vallások kódrendszereihez társuló kódértékekhez viszonyítva számottevő eltérés mutatkozik. Előfordulhat, hogy ami szép az egyik kultúrában, az csúnya a másikban. Így például a galamb a keresztény kultúrkörben a Szentlélek és a béke szimbóluma, míg egyes afrikai törzseknél a rossz és a gonosz megjelenési formája. Megállapíthatjuk, hogy a hozzárendelő – legyen az egyén vagy közösség – identitásának vizsgálata kulcsfontosságú akkor, amikor a kódértékek eredetét és meghatározottságát tanulmányozzuk.

²⁰⁶ Uo. 178. o.

²⁰⁷ Uo. 179. o.

²⁰⁸ LUHMANN 1995.

²⁰⁹ Vö. BÖHME 2001, 186. o.

²¹⁰ LUHMANN 1995.

2.3.4. Muzeális szépség és az új életstílus

Az ember muzeális „kiállítottságát” hangsúlyozza Josef Meyer zu Schlochtern is, mégpedig akképpen, hogy a múzeum a teológiai megismerés helyeként jelenik meg munkájában.²¹¹ A múzeum eredetileg a múzsák lakhelyét, az emlékezet terét, a művészetek otthonát jelentette. Ebben az értelemben az emberi test is üzenetet közvetít, emléket állít, fölmutatja alkotójának ízlését. Klaas Huizing így joggal állapíthatja meg: Az emberi test „(élő) múzeumhoz hasonlatos, egy aszeptikus szépség, amit valaki, mint egy kiállított képet, nem érinthet meg büntetlenül”.²¹² A kiállított kép, az emberi test azért érinthetetlen, mert a Teremtője méltóságát tükrözi. Aszeptikus, mert teremtettségében tökéletes.

Martha Nussbaum ír arról, hogy „önmagunkat morálisan cselekvő lényként úgy alkotjuk meg, ahogyan egy művész az alkotását létrehozza”.²¹³ Mintha önmagunkat alkotnánk meg M. C. Escher rajzoló kezeihez hasonlóan, vagy amiként a színész önmagát alkotja, alkotás és alkotó egyszerre. Klaas Huizing a kései modern korról szólva megállapítja, hogy sajátosan antropologizálódott, ami alatt maszkyszerű (Maskenhafte) „elállítódást” ért, az „álarc mögé bújtatott” emberkép a modern társadalom emberképének mintája. Nem kevesebbet jelent ez, mint az említett „színész esztétikai paradigmájának áthelyezését a modern antropológia” mintájaként. Nem annyira a természetes kifejezőerő, hanem annak megformáltsága, kialakítása, felöltöztetése a meghatározó. Míg például a korai szerzetesek tiltották a nők számára a sminket, mert az eltakarja a Teremtő munkájának eredetiségét, addig az új emberkép szerint az ember alakíthatóvá, formálhatóvá, „sminkelhetővé” válik nem csupán a színpadon, de az általános vélekedés számára is. Ezt az irányultságot Nietzsche hasonlatával támaszthatjuk alá, miszerint a színészt egy ideális majomhoz hasonlítja, aki „lényében és a lényegesben nem képes hinni: számára minden játék, hang, mozdulat, színpad, színpad és közönség”.²¹⁴ Ebben a magatartásban Dionüszosz alakja éled fel, az eredendő káoszé, szemben Apollóéval, aki a szépséget és a mértékletességet képviselte. Az élet azonban csak akkor lehet sikeres, ha Apolló és Dionüszosz között, a meghatározott és meghatározatlanság között, váltakozva valósul meg. Huizing mindebből arra a következtetésre jut, hogy a posztmodern inkább Dionüszosz tántorgó alakját követi, ami a 20. században kétféleképpen érvényesült. Egyrészt az anonim ember, aki „tömegként létezik”, és úgy is formálható, másrészt a médiatársadalomban megjelenő „élményjunkie”,²¹⁵ akit a média által sugallt alakok és képek, trendek alakítanak. Ehhez hozzákapcsolódnak a választás és az életfolytatás alternatív lehetőségei, ám

²¹¹ SCHLOCHTERN 2012, 101. o.

²¹² HUIZING 1999, 33–34. o.

²¹³ GÜNTHER 1990, 20. o.

²¹⁴ HUIZING 1999, 35. o.

²¹⁵ Uo.

a választás mindig kockázatos, rizikós, hiszen következményei legtöbbször nehezen számíthatók ki. A modern ember nem vagy alig a hagyományokhoz képest vagy azok mintájára formálja magát, hanem az „önmegvalósítás”, az önmaga „megteremtésének” módján, az autopoézis csábítónak tűnő követelésével áll szemben.²¹⁶ A tradíció nem hiányként, hanem modern interpretációja által jelenik meg a medializált életvilágban. Képi világa, művészi formája, ideálképe közvetlen hatással van nem csupán az egyén, de a nagyobb közösségek *életstílusára*, ízlésvilágára. A keresztény praxis a Szentíráshoz kötött szimbólumrendszerén, tanításán, liturgiáján, diakóniai szolgálatán keresztül megőrizte azt a funkcióját, amely alternatívája és életlehetősége a „képpé vált valóságot fogyasztó”, de félreértett esztétikai szemlélettel bíró, gyakran a széphez hamis kódértéket hozzárendelő, emberek és közösségek számára.

Az esztétikai teológia a hangsúlyt ezért a *morált megelőző* motivációkra, az életstílusokkal való azonosulás lehetőségére és az ember cselekvési lehetőségei iránti fogékonyság felkeltésére helyezi.²¹⁷ Megközelítése nem a társadalom esztétizálódó szemléletéhez hasonul, hanem éppen a keresztény esztétikai látásmód felmutatásának az igényéből és parancsából következik.

2.3.5. Szimulákrum

Világunk a képek világa. Az ember képes arra, hogy akár a technika igénybevétele nélkül is képet alkosson környezetéről. A kép azonban mindig rögzít valamit. Ahogyan az egyén képet alkot környezetéről, úgy léteznek a társadalomban rögzített képek a szépről és a jóról, a testről, hiszen ahogyan Dietmar Kamper megjegyzi: „Csak egyetlen civilizációs stratégia létezett: a (mulandó) test transzformációja (örök) képpé.”²¹⁸ Ez a lehetőség korábban kevesek számára volt lehetőség, ám ma bárki számára elérhető. A testi karakterisztikumok rögzítése, örökké tétele.

Ez a transzformáció ma a különösen is megfigyelhető a szépségsebészeti beavatkozások kedveltsége kapcsán, amely nem rögzíteni kíván egy adott állapotot és nem csupán dinamizmusában megőrizni, hanem továbbfejleszteni. Amit korábban az ember az önmagáról alkotott képeken tett meg, azt ma az önmagán alkalmazott technikával próbálja megvalósítani: rögzíteni fiatalságát, szebbnek mutatkozni, az általánosan vett széphez hasonulni.

Gernoth Böhme megállapítja, hogy a kortársak számára az a valóság, ami a médiában megjelenik, gyakran nagyobb jelentőséggel bír a mögötte meghúzóódó valóságnál.²¹⁹ A *szimulákrum*²²⁰ fogalma

²¹⁶ KRESS 1993, 112–113. o.

²¹⁷ Vö. HUIZING 2002, 21. o.

²¹⁸ KAMPER 2001, 427. o.

²¹⁹ BÖHME 2001, 20. o.

azért jelentős, mert már eredeti értelmét tekintve is – *simulo / simul* – kétféle jelentéstartomány különöztethető meg a segítségével. Az első jelentése a hamis, csalóka kép értelmére, a második a fantáziára mint pozitívan értékelhető emberi képességre vonatkozik, vagyis lehet bálványkép és álomkép egyaránt. A kép talán a legősibb kifejezőeszköze és legközvetlenebb megszólítója az embernek. Mint *eikon* és *imago* a képi ábrázolásra utal az olyan természetes képek mellett, mint az árnyék vagy a környezet tükröződése a víz felszínén.²²¹ A kép belső gondolatokat, álmokat is kifejez és rögzít. A képet az írott és beszélt nyelv meséli el, fejt ki, magyarázza és hozza az olvasó vagy a hallgatóság számára közelel. Ennek jelentősége abban van, hogy a kép példaképpé válik, vagy eszményképként normatív jelleggel bír. A vallásfilozófiában ezen a normatív jelleg felül Johann Georg Hamann szerint a kép egyenesen a nyelv eredete: „A költészet az emberi nem anyanyelve”, és „a képben van az emberi ismeret és boldogság minden kincse”,²²² tehát nem másban, hanem a képekben van jelen.²²³ Majd így folytatja: „A természet első megjelenése és élvezete ezekben a szavakban egyesülnek: legyen világosság! Ezzel kezdődik a dolgok jelenlétének érzékelése.”²²⁴ „Minden, amit az ember kezdetben hallott, a szemével látott, megszemlélt és kezével megérintett, egy élő szó volt.”²²⁵

A szent fenomenológiájában a szent a teljesen más, kimondhatatlan – jegyzi meg Rudolf Otto. A szép epifániája helyett a fenséges epifániájára kerül a hangsúly. A *tremendum* és a *fascinans* a szent megjelenése az ember számára, a szentet azonban az emberi perspektíva teszi lenyűgözővé és ijesztővé. Emanuel Levinas denunciólja a képet mint a valóság rideg megkettőzését, és óv az esztétikai idolatriától.²²⁶ Huizing mutat rá Otto *tremendum* fogalmának „lágyabb” megjelenésére Levinas gondolkodásában, ahol nem a „kontúrtalan alak” vagy a „fenyegető kép” formájában jelenik meg a *tremendum*, hanem a másik, a szükségét szenvedő rászorultságában.²²⁷

²²⁰ Lásd BAUDRILLARD 1982.

²²¹ Lásd SCHOLZ 1998, 1561. o.

²²² HAMANN 1950, 197. o.

²²³ HUIZING 1998, 1561. o.

²²⁴ HAMANN 1950, 197. o.

²²⁵ HAMANN 1963, 197. o.

²²⁶ HUIZING 1998, 1562. o.

²²⁷ HUIZING 1999, 54. o.

2.4. A szép aktualitása

2.4.1. A szép és a tökéletes

Alexander Gottlieb Baumgarten, aki az esztétika tudományának megalapítója, így fogalmazott: „Az esztétika célja az érzéki megismerés tökéletessége. Ez azonban a szépség.”²²⁸ Ebben a megállapításban a megismerés szépségéről van szó, és nem a megismerés tárgyáról.²²⁹ A szépség, tehát a megismerés tárgya „a megjelenő vagy az ízlésnek tágabb értelemben érzékelhető tökéletesség”.²³⁰ A szépség számunkra ugyancsak relevanciával bíró és objektivitásra törekvő megfogalmazását Christian Wolf adja: „A szépséget úgy lehet meghatározni, mint a dolgok azon képességét, hogy bennünk vágyat ébresztenek, vagy mint a tökéletesség megláthatóságát.”²³¹ A fenti meghatározások mindegyike kifejezi, hogy a szép a tökéletes kifejezője, érzékelhető tökéletesség.

A szép megismerése és megítélése azonban szubjektív jelleggel bír. Böhme a Kant számára lényegessé vált szubjektív szépségfogalommal kapcsolatban mutat rá arra, amivel véleménye szerint Baumgarten nem számolt: Kant tagadja a szép és a tökéletes közötti összefüggést, mert a tökéletes feltételezi a tárgyat, amihez mérten tökéletesnek tekinthető.²³² Gadamer szerint Kant „arra a kérdésre keresett választ, hogy a szép tapasztalatában, amikor »valamit szépnek találunk«, voltaképp mi az, ami kötelező érvényű, s nem csupán szubjektív ízlésreakciót juttat kifejezésre”.²³³ Ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a humanisták az ítélőerőt a *sensus communis*ként értelmezték: „Mindenkinek van elég »közös érzéke«, azaz ítélőképessége, hogy elvárhatjuk tőle, hogy tanújelét adja a »közösségi érzésnek«, a valódi erkölcsi-polgári szolidaritásnak.”²³⁴ A széphez fűződő intellektuális érdekről című részben Kant pedig így fogalmaz:

„Az elme nem gondolkodhat el a természet szépségéről anélkül, hogy eközben ne találna egyszersmind érdekeltnek is magát. Ez az érdek pedig rokonságban áll a morálissal; és aki a természeti szép iránt ilyen érdeket tanúsít, az ezt csak annyiban teheti, amennyiben előzőleg már szilárdan megalapozta érdekét az erkölcsi jóhoz fűződően.”²³⁵

²²⁸ Idézi BÖHME 2001, 13. o.

²²⁹ Uo.

²³⁰ „Perfectio phaenomenon sive gustui latius dicto observabilis est pulcritudo.” Idézi Böhme uo.

²³¹ „Hinc definiri potest pulchritudo, quod sit rei aptitudo producendi in nobis voluptatem, vel, quod sit observabilitas perfectionis.” Idézi Böhme 2001, 13–14. o.

²³² Uo. 14. o.

²³³ GADAMER 1994, 32. o.

²³⁴ Uo. 46. o.

²³⁵ KANT 1996–1997, 226. o.

Ez lehet oka annak, hogy Kant óta sokáig az esztétikai nézőpont nem játszik jelentős szerepet a protestáns etika számára.²³⁶ Ugyanakkor Kant az érdeket helyezi a szépség érzékelése és az erkölcsi jó kapcsolatába. A szép érdekelté tesz a vele létrejött viszonyban, ám az érdekeltség csak akkor lehet autentikus, ha már az érdekelt az erkölcsi jó irányába elköteleződött. Az erkölcsi jó ismerete ezért megelőzi az esztétikai szépség által létrejött érdekeltséget és annak következményét.

Hans Jürgen Benedict az esztétika és az etika kapcsolatát vizsgáló tanulmányában²³⁷ a szépség fogalmát állítja a középpontba.

„Az esztétika az észlelés (Wahrnehmung) művészete. A nagy művészeti alkotások, amelyek az elidegenedett világot ábrázolják, azt az ígéretet is tartalmazzák, hogy a világ jobbá válhat. Minden művészeti alkotás a megbékélés előjele, és a bibliai üzenethez hasonlóan szól: Ez vagy te. Meg tudod változtatni az életedet, légy olyan, mint ez a vers, ez a zenemű vagy azt ígéri: ne válj olyan, mint ez a személtáda. Azonban a szociális széppé válás – ami egy remény – olyan, amely nem azonnal válik érthetővé. A szociális mai alapszabálya a sikernek, a jónak a nyomára bukkan-ni, ami szép. Azonban mi a szép?”²³⁸

Benedict a szép mibenlétének kérdését egyrészt társadalmi kontextusban keresi, másrészt az egyéni ízlésvilágtól elvonatkoztatva kiterjeszti a közösségre, ám mindkettőre jellemző a töredékesség és a mulandóság. Az ember töredékességéhez hozzátartozik a szépség, a rászorultság és a sokféleség. Erik Parens éppen a mulandóság esztétikai jelentőségére mutat rá.²³⁹ Például a rózsabokor, miközben változik, új hajtásokat hoz, megjelennek rajta a bimbók, amelyek kivirágognak, és kellemes illatot árasztanak, s a rózsabokor ezáltal az esztétikai észlelés és érzékelés forrásává lesz. Ez a példa is mutatja, hogy a mulandóságnak, amit változásként tapasztalunk, csak egyik része lehet a hozzá társuló félelem, a másik része azonban a változás eredménye, ami az esztétikai tapasztalat számára nélkülözhetetlen.

2.4.2. Az ideális és a szép

A bibliai narratívában az ember ideális állapota és annak helye vagy a múltban, vagy a jövőben fedezhető fel. A múltban úgy, mint a mára elveszített ideális állapota, amelynek szimbóluma a paradicsom.

²³⁶ WELSCH 1994, 3. o.

²³⁷ BENEDICT 2010.

²³⁸ Uo.

²³⁹ PARENS 1995, 143. o.

A jövőben pedig mint az új Jeruzsálem, az édenkerti állapot megújulása. Az ember mindkettőben túl van az erkölcsi kategóriákon, ezért túl van „jón és rosszon”; a szépben, az ideálisban, a tökéletességben él. Az ideális jövőbeliségét a technikai civilizációban a fejlődés, míg a keresztény teológiában a megszentelődés fogalma fejezi ki, ami Krisztus alakjában az ember ideális alakjaként szemléltethetővé vált. „Isten szebb összes teremtményénél. Isten a szépség maga, az igazán szép, mert ő a szeretet.”²⁴⁰ Søren Kierkegaard stádiumtanában a szeretetformák közül az isteni szeretet a meghatározó, amely meghaladja az emberek közötti szeretetkapcsolatokat. „Az első erosz, az érzéki szerelem, a második philia, a baráti, testvéri szerelem, a harmadik agapé, Isten szerelme. Az első és a harmadik fogalma szerint egyenlőtlen, míg a második az egyenlők érzelmi viszonyosságát testesíti meg. A *Vagy-vagy* ezzel a hármassággal építkezik.”²⁴¹ Az esztétikát meghaladja az etika, azt pedig a vallás. Az ember önmegvalósítása során maga mögött hagyja az esztétika szintjét, és átlép az etika színterére. Nemcsak néz és szemlél, nemcsak érez és észlel, hanem felelőssé is válik azért, amit cselekszik vagy érzékel: „Az én vagy-vagy-om nem a jó és rossz közötti választást jelenti elsősorban, hanem azt a választást, amellyel jót és rosszat választunk, vagy amellyel jót és rosszat elutasítunk.”²⁴² Ugyanakkor Kierkegaard számára az esztétikának mégis jelentős szerepe van: „Az esztétikai az emberben az, ami által az ember közvetlenül az, ami; az etikai pedig az, ami által az ember az lesz, ami lesz.”²⁴³ A vallási stádiumban az Istenhez való viszonyulás a mértékadó, mert általa lesz az én önmaga és nem más: „Az Én a végeesség és a végtelenség tudatos szintézise, amely önmagához viszonyul, és az a feladata, hogy önmagává váljon; ez pedig az Istenhez való viszony révén valósítható meg.”²⁴⁴ Így lesz az én olyan irányító tudatossággá, amely az erkölcsi kategóriákban gondolkodók számára paradox döntéseket is képes hozni, és válhat szenvedélyes Krisztus-követővé, amely során Krisztus alakjának, tetteinek és gesztusainak esztétikai észlelése jelentőséggel bír.

Az ideális előképe így a jelenben is felfedezhető. Az ember megformálhatóságának szemlélete a „van” és a „kell” fogalompárjában, mint indikatívusban és imperatívusban ragadható meg.²⁴⁵ Az, hogy valaminek milyennek kellene lennie, már feltételezi, hogy valami már most jelen van belőle. Ha

²⁴⁰ HAECKER 1967, 285. o.

²⁴¹ HELLER 2005.

²⁴² KIERKEGAARD 1994, 204. o.

²⁴³ Uo. 541. o.

²⁴⁴ KIERKEGAARD 1993, 36. o.

²⁴⁵ Lásd NEIDHÖFER 2000, 163. o.

az ember ideálisnak vélt formája konkretizálódik, akkor napjainkban – szemben Krisztus alakjával – a következő fogalmakkal fejezhető ki: fittség, biztonság, jólét, egészség és szépség.²⁴⁶

1975-ben a salzburgi ünnepek megnyitó előadásában Carl Friedrich von Weizsäcker a széppel szembeni bizalmatlanságra utalt²⁴⁷ – a szép nem hasznos, nem méltányos, nem igaz, nem kegyes. Ezek azonban, veti közbe Weizsäcker, csupán fontos féligazságok. „A szép a jónak egy megjelenési formája, mégpedig közvetetten felfogható, szemben a hasznos és az erkölcsileg helyes közvetlenül érzékelhető formáitól.”²⁴⁸ Weizsäcker a szépség esztétikai kategóriáját az egészre irányultságában ragadja meg az etika számára, úgy, hogy annak apriori feltételeként írja le. Az etika arra irányul, hogy megszüntesse a haszon egoista fogalmát. Az erkölcs nem az utolsó elv. A szépség értelme a nagyobb összefüggések értelmének és jelentésének felfogása, az élethez nélkülözhetetlen észlelése a szükségszerűség pátosza nélkül.²⁴⁹ Az életvilág esztétizálódását ennek tükrében értelmezhetjük életünk elméleti és gyakorlati vonatkozásainak asszimilációjaként, „a játékos köztesként”,²⁵⁰ ami az egyén számára a szép esztétikai megtapasztalásában tárul fel.²⁵¹

2.4.3. Felelősségteli kapcsolatok

A protestáns teológiai gondolkodás az emberi életet érintő erkölcsi kérdéseket az ember kettős relációjának kifejtése segítségével tárgyalja. Ekkor figyelembe veszi emberi élethelyzetek és cselekedetek egyrészt Isten színe előtti (*coram Deo*) valóságát, másrészt az emberek előtti helyzetét (*coram hominibus*). Az, hogy az ember kapcsolatban él, felelősséget is jelent azok iránt és azokkal szemben, akikkel közösségben van. A felelősség a válaszadás helyzete, amelyben a keresztyén embernek feleletet kell adnia erkölcsi döntéseinek indítékairól és következményeiről egyrészt Istennek, másrészt embertársának. Ha azonban a tudomány területén vizsgáljuk a felelősségvállalás fogalmát, akkor ambivalens értékelésekkel találkozunk. Gernot Böhme például így fogalmaz: „A jó tudomány továbbra is »felelősség nélküli« tudomány.”²⁵² A tudósnak az a dolga, hogy kutasson; elért eredményeinek felhasználásáról pedig annak a társadalomnak, közösségnek kell döntenie, amely a felelősségvállalás mandátumával bír.

²⁴⁶ NEIDHÖFER 2000, 163. o.

²⁴⁷ WEIZSÄCKER 1975.

²⁴⁸ Uo. 8. o.

²⁴⁹ Uo.

²⁵⁰ BUBNER 2009, 47. o.

²⁵¹ Vö. HESSE 1990, 46–47. o.

²⁵² BÖHME 1990. 52. o.

A felelősségvállalást megelőző motivációk felmutatása, értelmezése és megjelenítése megelőzi a felelősségvállalásban konkretizálódó szerep betöltését. A felelősség a válaszadás helyzete, az a tér, amelybe a Szentírás médiumként állítja az embert. Ezért állítható, hogy a keresztény értékeken tájékozódó közösségnek egyrészt Istennek, másrészt embertársának kell megfelelnie erkölcsi döntéseinek indítékairól és következményeiről. Az említett „kapcsolatiság” hangsúlyozása különösen is releváns akkor, amikor az ember optimalizálásáról, tökéletesítéséről, technikai eszközökkel való megjobbításáról, másrészt az öregedés és az anti-aging kérdéskörével a teológia összefüggésében foglalkozunk, hiszen a korábban vázolt esztétikai megközelítés szerint a konkrét döntéseket, cselekvést és az ehhez szükséges mérlegelést elősegítő motívumok és motivációk felmutatása elengedhetetlen.

2.4.4. Lifestyle-ikonok: a test színpadra áll

A testalkat nem csupán „túlélési értékkel” (*Überlebenswert*), hanem „kifejező értékkel” (*Darstellungswert*) is rendelkezik, hiszen a testkép választ ad arra kérdésre, hogy ki vagyok én. Milyenné akarunk válni?²⁵³ Jürgen Moltmann ezért nevezheti Nietzschével együtt az embert „született színésznek”, mert az önmagát el akarja rejtetni, de meg is akarja mutatni.²⁵⁴ Ebben a tekintetben nagy jelentőséggel bír a test inszcenálása (színre hozása) és külső megjelenésének milyensége. A test plasztikus, mert tapasztalatok, élettörténetek alakítják. A testben „raktározódnak” a szerzett tapasztalatok: „betegségek, lelki benyomások, döntő élmények hátrahagyják nyomaikat”.²⁵⁵ A testi jellegzetességek kifejeződnek a gesztusokban, nem csupán egyéni, de szociális jellegzetességgel is bírnak. Moltmann négy jellegzetes testi karakterisztikumot határoz meg.

Az első az aszketikus testi viselkedés, amelyre jellemző az imádkozás, a böjt, a visszafogottság, az önsanyargatás és a magány. Az aszketikus magatartásforma valójában két világ tudatosításának a kifejezője. A mulandó világ gonosz hatalmai által uralt test és az eljövendő világ üdvössége szerint megdicsőült test konfliktusa. Következésképpen a test–lélek dualizmusa: a testet meg kell öldökölni, hogy a lélek kiszabadulhasson börtönéből.²⁵⁶ Az aszketák az *imitatio Christi* keresztül hasonló alakúvá kívántak formálódni Krisztushoz. Ez a *Gestaltwerdung Christi* jelenik meg például Dietrich Bonhoeffer etikájában.²⁵⁷

²⁵³ MOLTSMANN 2010, 122. o.

²⁵⁴ Uo.

²⁵⁵ Uo.

²⁵⁶ Vö. uo.

²⁵⁷ Lásd uo. 123. o.; BONHOEFFER 1949, 23–28. o.

Moltmann második példája az un. „katonai test” (*Militärkörper*), amelyben a katona jellegzetes magatartása, viselkedése nyilvánul meg, és leginkább a porosz katonai díszfelvonulás szemlélteti, ami azóta világszerte elterjedt. „A katonai test célja az önuralomtól az önfeláldozásig terjedt.”²⁵⁸

A harmadik magatartásforma a modern kort jellemzi. A testi jellegzetességek kifejeződésének mintája az aszketikus és a katonai test, de már nem az ezek által megjelenő magatartásminta hatja át a hétköznapiakat, hanem a „kellnek” egy másik formája: a „fit for work, fit for fun”.²⁵⁹ Ezért a testet edzeni kell, meg kell jobbítani, amit ma *enhancement*nek neveznek, hogy ezáltal alkalmas legyen betölteni a munkahelyi igényeket, de képes legyen a szórakozásra is, boldogságot és elégedettséget sugározni. Sajátosan módon a „modern sport a modern társadalom színpadává lett”, különösen is a versenysport mintája érvényesül a munka világában mint teljesítménykényszer. A versenysportolók „lifestyle-ikonok”.²⁶⁰ Moltmann szerint ez ahhoz vezet, hogy a sport területén megjelenő elvárások megjelennek az élet egyéb területein is. Nemcsak mint az érvényesülés formái, de a versenysportban felhasznált biotechnológiai eszközökre is igény és kereslet mutatkozik.

Az „individuuáisan mulandó testnek” mindig az ideálshoz kell hasonulnia, ami testkultuszá vagy értelemadó „vallássá” válik sokak számára. Ha az Eric Frommtól kölcsönzött „birtoklás és létezés” fogalompárt a testtel kapcsolatban használjuk, akkor a test valódi létezésünknek teret engedő médium, de „eltárgyasított eszközünk” is lehet. A szépségsebészet által valaki olyan testet birtokolhat, amelyet elképzelt magának. Ám ez a szabadság csupán látszat, hiszen éppen az ember kiszolgáltatottságát mutatja a modern társadalom elvárásainak. Joggal állapítja meg, hogy rendszerszintű kényszer-ről van szó akkor is, amikor a verseny arra kényszeríti a sportolót, hogy doppingoljon, mert önmagától nem képes nagyobb teljesítményre, ami vele szemben elvárásként jelentkezik. A szépségre is ugyanez igaz: a széppé válás lehetőségéből a széppé válás kényszere lett.²⁶¹ A kényszer okán a szépek sokszor görcsösek és örömtelenek: „... a testszeretük nem különböztethető meg a test gyűlöletétől.” A megszedítendő és az ideálisra formálandó test sok tekintetben megfelel a „katonai testnek”, és követője a „testi aszkézisnek”. Max Weberrel szólva „evilági aszkézis” evilági célok elérése érdekében.²⁶²

A negyedik az autentikus keresztény testtapasztalat (*Körpererfahrung*), amit „Isten szeretetének hitbéli tapasztalata” határoz meg. Aki elfogadott, az saját testét is képes elfogadni olyannak, amilyen. Ezt az állítást Moltmann azzal támasztja alá, hogy „Isten szeretete nem csupán igazzá, hanem széppé

²⁵⁸ MOLTSMANN 2010, 123. o.

²⁵⁹ Uo.

²⁶⁰ Vö. uo.

²⁶¹ Lásd uo. 124. o.

²⁶² Uo.

is teszi a hívót”.²⁶³ Az emberi szeretet is széppé teszi azt, akit szeret: „... még a csúf arcon is a szépség csillogását hívja elő, mert örömet kelt.”²⁶⁴

Az Isten emberré létele „ellenképe” (*Gegenbild*) a modern „gépmembernek” (*Maschinenmenschen*) és a szépség és a teljesítmény mesterséges módon keltett igényének, amelynek szótérológiai jelentősége van az ember helyzetére nézve:

„Isten emberré lett, hogy ezáltal mi büszke és szerencsétlen istenekből igazi emberré válhassunk, olyan emberekké, akik fiatalságukat és öregségüket is képesek elfogadni, és testük mulandóságával egyetértenek. Emberekké, akik tudják, hogy az élet több mint teljesítmény, és a szeretet az, ami az embert széppé teszi.”²⁶⁵

Ahogy a művészre jellemző a stílusa, úgy a teológiai látásmód is az ember önmagához és teremtett világhoz való viszonyulásának stílusát fejezi ki képvilágán és szimbólumrendszerén, liturgiáján és egész egyházi praxisán keresztül. Ezt támasztja alá Békefy Lajos megállapítása, aki Kálvin esztétikai szemlélete kapcsán hangsúlyozza, hogy a reformátor szerint sem csupán a külső szépség, hanem Istennek Jézus Krisztusban feltündökölt belső szépsége a meghatározó²⁶⁶, azaz a testet öltött Ige szépsége, ami „nagy érzékenységet mutat a fizikai és a morális szépség iránt”.²⁶⁷ A szépség Isten ajándéka, aki azt az embereknek adja, akik „rezonálnak” az általa alkotott szépségre.²⁶⁸ A szépség tehát isteni eredetű, benne Isten szellemisége érződik, ám „az immanens szépség mindig túlmutat önmagán”.²⁶⁹

Hasonlóan Moltmannhoz, ám a szeretet széppé alakító erejét hangsúlyozva ír Hans Urs von Balthasar:

„Ahogy valaki megérlelődik a szeretet művében, fölfedezi, hogy ez a szeretet jótékony hatással van testére-lelkére egyaránt. Ha a kegyelem készlet szemlélődésre, akkor még testünket is átformálja. Még a legcsúnyább ember is megszépül, ha elmerül az igazi szemlélődésben. Egész szemé-

²⁶³ Uo. 125. o. Lásd LUTHER 1933, 392. o.: „Ideo enim peccatores sunt pulchri, quia diliguntur, non ideo diliguntur quia sunt pulchri.” (Heidelbergi disputáció 1518)

²⁶⁴ MOLTSMANN 2010, 125. o.

²⁶⁵ Uo.

²⁶⁶ BÉKEFY 2010, 94. o.

²⁶⁷ Uo. 95. o.

²⁶⁸ Uo. 96. o.

²⁶⁹ Uo. 97. o.

lyisége olyan vonzó lesz, hogy minden jó ember örömmel fogadja a barátságát, lelkében fölfrissül, és Istenhez jut közelebb a társaságában.”²⁷⁰

Amikor a Lét „jelenik meg”, epifánia történik: megjelenésében szép, és örömmel tölti el az embert.²⁷¹ Az így formált életstílus jellegzetesen befogadó, nyitott és integratív. Az ember életlehetőségeit teljességében törekszik bemutatni.

²⁷⁰ BALTHASAR 1987, 45. o.

²⁷¹ BALTHASAR 2004, 97. o.

3. Testiség és szabadság

Mottók

„Az ipari társadalom története kezdettől foga az emberi test története volt.”²⁷²

„A test pótolja az utópia nagy reményégeit.”²⁷³

²⁷² SARASIN-TANNER 1998, 12. o.

²⁷³ WILS 1990, 17. o.

Az ember életét – Tillichel szólva – a szabadság és a sors polarításában éli, amihez hozzátartozik, hogy testét ne csak ajándéknak, hanem a vele való törődést feladatának tekintse.²⁷⁴ A testtel való törődés etikai jelentőséghez akkor jut, ha a saját életre adott reflexív válasz olyan feladatként tudatosul, amely az egyéni életstílusban is kifejeződik. A szabadság és a sors polarítása így az emberi test megjobbítása vagy szebbé tétele kapcsán jelentkezhet a feltétlen megjobbítás iránti kétségbeesett vágyként, de úgy is, hogy valaki ugyancsak „feltétlenül olyan kíván maradni, amilyen, és ezzel a forma és a dinamika polarításának ellenáll”.²⁷⁵ Mindkét esetben a kétségbeesés állapotában marad, ha a változást külső kényszerként vagy éppen lehetetlenségként éli meg. Ezekben az esetekben az emberi test megváltoztatása „nem kiút a kétségbeesésből, hanem még mélyebb kétségbeeséshez vezet”.²⁷⁶

A transzhumán ideológiában például az ember természetes testisége, öregedése és halandósága miatt az emberi élet teljessége számára akadályként mutatkozik, ezért az Én test általi korlátoltságát meg kell szüntetni. Nem csupán egy betegség gyógyításáról van szó, hanem az ember testi tulajdonságainak a biotechnológia, a nanotechnológia, a bionika és a számítástechnika segítségével történő újrállításáról. Amire eddig az evolúció nem volt képes, az a technika segítségével felgyorsítható, sőt megvalósítható: az egészséges, boldog, hosszú vagy akár vég nélküli élet, ami által a halál nem szükségyszerűség, hanem választás következményévé válhat.²⁷⁷

A test az ember elidegenedtségének tényezője, olyan felület, amelyen keresztül kifejeződik és észlelhetővé válik egyedisége. Ádám és Éva szégyenkeztek egymás előtt, mert testi jegyeik eltérőknek mutatkoztak, ez a differenciálódásban és az elidegenedésben fejeződött ki. A különbözőségük megtapasztalása azonban az egyesülés, az elfogadás igényét ébresztette bennük. Olyan szimbólum ez, amely

²⁷⁴ Lásd KÖRTNER 2010, 121. o.

²⁷⁵ Uo.

²⁷⁶ Uo. 122. o.

²⁷⁷ Lásd WATER 2011, 165. o.

az emberi létezés lényegéhez tartozik, mert a másik által kíván elfogadott lenni. Ez a vágy csak a másikkal együtt valósulhat meg: a másik az, aki elfogad. Nincs elfogadás az elfogadott és az elfogadó nélkül. A teológiai gondolkodásban ezért is van nagy jelentősége az ember kettős meghatározottságának, az Isten és az embertárs előtti létezésének. Nem csupán immanens szinten, de az ember a transzcendenshez való viszonyában is az elidegenedést tapasztalta meg a bűneset után, amit az elfogadás által történő egységesülés oldhat fel.

Ezért hipotézisként megfogalmazhatjuk, hogy akár a szépségsebészeti beavatkozások, akár a pszichofarmakonok által nyújtott segítség az elfogadottság és az elfogadás támogatása, az elidegenedés feloldása a tudomány és a technika segítségével. Ez a törekvés legszembetűnőbb a szépségsebészeti beavatkozásoknál, de akár az anti-aging kezeléseket is említhetjük.

3.1. Testkontroll

Már 2500 évvel ezelőtt Püthagorasz, Szókratész és Platón úgy tartotta, hogy az ember teste (*szóma*) egy sír (*széma*), amelytől alapvetően különbözik a lélek, ez a különbözőség a halál pillanatában a test és a lélek különválásában teljesül majd be, amikor a lélek visszatér az ideák világába. A lélek testi sorsa szerencsétlenség és véletlen következménye, ha a léleknek csak önmagával kellene foglalkoznia, akkor szabaddá válna és olyan lenne, mint az istenek.²⁷⁸ A „tisztá lélek számára a holttest a jó test”,²⁷⁹ az optimális, a tökéletes, mert a test összes szükséglete és igénye megszűnt a halállal. Ez a dualista szemlélet az embernek azt az örök vágyát fejezi ki, melyben az ember szabadság iránti igénye célként fejeződik ki, a testi megkötözöttségéből való kiszabadulás által.

A test feletti autonómia és a szép esztétikai értéke vizsgálata során lényeges szerephez jut Immanuel Kant állítása, amely szerint az ember ura lehet testének, de nem tulajdonosa.²⁸⁰ Ha elfogadjuk testünkre való ráutaltságunkat, akkor saját végességünket is elfogadjuk. Jean-Pierre Wills, Georg Wilhelm Friedrich Hegel *A szellem filozófiája* című művét értelmezve állapítja meg, hogy nála a test az individuum tudatának elsődleges megjelenési formájaként fogható fel: „A test a véges lény struktúrájának legjelentősebb jele, önmaga előhozatala (*Selbsthervorbringung*), aminek a passzivitás és az aktivitás, a szabadság és a determináció egyidejűségében kell megvalósítania.”²⁸¹ A test (*Körper*) a világ ellenállását mutatja szemben a szellem határtalanságával, „tényszerű antropológiai határ”, ugyanakkor a test (*Leib*) mate-

²⁷⁸ Lásd SOMMER 2010, 3. o.

²⁷⁹ Uo.

²⁸⁰ KANT 1991.

²⁸¹ WILS 1990, 51. o.

rializálja a szellem intencióját.²⁸² A 20. században Karl Apel a testet apriori létezőnek nevezi, ami „minden világtartalom (Weltgehalt) lehetőségének feloldhatatlan feltétele”,²⁸³ prereflexív nézőpont. Ez a vélekedés ahhoz vezet, hogy a test sohasem válhat egy test nélküli megismerés tárgyává.

René Descartes, az újkori antropológiai fordulat atyja a *res cogitans* (gondolkodó dolog) és *res extensa* (kiterjedt dolog) felosztásával kapcsolatot keresett az ember belső és külső világa között, ami a későbbi filozófiai gondolkodásban a szubjektum–objektum viszony rögzült problémájához és azok feloldásának kísérleteihez vezetett. Maurice Merleau-Ponty jegyzi meg a karteziánus látásmóddal kapcsolatban:

„Egy karteziánus nem önmagát látja a tükörben, hanem egy bábut lát, egy »kint lévőt«, amelyről teljes joggal gondolja, hogy a többi ember ugyanúgy látja, de ami se az ő, se a többiek számára nem hús-vér test. Testének tükörbeli »képe« a dolgok mechanikájából következik, s ha felismeri benne önmagát, ha a képet „hasonlónak” látja, úgy gondolkodása szövi ezt a köteléket, maga a tükörkép neki semmije.”²⁸⁴

Az észlelés tehát nem valósulhat meg a test nélkül, amely azonban minden pillanatban szituált, a tapasztalat része: érzékel és érzékelhető egyszerre. Helmut Plessner hasonló problémáról szól a *Leibsein* és *Körperhaben* fogalmak kapcsán (Leib – saját test, eleven test, míg a Körper a fizikai test). Ebből az a szükségszerűség adódik, hogy azzá kell válni, ami valójában az ember. Az állítás akkor válik világossá, ha a magyar nyelvben nehezen kifejezhető kettősséget figyelembe vesszük. Plessner a testet úgy határozza meg, mint amit nem lehet pusztán a testiségre redukálni. Miközben hangsúlyozza az ember excentrikus pozícionáltságát, rámutat arra, hogy éppen ez teszi lehetővé számára, hogy a testet (Körper) Leibként fogja fel.

A német nyelvben a Körper (corpus, korpusz) a fizikai testet jelöli, a metafizikában a lélek ellenpárját, melyben a lélek egyszerűen jelen van. Ez a dualista „egyszerű jelenlét” mások mellett J. G. Hamann számára sem elfogadható. Ugyanis nem állíthatjuk azt, hogy a lélek a testben lakik, hanem eleve testként (*Leib – átélt testélmény*) létezik, hiszen a *Leib* szó etimológiai jelentése ’élet’.²⁸⁵ A szó ezt a jelentéstartalmát egészen a középfelnémet időkig megőrizte, és ezt követően személyes jellegű szóösszetételekkel jelent meg (Leibarzt, Leibgarde). A Körper ezzel szemben a 13. század óta a holttest

²⁸² Uo.

²⁸³ GADAMER–VOGLER 1974, 277. o.

²⁸⁴ MERLEAU-PONTY 2002, 66. o.

²⁸⁵ HEGEDŰS 2006.

(Leiche) értelemben használt fogalom, jelentése a későbbiekben egyre inkább az alak és a forma kifejezésére szolgált, majd a Hülle 'porhüvely' értelmében szociológiai, politikai, de akár matematikai összetartozásra utaló jelentéssel is előfordul.²⁸⁶ A fizikai test hagyományosan háromféle módon fogható fel: 1. objektíve észlelt, külső test; 2. biológiailag vizsgált tárgy; 3. a saját test fizikai tapasztalata.

A logocentrikus metafizikában, amely szerint a lét értelme a jelenlét, a test a világ horizontjaként jelenik meg, és az öntudat mint a világban való jelenlét egyik módjaként válik felfoghatóvá.²⁸⁷ A test (Körper) viszont a Leib pusztá határává változik át, a Leib külseje (Aussenseite) lesz. Gerd Haeffner alapítja meg: „Az ember egysége [testből és lélekből] tehát egy titok marad.”²⁸⁸ A test, lélek és szellem közötti kapcsolatot eddig a tudománynak nem sikerült pontosan meghatározni, és így az öntudat is inkább egy adottság, valamint a gondolkodás feltétele.²⁸⁹

Az Én és a világ között fennálló korrelációs viszony az egyén személyé válásának és ezáltal identitása megtalálásának feltétele, ha az „egyediesülés eléri azt a tökéletes formát, amit »személynek« nevezünk, akkor a részesedés is eléri azt a tökéletes formát, amit közösségnek nevezünk”.²⁹⁰ Az identitás krízise a két pólus, egyediesülés és részesedés valamelyikének az elvesztése. . A vágy ma nem csupán az ember optimálásának igényében fejeződik ki, hanem testi és szellemi képességeink megjobbításában, hogy azok vágyai megvalósulásának ne akadályai, hanem beteljesülésének eszközei lehessenek.

3.1.1. Szociális konstruktum, individuális vágyak

A test formálhatósága a kritikai kultúratudományban (Cultural studies) a reprezentáción keresztül került ismét a kutatás homlokterébe, úgy mint „szent, mediális, megnevelt, szégyenletes, lemásolt, klónozott, konstruált és ismét dekonstruált test”.²⁹¹ Michel Foucault tematizálta a test kulturális beágyazottságát tekintettel az orvostudományra, és különbséget tett a személyes és a társadalom által átformált testtudat között.²⁹² Foucault a *Felügyelet és büntetés* című 1975-ben írt munkájában²⁹³ rámutat arra, hogy a laktanyákban, az iskolákban, a börtönökben, a kórházakban olyan folyamat megy végbe, amely egységes tendenciát mutat, mégpedig azt, hogy a test feletti külső kontroll belsővé, az egyén

²⁸⁶ Vö. KAMPER 2001, 429. o.

²⁸⁷ Lásd USLAR 1973, 388. o.

²⁸⁸ HEAFFNER 1997, 763. o.

²⁸⁹ BUß 2010, 10. o.

²⁹⁰ Uo.

²⁹¹ LABOUIE 2004, 79. o.

²⁹² FOUCAULT 1976.

²⁹³ FOUCAULT 1990.

sajátjává válik: „...a formáló szellem és a test materialitása közötti ellenséges viszony belső üggyé lesz.”²⁹⁴ Tőle eltérő hangsúlyokkal, mégis hozzá hasonlóan, Mary Douglas különbséget tesz a test szociális konstruáltsága és fizikai érzékelése között, mégpedig úgy, hogy a fizikai test a társadalmilag alkotott test szimbólumává válik,²⁹⁵ és kifejezi a társadalom valóságról alkotott képének sajátos részletét. Dietmar Kamper álláspontjával egyetértve megállapíthatjuk, hogy a fent vázolt folyamatot az eltérő életterületek emancipációja sem képes feltartóztatni, mint például a munkavállalás humanizálódása, szexuális szabadság, az orvosi ellátás fejlődése.²⁹⁶

A test teológiai esztétika felőli megközelítése és krisztológiai meghatározottsága a szép általános értelmezésével szemben a kereszt teológiájának segítségével történhet. Ézsaiás könyvében Isten szolgájának alakját az őskereszténységben Jézus alakjával kapcsolta össze, amely egyben előrevetíti váltságshalálát.²⁹⁷ Az embert saját képére és hasonlatosságára teremtő Isten munkáját és az ember istenképűségét vonnánk kétségbe akkor, ha a testet csupán olyan instrumentumnak tekintenénk, amelyben a lélek lakik, hiszen „az emberi test a Teremtő – legfontosabb – (írás)jele.”²⁹⁸ A Krisztus képére formálódó emberben dinamikusan találkozunk a *tökéletes a valóságossal*. Wolfhart Pannenberg, amikor teológiai antropológiájában Max Scheler kifejezését, az ember világra való nyitottságát az Istenre való nyitottsággal cseréli ki, akkor kifejezi ezzel a véges ember ráutaltságát a végelességet meghaladó valóságra.²⁹⁹ Később rámutat arra is, hogy „minden emberi kapcsolat a véges tárgyakkal már egy vonatkozást foglal magában a végtelenhez, tehát végső soron vallás által megalapozott”.³⁰⁰

A „testvilágok” (Körperwelten / Body worlds) az a fogalom, amely az ember testének külső perspektíváját fejezi ki, különbözik az egyén belső perspektívájától, amely a testiség egyéni megélése, magába foglalja az egyén hangulatát, érzéseit, akaratát és a gondolatokat.³⁰¹ A fentiek alapján joggal merül fel a kérdés: milyen kapcsolat van a személyes és a társadalom által formált, a formáló szellem és a test materialitása, Krisztus alakja és az ember alakja között?

²⁹⁴ KAMPER 2001, 434. o.

²⁹⁵ LABOUIE 2004, 81. o.

²⁹⁶ KAMPER 2001, 435. o.

²⁹⁷ Ulrike Mittmann-Richter jóllehet elfogadja, hogy Ézsaiás könyve 53. fejezete az őskereszténység rekonstruált szövegértelmezéseként vitatott, mégis könyvének alapvető előfeltételül fogadja el Joachim Gnilka által vitán felülnek tartott nézetet, miszerint Ézsaiás 53,3–12-ben a váltságshalál klasszikus formában fejeződik ki. Lásd MITTMANN-RICHTER 2008, 80. o.

²⁹⁸ MITTMANN-RICHTER 2008, 80. o.

²⁹⁹ PANNENBERG 1998, 25. o.

³⁰⁰ PANNENBERG 1983, 67. o.

³⁰¹ Vö. KÖRTNER 2010, 185. o.

3.1.2. A test mint felület: prezencia és reprezentáció

A test olyan felületként is felfogható, amely belső világunk és a külső életvilág közötti kapcsolat médiuma, de egyben része is annak. Az érzékelés biztosítja azt a lehetőséget, amellyel felfogjuk környezetünket mint testi valóságunk színterét, ugyanakkor a másik embert is, aki hozzánk hasonló, mégis olyan testi karakterisztikummal bír, amely eltér a sajátunktól. A különbözőség szociális jelleggel bír, a másikkal való viszonyban. Friedrich Nietzsche színésze nem a publikum előtt áll, hanem a publikum is színészek sokasága. Ahogyan Norbert Elias írja: ezáltal tudományosan leírhatóvá, ugyanakkor a kultúra, valamint a társadalom által *formálhatóvá* is válik.³⁰² Mit jelent ez? Elias alaptétele, hogy nem az emberről, hanem az emberekről kell szólni, a társadalmakról, amelyeket emberek alkotnak, ha helyesen kívánunk az emberről beszélni.³⁰³ A civilizáció hozadékaként a test feletti rendelkezést az állam egyre inkább saját monopóliumává tette, ami az újkorban a test feletti autonómia szinte teljes elvesztéséhez vezetett. „A belső kényszerré alakult külső kényszer a szenvedélyek, a cselekvési lehetőségek és mentalitások területén végül a testtől való elidegenedéshez vezethetett volna.”³⁰⁴

Míg Norbert Elias a test szociális vizsgálatára mutatott rá, addig Foucault a hatalom perspektívájából értekezik róla. Foucault gondolkodásában a test két vonatkozásban bír rendkívüli jelentőséggel. A testnek materialitását is beleértve hatása van a hatalomismeret praktikáira, másrészt a test feletti hatalom elérése nem csupán regresszív, elnyomó, hanem produktív. A hatalom első hatása azt okozza, hogy a test, a gesztusok, diskurzusok, a vágyak, mint az individuum, identifikáltak és konstruáltak lesznek.³⁰⁵

„A test azonban közvetlenül a politika terében áll; a hatalmi viszonyok ráteszik a kezüket; *átöltöztetik, megjelölik, dresszírozzák, kínozzák, munkára kényszerítik, ceremóniákra kötelezik, jelzéseket kívánnak tőle.* [...] A test csupán kihasználható erővé válik, ha egyszerre produktív és alávetett test.”³⁰⁶

Az idézetben a hatalom erővel határozza meg a test esztétikumát saját ideálja alapján. Nem csupán az elvárt magatartás és viselkedés szintjén, de az öltözködés, az ünnepeken való megjelenés és test át-

³⁰² ELIAS 1969.

³⁰³ ELIAS 1984, 28. o.

³⁰⁴ LABOUVIE 2004, 81. o.

³⁰⁵ Lásd SIEBENPFEIFFER 2008, 266–267. o.

³⁰⁶ Idézi SIEBENPFEIFFER 2008, 267. o.

formálása vagy megkínzása által is. A szubjektumot a hatalom a test és a lélek egységeként formálja. A szubjektummá válás a diszpozitív harmadik dimenziója, ezért játszik kulcsszerepet:

„A test – és minden, ami vele összefügg: élelem, éghajlat, talaj – az eredet helye; a testen elmúlt események stigmái találhatóak; belőle erednek a vágyak, a gyengeségek és a tévedések; benne kapcsolódnak össze és fejeződnek ki hirtelen, de benne is válnak külön egymástól, viszálykodnak, kölcsönösen kioltják egymást, és hordozzák leküzdhetetlen konfliktusukat. A *test felület*, amelybe az események belevésődnek (miközben a nyelv megjelöli és a gondolatok feloldják); az én felbomlásának helye [...]; test, ami állandó szétesésben ragadható meg. A genealógia úgy áll elő, mint a test és a történelem közötti kapcsolat analízise. Ki kell mutatnia, hogy a test a történelem által formált és az fogja elpusztítani.”³⁰⁷

A test felülete belső és külső erők által tovább formálódik, amelyek újabb stigmákat, ismertetőjegyeket hagynak az egyénen. Ez a változás dinamikus, mert megtörténik a szubjektummal, akit ezek az erők formálnak. Míg Foucault a *Felügyelet és büntetés*³⁰⁸ című munkájában a testfelület a kínzás, a fizikai erőszak alkalmazásának összefüggésében jelenik meg, addig a „munkatest” erőt nyújt. A munkaidő és az „életidő” gazdasági kontextusban szemlélhető, és így „a szubjektivitás kontrollált produktivitássá formálódik át”.³⁰⁹ Nem a materiális testfelület kínzással való látható megjelölése többé a cél, hanem a szubjektum bejegyzése a hatalom ökonómiájába, ahol a hatalom nem kiválasztottak privilégiuma, hanem „stratégiai pozíciók összehatása”, diszpozíciók, manőverek, funkciók mindent átfogó és átható hálózata.³¹⁰

A diszpozitív a törvények, intézmények, tudományos kijelentések, morális és filantróp kijelentések közötti hálózat, ugyanakkor a kapcsolatok természete is rendkívül fontos, amelyek e heterogén elemek között fennállnak.³¹¹ A diszkurzív és nem diszkurzív elemek között diszpozitív (eltérést megengedő) „játékosság” figyelhető meg, mivel a pozíciók kicserélődhetnek. A diszpozitív szükséghelyzetre adott válaszként is feltűnik, mert az öngondoskodás egyik legfontosabb feladata a kereszténységben a szexuális vágyak feletti kontroll és önuralom volt. Foucault rámutat arra, hogy az „öngondoskodás elsősorban nem a testről, hanem az igazságról való gondoskodás, amely a testben és kíván-

³⁰⁷ FOUCAULT 2002, 174. o.

³⁰⁸ FOUCAULT 1990.

³⁰⁹ SIEBENPFEIFFER 2008, 269. o.

³¹⁰ Uo.

³¹¹ FOUCAULT 2003, 3. o.

ságaiban rejtőzik.³¹² Foucault gondolati közül az antik *meleia heautou* ('gondoskodj saját magadról') átértékelődik és a keresztény *gnothi seauton* irányába mozdul, amely filozófiájában a test ápolását és a kívánságainak kontrollját jelenti, vagyis a „testkontrol normalizáló hatalmát”.³¹³

Megállapíthatjuk, hogy a test prezenciája nemcsak az ízlés, a vágyak, a gondolkodásmód „reprezentációja”, de mint felület magán viseli az események és a hatalom nyomait, formálódik az igények és elvárások által, megjelenik a környezet diktálta öltözékben, dinamikusan formálódik a mindennapok sodrában. Az ember testi-lelki egysége ezért olyan kölcsönhatásként fogható fel, amelyben a test nyomot hagy a lelki folyamatok szöttezésén, alakítja az énképet és meghatározza az egyén világhoz való viszonyát. Rosemary Canavannal szólva a test olyan felület, amelyen legkönnyebben feltérképezhető az egyén identitás, ezért „a test tekinthető úgy, mint az identitás vizuális helye”.³¹⁴

3.1.3. A test mint instrumentum: önmagában vett cél vagy eszköz?

Immanuel Kant az emberiség és az egyén instrumentalizálásával szemben így fogalmaz: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind a saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztán eszközre legyen szükséged.”³¹⁵ Ezzel kifejezi, hogy az egyén nem „csupán” az emberiség egészéért felelős, hanem ez a felelősség önrendelkezésének a határát és kontúrjait is megrajzolja, ami akkor válik egyre élesebbé, amikor testi integritása kerül veszélybe.³¹⁶ John Rawls a Kant gondolatait az önbecsülés-megbecsültség kategóriájával³¹⁷ teszi még személyesebbé, és így fogalmaz:

„Nyilvánvalóan ésszerű igény az emberek számára önbecsülésük biztosítása. Ahhoz, hogy a jóról alkotott felfogásukat szívvel-lélekkel kövessék, és a megvalósításában is örömet leljenek, nélkülözhetetlen saját értékességük tudata. Az önbecsülés nem annyira valamely ésszerű életcél része, mint inkább az az érzés, hogy valakinek érdemes megvalósítania a célját. Nos, önbecsülésünk rendszerint megbecsültségünktől függ. [...] Ezt úgy is mondhatjuk: az igazságosság elvei az embereknek azt a vágyát foglalják a társadalom alapszerkezetébe, hogy mindig önmagában vett célként bánjanak egymással, s ne csupán eszközként.”³¹⁸

³¹² SIEBENPFEIFFER 2008, 271. o.

³¹³ Uo.

³¹⁴ CANAVAN 2012, 115. o.

³¹⁵ KANT 1991, 62. o.

³¹⁶ KÖRTNER 2010, 12. o.

³¹⁷ Lásd LŐRINCZ 2011, 125–129. o.

³¹⁸ RAWLS 1997, 519–520. o.

A megbecsültség lehet az a külső perspektíva (Körperwelten), amelyben a test nem csupán felszínként (Foucault), hanem egészként (leiblich) jelenik meg, így a megbecsülésben az elfogadás is benne rejlik, amelyben benne van a testi-lelki értékesség tudata. Helytelennek tűnik ezért a Körper a Leibra redukálni. Példa erre, ahogyan a lét és a birtoklás fogalmain keresztül Gabriel Marcel a test (corpus) és a test (Leib) közötti különbséget határozta meg: „A testet [...] tetszés szerint objektíve lehet szemlélni, klinikailag megvizsgálni és sebészetileg amputálni. Ez a testem (Körper); én azonban test (Leib) vagyok.”³¹⁹

3.1.4. A test technikája – Merleau-Ponty

A másik ember tapasztalatához a saját testtapasztalaton keresztül vezet az út. A test (Leib) fenoménja az az eszköz, amelynek segítségével a lét feltárul. Ez azt jelenti, hogy a test nem lehet egyszerűen tárgy³²⁰ a megismerésnek, mert vele és rajta keresztül ismerhető meg a környezet. Shaun Gallagher különbséget tesz a „testséma” és a „testkép” között. Míg a testséma a motorikus mozgást és az észlelést jelent, addig a testkép fogalma azokat az egyéni elképzeléseket fejezi ki, amelyekkel az individuum önmagáról rendelkezik:³²¹

„A test megelevenedése nem egyenlő részeinek egymáshoz illesztésével – sem azzal, hogy egy kívülről érkező szellem beleszáll egy automatába, ami azt előfeltételezné, hogy a test – mint olyan – belső és „önmaga” nélkül való. Az emberi test akkor áll elő, amikor látó és látható között, érintő és érintett között, a szem és egy másik között létrejön egy bizonyos összefonódás, amikor kipattan az érzékelő-érzékeltető szikrája, amikor lángra kap a tűz, amely mindaddig ég, amíg a testnek egy szerencsétlen véletlene meg nem semmisíti azt, aminek a létrehozásához semmilyen véletlen nem lett volna elegendő...”³²²

A testséma egységet teremt, immanens struktúrája minden testi tevékenységnek, neki köszönhetően a test nem „egymás mellé helyezett” szervek egysége, hanem „szünergikus rendszer” és ennek köszönhetően a test a „fenomén kifejeződésének a helye”,³²³ a testséma kép, a mások számára látható test.³²⁴ Maurice Merleau-Ponty a testséma fogalmát használva arra mutat rá, hogy az embernek önmagát élő, észlelő és magát mozgató lényként kell felfognia. A tárgyak abban különböznek az észlelő szubjektum

³¹⁹ MARCEL 1985, 25. o.

³²⁰ MERLEAU-PONTY 1966, 117. o.

³²¹ Vö. KRISTENSEN 2012, 25. o.

³²² MERLEAU-PONTY 2002, 60. o.

³²³ MERLEAU-PONTY 1966, 274. o.

³²⁴ Vö. KRISTENSEN 2012, 33. o.

saját testétől, hogy a tárgy eltávolodhat, végül el is tűnhet az ember észlelése elől. A tárgy mindig úgy van jelen, hogy közben távol is lehetne.³²⁵ A testekhez a saját test tapasztalatán keresztül lehet eljutni:

„Testem, látható és mozgó testem a dolgok sorába tartozik, egy közülük, beleágyazódik a világ szövetébe, kohéziója dologi jellegű. De mivel lát és mozog, ezért a dolgokat maga körül tartja, azok az ő toldalékai vagy meghosszabbításai, beékelődnek a húsába, teljes definíciójának részei, a világ pedig magából a test szövetéből van szöve.”³²⁶

A minden technika a test technikája. A saját test tapasztalása nem bezárt, a saját testet nem lehet csupán önmagunk számára prezentálni, és nem is lehet maradéktalanul birtokolni. Ebből az a következtetés is adódik – állítja S. Müller Péter –, hogy „ha kiteszem magam mások tekintetének, akkor eleve mássá is válok, mint aki/ami önmagamban lennék”,³²⁷ ami a test további feltárulásához, világra való nyitottságához vezet:

„Mint megannyi más technikai eszköz, a szerszámok, a jelek, a tükör is felbukkant a látó testtől a látható test felé tartó nyitott áramkörben. Minden technika a „test technikája”. A technika leképezi és felerősíti testünk metafizikai struktúráját. A tükör azért jelenik meg, mert én magam látó-látható vagyok, mert az érzékelhetőnek reflexivitása van, s a tükör tolmácsolja és megkettőzi ezt. Külvilágom kiteljesedik általa, legbensőbb titkaim átfutnak ezen az arcon, ezen a lapos és bekeretezett lényen, amit a vízben tükröződő tükörképem már sejtetni engedett.”³²⁸

A testséma Merleau-Ponty számára a másikat nem kizárja, hanem éppen befogadja. A testen nemcsak érzékeli a másikat a „közös érzéki térben”, hanem alakítják is egymást. Az ember mozgása és viselkedése mindig egy kulturális és társadalmi térben valósul meg, ami olyan, mint a „testi szubjektumok kifejeződésének eseménye”, és feltételezi, hogy az észlelésnek egy közös színpadán osztoznak.³²⁹ A másik észlelése a saját én által válik lehetővé, amely a saját testről a belső tapasztalatok által képet alkot.³³⁰ Ez azt jelenti, hogy a másik alakjáról, gesztusáról, viselkedéséről, megjelenéséről úgy alakul ki

³²⁵ MERLEAU-PONTY 1966, 115. o.

³²⁶ MERLEAU-PONTY 2002, 58. o.

³²⁷ S. MÜLLER 2009, 26. o.

³²⁸ MERLEAU-PONTY 2002, 65. o.

³²⁹ Vö. KRISTENSEN 2012, 36. o.

³³⁰ Lásd MEYER-DRAWE 1984, 177. o.

egy kép, hogy abban a saját testről alkotott intim kép is megjelenik. „Számunkra a test több, mint szerszám vagy eszköz; ez a mi kifejeződésünk a világban, szándékaink látható formája.”³³¹

3.2. Superbia és desperatio – a reformátori teológia hangsúlyai

Önmagunkat nem csupán a szókratészi intellektuális értelemben nem ismerjük, hanem az akarat tehetetlenségének értelmében sem. Hiszen ki az, aki képes kikutatni szívének szándékát? Luther és Melanchthon számára Jeremiás szavai – „*Én, az Úr vagyok a szívek vizsgálója*” (Jer 17,10) – az ember lényegét tárják fel, hiszen az emberi lét tulajdonképpeni titkára mutatnak rá.³³² Luther a vershez fűzött magyarázatában Augustinushoz fordul, amikor úgy említi a bűnt, mint *superbia* (gőg) és *desperatio* (kétségbeesés): „A szív gőgös és kétségbeesett; ki képes kiismerni?” Ez azt jelenti, hogy önmagunk számára megismerhetetlenek maradunk, nem vagyunk önmagunk urai, sem lelkiismeretünknek, sem álmainknak, sem vágyainknak, hanem éppen ellenkezőleg: ezek fogva tartanak minket. Ki ismeri saját szívét, amely „mélyebb minden másnál”? Luther szabadságfelfogása a humanista emberkép elleni támadásnak tűnhet, amely szerint az ember hármas tagozódású: test, szellem és lélek. Az isteni lélek (*spiritus*) istenekké teszi az embereket: „Az isteni lélek, más szóval: az ész, a király, székhelyéül a koponyát rendelte Isten, mint ami államunk fellegrája. Ez tehát a test legkiemelkedőbb pontjára kerül, legközelebb az éghez.” A test (*corpus*) azonban kívánságai és indulatai által állattá tesz. Az egyesítő közép a lélek (*anima*), amely képes az istenihez és az állatihoz egyaránt odafordulni, képes arra, hogy döntsön jó és rossz között: „... a nyak és a rekeszizom közé rendelte azt a lélekrészt, amely egyaránt részese a bátorságnak és a haragnak; vagyis azt a szenvedélyt, amely háborog ugyan, és meg kell zabolázni, de mégsem egészen állatias. Ezért középúton helyezte el, egyforma távolságra a legfelsőktől és a legalsóktól is.”³³³ Így az emberi lélek szabad akarattal rendelkezik, és ezzel képes Isten Lelkéért harcolni az önző és földhözragadt testtel szemben.

Erasmus a test és a lélek harcáról írva Pál apostolra hivatkozik, aki azonban a lélekről úgy beszél, mint ami az egyén ismeretszerző és akarati lényege, a személynek az a része, amely a legfogékonyabb a Szentlélekre. Pál szerint a teljes ember test és lélek, de ezzel teljesen mást akar kifejezni, mint amit Erasmus vél. Test és lélek egymással küzd mindaddig, amíg az ember lelki emberré lesz; hit és hitetlenség, Isten és bálványok küzdenek egymással. Luther ezt a fonalat fűzi tovább, és állítja a skolasztikus teológusokkal és Erasmusszal szembe. Az ember nem Úr a saját házában. Ezt a nézetet vallja

³³¹ MERLEAU-PONTY 1964, 3–11. o.

³³² BAYER 1997, 16. o.

³³³ ERASMUS 2000, 52. o.

Melanchthon is *Loci communes rerum theologicarum* című munkájában, hogy „ugyanazzal a színezettel” képviselje az „emberről szóló tanítást”, mint Luther. Bár hozzáteszi: az emberi észnek (*ratio*) van bizonyos szabadsága a külső tetteiben, ahogyan azt a hétköznapi tapasztalat is mutatja, például, hogy valaki eszik-e húst, vagy tartózkodik tőle. Azonban a „belső indulataink felett nincsen hatalmunk”. A tapasztalatok és szokások által ugyanis azt éljük meg, hogy az akarat nem saját ösztöne által gerjed szeretetre, gyűlöletre vagy hasonló indulatokra, hanem egyik indulatot egy másik győzi le. Aki azt meri állítani – írja Melanchthon –, hogy az akarat természete szerint képes az indulatoknak ellenszergülni, akkor és amikor az értelem úgy dönt, az illúziókat kerget. Az ember legbelül, szívében, akarat centrumában, amely az indulatok forrása, nem szabad. Ha azonban Isten Szentlelke szívét átváltoztatja, akkor szabaddá válik, képes lesz jót tenni és helyesen gondolkodni.

Luther teológiájában egyedülálló módon jelenik meg az a nézet, hogy az ember semmilyen körülmények között nem képes arra, hogy Istennel együtt munkálkodjék saját megigazulásán.³³⁴ Az ember nem képes szabad akaratánál fogva Isten kegyelméhez fordulni. Jóllehet Erasmus sem állítja, hogy az ember képes lenne „önmagát üdvözíteni”. Csupán azt állítja, hogy az emberi akarat a kegyelem hatalmas tengeréhez mérve olyan apróság, amely képes nem elutasítani a kegyelmet, hanem elfogadni. Ha azonban Erasmus szerint ehhez az állításhoz nem ragaszkodnánk, akkor az ember erkölcsi felelőssége tűnne el. Olyan kérdések kerülnek felszínre, mint Isten mindenhatósága: nemcsak az üdvösségnek, de a kárhozatnak is Isten az okozója? Nemcsak a jónak, hanem a rossznak is? Nemcsak a hitnek, hanem a hitetlenségnek is? Luther ezzel szemben azt állítja: ha az üdvösség nem lenne egyedül és teljes mértékben Isten kezében, ha csak a legkisebb mértékben is beleszólhatnánk, akkor az olyan bizonytalansági tényező lenne, amely szétrombolná az ember reményét, hogy üdvözülni. Lutherhez hasonlóan Melanchthon is abban látta a teológia végső feladatát, hogy a kétségekkel küzdő lelkiismeretet vigasztalja Isten megigazító ígéréteivel, aki egyedül Krisztusért megkönyörült az emberen, és ez a bizonyosság a Szentlélek által az emberé. Ugyanakkor Melanchthon a *Liber de anima* című 1553-as munkájában inkább az észnek az akarat feletti uralmára koncentrált. Az akarat nem türannosz módjára uralkodik, hanem engedelmeskedik a belátásnak. Ám ez nem jelenti azt, hogy az embernek hatalma lenne szíve felett. Ezzel csak azt állítja: az emberi *ratio* segítségével a külső dolgokban létezik döntési szabadság, olyan kérdésekben, amelyek ehhez a világhoz tartoznak.

³³⁴ Ez lényegében a római katolikus teológia *szünergizmus* (együtt munkálkodás, együtt cselekvés) tanításának elvetése, mely szerint az ember szabad akaratával képes együtt cselekedni az isteni akaratával az ember megváltása céljából. Luther nem tagadta, hogy a hétköznapi földi élet eseményeiben az embernek van szabad akaratával a cselekvésre. Azt azonban határozottan cáfolta, hogy az embernek szabadsága lenne bármit is tenni saját üdvösségének elérése érdekében. A bűnös létállapotban lévő ember az isteni szférához tartozó területeken csak szolgáló akaratú lehet, amely voltaképpen az emberi akarat teljes belesimulása a kegyelem által működő isteni akarat vezetésébe.

Luther és Melanchthon úgy tekintenek az emberre, mint aki megigazulásáról (igaz voltáról) nem saját maga gondoskodik, bűneit nem önmaga bocsátja meg, a jövőtől való félelmeitől nem önjerejéből szabadul meg, hanem akit éppen az ezekért való aggodástól kell megmenteni. Ám ez Isten Lelke által valósul: a Szentlélek átváltoztatja és megújítja a szívet úgy, „hogy végességemnek meg tudok felelni, és képes vagyok a világban élni, többé nem terhel és nyom agyon az örökkévalóság és az üdvösség iránti vágyam”.³³⁵

3.3. Szabadságélmény és a teológiai szabadságfogalom

Az elmúlt évszázad húszas éveitől fogva élénk viták bontakoztak ki a szabadság teológiai és más tudományos értelmezése körül. Filozófusok és történészek tettek kísérletet arra, hogy a fogalom történetét a 18. századig visszamenőleg rekonstruálják. Munkáik önmagukban megtölthetnének egy szemináriumi könyvtárat. A protestáns teológián belül továbbra is egyértelműnek mutatkozik a következő állítás: szabadságról csak akkor tudunk megfelelő módon beszélni, ha Istenről szólunk, aki egyedüli forrása a szabadságnak. Ekkor azonban számot kell vetni az állítás sajátos tartalmával. Ugyanis joggal merül fel a kérdés, hogy a szabadsággal mi fejezhető ki, és az Istenre utalt szabadságfogalommal mi is a keresztény teológia szándéka? Friedrich Wilhelm Graf fogalmazza meg élesen, hogy a teológiában jelenleg afelől sincs világos egyetértés, hogy a vallás szimbolikus nyelvezetével tulajdonképpen mit is állítunk a világról. Ebből következően az sem meglepő, hogy a teológusoknak nem áll rendelkezésükre egységes szabadságfogalom. Bizonyítja mindezt Gerhard Ebeling állítása, miszerint a reformáció teonóm szabadságfogása és az újkori autonómia között ellentét áll fenn³³⁶ – úgy, ahogyan Luther Márton és Immanuel Kant ide vonatkozó állításai között is. Bár sokan nem így látják a helyzetet. A „protestantizmus filozófusa” által hangsúlyozott autonómiában többen a protestáns elvet³³⁷ fedezték fel, valamint szükségesnek tartották annak a szellemtörténeti útnak a felvázolását, ami Kant és Luther szabadságképe között húzó-

³³⁵ BAYER 1997, 19. o.

³³⁶ Az *autonómia* az egyén saját belső törvényszerűségeinek való megfelelést jelenti: az autonóm személyiség a saját maga által kialakított erkölcsi szabályok, elvek, értékek mentén hozza meg egzisztenciális döntéseit, melyek révén saját önrendelkezését, önállóságát és erkölcsi függetlenségét nyilvánítja ki. A *heteronómia* ezzel szemben az egyénen kívüli szabályok, törvények betartásának erkölcsi szemlélete, amelyben a törvényeket az énnél magasabb, külső hatalom szabja meg. A teológiai gondolkodás ezt a horizontális rendszert egészíti ki egy felülről jövő, vertikális szemponttal: a *teonómia* minden erkölcsi törvény forrását Istenben fedezi fel; a helyes és igaz cselekvés kritériumait az isteni törvényekből vezeti le.

³³⁷ A „protestáns elv” tágabb értelmezésben maga is egyfajta szabadságélménynek tekinthető. Luthernek a reformációt kibontó tiltakozása ugyanis valójában az ellen a lelkiismereti rabság ellen irányult, amelybe a római egyház kényszerítette a tudatlansága miatt könnyen manipulálható tömegeket. Luther megigazulásra vonatkozó hitbizonyossága lényegében ezt a lelkiismereti szabadságot hozta el a hívők számára, amely idővel társadalmi, politikai és gazdasági téren is óriási horderejű változásokat eredményezett.

dik.³³⁸ Kettejük szabadságfelfogásában közös jellemző, hogy a szabadságot a „belső emberre” vonatkoztatják. Miközben Kant következetesen lemond arról, hogy meghatározza a szabadság okát és alapját – amit Johann Gottlieb Fichte és Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling joggal kritizált –, aközben teológusok egy része ebből a szabadság alapjának érinthetlenségét olvasták ki.

Míg a szabadság elsősorban jogi értelemben vált releváns fogalommal, addig ökonómiai és esztétikai jelentőségéről sem feledkezhetünk meg. Minél összetettebb egy kultúra, annál több lehetőséget kínál a szabadság eltérő kontextusokban való önálló értelmezésére. Kérdés, hogy mekkora integrációs erővel kell bírnia az individuumnak ahhoz, hogy önmaga számára egységes képet alkosson arról a világról, amelyben szabadságának mind összetettebb terei nyílnak meg, illetve tűnnek el. Más szavakkal: hol van a szellemi nagykorúságnak és a spirituális érettségnek az a foka, ahonnan szemlélve az ember egységes világképbe rendezheti a különféle szabadságértelmezéseket, amelyek egymást kiegészítve segíthetik fejlődésében? Ekkor kerülhet szóba a teológia komplex szabadságfogalma. Elsősorban nem olyan módon, ami a szabadságfogalom teológiai tartalmát kívánja versenyeztetni korunk politikai és gazdasági szabadságfogalmaival, esetleg azokkal összebékíteni. Hanem abban az értelemben, hogy individuális szinten a keresztény hagyományban rejlő szintetizáló erőt kihasználva aktualizálja a keresztény ember szabadságát az ember paradox világtapasztalatában. Másként: a teológiai szabadságfogalom megértése átélhetővé teszi, hogy a megigazulásról szóló keresztény tanítás az egyént individuális szabadságélményhez vezetheti el a hit útján.

Míg Kant számára az etika alapja az én autonóm szabadsága, ennek megfelelően az erkölcs a szabadság tapasztalata, Lévinasnál a másik emberrel szembeni kötelezettségnek viszont nem egy egyetememes elv, hanem az a határtalan felelősség a forrása, amelyet a Másik a kapcsolat és a szituáció megismételhetlenségében jelenléte által követel. Ez a felelősség megelőzi és körülhatárolja a szabadság terét.³³⁹ Az egyén mindig a Másikért való felelősségében létezik. Ám ez azt is jelenti, hogy bármi is történjék a Másikkal, az egyén felelőssé tehető azért. Az „elfordulás” sem segít, a Másik arcának semmibevétele eltárgyasítás, a belé fojtott szó: a bűn. A felelősség helyzetében az egyedüli válasz a szeretet, a szabadság valóra válása a szeretet. „Nem létezik önmegvalósítás a Másik nélkül. Csak a másikkal való kapcsolatban kerülök abba a térbe, amelyben önmagam lehetek.”³⁴⁰

Lévinas gondolatai számtalan kérdést vetnek fel. Egyáltalán megvalósítható-e az a fajta magtartás a mindennapi életben, amit Lévinas gondolatai felvázolnak? A társadalomban ki is tulajdonképpen a

³³⁸ GRAF 1994, 24. o.

³³⁹ *Das christliche Zeugnis von der Freiheit*, 232. o.

³⁴⁰ PURCELL 2004, 32. o.

„Másik arca”? Tény, hogy Lévinas gondolatai túl idealisztikusnak tűnhetnek, bár ő maga is kifejti: nincs nehezebb feladat annál, hogy a szabadság ajándékának alakot adjunk. Hiszen milyen gyakran történik meg, hogy azt tesszük, amit nem akarunk (Róm 7,15). Luther ebben az összefüggésben beszélt a szolgálai akaratról. Ám bizonyos, hogy Krisztus szabadságra szabadított meg minket, és ezért egyik a másiknak szeretetben képes szolgálni (Gal 5,1.13). A szolgálai akarat gondolata ezért nem tehet senkit sem passzív szemlélővé.

A protestáns teológia az erkölcsi kérdéseket az ember kettős relációjának kifejtése segítségével tárgyalja. Így az emberi élethelyzetek és cselekedetek egyrészt Isten színe előtt (*coram Deo*), másrészt az emberek előtt (*coram hominibus*) válnak az erkölcsi gondolkodás számára megközelíthetővé. Az, hogy az ember kapcsolatban él, felelősséget is jelent azok iránt, akikkel közösségben van. A felelőség a szabad válaszadás helyzete, amelyben a keresztyén embernek erkölcsi döntései indítékait és következményeit tekintve egyrészt Istennek, másrészt embertársának kell megfelelnie. A személy felelőssége Isten előtt szabadságot is jelent mindennel szemben, ami nem Isten. Másként: az ember szabadságával felelős Isten színe előtt. Ez a fajta kommunikatív erkölcsiség szándéka szerint megóvja az embert attól, hogy áldozatául essen a személytelen, „tárgyasító gondolkodásmódnak”, amelynek során az egyik ember a másik eszközévé, vagyis szolgává válhat.

A szabadság visszanyeréséről és ezzel a morálképes emberről szól a páli megigazulástan: „*Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme: új jött létre.*” (2Kor 5,17) A megigazulásban éppen a felelősségvállalásra történő meghívás és nem a felelősség alól való felmentés valósul meg. Az eredendő bűn következménye alóli felmentés, amely a keresztyén ember szabadságában realizálódik, éppen a felelősségvállalásra tesz képessé. Arra, hogy a keresztyén ember Krisztusért kapott szabadságában szabadon cselekvő polgára legyen a szabadság eszméjét folyamatosan értelmező közösségnek.

4. Identitás és fejlesztés

Mottó

„Az ember régi szavakkal beszél az új világról.”³⁴¹

³⁴¹ BONHOEFFER 1958, 21. o.

Az ún. *converging technologies* (nanotechnológia, biotechnológia, informatika és kognitív tudományok összekapcsolódása)³⁴² az ember tulajdonságait nem csupán analizálják és a kapott eredményeket értelmezik, hanem képesek az ember tulajdonságának aktív megváltoztatására is, ezáltal az antropológia is újszerű kérdésekkel szembesül.³⁴³ Már nem csupán az ember rekonstrukciója, hanem konstrukciója a tét, hiszen a róla tett korábbi kijelentéseket megváltoztatható természetének tudományos „projektjei és projekciói”³⁴⁴ egészítik ki. Jóllehet az ember lényegéhez mindig is hozzátartozott a világ és önmaga megjobbításának igénye,³⁴⁵ mára egyre inkább lehetővé is vált ennek megvalósítása a technikai tervezés segítségével. Az ember megjobbítására irányuló szándékot a tudományos-technikai fejlődés során kialakult ideális emberképek határozzák meg, amelyeket nem csupán egyszerű képként vehetünk figyelembe, hanem az ember sajátos „tervrajzaként” is, amelyek a változás célját, irányát és formáját tartalmazzák. E cél megítélése azonban ambivalens.

Christian Lenk egyenesen így fogalmaz *A megjobbítás öncél?* című munkájában: „... az optimalizálás kultúrája már nem ismeri tulajdon célját. A megjobbítás, mint olyan, öncéllá vált.”³⁴⁶ Az esztétikai értékek által jelentősen meghatározott társadalomban az „enhancement emberképe”, úgy tűnik, átalakítja azt az emberképet, amelynek egyik konstruktív része az ember halandósága és a hozzá kapcsolódó erkölcsi, vallási megfontolások. Egyre inkább annak lehetünk tanúi, hogy az egyének önmagukat és a másikat esztétikailag határozzák meg. Mint azt korábban láttuk, a valóság megértését szolgáló alapvető képek és szimbólumok immanens esztétika áldozatává válhatnak, miáltal az ember transzcendens vonatkozásai az immanencia útjára „tévedtek”. Míg a középkori aszkézis azt sugallta, hogy a testet meg kell zabolázni a magasabb lelki és isteni célok elérése és befogadása érdekében,

³⁴² ROCO–BAINBRIDGE 2003.

³⁴³ Vö. KÖRTNER 2010, 116–122. o.

³⁴⁴ Uo. 116. o.

³⁴⁵ CAPLAN 2009, 167. o.

³⁴⁶ LENK 2006, 66. o.

addig az ember optimaltságát célzó eljárások és az általuk kialakult emberkép szerint viszont a testi tulajdonságok megjobbítása által teljesebben ki az ember élete, érhet el magasabb célokat a géntechnika vagy a szépségsebészet által, mentális képességei pedig a pszichofarmakológia segítségével növelhetők. Másrészt az emberiség nagy utópisztikus vágyai is individualizálódtak, az ember ezek beteljesítését kevésbé a nagy közösségi rendszerekben, formákban és struktúrákban keresi, hanem önmagát formálja, ahogyan Jean Pierre Wils fogalmaz: „...a test pótolja az utópia nagy reményégeit.”³⁴⁷ De valóban pótolhatja a törekeny, sebezhető, betegségeknek kitett emberi test ezeket a vágyakat? Nem inkább arról van szó, hogy a természet meghódítása után, saját fizikai tulajdonságait akarja optimalizálni az ember és a társadalmi környezetéhez optimális módon hozzáigazítani? Nem újdonság az emberiség történetében sem az ismeretszerzés, sem pedig a testi tökéletesítés és formálás vágya, sőt kötelessége sem, de az ehhez szükséges technika a 21. század elejére egyrészt sokkal nagyobb mértékben teszi mindezt lehetővé, másrészt nem csupán egy szűk réteg számára, hanem a „kínálat” egyre több embernek elérhető. Ha a kérdést azonban az életstílus felől közelítjük meg, amelyben a korábban bemutatott esztétikai érzés és észlelés egyaránt jelen van, akkor az etikai dichotómiát megelőző esztétikai látásmód kulcsszerepet játszik.

4.1. Egészség és enhancement

Az enhancement fogalmát Michael Fuchs a következőképpen határozza meg: „Általánosan korrigáló beavatkozás az emberi testen, amely nem egy betegség kezelése, tehát orvosi szempontból nem indokolt.”³⁴⁸ Fuchs definíciója feltételezi annak pontos, de legalább általánosan elfogadott ismeretét, hogy mi számít betegségnek. Mi az, ami orvosi szempontok szerint még normálisnak fogadható el, és mi nem? Allen Buchanan azonban nem a betegség–egészség megkülönböztetését veszi alapul, hanem egy bizonyos állapot megjobbításaként határozza meg az enhancementet. A „biotechnológia horizontján” olyan lehetőségek tűnnek fel, amellyel okosabbá lehet tenni az embert, jobb memóriával, erősebb fizikummal, hosszabb élettel, a betegségekkel szembeni jobb ellenálló képességgel lehet felruházni.³⁴⁹ Meglátásunk szerint még a fenti meghatározás után is szükséges az egészség és betegség meghatározása, mert jogosan merülhet fel az a kérdés, hogy mi az, aminél sikerül jobbat és optimálisabbat az

³⁴⁷ WILS 1990, 17. o.

³⁴⁸ FUCHS 2000, 604–605. o.

³⁴⁹ Vö. BUCHANAN 2011, 1. o.

enhancement során elérni, és az hogyan viszonyul a társadalom által normálisnak tartott emberképhez?

Lenk az egészség négy alapvető elemét (Christopher Boorse nyomán)³⁵⁰ így foglalja össze:

1. A referenciaosztályt az egy fajhoz, nemhez és korosztályhoz tartozó tagok alkotják.³⁵¹
2. A normális funkció statisztikailag állapítható meg a referenciaosztályon belül. Normális működés az, ami elősegíti a továbbélést és a szaporodást. Ezért az „egyes funkciók jelentősége ennek megfelelően az evolúcióelmélethez való kapcsolódásukból következik”.³⁵²
3. Az egészség a „normális funkcionális képesség” a tipikus helyzetek „legalább tipikus hatékonysággal való teljesítésére”.³⁵³
4. Ebből következően a betegség az az állapot, amely az egészséget csökkenti, tehát „egy vagy több funkcionális képesség tipikus hatékonysága alá csökkent”.³⁵⁴

A fenti egészségdefiníciónak lényeges megállapítása, hogy a „funkcionális képesség” *tipikus* élethelyzetek *tipikus* hatékonyságú megvalósításához kapcsolódik. Ha azonban ezen funkcionális képességek növekednek, az élethelyzetek megvalósítása vagy könnyebb, vagy hatékonyabb lehet, jöllehet a tipikustól való eltérés is növekszik. A meghatározás a statisztikai átlag alapján definiálja az egészség fogalmát, ugyanakkor kérdés, hogy az individuális egészségtudat és jólét mennyiben egyezik vagy egyezhet meg a tipikussal?

4.1.1. Diagnózis – terápia – prevenció?

Szemléletes példa, hogy az orvostudományban a baleseti sebészet által kifejlesztett plasztikai beavatkozások utat nyitottak az ún. „Life-style-Medizin” vagy másként „az esztétikai sebészet”³⁵⁵ irányába, és úgy tűnik, hogy „az orvoslás céljainak hagyományos triászra mellé (diagnózis – terápia – prevenció), bizonyos funkciók optimalizálása is felsorakozott”.³⁵⁶ Az orvoslás említett gyakorlati célját azonban meghaladja az ember optimalizálásának igénye.³⁵⁷ A cselekvési lehetőségeknek célokkal kell párosulniuk, ám ezek meghatározása bár lehet individuális döntés eredménye, de nem lehet független annak a kultúrának az ideáljától és rendelkezésre álló technikájától, valamint erkölcsi értékeitől, amelyben megszületett. A görög nyelvben a *teleios* szó nem csupán célt jelent, hanem azt is, ami céljának megfe-

³⁵⁰ Lásd BOORSE 1977, 542–573. o.

³⁵¹ LENK 2006, 68. o.

³⁵² Uo.

³⁵³ Uo.

³⁵⁴ Uo.

³⁵⁵ BULL 2009, 41. o.

³⁵⁶ Vö. HONNENFELDER 2012, 14–15. o.

³⁵⁷ CHADWICK 2008, 26. o.

lel. Az ember „megjobbításának” értékelése során ezért normatív jelleggel bír annak tisztázása, hogy a kitűzött célt hogyan lehet a célnak megfelelő módon megvalósítani. Az Egészségügyi Világszervezet egészségdefiníciója szerint ez a cél a testi, lelki és szociális jólét elérése lehet. Bár a jólét fogalma maga is relatív, hiszen mind szubjektív, mind objektív szempontoktól függ, mégis olyan alapértékek mentén válik körvonalazhatóvá, mint az emberi méltóság tiszteletben tartása, az antidiszkrimináció,³⁵⁸ az önrendelkezéshez való jog, a tájékozott beleegyezés joga szemben bármiféle manipulációval.

Vannak, akik a beavatkozások megnevezésével húznak konkrét határokat. Így Honnenfelder is, aki szerint a reprodukív klónozás, az optimalizálás igényével megvalósított csírasejtes génterápia és az embriók ebből a célból végrehajtott szelekciója, hiszen ezek által az emberi faj méltósága sérül, a jövőben nem lehet szabad a viszonya „saját természetével”.³⁵⁹ Bár ezek az érvek érthetőek, de esetleges szubjektív értékelésükkel nem számol a szerző. Hiszen elképzelhető, hogy valaki éppen azért lesz hála, mert az örökletes betegséget a csírasejtbe történő beavatkozás által³⁶⁰ sikerült kiiktatni, és többé nem veszélyezteti sem őt, sem pedig leszármazottait.

A testi szükségletek kielégítését könnyen felválthatja a cél elérése érdekében a test megváltoztatásának kényszere. Nem az emberi szervezet alkalmazkodik a környezethez, hanem a szervezet lesz az elérendő célhoz „igazítva”, ám így a test instrumentalizálódik. A terápia megengedhetősége és a manipuláció mértéke Stephan Schaeде véleménye szerint attól függ, hogy az az *egyén szabadságát növeli vagy csökkenti*. Ebből következően ami az ember szabadságát kiterjeszti, illetve segíti őt érvényesülni a társadalomban, az helyénvaló, a szabadság redukciója viszont helytelen.³⁶¹ Ez a megkülönböztetés, amely a szabadság elvét veszi alapul, elsősorban a neuroenhancement kontextusában kedvelt érv, ugyanakkor nem csupán az orvostudomány vagy a farmakológia terén, hanem elsősorban a filozófiai és teológiai érvelés során bír nagy jelentőséggel,³⁶² amit ez előző fejezetekben be is mutattunk.

A tökéletes, a leghatékonyabb, a jövőben megvalósítható mindig olyan víziókat fest az ember elé, amely az ember korrekcióra szorultságát diktálja? Lehet-e egyáltalán még elégedett és önazonos valaki, ha a jövő egészségképe a jelenében tükröződik?

³⁵⁸ OROSZ 2009, 45-49. o.

³⁵⁹ HONNENFELDER 2012, 21. o.

³⁶⁰ SZEBIK 2005.

³⁶¹ SCHAEDE 2010b, 45. o.

³⁶² Uo.

4.2. A változás ethosza

Az előző fejezet végén feltett kérdésekhez szorosan kapcsolódik Klaus Müller, aki a vallást a következőképpen határozza meg:

„... a hagyományoknak és gyakorlatoknak azt a komplex rendszerét (Gebilde) jelenti, amellyel minden kultúrában az emberek kapcsolatba lépnek azzal, ami számukra isteni vagy szent, továbbá világ- és önértelmezésük, valamint az ittléttel való küzdelmük során jelentős.”³⁶³

Ez a meghatározás, jóllehet a nyugat-európai zsidó-keresztény kultúrkörben érvényes elsősorban, az enhancement teológiai megközelítése számára megfelelő kiindulópontként szolgál. A kereszténységben a reménység és a beteljesedés fogalmai az örök életre utalnak, amiről Jézus Krisztus személyén keresztül, aki a „jövőember”,³⁶⁴ bizonyosodhatunk meg. Ahogyan Friedrich-Wilhelm Marquard megfogalmazza: ez a meggyőződés különbözik mindenfajta kényszertől, mert nem a múltból és nem is a jelenünk felől kell megpillantani, hanem „jövő a jövőből”.³⁶⁵

„Az orvostudomány eredeti célja mindenekelőtt a betegek gyógyítása, nem az egészséges emberek istenekké változtatása”³⁶⁶ – írja Francis Fukuyama. Joggal merül fel az a kérdés, hogy nem vagyunk-e már most a poszthumán állapotban, hiszen az ember képessé vált a mikro- és makrokozmosz észlelésére, a szervtranszplantációra, az űrutazásra, a mesterséges megtermékenyítésre. Mindez már évtizedek óta poszthumán állapotnak nevezhető, ha az ember eredeti lehetőségeihez és képességeihez viszonyítjuk az elért eredményeket.³⁶⁷ Az emberi identitás és a gondolkodásmód megváltozása a Bibliában lehetőségként adódik és megvalósulása erkölcsi motivációval bír.

Jürgen Moltmann *A reménység etikája* című könyvében a keresztény etika feladatát nem a világhoz való alkalmazkodásban, sem az attól való elszigetelődésben, hanem a világ megváltoztatásának útmutatásaként értelmezi, éppen ezért bírhat az etika transzformatív erővel.³⁶⁸ Ehhez azonban az egyénnel szemben annak a feltételnek kell érvényesülnie, ami éppen az identitás megváltozásában és elsődlegességében fejeződik ki: „Ezért ha valaki Krisztusban van, új teremtés az: a régi elmúlt, és íme, új jött létre.” (2Kor 5,17) Krisztussal való önzonosság az individuum lényegi egysége. Az identitás meg-

³⁶³ MÜLLER 2003, 350. o.

³⁶⁴ MARQUARD 1993, 396. o.

³⁶⁵ Uo.

³⁶⁶ FUKUYAMA 2000.

³⁶⁷ Vö. NAGEL-ACHIM 2009, 43. o.

³⁶⁸ MOLTSMANN 2010, 59. o.

változásához hozzátartozik a Teremtő ismeretében való gazdagodás, amely az új én felöltözésének a része: „... és felöltöztétek az új embert, aki Teremtőjének képmására állandóan megújul, hogy egyre jobban megismerje őt” (Kol 3,10), tehát lényük Krisztusban újult meg.³⁶⁹ Az új identitás körülményei megváltoztatásának is feltétele, és a „változás ethoszával” összekapcsolódik „az új idők pátosza”, mert a reménység etikája a jövőt Krisztus feltámadásának fényében látja.³⁷⁰ Az identitás megváltozásával az értelem is megváltozik, amely a „transzformáló cselekvést irányítja”.³⁷¹

Mi az, ami megőrzi az ember identitását, ami szerint önazonos marad, ami elősegíti autentikus létét a világban? A szervátültetéssel kapcsolatban például fölmerül a kérdés, hogy az ember önmagát meddig tudja testével azonosítani, illetve az új testrésszel való azonosulás hogyan hat az egyén identitására. Böhme az említett kérdéssel kapcsolatban elég pesszimistán fogalmaz: „A valóság és a terv, a szükségszerűség és a szabadság közötti határ nem csupán eltolódott, hanem zavarossá vált. Ezt sohasem lehet feloldani.”³⁷² Ide tartozik az ember autonómiájának kérdése a technikailag lehetséges és az erkölcsileg megengedhető határán, ám ez a kérdés éppen azért vált erkölcsivé, mert hiányzik egy általánosan elfogadott emberkép.³⁷³ Általános emberképről azonban nem beszélhetünk, viszont ideálisról minden korban szó eshetett. Míg a pietizmus jelmondata így hangzott: „A világ megváltoztatása az ember megváltoztatása révén”,³⁷⁴ addig a neves német filozófus, Peter Sloterdijk több mint 300 évvel később így ír: „Nem a világ megjobbításáról, hanem önmagunk megjobbításáról van szó.”³⁷⁵ Sloterdijk könyvében az individuális és kollektív „önoptimalizálásról” ír, és arra bátorít. A biopolitika már nem csupán az egészséges életvezetésről szól, hanem esztétikai praktikákról is. A szépség így nem csupán az emberi szépségként jelenik meg, hanem az egészség jeleként is mint természetesség.³⁷⁶ Jens Eberfeld és Marcus Otto arra a paradigmaváltásra mutatott rá, amely az evolúciós minta mellett egyre inkább teret nyer. Míg az evolúciós elméletben a túlélést a testi erőnlét és a környezethez való alkalmazkodási képesség jelentette, addig egy új paradigmában egyre inkább az esztétikai-etikai szelekció érvényesül az evolutív társadalomfejlődés belső logikája szerint.³⁷⁷ A politikai és etikai értékek mellett

³⁶⁹ Vö. CANAVAN 2012, 25. o.

³⁷⁰ MOLTSMANN 2010, 59–60. o.

³⁷¹ Uo. 60. o.

³⁷² BÖHME 1990, 55. o.

³⁷³ Uo.

³⁷⁴ WALLMANN 2000, 18. o.

³⁷⁵ SLOTERDIJK 2009.

³⁷⁶ ELBERFELD–OTTO 2009, 7. o.

³⁷⁷ Uo. 8. o.

egyre jelentősebb funkciót töltenek be az esztétikai értékek, illetve az előző kettővel együtt olyan értékmátrixot képeznek, amelyben a szépség elérésének technikái megjelennek.

A szépség elérése és megtartása a modern szubjektum számára olyan feladat, amely éppen az elvárás, az elfogadottság, a társadalmi szocializáció rendszere által válik az erkölcsöt megelőző esztétikai kérdéssé.

4.3. Identitás és a „részvevő perspektívája”

Az identitás filozófiai meghatározása karakterisztikusan fejeződik ki a Richard Swinburne és Sydney Shoemaker közötti vitában, amely Gottfried Wilhelm Leibniz és John Lock filozófiatörténeti jelentőséggel bíró fejtegetéseire vezethető vissza. Lényege, hogy a személy identitása „empirikusan identifikálható tartalom”, vagy „irreducibilis és ennyiben genuin metafizikai fogalom”.³⁷⁸ Ha a személy identitását diakron módon követjük, akkor ebből az a kérdés következik, hogy mi az, ami mindvégig identitásának ismertetője marad, aminek alapján felismerhető, hogy ugyanarról a személyről van szó, aki korábban volt, vagy később lesz. Runkel az identitás vizsgálatával kapcsolatban egy másik lehetséges kérdésfeltevésre is felhívja a figyelmet, amely az identitás kvalitását érinti, amely külső vagy belső meghatározottság, leíró vagy normatív módon történhet.³⁷⁹

Az identitás társadalmi meghatározásáról sem feledkezhetünk meg, ami visszahat a filozófiai meghatározásokra. Ennek alapján kell számolni a társadalomban érvényesülő normatív kritériumokkal, amelyek egyénileg a velük történő személyes interakciók által érvényesülnek,³⁸⁰ úgy, mint a szociális identitás kialakulásának és változásának alapelemei. Ennek azonban nem csupán objektív, hanem szubjektív jellege is van, aminek messzemenő következményei vannak az önfogadás és a társadalmi elfogadottság számára. Az elfogadás kritériumait illetően azonban figyelemre méltó, hogy miközben sokan az ítéletalkotás értéksemlegességére törekednek, szüntelen kötöttek maradnak az értékek „sajátos” kognitív térképéhez és egy „bizonyos” kultúra normatív sarokigazságaihoz.

Runkel két perspektívát különböztet meg, ami az ismeretelméleti és metodológiai kifejtés számára lényeges.³⁸¹ Az egyik a „megfigyelő perspektívája”, amelyben maga a megfigyelő igyekszik független maradni megfigyelése tárgyától. A másik a „részvevő perspektíva”, amely a személyes identitás vizsgálata során normatív és értékkelő karaktere miatt jelentős, ami „a közös életforma ismeretéből szár-

³⁷⁸ Vö. RUNKEL 2010, 58–59. o.

³⁷⁹ Lásd uo. 59. o.

³⁸⁰ Vö. uo.

³⁸¹ Lásd uo. 60–61. o.

mazik”.³⁸² E közös életforma a kereszténységben Jézus követésében fejeződik ki és abból eredően motivál. Amit Runkel a filozófiában életformáknak nevez, az a teológiában egy életformának és az ebben megjelenő „résztvevő” perspektívának feleltethető meg, tehát az objektív perspektívát kizárja a teológiailag értelmezett életforma, mert az követés, azaz Jézus alakján és tettein való tájékozódás és cselekvés. Ugyanakkor ebben az esetben sem vitatható el, hogy a közös életforma olyan alap, amely rendelkezik tovább nem redukálható összetevőkkel, mint a „testiség, az érzékelő képesség, rászorultság, a minimális racionalitás és a saját jólét érdeke”.³⁸³

4.4. Személyes és kollektív identitás

Az előző részben már szó volt a személyes és a kollektív identitásról. Az enhancement szempontjából elsősorban nem a közösség identitásának, hanem a személyes identitás alkotóelemeinek a meghatározása lényeges; a közösségi csak másodsorban, amely természetesen hatással és alakító erővel bír az egyéni biográfia számára. Pierre Bourdieu fogalmával a „biográfiai illúzió”³⁸⁴ az egyénnek azt a törekvését fejezi ki, hogy élete tapasztalatait egységes értelmes egészként határozza meg és mutassa fel.³⁸⁵ Az életrajz olyan elbeszélés, amelyben kifejeződnek az egyén identitását alkotó jelentősebb események és ideák, amelyek elválaszthatatlan részét képezik az önéletrajznak, amelyet önmagának mesél el az egyén. De a „társadalmi felszín” rekonstruálása is nélkülözhetetlen, hiszen ezen történtek meg az életrajzot alkotó események, jóllehet ezzel azt is állítjuk, hogy az ember mindig „több mezőben” cselekszik, éppen ezért illúzió a biográfia. Ezzel a nem változó és koherens személyiség képe is csak illúzió marad.³⁸⁶ Az identitás állandósága inkább a megfigyelő, mint az önmagamhoz való viszonyban fejeződik ki.³⁸⁷ Anselm Strauss ezt az állítást a következőképpen igazolja: az ember a „tükör és maszk” metaforáján keresztül úgy értelmezhető, mint aki másoknak és saját magának egyszerre prezentálja magát, ennek megítélését azonban a tükörben látja: „A maszkok, amelyeket a világnak és polgárainak mutat, azok *ítéleteinek anticipációja* által megformáltak.”³⁸⁸

A társadalom véleményének és ítéletének anticipációja már az ember autopoézisében fellelhető a megfelelés igényeként, amely az elfogadottság tudatával kecsegtet. Jóllehet ebből az is következik,

³⁸² Uo. 61. o.

³⁸³ Uo.

³⁸⁴ Lásd BORDIEU 2000, 51–60. o.

³⁸⁵ Lásd SCHWIETRING 2011, 280. o.

³⁸⁶ Vö. LÉVI 2000, 82. o.

³⁸⁷ Vö. STRAUSS 1968, 159. o.

³⁸⁸ Uo. 7. o.

hogyan az idők során azok a jellegzetességek, amelyek az egyén számára a fontosság karakterével bírtak, elveszíthetik ezt a tulajdonságukat a társadalmi változások okán, más tulajdonságok viszont jelentőséghez juthatnak ugyanazon okok miatt. Mindeközben az egyén e jelentős változások közepette ugyanannak tudhatja magát.³⁸⁹ Az eddigiek rámutatnak arra a veszélyre, ha valaki szociológiai értelemben vett identitását egy bizonyos tulajdonságként vagy tulajdonaként értelmez. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Schietring, hogy az identitás fogalmát eltárgyasított jelentéssel a közbeszédben úgy használják, mintha az „elveszíthető, vagy megőrizhető”³⁹⁰ lenne. *Az identitás azonban nem valami, hanem tett*: „Identitással bírni azt jelenti: valamivel aktívan azonosulni.”³⁹¹ Míg a szociológiai definíció az ember személyes cselekvéseként, aktív tetteként fogja fel az identitást, addig a teológia elsősorban Jézus Krisztus követéséről szól.

4.4.1. Személyes identitás és kétségbeesés

Identitásának ismertetőjegyeivel az egyén azonban kreatív módon bánhat.³⁹² Erving Goffman kifejezetten úgy szól az identitásról, mint ami nem szilárd tulajdonságok összessége, hanem az „önészlelésnek (*Selbstwahrnehmung*) és külső a kifejezésnek (*Außendarstellung*) a feladata”,³⁹³ ami szociális kontextusban, tehát emberek egy bizonyos csoportja előtt és számára történik. Ha az identitást így értelmezzük, akkor azonban kérdéses, hogy a Runkel által használt „részvevő perspektíva” szerint mikortól beszélhetünk arról, hogy valaki identitásának megváltozását tapasztalja vagy kifejezetten állítja, amennyiben a változás az identitás konstitutív része? Ugyanakkor egyetérthetünk azzal a megállapítással, miszerint a test vagy az organizmus konstitúciója a technológiai beavatkozás révén olyan mértékben változhat meg, amely már hatással van tartós fennmaradására (perzisztenciájára), amitől fogva már nem lehet szó ugyanarról a testről vagy organizmusról.³⁹⁴ Az a kérdés is felmerül, hogy a „természet adta konstitúció normatív helyértékkel bír”,³⁹⁵ vagy bizonyos célok elérése érdekében megváltoztatható, átformálható úgy, hogy elveszíti eredeti „természetességét”. Nyilván a betegség kapcsán nem lehet kérdés a beteg állapot perzisztenciájának elvesztése, mert az az egészség helyreállítását jelenti. Azonban enhancementról akkor beszélhetünk, ha az egészséges ember tulajdonságainak fokozásáról

³⁸⁹ Vö. SCHIETRING 2011, 280. o.

³⁹⁰ Uo. 276. o.

³⁹¹ Uo.

³⁹² Vö. uo.

³⁹³ Uo.

³⁹⁴ Vö. RUNKEL 2010, 62. o.

³⁹⁵ Uo.

van szó. Vajon ebben az esetben is kétségtelen, hogy a képességek és a tulajdonságok fokozása során mi jelenti azt a határt, ahonnan már egy másik identitásról beszélhetünk? Például a szépségsebészeti beavatkozások következtében végbement testi változások vezethetnek-e ahhoz, hogy a személy úgy érezheti, új identitást nyert? Képes elfogadni önmagát, mert már nem ugyanaz, aki a beavatkozások előtt volt, a tükör más valakit mutat: azt, akivé válni akart. Az így kialakult személyes és új identitás által született önfogadás – a „természetesség” elvesztéséért cserébe – nyereségként értelmezhető.

A teológiatörténetben a kétségbeesés fogalma jelentős szerephez jutott a személyes identitás meghatározásában. Ulrich Körtner rámutat arra, hogy Kierkegaard bűnértelmezése során a kétségbeesés három formáját különböztette meg: 1. Az én nincs tudatában annak, hogy énje van. 2. Az én kétségbeesésében nem akar önmaga lenni. 3. Az én kétségbeesésében önmaga akar lenni. Az utóbbi két éntudat az enhancement bizonyos formái számára jelentőséggel bír. Gondoljunk a pszichofarmakonok közül a hangulatjavítók, szorongásoldók, de akár a fentebb említett szépségsebészeti beavatkozásokra. Ezek felvetik az autenticitás kérdésén keresztül, hogy a sors elfogadása és az élet szabad alakítása mikor válik bűnös kétségbeeséssé.³⁹⁶ Kierkegaard azonban ennél többről szól, ami véleményem szerint még közelebb áll az enhancement által megjelenő gondolatokhoz. Kétségbeesésében az ember saját határait igyekszik kitágítani a végtelenbe, ami önazonossága megtalálása helyett az én megkettőzéséhez vezet, ezáltal még inkább elidegenedik önmagától. Ahelyett, hogy beteljesülne vágya, „halálos betegsége” még inkább eltávolítja önmagától, mert csupán saját szenvedésére koncentrál. A kétségbeesés által megjelenő bűnre és az élet paradoxonjának felismerésére egyetlen lehetséges választ ad Kierkegaard, mégpedig a megváltás hit általi elfogadását, amely az Isten általi elfogadás tudata.

4.4.2. Identitás, elismerés és szabadság

Axel Honneth szociálfilozófiai megközelítése az elfogadás három szintjét különbözteti meg. Az első a személy jogi elismerése. A második társadalmi elismerés, amely az egyéni képességekre és teljesítményre, valamint tulajdonságokra vonatkozik. A harmadik pedig az emocionális, amely elsősorban az ember szükségleteit veszi figyelembe.³⁹⁷ Mindháromra igaz, hogy az egyén a kölcsönös elismerés módján tud önmagával pozitív viszonyt kialakítani és fenntartani.³⁹⁸ Az önbecsülés az egyén saját értékeségnek tudata, kifejezi az egyén önmagával szembeni pozitív viszonyát, ám ezt akkor érheti el, ha a

³⁹⁶ Vö. KÖRTNER 2010, 33. o.

³⁹⁷ HONNETH 1994.

³⁹⁸ Vö. KNÖRZER 2012, 584. o.

közösség személyként ismeri el.³⁹⁹ A másik észlelése feltétele az öntudat fejlődésének.⁴⁰⁰ Gyerekkortól fogva az említett fejlődés a másokkal való interakciókban valósul meg, és ennek során azok a normák, elvárások és értékek tudatosulnak, amelyeket a másik reprezentál. Az interakciók köre egyre szélesedik az egyén szocializációja során, végül a „gyakorlati énkép” (praktisches Selbstbild)⁴⁰¹ egy általános másikat feltételez. Ebből is kitűnik, hogy az identitás az elismerés kölcsönös viszonyában alakul ki, amit George H. Mead így határoz meg: az identitás „a társadalomban addig elismert, ameddig másokat elismer”.⁴⁰² Honneth szociálfilozófiai elmélete szerint is létezik az „általános másik”, aki nem semleges karakterjegyekkel rendelkezik, hanem általánosan jellegzetes tulajdonságokkal.

Az önbecsülés és az elismerés jelentőséggel bír az enhancement motivációját vizsgálva, mivel a *személy* elismeréséhez hozzátartozik, hogy *személyiségként* fogadják el. A személyiség viszont tulajdonságaiban mutatkozik meg a másik számára. Az emberi élet és az emberi együttélés számára a szabadság kötelező érvénnyel bíró értékként ott alakul ki, ahol – mint azt Hans Jonas hangsúlyozza – megvalósul a „szenvetés és az értékképző erő kölcsönhatása”. A 18. században a vallásszabadságért folytatott küzdelemben a rabszolgaság megszüntetésekor, a 19. században vagy a totalitárius diktatúrák elleni harc során a 20. században. A szabadság történetiségének ez a szemlélete tekintettel az értékképződés folyamatára elmozdítja a negatív (szabadság valamitől) és a pozitív szabadság (szabadság valamire) viszonyát. A negatív szabadság említése tartalmilag szegény, miközben a pozitív szabadság kreatív tartalommal gazdagodik. Tartalmi meghatározottságát a szabadság utáni törekvés a szabadság kibontakozásának megakadályozásán keresztül nyeri el általában a megtapasztalt kényszeren, a nyilvánvaló egyenlőtlenségen keresztül. Természetesen rendkívül fontos beszélni a pozitív szabadságról, hiszen a szabadság feltételekhez kötöttsége nem csupán negatív formában jelenik meg, hanem pozitív értelemben is úgy, hogy az egyén szabad kibontakozása számára új mozgásterek nyílnak meg. Ezek feltételezik a társadalmi igazságosságot, mint az „egyenlő szabadságok rendszerét” (John Rawls). A pozitív szabadság meghatározó eleme nem azoknak az érvényesülése lesz, akik a szabadság nagyobb lehetőségeivel bírnak: a pozitív szabadság lényege az elfogulatlanság és a méltányosság (*fairness*) azokkal szemben, akik kisebb mértékben rendelkeznek szabadsággal.⁴⁰³ Ám ebből az is következik, hogy a szabadság nem csupán az egyén tulajdon szabadsága, hanem magában foglalja a másik szabadságának érdekét. Éppen ebből következően: a szabadság *kommunikatív szabadság*, így az igazsághoz

³⁹⁹ HONNETH 1994, 127. o.

⁴⁰⁰ Vö. RUNKEL 2010, 66. o.

⁴⁰¹ Lásd *uo.*

⁴⁰² MEAD 1980, 240. o.

⁴⁰³ Vö. HUBER 2010, 301–303 o.

való viszonya válik jelentőssé, amennyiben az individuális szabadságot a közösségi életben vizsgáljuk. Bár Eduard Theunissen megjegyzi: „Igazi szabadság a Földön csak a bűnnel együtt van.”⁴⁰⁴ Ez a bibli-ai belátás filozófiailag is könnyen elismerhető, hiszen cselekedeteink következményeként számolnunk kell azzal, hogy vele más személyeknek árthatunk.

4.5. A testiség mint határ

Az öntranszcendencia segítségével az ember képes önmagát meghaladni, teljesen másképpen elképzelni, amely lehetőséget nyújt önmaga átformálására, ugyanakkor feltétele erkölcsiségének is. Nyitott nem csupán a világ felé, hanem önmaga átalakítására is.

Ha az „önmagunk ismerete” nem lehetséges „önmagunk testi tapasztalata” nélkül, akkor a kettő eredendő egységéről beszélhetünk,⁴⁰⁵ amely nélkülözhetetlen a helyes önismerethez, amikor az ismeretszerzés igényként, a test pedig annak határaként mutatkozik. Az ismeretszerzés szociokulturális meghatározottságú, a testisége pedig fiziopszichológiai. Adottság és feladat, a létrejött és a megalkotott közötti határ az *ember miatt tolódhat el*,⁴⁰⁶ aki képessé vált technikai ismeretei által saját külső és belső tulajdonságainak megváltoztatására, de testiségének bizonyos határait nem képes átlépni, mivel a test az én fel nem adható feltétele. Az ember testisége ezért olyan határt jelent, amelyet nem képes sem erkölcsi indítékok, sem technikai lehetőségek által meghaladni. Ide tartozik az ember genetikai prediszpozíciója, az öregedés folyamata és az ember *halandóságának* a ténye.⁴⁰⁷

Ugyanakkor megfontolandó és előremutató megállapításokat fogalmaz meg Jürgen Habermas. Véleménye szerint⁴⁰⁸ a jelenlegi feltételek egyedül teszik számunkra lehetővé a természetszerű növekedést, hogy úgy képzeljük el magunkat, mint akik saját életük alkotói és egyenrangú tagjai a morális közösségnek. A tudás az ember saját genomjának programozottságáról, technikailag fejlesztett képességeiről zavarónak bizonyulhat, amit csak fokozhat az a feltételezés, hogy testként léteünk, vagy úgymond „a” testünk vagyunk. Mindez okot adhat és fokozója lehet egy új, furcsa aszimmetrikus kapcsolatnak a személyek között.

⁴⁰⁴ Idézi HUBER uo. 302. o.

⁴⁰⁵ Lásd HONNENFELDER 2012, 16. o.

⁴⁰⁶ Uo.

⁴⁰⁷ Uo. 18. o.

⁴⁰⁸ HABERMAS 2003, 42. o.

4.5.1. A „human enhancement” és célja

Az ember képességeinek fokozása során az egyik legnehezebb feladatnak tűnhet a terápia és az optimalítás közötti határ meghúzása. Ennek oka, hogy a fogalom nem tisztázott kellőképpen, ezért a hozzá szükséges technikák és alkalmazásuk célján keresztül lehet definiálni, azaz elhatárolni.⁴⁰⁹ Megfontolandó John Harris álláspontja, aki szerint az enhancement célja akkor nevezhető jónak, ha az ember javára van. Ennek függvényében tehát akkor utasítható el, ha meg lehet indokolni, hogy az ember intelligenciájának, testi erőnlétének, egészségének az oktatáson keresztüli növelésével szemben káros vagy az egyénre ártalmas ugyanezen képességeknek a technika általi fokozása.⁴¹⁰ A társadalom által elfogadott oktatással és neveléssel összefüggő képességfokozást (művelődés, testgyakorlatok végzése, zöldegekben gazdag étrend) Harris természetesnek tartja, ami olyan „problémamentes referenciapontként” szolgál, amelyhez képest csupán az optimalítás módszere és eszközei változnak. Ha az említett célok legitimek, akkor a hozzá vezető út miért lenne elítélendő? Kiművelt emberfők, helyett „kismunkált emberek”...

Jogos a fenti kérdés, hiszen a fejlesztéshez, optimaláláshoz szükséges emberi technika létrejöttének a hagyományos értelemben vett oktatás volt a feltétele. A tudományos ismeretszerzés során vált lehetővé, hogy az ember kevésbé van kitéve betegségeknek, fájdalomnak, a korai halálnak, testi és szellemi gyengeségnek, depressziónak. Úgy tűnik, hogy mindez az emberi evolúció folyamatának velejárója. Az ez idáig hagyományosnak vagy természetesnek tartott fejlődés és a technikai fejlesztés közötti különbség *a cél elérésnek módjában van*, miközben a cél elérése „pozitív morális kötelesség”.⁴¹¹ Harris megközelítése egyértelműen „enhancement-párti”. Az F. Allhoff és munkatársai által készített és 2009-ben közzétett állásfoglalásban⁴¹² a „human enhancement” fogalma az ember tulajdonságainak fajspecifikus és a statisztikailag normális tartomány fölé emelését jelenti, szemben a hagyományos és morálisan problémamentes, Harris által is referenciapontként említett oktatással és neveléssel. A dokumentum szemléletes példaként említi a szemüveget mint látásjavító eszközt és az éjjellátó távcsövet. Ez utóbbi már olyan tulajdonsággal, az éjjellátás képességével ruházza fel használóját, ami nem fajspecifikus. Az első a látáshibákat korrigáló eszköznek nevezhető, a másik, mivel egy új képességet biztosít az embernek, már képességeinek fokozását jelenti.⁴¹³ A terápiás cél és a képességek fokozására

⁴⁰⁹ Vö. WOYKE 2010, 22. o.

⁴¹⁰ HARRIS 2007, 2. o.

⁴¹¹ Uo. 3. o.

⁴¹² ALLHOF 2009.

⁴¹³ Uo. 8. o.

irányuló beavatkozások megkülönböztetésének szükségességét javasolja James Sabin és Daniel Norman, elsősorban gazdasági szempontot tartva szem előtt:

„A betegségek kezelése és az emberi képességek megjobbítása is kívánatos társadalmi cél lehet, csak nem szabad a kettőt felcserélni egymással. A normális funkcionálás modelljével azt lehet elérni, hogy a betegbiztosításnak csak azokat a hátrányokat kell fedeznie, amelyeket betegség vagy fogyatékosság okoz.”⁴¹⁴

A képességek mesterséges fokozását ma még alig lehet etikai kritériumok alapján megítélni. Andreas Woyek négy pozíciót sorol fel: a transzhumanistáét, a liberális etikusét, a konzervatív etikusét és a szkeptikusét.⁴¹⁵ A konzervatív és a liberális megközelítés kapcsán előremutató módon kifejti, hogy a konzervatív álláspont az ember kulturális és történeti beágyazottságát és az ebből következő emberképet hangsúlyozza és védelmezi a „normalitás” és „hitelesség”⁴¹⁶ fogalmán keresztül. A liberális az egyén szabadságát és a technikailag lehetővé vált beavatkozások időszerűségét, jogosultságát hangsúlyozza; az *egyéni autonómiát* emeli ki – természetesen az észszerűség határain belül. Woyek felteszi azt a kérdést, hogy „a liberalizmus és a paternalizmus dichotómikus szembeállítását továbbvezet-e”?⁴¹⁷

A dichotómikus megosztottsággal szemben Eric T. Jungest az enhancementet olyan határfogalomnak értelmezi, amely az orvosi hivatás társadalmi szerepének meghatározását pontosíthatja, a biomedicinális kutatást elhatárolhatja tőle, és az egészségügyi finanszírozásnak megfelelő keretet szab.⁴¹⁸ Mindennek szükségessége azért is jelentős, mert a technikai fejlődés sodrában a nehezen megvalósítható vagy annak tűnő tervek jogi és erkölcsi korlátait nem egyszerű feladat meghatározni. Ezért az enhancement meghatározása normatív és leíró jelleggel bír.

Minta lehet egy kezelés hasztalanságának, helyesebben értelmetlenségének (futility, Sinnlosigkeit) meghatározása arra nézve,⁴¹⁹ hogy bizonyos beavatkozás mikor nevezhető enhancementnek. Ha a beavatkozás többé nem segít, akkor értelmetlen, ezért nem szükséges. Jungest azonban hozzáteszi, hogy míg az értelmetlen kezelés nem vezet jóra, addig éppen az optimalizálás és a megjobbítás által feltételezhetően a nagyobb jó elérése válik céllá.⁴²⁰ A betegségfogalom meghatáro-

⁴¹⁴ SABIN–NORMAN 1994, 10. o.

⁴¹⁵ WOYKE 2010, 24. o.

⁴¹⁶ Uo. 27. o.

⁴¹⁷ Uo.

⁴¹⁸ JUENGEST 2009, 26. o.

⁴¹⁹ Lásd ehhez: SZEBIK 2014, 151–158. o.

⁴²⁰ JUNGEST 2009, 26. o.

zása és a szociális elfogadottság kritériumai koronként és közösségenként változó, stabil tájékozódási pontként ezért ezek sem szolgálhatnak.

Mindebből, Jungesttal egyetértve, arra a következtetésre juthatunk, hogy az enhancement határa normatív szempontból az orvoslás határán túl⁴²¹ keresendő. Jungest állítását azzal is megerősíti, hogy az általa vizsgált elképzelések mindegyike „csupán” morális szinten törekedett az enhancement határának meghúzására. Tehát a kérdés vizsgálata során az esztétikai szempontokat nem vagy nem kellőképpen vette figyelembe.

4.5.2. Tökéletesség, jövőképek, eszkatológia

A keresztény középkor és az újkor közötti különbséget szemlélteti Luca Signorelli *Feltámadás* (1499) és Lucas Cranach *Az újjászületés fürdője* (1546) képeinek összehasonlítása. Míg Signorellinél a feltámadás vertikális irányultságú, tehát evilágból való távozásként festette meg a túlvilágba, addig Cranach alkotásán „evilági horizontális mozgás”. Engelhardt megállapítja, hogy Cranach festménye olyan idődiagnózis, amely egyben a jövőt prognosztizálja, amit a mai ember is követ: mindenki, aki beteg, csúnya, nyomorult a „medicina vizébe akar mártózni”, hogy szép, egészséges és fiatal legyen, nem a túlvilágon, hanem már most. Ez az állapot azonban sohasem érhető el és nem is tartható fenn, a gyógyítás paradoxona éppen abban van, hogy ezt a kívánt és elképzelt állapotot sem megadni, sem rögzíteni nem képes. A teológiában az utolsó ítélet képében kifejeződik mindaz, ami nem lesz része az Istenben teljessé vált közösségnek. Az állandó és a mulandó szentségi kapcsolata reménységül szolgál és bizonyosságot ad az ember evangéliumi értelemben vett gyógyulására, amely az ember testi-lelki egységének megújulása és állandósulása lesz az örök életben. Ahogyan azt Schwöbel megállapítja:

„Az isteni cselekvés kontinuitása és a teremtett anyag diszkontinuitása együtt képezik a reménységnek az alapját, amely az eszkatonban egy reális transzformációban bíz, mert már most azt halljuk, érezzük és ízleljük az evangélium ígéréiben és a szentségek ünneplésében.”⁴²²

Johannes Fischer hívja fel arra a figyelmet, hogy másképpen nincsen jövőnk, csak elképzelésekben és képekben.⁴²³ Az elképzelések és képek szótériológiai jellegűek, ha azok reményeinket hordozzák. Ám

⁴²¹ Uo.

⁴²² SCHWÖBEL 2002, 467. o.

⁴²³ FISCHER 1998, 212. o.

ezek a képek bálványokká válhatnak,⁴²⁴ amennyiben az egyén hajlandó értük a jelenét feláldozni. A jövőképek empirikusan nem hozzáférhetőek, hanem „gondolatainkban, vitákban, szövegekben vagy diagramokban” találhatók. Empirikusan csak a képek közelíthetők meg, amelyeket különböző módon a jövőről alkotunk, nem pedig maga a jövő, ahogyan egyszer majd jelen lesz. „Ezért akkor járnánk el következetesen, ha a jövőről csak többes számban beszélünk.”⁴²⁵ Grunwald ezzel legalább két dolgot állít. Az egyik, hogy többféle jövőkép létezik, de egyik sem lehet addig reális, ameddig nem vált jelené. A másik, hogy a jövő képekben áll előttünk, ezért az esztétikai karakterrel bír, ami különös jelentőséggel bír az ember testi-lelki fejlesztésének technológiai megvalósítása során, hiszen a fejlesztés célját először esztétikailag szükséges meghatározni, hogy erkölcsileg értékelhetővé váljon.

A jövő nem lehet más, mint „szép” – írja George Orwell. Az emberképet a jövőkép fenyegetheti, ám addig, míg nem világos a jövőkép, az emberkép fenyegetettsége és jövője sem konkretizálható. Ez a kép tűnik az esztétikum felől megragadhatónak, hiszen a tökéletesség, a szépség olyan értékei az esztétikának, amellyel az ember – bármelyik korban is – azonosulni kívánt. Fischer a jövőről alkotott képek három fajtáját különbözteti meg: *prognosztizáló kép* – a jövő előre kiszámítható; *orientáló kép* – a döntés helyes vagy helytelen volt, bizalmat, de kétséget is ébreszthet; *bizakodó kép* (Vertrauensbild) – van jövő és erre tekintettel lehet élni.⁴²⁶ Fischer eme gondolatait Hans Jonas felelősségetikai megközelítése mentén dolgozza ki, és megállapítja, hogy az utóbbi kép a felelősségvállaláson keresztül tudatosulhat. Felelősséggel tartozunk nemcsak a jövőjéért, hanem a társadalom elé állított jövőképért is.

A jövőnek a jelenben kell megmutatkoznia, ahogyan Jézus kereszthalála és feltámadása is a jelen eseményévé lesz a keresztről szóló beszéd által, amely személyes, de transzperszonális erővel is bír. „Jézus halálát mindenkor testünkben hordozzuk, hogy Jézus élete is láthatóvá legyen testünkben.” (2Kor 4,8–10) A test Jézus halálának és feltámadásának jele. Jézus halálának múltbelisége a jelenben tárul fel, ez ébreszthet bizalmat Krisztus prezenciája által.⁴²⁷ A keresztény embert ennek tudatában az teszi szabaddá, hogy „bizalomból élhet, jövője van, anélkül, hogy azt prognosztikus képekben kellene rögzítenie, mert azt a megfeszített és feltámadott képében felismerte”.⁴²⁸ A bizalom azonban nem jelenti a racionális tervezés és felelősségvállalás mellőzhetőségét, hanem éppen ezek tudatosításának és felvállalásának az alapja. Krisztus feltámadásának hite elegendő alapja annak a reménységnek, hogy Is-

⁴²⁴ Uo.

⁴²⁵ Vö. GRUNWALD 2010, 145. o.

⁴²⁶ FISCHER 1998, 219–220. o.

⁴²⁷ KIOLSVIK 2008.

⁴²⁸ FISCHER 1998, 224.

ten országa egykor be fog teljesedni, aminek konkrét formája azonban meglepetés marad. Ám a keresztény eszkatológiának tudatosítania kell, hogy az eljövendő beteljesedés nem jelent tétlenséget vagy a jelen állapot fenntartását, konzerválást,⁴²⁹ mintha az eljövendő „magától” beteljesedne. Éppen a jövőkép az, ami jelen cselekvésünket mozgósítja, mégpedig az eljövendő irányába. Ám a beteljesítés Isten munkája, ahogyan Christoph Schwöbel a teremtésteológia kontextusában fogalmaz: „Isten teremtő cselekedete megváltó munkájában fog beteljesedni.”⁴³⁰ Ebben az állításban benne van az is, hogy a beteljesedés felől a világban jelen levő kontingenciát és rosszat reálisan figyelembe lehet venni. A rossz bűnként jelenik meg, „mint az ember teremtményi ellentmondása Istennek, a teremtőnek és ezáltal nem csupán Istenhez, hanem önmagához, másokhoz és a többi teremtményhez való viszonya is megváltozik”.⁴³¹

A keresztény jövőkép orientációs erővel bír, amelynek forrása Jézus Krisztus alakja, ám bizalom csak akkor ébredhet valakiben iránta, ha életheletheletéget tár elé, az autentikus élet lehetőségét. Ez az a jövőkép, amely technológiai cselekvésünket is mozgósítja, amely az ember fejlesztésének kritériumait a Krisztusban feltárult autentikus létezéshez köti. De hogyan is képzelhető el mindez?

4.5.3. Tökéletesség és Jézus „deformáltsága”

Amint arra a korábban rámutattunk a posztmodern szépségideál számára, a keresztén megfeszített Jézus alakja taszító. Bernd Terens *Emberformák, embert formálni* című munkájában fejti ki, hogy aminek korábban a történelmen és a szociális környezeten kellett áthaladnia ahhoz, hogy megváltozzék, most közvetlenül „a technika által objektivizált és lecsendesített ismeret történetén” keresztül valósul meg, amelynek alakja a farmakológia, a technikai infrastruktúra és génmanipulált formák világa.⁴³² A test a társadalom- és az emberkép „szubjektív faktora”.⁴³³

Az ember megformáltságának modern típusaként jelenik meg Mary Wollstonecraft Shelly regényében Victor Frankeinstein doktor. Az ő személyén keresztül az ember technikai képessége mutatkozik meg: embert konstruál halott testrészekből. Jóllehet teremtményét kevesen tekintik másnak, mint egy szörnyetegnek – csupán egy vak és egy gyermek. A többiek tettét hübrisznek, elbizakodott tettnek értékelik, amely kontár módon hoz létre olyat, amely egyébként Isten számára fenntartott cselekedet. A hübrisz eredetileg olyan túlkapást jelentett a görög nyelvben, amely behatol valaki más

⁴²⁹ Vö. MÜHLING 2012, 174. o.

⁴³⁰ SCHWÖBEL 2002, 151. o.

⁴³¹ Uo.

⁴³² TERENS 2000, 74. o.

⁴³³ Uo. 75. o.

szférájába, olyan határátlépést, amelynek következtében a másik szférája sérül. Itt éppen szörnyszerűségben fejeződik ki a sikertelenség, olyat hozott létre, minden bizonnyal akarata ellenére, ami a szép ellentéte. A doktor tette elsősorban nem erkölcsileg – jóllehet határátlépése miatt akár azért is –, hanem esztétikai szempontok alapján ítélni lehet. Herbert Neidhöfer mutat rá Goethe Faustjának Homunculusa és Frankeinstein teremtménye létrejöttének különbözőségére: míg Faust mágiával teremtett, addig Frankeinstein már az orvosi technika segítségével.⁴³⁴ Ez olyan paradigmaváltást fejez ki, amely *a technikát mint műalkotó tevékenységet és az emberi tudást rendeli a mágia helyére*. A kevés beavatott számára ismert és ellenőrizhetetlen hatásgyakorlás helyébe a technológiai ismeret lép.

Frankeinstein sikertelensége technológiájának tökéletlenségéből fakad, másrészt pedig olyat tesz, amely nemcsak erkölcsileg helytelen, hanem a világ rendjébe is ütközik, és ellentmond a szép esztétikájának: holtak testrészeiből élőket konstruál.

A megváltás a kereszténységben úgy valósul meg, mint az első ember megformálásának kontraformációja. Jézus „deformációja” a kereszten része az ember megváltásának, ami két szinten történik: Jézus kereszthalálával és az utolsó ítéletre való eljövételével. „A szekuláris emberformálásnak az a célja, hogy a megváltás individuális első szintjét olyan messze, amennyire csak lehet, kitolja”⁴³⁵ – írja Neidhöfer, jóllehet nem veszi figyelembe a megváltottság jelenidejűségét és az üdvösség reménybeli és hit által megvalósuló elővételezettségét. Krisztus igazsága által Isten előtt átfurmált, ugyanakkor a világ „tökéletlensége” által deformált ember. Ez a deformáltság az ember létének olyan töredezettségeként is felfogható, amely a teljesség lehetőségét nemcsak feltételezi, hanem meg is ragadja a tökéletessel és a széppel való relációjában, így az ember életperspektívái kiteljesednek, aminek jelentősége van az ember önfogadása számára. A keresztény jövőképben elővételezi a tökéletességet, amely transzformatív erővel bír jelenében, és ágense önmaga fejlesztésének, önfogadásának pedig olyan feltétele, amely kritikusan áll szemben a társadalom immanens elvárásaival.

4.6. Tökéletesség és újjáteremtés: teremtésteológiai megközelítés

4.6.1. Tökéletesség és provokáció

Az emberi természet és történelem magában hordozza azokat a lehetőségeket, amelyek az embert az új felfedezésére és jövőjének alakítására képessé teszik. Isten teremtett világa szüntelen változásban van, amit az ember befolyásolni képes. Nyitottá kell lennie az átalakító és átalakuló jövő irányába. A

⁴³⁴ NEIDHÖFER 2000, 158. o.

⁴³⁵ Uo. 165. o.

provokáció fogalmával a „reménység teológusa”, Jürgen Moltmann, a revolúció szót váltja fel. A provokáció kifejezi az emberi képzelet előre tekintését és a jelenben aktualizálható jövő lehetőségét, amelynek alapja, hogy Jézusban az ember jövője jelenévé vált, tekintettel rá lehetősége van az egyénnek és a közösségnek a technikai fejlettségi szintjének megfelelő módon alakítani környezetét. A provokáció fogalma tehát kifejezi, hogy Isten átalakulással kapcsolatos eszkatologikus ígéretei ösztönzik és ihletik az ember kreatív erőit. A természet evolúcióját ki lehet egészíteni és befolyásolni lehet az ellenőrzött emberi kreativitás segítségével.⁴³⁶

Hogyan kapcsolódnak egymáshoz az újjáteremtés isteni aktusa és az ember provokációs lehetőségei? E kérdés megválaszolása krisztológiai szempontok figyelembevételével lehetséges. Jürgen Moltmann szerint a „mindenek eszkatologikus újjáteremtéséről szóló keresztény elképzelések a megfeszített Krisztus feltámadásán tájékozódnak”.⁴³⁷ Aminek konkrét üzenete, hogy Krisztus megfeszített identitását megőrzi, ám ez a test mégis úgy formálódik át, hogy Isten szolgáló formáját isteni alakká változtatja (Fil 2,5–11). Ezzel elkezdődött „mindenek újjáteremtése”, aminek az emberi egzisztencia a Krisztussal való közösség által részese.⁴³⁸ Minden dolgok újjáteremtése azonban az embert az „átváltozás folyamatoként”⁴³⁹ érinti a végidőkben: „... a halottak feltámadnak romolhatatlanságba, mi pedig elváltozunk” (1Kor 15,52). Moltmann ekkor az elváltozás eseményének diakron voltát hangsúlyozza. A teremtmények identitása megmarad halandóságuk kivételével. Hangsúlyosan nem új teremtésről, hanem újjáteremtésről van szó. Az változik át, ami már egyébként is jelen van (Jel 21,5). Moltmann értelmezésében az eszkatologikus események immanens transzformációs folyamata révén a világban már most jelen lévő dolgok formálódnak majd át. Mindennek további következménye a világ időbeliségének megszűnése, az újjáteremtett világban nem lesz halál, sem bűn, de ezek lehetősége sem.⁴⁴⁰ Ekkor Moltmann hangsúlyosan szakít azzal az elképzeléssel, hogy két világ vagy szféra létezne, ahonnan az ember jön, és halála után oda visszatér. Ezért a Teremtő és teremtményei közötti kapcsolat a szembenállás viszonyából az egység állapotává alakul: „és ezért elpusztíthatatlan”.⁴⁴¹ Az egységnek a hiányát, amit Tillich az elidegenedés fogalmával ír le, szünteti meg az újjáteremtés. Isten jelenlétének megelőlegezettsége, amit a bölcsesség és a Lélek reprezentál, transzformációs erővel bír.

⁴³⁶ COLE-TURNER 2011, 63. o.

⁴³⁷ MOLTSMANN 2002, 65. o.

⁴³⁸ Vö. uo.

⁴³⁹ Uo. 66. o.

⁴⁴⁰ Uo.

⁴⁴¹ Uo.

Moltmann immanens eszkatológiáját az újjáteremtett világ anticipációjának szükségességével és reális lehetőségként exponálja: „A teremtettség megóvása az említett újjáteremtésre irányul. [...] A természeti teológiát a keresztény teológia szükséges feladatának tartom. Ami a dicsőség eszkatologikus teológiájának az anticipációja a természetben és a természetre.”⁴⁴² A teremtettség abba az állapotába fog kerülni, amelyben kezdetkor volt: „... a megváltás nem más, mint a jó, eredeti teremtettség visszaállítása: *restitutio in integrum*.”⁴⁴³ Tehát a teremtettségnek ideális képe nem a jövőben, hanem a múltban létezik, jóllehet a jövőben érkezik el.⁴⁴⁴ Ezt fejezi ki az „eszkatológia protologikus értelmezése”, a történelem a bűneset folytonosságát jelenti, amelyben a világ nem jobb, hanem rosszabb lesz, ám ezzel együtt adott a hazatérés útja: „Ami a bűn és kegyelem történetéből előjön, az a jó teremtés, amilyen kezdetben volt, és mindig az.”⁴⁴⁵ A teremtettség időbelisége a bűnesettel kezdődik el, és az eredeti teremtés egy zárt és önmagában tökéletes rendszer képét mutatja. De ez az álláspont a modern exegézis tükrében szerinte sem tartható, hiszen a teremtés kezdetétől fogva a jövőre irányul, ezért eszkatologikus fogalom.⁴⁴⁶ Hogy Isten kezdetben teremtett, az feltételezi az időbeliséget, amit éppen a változás eseményein keresztül érzékelünk. Ebből az következik, hogy a teremtés kezdetétől fogva nem zárt rendszer, hanem éppen nyitott és megváltoztatható. Szemben az idő szimmetrikus struktúrájával Moltmann hangsúlyozza annak aszimmetrikus jellegét, amely nem a múlt visszatérése, hanem nyitott jövő, és ezért az isteni teremtés folytonosságáról lehet beszélni (*creatio continua*), amely „magába foglalja a kezdeti teremtést, a történeti teremtést és az eszkatologikus beteljesedést”.⁴⁴⁷

Az ember fejlesztése és fejlődése szempontjából ekkor számunkra jelentős antropológiai következtetésre jut a szerző, arra, hogy az ember nem statikus úrként vagy képmásaként áll szemben a teremtett világgal, hanem az összes többi teremtménnyel együtt „változásban van (*im Werden*) a még befejezetlen, nyitott teremtés folyamatában. A teremtés nem *factum*, hanem *fieri*”.⁴⁴⁸ A teremtés és benne az ember létesül, és nem készen adott. Eberhard Jüngel Barth interpretációjában így fogalmazta ezt meg: változásban van,⁴⁴⁹ mert Isten létének eseményébe (*Geschehen*) felvételik. A változás azonban a fen-

⁴⁴² Uo.

⁴⁴³ Uo. 46. o.

⁴⁴⁴ BÉKÉSI 2010, 97. o.

⁴⁴⁵ MOLTSMANN 2002, 47. o.

⁴⁴⁶ Uo. 49. o.

⁴⁴⁷ Uo. 50. o.

⁴⁴⁸ Uo.

⁴⁴⁹ JÜNGEL 1986.

tiek figyelembevételével provokációként értelmezhető, hiszen az ember nem passzívan kitett elviselője a változásnak, hanem arra befolyással bíró alanya, aki tökéletességre vágyik.⁴⁵⁰

Moltmann eszkatologikus teremtésértelmezésének a jelentősége nyitottságában, a természet és az ember szimbiózisának a tudatosításában található. Ennek egyik következménye, hogy az ember tudatos cselekvése nélkül nem lehet a túlélés reális lehetőségével számolni. Ugyanakkor a szóban forgó cselekvés nem lehet független Isten saját cselekvésétől, akinek hatása létéből való részesülés által érvényesül. Az ember üdvössége így elképzelhetetlen természetének és környezetének a már most elővételezett jövő által megvalósuló formálása nélkül.

Az anticipáció által nem csupán a lezárt múlt képei, hanem az eljövendő ország előképei válnak orientációs bázissá az „emberi együttélés és minden élőlény számára a Föld életterében”.⁴⁵¹ Ennek az eszkatológiai perspektívának az érvényesülése Krisztus eljövételével vette kezdetét, ezért nevezheti Moltmann a „krisztológiát az eszkatológia kezdetének”,⁴⁵² amelynek következménye, hogy Jézus követésének etikája „jövőjének anticipációs etikája”.

Moltmann gondolatainak figyelembevétele továbbá azért is jelentős, mert az enhancement sokféle eljárásának egyik nehézsége éppen abban van, hogy hosszú távú következményeik és az emberi együttélésre gyakorolt hatásaik beláthatatlanok. Ez azzal a következménnyel jár, hogy az aktuális trendnek vagy társadalmi szükségszerűségeknek való megfelelés a technikai vagy a farmakológiai lehetőségek téves felhasználásához vezet. Az orvosi etika számára pedig ezen a módon nehéz olyan határok meghúzósa és szabályozások meghozatala, amelyek lehetővé tennék az aktuálisan rendelkezésre álló lehetőségek hatékony és hosszú távon is biztonságos felhasználását.

4.6.2. Célszerűség és tökéletesség

Arisztotelész szerint a tökéletes az, ami természetes célját betölti. Ez igaz az emberi cselekvés minden formájára, mert az egy bizonyos célra irányul. A szobrász célja lehet az emberi test művészi megformálása, az orvostudomány célja az egészség megőrzése vagy a betegség gyógyítása.⁴⁵³ Az emberek természetes célja az *eudaimonia* elérése. Az ember ennek értelmében akkor tökéletes, ha eléri ezt a célt, azaz boldog. A társadalom által felállított és elérendő célok viszont nem minden esetben esnek

⁴⁵⁰ DISSE 2010, 249–250. o.

⁴⁵¹ MOLTSMANN 2010, 55. o.

⁴⁵² Uo. 56. o.

⁴⁵³ Vö. RUNKEL 2010, 15. o.

egybe a boldogság beteljesedésével, hanem annak gátjaként is megjelenhetnek, amennyiben eltérnek az egyén autonóm céljaitól.

A cél teológiai megközelítése számára jelentős a görög *teleios* 'teljes', 'tökéletes' szó értelmezése, amely etimológiailag a *telos* 'cél' fogalomból származik. Tökéletes az, ami megfelel a céljának. A tökéletes (*perfectus*) a latin nyelvben a *perficere* szóból ered, amely az 'alaposan elkészített' jelentéssel bír, szemben a tökéletlennel, ami a funkcióját, feladatát nem képes betölteni. E szavak kifejezik, hogy az emberi test akkor tökéletes, ha céljának megfelel, vagyis be tudja tölteni azokat a funkciókat, amelyek „testi, lelki és szociális jóléthez” vezetnek. Jürgen Moltmann – mint azt korábban bemutattuk – az elérendő célt Isten országában határozza meg, amely egyben mintája az emberi cselekvés kreatív erőinek. A technológia lehetőségeivel megvalósítandó fejlesztést és a kreatív erők kibontakozásának célját nem lehet egyedül a technikai racionalitásra alapozni.⁴⁵⁴ Ezzel kapcsolatban hangsúlyozza Ulrich Körtner „a szeretet megvilágosító hatalmának” figyelembevételét, amit Martin Honecker úgy definiál, mint ami nem „a racionális számítás produktuma, és bátorító ereje a reménységnek és a bizalomnak, a hitnek, ami a jelenvalót transzcendálja”.⁴⁵⁵ Az ember önmagában vett cél, ezért nem engedheti testét az enyészetnek szánt instrumentummá redukálni, figyelembe kell vennie jövőbeni alakját, a romolhatatlanságba és halhatatlanságba öltözött test képét (1Kor 15,54), amely reménység és ígélet által határozza meg jelenét.

4.6.3. Tökéletesség és „önmanipuláció” – Karl Rahner

Az ember megjobbíthatóságának történeti elképzelését a biomedicina lehetőségei új szintre emelték. Karl Rahner mutatott rá *Az experimentális ember* című írásában, hogy az ember önmegváltoztatásának új formái az empirikusan megtapasztalható emberre irányul, nem pedig lelki és transzcendens lényére.⁴⁵⁶ Ez az önmanipuláció Rahnernél a következőket jelenti: „...ma az ember változik.”⁴⁵⁷ Hangsúlyozza, hogy a német nyelvben, de a magyarban is értelmezhetjük így, ha például azt állítjuk, hogy változik az idő, nem gondoljuk azt, hogy tervezett önmanipulációról lenne szó. Ha azonban az emberről állítjuk, hogy változik, akkor „tervezve, aktívan cselekedve változtatja az ember saját magát”.⁴⁵⁸ Másként kifejezve: „Az ember saját magát tervezi meg.”⁴⁵⁹ Rahner óvatosságra int akkor, amikor fi-

⁴⁵⁴ KÖRTNER 2010, 124. o.

⁴⁵⁵ HONECKER 2003, 199. o.

⁴⁵⁶ RAHNER 1966, 48. o.

⁴⁵⁷ Uo. 47. o.

⁴⁵⁸ Uo.

⁴⁵⁹ Uo. 48. o.

gyelmezett, hogy ami ma utópiának tűnik, az a jövőben magától értetődő lehet, hiszen „az ember alapvetően megváltoztatható (operable), és annak is szabad lennie”.⁴⁶⁰ Ennek oka, hogy az ember Isten előtt szabad lény, „radikálisan kifejezve, aki rendelkezik maga felett”.⁴⁶¹ Ezzel meghaladja korábbi létezését Isten előtt, mivel a „passzív biológiai evolúció”, „aktív kulturális evolúcióként” megy tovább. Az emberkultúra olyan tényezőjévé válik a világnak, amely a szó eredeti értelmében nemcsak megműveli azt, de általa át is alakítja, bizonyos értelemben és mérték szerint egy adott cél felé irányíthatja. Ezzel kapcsolatban Rahner megkülönbözteti az ember által eltervezett jövőt és az abszolút jövőt. A kereszténységet az abszolút jövő vallásaként határozza meg, ebből az a kérdés következik, hogy milyen hatással van egymásra az abszolút jövő és az ember önmanipulációja. Rahner csupán néhány gondolatot vet fel ezzel kapcsolatban. A jövőt nem vertikálisan, hanem horizontálisan értelmezi. Az abszolút jövő nem felettünk (über uns), hanem előttünk (vor uns) van, mint a mi saját jövőnk.⁴⁶² Ez azt jelenti, hogy az abszolút jövő mindig megelőzi a tervezett jövőt és kritizálja. A megtervezett jövőt átfogja a „megtervezhetetlen és manipulálhatatlan eseménye a hozzánk szeretetként készülő végtelen titoknak, amit megtapasztalunk és Istennek nevezünk”.⁴⁶³ Másrészt ez a jövő Jézus Krisztus halálával érkezett el, amit Rahner a jövő megérkezésének (Ankunft der Zukunft) nevez. Ehhez kapcsolódik a jövő alakításának a feladata is. Az abszolút jövő által meghatározott önmanipuláció a felebaráti szeretet aktivitásában realizálódik.⁴⁶⁴ A halál azonban az Istenhez vezető út kapuja, kikerülhetetlen, de ugyanezen a kapun keresztül lehet az örök életbe is belépni. A halál így manipulálhatatlan marad a manipulálható közepén.

Rahner fenti gondolatainak interpretációja ma ambivalens módon valósul meg, bár mint rámutattunk, teológiai szempontjait maga Rahner is csak az említett fenntartásokkal fogalmazta meg, ami oka lehet az eltérő értelmezéseknek. Peter Sloterdijk megállapítja: Rahner keresztény nyelven fejezi ki az ember önmanipulációjának lehetőségét, jóllehet annak morális korlátait nem húzta meg.

4.7. Összefoglalás

Ebben a fejezetben az identitás és a fejlesztés kapcsolatát az életstílus felől közelítettük meg, amelyben a korábban bemutatott esztétikai érzés és észlelés egyaránt jelen van, így az etikai dichotómiát

⁴⁶⁰ Uo. 52. o.

⁴⁶¹ Uo. 54. o.

⁴⁶² Uo. 63. o.

⁴⁶³ Uo.

⁴⁶⁴ Uo. 65. o.

megelőző esztétikai látásmód kulcsszerepet játszott. A fejlesztés fogalmát Michael Fuchs úgy határozta meg, mint „általánosan korrigáló beavatkozás az emberi testen, amely nem egy betegség kezelése, tehát orvosilag nem indokolt”. Allen Buchanan azonban nem a betegség–egészség megkülönböztetését veszi alapul, hanem egy bizonyos állapot megjobbításaként értelmezi a fejlesztést, tehát az értelmi és funkcionális képességek növekedéseként, amelyek az élethelyzetek megvalósítását vagy könnyebbé, vagy hatékonyabbá teszik.

Az Egészségügyi Világszervezet egészségdefiníciója szerint a cél a testi, lelki és szociális jólét elérése, a fejlesztés összefüggésében vizsgálva pedig úgy fogalmazhatunk, hogy a testi, lelki és szociális jólét fokozása, ami elsősorban a korábban említett új lehetőségek kiaknázásával érhető el. Bár a jólét fogalma maga is relatív, hiszen mind szubjektív, mind objektív szempontoktól függ.

A Krisztussal való önzonosság az individuum lényegi egysége, ami meghatározza az egyén testi-lelki egészségét, illetve alkata és képességei fejlesztési irányát és formáját. Az identitás megváltozásához hozzátartozik a Teremtő ismeretében való gazdagodás, amely az új én felöltözésének a része.

Míg korábban az emberiség nagy terve a világ megváltoztatása az ember megváltoztatása által volt, addig a neves német filozófus, Peter Sloterdijk több mint háromszáz évvel később így ír: „Nem a világ megjobbításáról, hanem önmagunk megjobbításáról van szó.” Ezért is lényeges a két szemléletmód megkülönböztetése. Az egyik a „megfigyelő perspektívája”, amelyben maga a megfigyelő igyekszik független maradni megfigyelése tárgyától. A másik a „résztevő perspektíva”, amely a személyes identitás vizsgálata során normatív és értékelő karaktere miatt jelentős, ami „a közös életforma ismeretéből származik”. Az identitás azonban nem valami, hanem tett: identitással rendelkezni azt jelenti: valamivel aktívan azonosulni. Az egyén a kölcsönös elismerés módján tud önmagával pozitív viszonyt kialakítani és fenntartani. Az önbecsülés az egyén saját értékeségének tudata, kifejezi az önmagával szembeni pozitív viszonyt, ám ezt akkor érheti el, ha a közösség személyként ismeri el, és személyiségét is tiszteletben tartja.

A fejlesztés célja akkor nevezhető jónak, ha az egyén javára van – állapította meg John Harris. Ennek függvényében tehát akkor utasítható el, ha indokokkal alá lehet támasztani, hogy az ember intelligenciájának, testi erőnlétének, egészségének az oktatáson keresztüli növelésével szemben káros vagy az egyénre ártalmas ugyanezen képességeknek a technikai vagy a pszichofarmakológia általi fokozása. Johannes Fischer hívja fel arra a figyelmet, hogy másképpen nincsen jövőnk, csak elképzelésekben és képekben. Az elképzelések és képek szótériológiai jellegűek, ha azok reményeinket hordozzák. Ám ezek a képek bálványokká válhatnak, amennyiben az egyén hajlandó értük a jelenét feláldoz-

ni. Az egyéni fejlesztés mintái az önazonosság és az autenticitás reményét nyújtják, de nem fogadhatók el a megváltás pótlékaiként, azaz nem válhatnak bálványokká, de szolgálhatják az egyén azonosságtudatát, jólétét.

A provolúció fogalma kifejezi, hogy Isten átalakulással kapcsolatos eszkatologikus ígérete sarkallja és ihleti az ember kreatív erőit. A természet evolúcióját ki lehet egészíteni és befolyásolni lehet az ellenőrzött emberi kreativitás segítségével. Az ember az összes többi teremtménnyel együtt a változás folyamatában van, még befejezetlen, a jövőre „nyitott teremtés”. A korábban „passzív biológiai evolúciónak” tartott folyamat „aktív kulturális evolúcióként” halad tovább. Rahner szerint az ember a kultúra olyan tényezőjévé vált, aki a szó eredeti értelme szerint nemcsak megműveli azt, de át is alakítja, bizonyos értelemben és mérték szerint egy adott cél felé képes irányítani sorsát. Az abszolút jövő nem felettünk, hanem előttünk van mint saját jövő. Az abszolút jövő által meghatározott önmanipuláció a felebaráti szeretet cselekedeteiben realizálódhat.

5. Neuroenhancement

Hasonlóan az enhancement korábban említett formáihoz, az ember kognitív képességeit is igyekezett megjobbítani a történelem során, amit hagyományosan az oktatáson és a képzésen keresztül valósított meg.⁴⁶⁵ Napjainkban az ún. *neuroenhancement* öt olyan területet foglal magába, amelyek már reálisan elérhető eredményeket mutatnak: a testi teljesítőképesség növelése, az alaphangulat derűsebbé tétele, a kognitív képességek kiterjesztése, morális hiányosságok korrekciója, valamint a transzhumán bővítés.⁴⁶⁶ Peter J. Whitehouse és munkatársai a mentálisan egészséges emberek⁴⁶⁷ kognitív képességeinek megjobbításáról írt tanulmányukban szemléletesen így fogalmazzak:

„Ádám és Éva almája után a kognitív enhancement legvitatottabb formái azok, amelyek bevehető, és nem azok, amiket feltalálunk vagy megszolgálunk: természetfeletti ajándékok, varázssitalok vagy gyógyszerek, amelyek képességeink kiteljesedését ígérik, anélkül, hogy azért túlságosan meg kellene erőltetnünk magunkat.”⁴⁶⁸

A felsoroltakra tekinthetünk úgy, mint a kognitív fejlesztés nem természetes módjai, amelyek az agy működését, elsősorban a koncentrációs képességet, az emlékezetet, valamint a kedélyállapotot javítják.

„A szellemi képességek, valamint a pszichikai tulajdonságok megjobbítása iránti törekvés nem a neuroenhancementtel kezdődött. És nem is az általánosan elterjedt anyagokra kell gondolnunk,

⁴⁶⁵ WHITEHOUSE 2009, 213. o.

⁴⁶⁶ NAGEL–ACHIM 2009, 20. o.

⁴⁶⁷ Paula Caplan a pszichológiai normalitás öt modelljét különbözteti meg, amelyeket Kovács József a következő csoportosításban mutat be könyvében: 1. A pszichés egészség mint szeretetre és munkára való képesség; 2. A pszichés egészség statisztikai megközelítése; 3. A pszichés egészség fejlődési-fixációs modellje; 4. A pszichés egészség mint jó realitástesztelés; 5. A pszichés egészség aránytalansági modellje. Lásd KOVÁCS 2007, 73–86. o.

⁴⁶⁸ WHITEHOUSE 2009, 213. o.

mint például a kávé vagy a különféle pszichodrogok. Sokkal inkább az elterjedt módszerek széles spektrumára, amelyek magát a mentális munkát változtatják meg – a koncentrációs gyakorlatoktól a közösségfejlesztő tréningig, a pszichoterápiától a meditációig, az aszkézistől az önmenedzsmentig.”⁴⁶⁹

Az említett módszerek tudatosítása lényegesen járul hozzá a hagyományos módszerek és az új lehetőségek összehasonlítása során nyert megállapítások értékeléséhez. Davinia Talbot megállapítja: a neurofarmakológiai enhancement napjainkban „valós lehetőség, nemcsak fikció, amelyet nem csupán orvosi indikációk alapján alkalmaznak, hanem a kognitív és mentális teljesítmény fokozása érdekében”⁴⁷⁰ is. Tény, hogy a kognitív képességek természetes módon megvalósuló formái szociokulturális elfogadottsággal bírnak, míg farmakológiai és ingerületátvivő anyagok (neurotranszmitterek) használatával történő megvalósulásuk, még ha ugyanazon eredményekhez vezetnek is, kritikus fogadtatásúak.⁴⁷¹ Dominik Groß azt a radikális kérdést is felveti, hogy a tanulás klasszikus formája egyáltalán még időszerű-e és valóban alternatíva nélküli?⁴⁷² A kérdés tulajdonképpen nem a cél, tehát a kognitív tulajdonságok megjobbításának és fejlesztésnek szükségessége felől merül fel, hanem a cél elérése érdekében alkalmazott eszközök, technikák és módszerek felől. Fennáll a lehetősége annak, hogy az emberi test technológiai és tulajdonságainak farmakológiai megjobbítása során esztétikai mértékek alapján kell tájékozódni,⁴⁷³ mert az etikai kritériumok még nincsenek kellőképpen kidolgozva ahhoz, hogy akár csak a fentiekben röviden vázolt dilemma általuk eldönthető lenne. Mivel a tervbe vett fejlesztés által elért eredmények láthatók és érzékelhetők, valamint a motivációk tudatosíthatók az esztétikai perspektíva kulcsszerepéhez jutása kétségtelen, de nem kizárólagos. Erre utal Jean-Pierre Wils is, amikor a következőképpen fogalmaz:

„A tudatosított és közvetlen realizációhoz vezetett szemlélhetőség és megtapasztalhatóság azonban mindegyik esztétika ismertetőjegye. Minden viszony puszta esztétizálása azonban nincs tervbe véve, azonban az etika nem marad érintetlen. A cselekvés elméletében az esztétika iránti

⁴⁶⁹ KIPKE 2010, 70. o.

⁴⁷⁰ TALBOT 2009, 69. o.

⁴⁷¹ Vö. GROß 2009, 94. o.

⁴⁷² Uo. 95. o.

⁴⁷³ RUNKEL 2010, 33. o.

érdeklődés ismerté válik az értelem és az értéktartalom iránti kérdésként, a konkrét cselekvés iránti motiváció horizontján, ami a modern eljárásetikákban egyre kevesebbszer fordul elő.⁴⁷⁴

Az affektív életet befolyásoló antidepresszívumok nem csupán az egyén magatartásában idéznek elő változást, hanem a társadalmi interakciókra is lényeges hatással vannak.⁴⁷⁵ A „kozmetikai farmakológia” fogalmát Peter Kramer használta először a *Listening to Prozac* (Hallgass a Prozacra) című könyvében. A gyógyszer⁴⁷⁶ mégsem azzal keltett figyelmet, hogy a depressziós betegeknél jó hatással alkalmazták. Ha olyan embereknek írta fel Kramer a gyógyszert, akik önértékelési gondokkal küzdöttek vagy introvertált személyiségjegyeket mutattak, akkor ezek a páciensek a legtöbb esetben arról számoltak be, hogy érzelmi és közösségi életük nagymértékben változott meg: öntudatosabbak, akaraterősek és nyitottakká váltak. A „betegek” többsége elmondta, hogy most érzik először, hogy önmaguk. Mások arról szóltak, hogy végre tiszta a tudatuk. Tehát önmagukat új módon észlelték.

Carl Elliot azonban azt a kérdést teszi fel, hogy – bár azok az emberek, akik korábban céltalanok, szomorúnak és magányosnak érezték magukat, életüket pedig üresnek, ők a Prozac hatására éppen a korábbiakhoz képest ellenkező módon viselkednek és éreznek – ez valóban jó-e? Hiszen a gondterheltség, a szomorúság, a kielégítetlen vágyak miatti bánat ugyanúgy az ember természetéhez tartoznak,⁴⁷⁷ mint ezek ellenkezői. Ha az említett negatív érzéseket és állapotokat egy transzcendens keretben, amely célt és értelmet ad az életnek, sikerül elhelyezni, akkor abban mindezeknek lehet értelme.

Elliot a problémát az *autentikus* és nem *autentikus* élet megkülönböztetésén keresztül értelmezi. „Félelmetes lenne, ha a Prozac a személyiségemet megváltoztatná, akkor is, ha jobb személyiséghez segítene – félelmetes, mert az többé nem a saját személyiségem lenne. A személyiség megváltoztatásának ez a módja, úgy tűnik, szemben áll az autenticitás etikájával.”⁴⁷⁸ Nyilván mindez a korábbiakkal ellentétes állításnak tűnik, hiszen sok páciens éppen a Prozac szedését követően érezte személyiségét autentikusnak. Ha azonban a Prozac szedését abbahagyja valaki, és azt mondja, hogy elveszítette autenticitást, akkor „a Prozac nem annyira a személyiségét változtatta meg, hanem az igazi személyiséget tette szabaddá: a személyiséget, amelyet egy patológiás állapot elfedett vagy

⁴⁷⁴ WILS 1990, 18. o.

⁴⁷⁵ Lásd TRINGER 2010, 448. o.

⁴⁷⁶ A Prozac fluoxetint tartalmaz, ami a szelektív szerotonin visszavételt gátló depresszióellenes gyógyszerek közé tartozik.

⁴⁷⁷ Vö. ELLIOT 2009, 235. o.

⁴⁷⁸ Uo. 241. o.

elrejtett”.⁴⁷⁹ Azaz segített a valódi én megmutatkozásában, hozzájárult az egyén önazonosságának előmozdításához.

Kortársaink jó része elveszítette konkrét értékrendszerét és éppen ezért nem lehet értékeiben és élete céljában biztos. „A bizonytalanság egy egészen új és félelmetes érzés”, mert nem lehet tudni, hogy valamikor is bizonyossággá változhat. Ez az állapot különböző módon élhető át, kísérheti „szédülés, abszurditás, ürességérzet vagy szorongás”.⁴⁸⁰ Ezzel Elliot kifejezi, hogy jórészt eltűntek azok a kiszámítható és biztonságot jelentő keretek – hagyományok, szokások, vallási kötöttségek –, amelyek nélkül az ember saját életétől, de önmagától is elidegenedettnek érezheti magát. Kérdés, hogy az ilyen jellegű egzisztenciális problémákat lehet-e biológiai okokra visszavezetni? „Ha valaki az amerikai konzumtársadalomban életét üresnek és ezért nyomasztónak érzi, akkor félreérti a problémát, ha azt pszichiátriai betegségként fogja fel.”⁴⁸¹ Elliot hasonlata szerint ez olyan, mintha valaki az „eukharishtiát csupán dietetikai aspektusok szerint vizsgálná”, ami egy lehetséges értelmezés, de alapvetően teljes félreértése a helyzetnek.

Ha azonban a Prozac elősegíti a teljes és sikeres életet, akkor mindazok, akik az említett területen vélik önmegvalósításuk beteljesedését, örülni fognak a Prozac által kínált vagy elősegített személyiségváltozásnak, mert az önmegvalósításukat segíti.⁴⁸² Másrészt azonban a Prozac által elért sikerek éppen az egyén autenticitását vonják kétségbe, hiszen nélküle nem érhetne el olyan eredményeket, mint vele, és a szerhez való hozzászokás éppen az egyéni szabadság elvesztését jelenti. A Prozac azonban olyan eszköz is lehet, amelynek segítségével az egyén „a konvencionális életformákhoz hozzá tud illeszkedni, és abból a legjobbat képes kihozni”.⁴⁸³ A társadalomban elvárt vagy megjelenő erkölcsi magatartás lehet represszív annyiban, hogy nem elég csupán boldogságra törekedni, hanem azért harcolni is kell. Ha ezt nem tenné, akkor Elliot véleménye szerint úgy érezné valaki, hogy idejét elpazarolja. Ezért a boldogság nem csupán lehetőség, de kötelesség is. Ebből alakul ki „a boldogság zsarnoksága”,⁴⁸⁴ amiből az következik, hogy az USA-ban a Prozac

⁴⁷⁹ Uo.

⁴⁸⁰ Uo. 237. o.

⁴⁸¹ Uo. 239. o.

⁴⁸² Uo. 245. o.

⁴⁸³ Uo.

⁴⁸⁴ Uo. 247. o.

„használata teljesen más helyi értékhez jut, mint más országokban [...]. Ha a Prozac az önmegvalósítás felé tartó vonatra szóló jegy, és az önmegvalósítás kötelességünk, akkor mindenesetre megérthetjük, hogy a Prozac miért olyan rendkívüli mértékben vált népszerű az USA-ban.”⁴⁸⁵

A jórészt esztétikai és gazdasági értékek alapján tájékozódó társadalomban, amit a fenti példa is alátámaszt, az elfogadottsághoz vagy az autenticitás eléréséhez szükséges az otthonosság megélése, az elidegenedettség megszüntetése. Az élménytársadalom olyan képeket közvetít, amelyek az ember belső érzéseinek, kedélyállapotának, hangulatának milyenségét is normatív jelleggel határozzák meg. Jóllehet a mentálisan egészséges ember természetéhez hozzátartozik a szomorúság, akár a kiábrándultság és a levertség is, mégis a társadalom legtöbbször elfogadhatatlannak, abnormálisnak tartja mindezeket, ami a média gyűjtőlencséjén keresztül fokozottan fejeződik ki. Azt az elvárást fejezi ki, hogy nem elég a kiegyensúlyozottság vagy az életesemények által kiváltott érzelmek természetes megélése, hanem mentessé kell válni a szomorúságtól, a lehangoltságtól, a negatív érzelmek kimutatásától.

5.1. Morális hiányosságok korrekciója

A pszichofarmakonoknak az erkölcsi viselkedés közvetlen pozitív befolyásolására,⁴⁸⁶ illetve nem kívánt viselkedési formák elkerülésére történő alkalmazása még nem alakult ki, de a gyógyszerek indirekt hatásait vizsgáló eredmények alapján mégis beszélhetünk róla. Tény, hogy „a hétköznapi stimulánsok és kedélyjavítók már évtizedek óta befolyásolják tudatállapotunkat”.⁴⁸⁷ Feltételezhető, hogy rövid időn belül már lehetségessé válik az erkölcsi viselkedés befolyásolására való közvetlen alkalmazásuk is, például az agresszió farmakológiai redukciójára személyiségzavaros vagy figyelemhiányos hiperaktivitás zavarát mutató betegeknél.⁴⁸⁸ A morális viselkedés pozitív befolyásolására adott gyógyszereknek a jövőben ambivalens megítélése feltételezhető, mert amit eddig a nevelés mint hagyományos enhancement nem vagy nehezen volt csak képes elérni, arra az alkalmazott „gyógyszer” segítségével lehetőség nyílhat. Itt azonban kérdés, hogy mennyiben beszélhetünk enhancementról, hiszen a korábbi példákban említett alkalmazások betegeknél történtek, és nem egészséges emberek szociális kapcsolatainak minőségének fokozása céljából. Davinia Talbot példaként a béta blokkolókhöz tartozó

⁴⁸⁵ Uo.

⁴⁸⁶ Lásd SZEBIK 2014, 234–240. o.

⁴⁸⁷ Uo. 234. o.

⁴⁸⁸ NAGEL–ACHIM 2009, 28. o.

propranolol említ, amit a '90-es évek elején teljesítményfokozóként alkalmaztak, ugyanakkor lámpaláz testi tüneteit csillapító hatása miatt zenészek, színészek, közszereplők is szedték. A propranolol azonban sajátosan olyan hatással is rendelkezik, amely a stresszsituációra való visszaemlékezés során az egyén érzelmi semlegességét⁴⁸⁹ eredményezi.

Mint potenciális neuroenhancerek,⁴⁹⁰ az antidepresszánsok elsősorban az emóciókra és a személyiségre hatnak, pszichikai betegség hiányában is hangulatjavító hatással bírnak. Az antidepresszánsok jelentős részét sokszor nem azért írják fel, mert a páciens beteg, hanem azért, hogy hétköznapi problémáival sikeresen tudjon megbirkózni. A korábban említett „képernyőszolidaritás” képe is ezt fejezi ki: bár kívül háborúk dúlnak, katasztrófák történnek, az lehet megható, de nem határozhatja meg az egyén lelkiállapotát. A pszichofarmakonok egészséges emberek életében olyan szerepet tölthetnek be, mint a szépségsebészetben a technikai eszközök, amelyeket felhasználva a technológia segítségével módosítható az egyén kinézete. Farmakológiailag változtatható meg az egyén hangulata vagy lelkiállapota olyanra, amely társadalmilag és az egyén számára nemcsak elfogadható, de kívánatos is. Az önazonosság érzetét nyújtja.

5.2. Esztétikai és erkölcsi hangsúlyok

Arthur L. Caplan kétségbe vonja, hogy valóban olyan szörnyű-e, ha azokat a gyógyszereket, amelyeket például Alzheimer-kóros betegeknek adnak emlékezetük javítására, egészséges embereknél is alkalmazzák ugyanabból a célból. Vagy ha hasonló gyógyszerek lehetővé teszik, hogy az agyi funkciók megjobbítása által magasabb teljesítményre legyen képes valaki a korábbiakhoz képest, akkor az így létrejött teljesítményfokozódás erkölcstelen, tisztességtelen vagy természetellenes-e?⁴⁹¹ Caplan négy okot nevez meg és értékkel, amelyek alapján elutasítható lenne a pszichofarmakológiai fejlesztés. Ezek bemutatására és értékelésére vállalkozunk a következőkben.

⁴⁸⁹ TALBOT 2009, 72. o.

⁴⁹⁰ Érdemes megemlíteni az ún. természetes pszichofarmakonokat, amelyek évezredek óta ismertek, bár sok közülük a 20. század végén került Európában is forgalomba. Jól ismert a koffein élnkítő hatása vagy az alkohol és a csokoládé szedatív hatásmechanizmusai. Meg lehet említeni a különböző gyógynövénykészítményeket, amelyek segítségével természetes módon lehet elérni a gyógyszerekhez hasonló hatásokat. A közelmúltban magyar tudósok a Magyar Tudományos Akadémia által támogatott kutatás eredményeként fejlesztették ki a Anxiófit-1 nevű szorongásoldó készítményt, amely természetes alapanyagból készül.

⁴⁹¹ CAPLAN 2009, 166. o.

5.2.1. Neuroenhancement és egyenlőség

A neuroenhancement az emberek közötti *egyenlőséget veszélyezteti*, hiszen akik felhasználják, azok nagyobb elismeréshez, anyagi megbecsüléshez jutnak. Jóllehet a tisztelet nem függhet csupán a biológiai tulajdonságainktól.⁴⁹² A hagyományos módszerekkel megvalósuló korai fejlesztés – például óvodások zenei készségeinek fejlesztése vagy akár idegen nyelvű magánóvodákba küldése – olyan pedagógiai szemléletet tükröz, amely társadalmilag teljesen elfogadott. Az említett példák mindegyike olyan előnyökhöz vezet, amelyek éppen egyenlőtlenséghez vezet a zenei készségek és a nyelvismeret terén. A tehetséges gyermekek számára külön foglalkozások biztosítását vagy az ún. elitképzést pedig egyenesen társadalmi szükségszerűségnek tartjuk.⁴⁹³ Az autogén tréning, a személyi coaching, a biofeedback is a kognitív képességek fejlesztéséhez sorolhatók, amelyek segítségével fokozható nem csupán a koncentrációs képesség, de az eredményesebb szellemi munkavégzés és feladatmegoldó képesség is. Ha tehát az egyenlőtlenség érve kerül szóba a neuroenhancementtel kapcsolatban, akkor az egyenlőség-egyenlőtlenség érve nem lehet olyan érvrendszernek az alapja, amely az enhancement ellen szólna, mert ebben az esetben a fejlesztés „természetes” formái is kétségbe vonhatók válnának.

5.2.2. Neuroenhancement és igazságtalanság

Az *igazságtalanság* érve társadalmi összefüggésekben jelenik meg, hiszen bizonyos emberek meg tudnák engedni maguknak, hogy farmakológiailag „optimalizált aggyal” éljenek (feladataikat nagyobb hatékonysággal tudnák így ellátni), mások pedig nem. Hagyományos példákkal illusztrálhatjuk, hogy ez már most is így van, hiszen egy felvételi előkészítő vagy magántanár megfizetése is tekinthető igazságtalanságnak azokkal szemben, akik mindezt nem biztosíthatják gyermekeiknek, hiszen többnyire nagyobb eséllyel nyer felvételt valamelyik egyetemre az, aki magántanárhoz is járt. Caplan ennek okán a *fair hozzáférés biztosítását* javasolja mind az oktatás, mind pedig az enhancement területén, hiszen azt sem állítja senki, hogy a jobb képzéssel megvalósuló esélyegyenlőség biztosítása erkölcstelen lenne.⁴⁹⁴ Éppen ezért jelentős Sabin és Daniels szerzőpáros véleménye, akik az egészségügyi rendszert olyan eszköznek fogják fel, amelynek feladata a társadalmon belüli esélyegyenlőség biztosítása.⁴⁹⁵ Ez azonban nem válhat olyan politikai céllá, amely mindenki egységessé formálását, uniformizá-

⁴⁹² Uo. 167. o.

⁴⁹³ Vö. GROß 2009, 95. o.

⁴⁹⁴ CAPLAN 2009, 167. o.

⁴⁹⁵ Idézi WHITEHOUSE 2009, 220. o. Lásd SABIN–DANIELS 1994.

lását tűzné ki célul, hiszen ekkor éppen azok kirekesztése valósulna meg, akik természetüknél fogva jobb mentális képességekkel rendelkeznek társaiknál.⁴⁹⁶

Az igazságtalansággal kapcsolatban felmerülő másik kérdés lehet, hogy az enhancementet elősegítő szerek bevételeinek szabadsága mikor és milyen mértékben korlátozható? Egyrészt ezen szerek mellékhatásai és azok következményeinek tudatosítása húzhatja meg azt a határt, amely korlátozza az egyén szabadságát, elsősorban a saját érdekére való tekintettel. Ám mi történik akkor, ha az egyén érdeke az egészségügyi kockázat ellenére is az, hogy alkalmazza a kognitív képességei fokozására szolgáló szereket, mert csak azok által képes megvalósítani számára akár az egészségénél is fontosabb céljait? Bizonyos mértékben és hatással a kávéfogyasztás vagy a dohányzás is hasonló célokat szolgál, bizonyos ideig segítenek jobban koncentrálni vagy az éberséget fenntartani. Tény viszont, hogy az ismert egészségkárosító hatásaik ellenére is a társadalom jelentős része él ezekkel a lehetőségekkel.

Az igazságtalanság érzékeltetésének sajátos példáját fogalmazza meg az alábbi idézet:

„Különösen is az amerikaiaknak az a véleményük, hogy amink van, azt meg is kell szolgálni. Egy tableta, egy technikai chip vagy egy implantátum által nagyobb teljesítményre képes aggyal bírni olyan, mintha valami meg nem érdemelt módon hullana ölünkbe.”⁴⁹⁷

Az utóbbi évek felismerését fogalmazza meg Armin Nassehi *Az igazság utolsó órája* című kötetében,⁴⁹⁸ miszerint „a mai információs társadalomban az egyének és a közösségek, intézmények a valóság olyan komplexitásával találkoznak, amelynek feldolgozása meghaladja az emberi agy kapacitását, s ugyanúgy az intézmények tanulásképeségeit”.⁴⁹⁹ Ez a folyamat a komplexitás egyszerűsítéséhez vezet, mert csak így válunk képessé döntéseket hozni. Az igazságot is leegyszerűsítjük, mert senki sincs abban a helyzetben, hogy életvilágunk összetettségét egy mindent átfogó alapról szemlélje, ezért egyszerűsítéseink relatív értelemben nevezhetők igazságnak. A fogalom „hagyományos filozófiai és teológia értelmében nem beszélhetünk igazságról”⁵⁰⁰ – állapítja meg Máté-Tóth András, csak stratégiai értelemben. A stratégiai igazság pedig a fejlesztés céljával függ össze, aminek érdekében akár hagyományos, akár pszichofarmakológiai eszközöket használunk fel. Jóllehet a tanulási folyamat és az elsajátí-

⁴⁹⁶ Vö. WHITEHOUSE 2009, 223. o.

⁴⁹⁷ CAPLAN 2009, 166. o.

⁴⁹⁸ NASSEHI 2015.

⁴⁹⁹ Idézi MÁTÉ-TÓTH 2017, 103. o.

⁵⁰⁰ Uo.

tott ismeretek az egyént az eredményesség és a siker érzésével tölthetik el, amit „saját magának köszönhet”, és ezért értékesebb lehet számára a „mesterséges” módon „elsajátított” ismeretnél.⁵⁰¹

5.2.3. Neuroenhancement és természetellenesség

Az általánosan elterjedt felfogás szerint képességeink hagyományos módszerekkel való kiterjesztése – ilyen például a tanulás, a testedzés vagy akár a távcső használata – *természetes*, míg a gyógyszerek segítségével való megjobbításuk vagy annak elősegítése *mesterséges*.⁵⁰² A természetellenesség problémája a neuroenhancementtel kapcsolatban kétféleképpen határozható meg. Az egyik megközelítés szerint nem az elérni kívánt cél természetellenességét vitatjuk, hanem a ahhoz szükséges eszközöket, amelyek bizonyulhatnak emberietlennek. Robert Spaemann helyesen állapítja meg egyik korai írásában:

„Az erőszakos bánásmód az emberérettel megfelel a természet többi részével való erőszakos bánásmódnak. Az alábbi példák ugyan eltérő minőségűek, de az, ahogy a megsemmisítőtáborok tömeggyilkosai vagy a KZ-orvosok eltárgyasították az embert; a kínzások tudományos tökéletessége, az abortusz szabaddá tétele, az emberélet erőszakos meghosszabbítása és végül újabban az emberi időalakzatnak a mesterséges megtermékenyítéssel történő szétrombolása mind a fokozódásra utal. Egyidejűleg azonban növekszik az ellenérzés; annak tudatosítása, hogy itt már rég túl lépték azt a határt, amit emberinek szokásos nevezni.”⁵⁰³

Természetellenessé ezek szerint akkor válik a neuroenhancement, ha emberietlennek bizonyul, tehát megsérti az ember méltóságát azáltal, hogy eredeti tulajdonságait vagy képességeit lerontja, vagy túlzott mértékben feljavítja, ami identitásának elvesztését okozza. Ha valaki azért kezd el szorongásoldót szedni, mert az átlagnál még nyitottabb, vidámabb vagy közvetlenebb kíván lenni, fokozni akarja szociális kapcsolatainak minőségét, akkor ezt a javulást nem saját erőfeszítésének köszönhetően valósítja meg, hanem a változás „folyamatát átugorva” éri el. Ekkor azonban nem beszélhetünk arról, hogy méltósága sérült volna, de egy pozitív cél – a derűsebbe válás, társadalmi kapcsolatainak javítása – megvalósult. Tekintettel erre identitásfejlődésről ezért szubjektív értelemben nem lehet szó, csak „identitásfejlesztésről”, ami egy bizonyos gyógyszer szedésének köszönhetően alakult ki és csak azál-

⁵⁰¹ Vö. GROß 2009, 98. o.

⁵⁰² Lásd WHITEHOUSE 2009, 226. o.

⁵⁰³ SPAEMANN 1986.

tal tartható fenn. Így az egyén énképe és identitástudata addig állandó, amíg hozzájut az elért állapot fenntartásához szükséges gyógyszerhez. A fenti kritériumok alapján azáltal válik természetellenessé az egyén helyzete, mert derűs állapota a gyógyszertől függ, vagyis identitása kiszolgáltatott.

Másrészt az elért cél vagy eredmény felől is megközelíthető a természetesség összetett kérdésköre: a tulajdonságok megjobbításával vajon elveszíthető-e az ember természetessége, illetve hol van az a határ, ameddig az ember emberi, és hol kezdődik valami egészen más? Caplan eleve tévesnek ítéli az ilyen és ehhez hasonló felvetéseket, mert szerinte a természetellenesség érv gyenge pontja, hogy

„olyan emberek vetik fel, akik szemüveget hordanak, inzulin injekciót adnak maguknak, mesterséges csípő- vagy szívbillentyű-protézisekből profitálnak, repülőgéppel utaznak, festik a hajukat, telefonálnak, elektromos lámpa fényében ülnek, és vitamintablettákat szednek.”⁵⁰⁴

Ilyen lehet a pszichofarmakonok alkalmazása által elért koncentrációképesség következtében elérhetővé vált ismeretszerzés, ami a versenysportban elterjedt fogalom analógiájára akár „agydoppingnak” is nevezhető. A neuroenhancementtel elért teljesítményt többen leértékelik, mert azt valaki nem saját erőfeszítése, szorgalma által érte el, hanem „egyszerűen bevett egy gyógyszert”, amely fokozta koncentrációs képességét és kitartását. A saját szorgalom által és az enhancement segítségével elért eredmény közötti különbségtétel azonban mennyiben tartható racionálisnak? Ha az emberi civilizáció történetében olyan nagy horderejű változásokra gondolunk, mint az állattartás, az úthálózatok építése, a könyvnyomtatás elterjedése, a benzinmotor használata vagy a számítástechnika ugrásszerű fejlődése, akkor megállapíthatjuk, hogy ezek mindegyike éppen a fáradságos emberi munkát könnyítették meg, és ezáltal csökkentették a „a saját erőbefektetést”, de nem az elért cél feletti örömet vagy annak elismerésének mértékét. Nagel Saskia megállapítja: az idegen nyelv elsajátítása szorgalmas tanulással valósítható meg. Ha létezne egy másik lehetőség, például egy implantátum, amely biztosítaná a nyelv ismeretét és használatát, ráadásul beültetése biztonságos lenne,⁵⁰⁵ akkor egyre többen használnák és feltételezhetően csak egy átmeneti ideig lenne ambivalens.

5.2.4. Neuroenhancement és kényszer

Mások attól tartanak, hogy a neuro-enhancement olyan kényszerként fog megjelenni, amely elől nem lehet kitérni. A politikai vagy a gazdasági érdek elhiteti, hogy „a családunkat vagy a társadalmat tesz-

⁵⁰⁴ CAPLAN 2009, 167. o.

⁵⁰⁵ Vö. NAGEL–ACHIM 2009, 40. o.

szük tönkre, ha nem a lehető legjobb agyunk van. Azok is úgy érezhetik, hogy enhancementre szorulnak, akik másképpen nem jutnának munkahelyhez.”⁵⁰⁶ A szóban forgó kényszer ugyanakkor pozitív módon is megjelenhet, és mindig is megjelent, hiszen, ha a kognitív képességek javítása ahhoz vezet, hogy az emberek feladatukat pontosabban, körültekintőbben és ebből következően kisebb hibaszázalékkal tudják elvégezni, akkor az enhancement erkölcsi kötelesség. Ha az orvos betegeit kognitív képességeinek farmakológiai fokozása által magasabb színvonalon és hatékonyabban lenne képes ellátni, akkor ez egy olyan pozitív következmény lenne, amivel a legtöbb páciens és hozzátartozóik egyetértenének. Bár a fenti példa kapcsán is kérdés marad, hogy a pozitív eredmény mennyiben legitimálhatja az eléréséhez szükséges eszközök használatát? Ezzel elérteztünk ahhoz a kérdéshez, hogy milyen határok meghúzásával kell számolnunk akkor, amikor a fejlesztés esztétikai és erkölcsi korlátaira vagyunk kíváncsiak.

5.3. A kognitív enhancement határai

5.3.1. Elidegenedés

Az elidegenedés fogalmát Paul Tillich *Rendszeres teológiájában* az ember megromlott állapotának kifejtése során használja, az esszenciális létből az egzisztenciális létbe vetettség szimbólumaként. Így fogalmaz: „... az ember, ahogy létezik, nem az, ami lényegileg az, vagy kellene, hogy legyen. Az ember elidegenedett a saját igazi lététől. Az elidegenedés fogalmának kimeríthetetlen mélysége abban van, hogy az ember lényegileg ahhoz tartozik hozzá, amitől elidegenedett.”⁵⁰⁷ Jóllehet a tillichi szóhasználat kifejezetten az ember bűnös állapotát, elidegenedettségét jelzi, az idézett szöveg alkalmas arra is, hogy a kognitív fejlesztés határaként az elidegenedettséget úgy határozzuk meg, mint amikor valaki elveszíti lényegi (esszenciális) létét, és mássá válik, tehát radikálisan más állapotba kerül. De még ekkor sem, az egzisztencia állapotában sem szakad el teljesen az ember a maga esszenciális lététől (Isten kegyelmében marad). Ezért az *elidegenedés* a kognitív fejlesztés területén inkább folyamatként fogható fel, olyan változás, amelynek mértéke van, de soha sem jelenthet teljes *elszakadást* a személy lényegi lététől.

A kognitív enhancement határának feltárásához az egyik lehetséges kiindulási pont azon emberek esteinek vizsgálata, akik értelmi képességeik egy részét vagy egészét elveszítették.⁵⁰⁸ Alzheimer-

⁵⁰⁶ CAPLAN 2009, 168. o.

⁵⁰⁷ TILlich 1996, 272. o.

⁵⁰⁸ WHITEHOUSE 2009, 218. o.

betegeknél az emlékezet, a beszédképesség, az elővigyázatosság, a koncentráció elvesztése olyan változásokat okozhat, hogy a saját rokonok és az ápolók azt kérdést tehetik fel maguknak: vajon hozzátartozójuk valóban „ugyanaz a személy-e”, akit egykor ismertek.⁵⁰⁹ Az egészséges ember megnövekedett kognitív képességei szintén elvezethetnek a fenti kérdéshez, hiszen a bekövetkezett változás lehet olyan mértékű, hogy teljesen új személyiségjegyek mutatkoznak. E példa által felvetett lehetőség azonban szükségszerűvé teszi a személy és a személyiség közötti különbségtételt. Tudatosítani szükséges, hogy nem a személy, hanem annak személyisége változott meg, esetleg annyira, hogy többé már korábbi személyiségjegyei alig felismerhetők fel.

Az *elidegenedés* ténye akkor is bekövetkezhet, ha valaki akár pszichofarmakonok, akár neuroimplantátumok segítségével úgy ér el fejlődést, hogy közben azért szinte „semmit sem tesz”, fejlődésében tevékenyen nem működik közre. Dominik Groß álláspontjával egyetértve⁵¹⁰ a „nem tevékeny közreműködés” ellenérve a konzervatív álláspont sajátja, és a technikával szembeni kriticismussal áll korrelációban.

Peter J. Whitehouse és társai az említett személyiségváltozás szubjektív oldalával kapcsolatban arra hívják fel a figyelmet, hogy az érintett személy kognitív képességeinek megjobbítását, akárcsak a tanuláznál, fejlődésként éli át.⁵¹¹ Ez a belső, szubjektív tapasztalat azonban a neuroenhancementtől függetlenül is átélhető. Ez a mondás: „olyan, mintha kicserélték volna” éppen valakinek a személyiségében bekövetkezett nagymértékű változásra utal, amit környezete érzékel és visszatükröz az egyén számára. Ezért, akárcsak – a későbbiekben – a szépségsebészettel kapcsolatban tárgyalt kérdések során, itt is jelentékeny szerepe van a társadalom által felmutatott értékvilágnak. Mivel az értékek azok, amelyek irányt mutathatnak az esetleges optimalizálás számára, de azok határait is meghúzzhatják.

5.3.2. Visszafordíthatatlanság

A visszafordíthatatlanság kérdése a neurobionikus⁵¹² és farmakológiai enhancementtel kapcsolatban is lényeges etikai kérdésként jelentkezik. Számos orvosi beavatkozás visszafordíthatatlan jellegű, ezért az érv jól ismert akár a művi meddővé tétel, akár a védőoltások körül kialakult vitákból. A neurobionikus enhancement esetében az implantátum testbe vagy testre helyezése olyan operatív eljárás, amely a test sérthetlenségének elvét nem orvosi indikációk miatt haladja meg, hanem a bi-

⁵⁰⁹ Uo.

⁵¹⁰ Vö. GROß 2009, 99. o.

⁵¹¹ WHITEHOUSE 2009, 219. o.

⁵¹² Agy és gerincvelő információ továbbításának tanulmányozása és alkalmazása.

zonyos tulajdonságok megjobbítása érdekében. A neurobionikus implantátumok bár „kikapcsolható” vagy leállíthatók, akár explantálhatók, de „ezáltal nem várható restitutio ad integrum, mert úgy az implantáció, mint az explantáció sérülésekhez vezet”.⁵¹³ A farmakológiai enhancement pedig sok esetben olyan hosszú távú következményekkel jár, amelyek után az eredeti állapot már nem vagy alig állítható vissza, pl. bizonyos gyógyszerekkel kapcsolatban kialakult addikciók miatt. Evolúcióteoretikus szempontból nézve⁵¹⁴ a neuroenhancement által elért fokozott képességek egyénekhez kötöttek, nem örökletesek, tehát a következő generációk számára alkalmazásuk olyan lehetőség, amelyről felelősséggel kell dönteniük.

5.4. Neuroprotézisek

Az emberkép megváltozásának jelentős oka lehet ember és gép összekapcsolódása, a természetes emberi adottságok helyettesítése vagy fokozása mesterséges eszközökkel. Mindezek alapvetően változtatják meg az ember identitását. Ludiger Honnenfelder rámutat arra, hogy az ember saját maga formálásának lehetősége azóta adott, amióta kultúrával rendelkezik, és ezért az ebből fakadó dialektika természete sem más, mint korábban:⁵¹⁵ lehetőség és felelősség egyszerre. Elég, ha Leonardo da Vinci biológiailag inspirált szerkezeteire gondolunk, amelyeket már akkor azzal a céllal másolt és tervezett, hogy az ember biológiai határait kiterjessze, illetve életminőségét javítsa.

Ugyanakkor a technikai fejlődés olyan új belátásokhoz vezetett, elsősorban az orvostudomány és a bionika területén, amelyek segítségével nem csupán *kvantitatív* változások megvalósítására nyílik lehetősége a szakembereknek az emberi testen, hanem *kvalitatív*⁵¹⁶ módon is megváltoztathatják azt. A „technoform bánásmód”⁵¹⁷ az emberrel, vagyis a „személy elválasztása a testtől”,⁵¹⁸ olyan kettőséget eredményez, amelynek pozitív és negatív oldala egyszerre jellemzi a lehetőségeinkben rejlő ambivalenciát. A technomorf gondolkodás pozitív példája az operációk előtti anesztézia alkalmazása, ami „a test időleges transzformációja objektivizált testté”.⁵¹⁹

⁵¹³ GROß 2009, 100–101. o.

⁵¹⁴ Lásd Uo. 107. o.

⁵¹⁵ HONNENFELDER 2012, 13. o.

⁵¹⁶ Uo.

⁵¹⁷ PÖLTNER 2008, 10. o.

⁵¹⁸ KÖRTNER 2010, 35. o.

⁵¹⁹ Uo.

Az egészen más vagy az egészen új élménye számos példán keresztül érzékeltethető, noha technikai alkalmazásuk még nem általánosan elterjedt. A Cyberkinetics cég⁵²⁰ által kifejlesztett ún. BrainGate lehetővé teszi a gondolatok közlését számítógépen keresztül, tehát a gondolat tetté válhat (*turning thoughts into action*). Ez a technika azoknak a betegeknek jelent hatalmas változást az életminőségükben, akiknek agya funkcióképes, de jelátvitel nem történik meg a testrészek felé.⁵²¹ Mikrochip implantátum beültetésével azonban megtanulhatnak például egy kurzort irányítani, ami által ismét írásképesé válhatnak, így lehetőségük adódik az önkifejezésre. A bezártságsszindrómás betegek⁵²² (locked-in szindróma) öntudatuknál vannak, de nem képesek a kommunikációra és a mozgásra. Az agy-gép interfészek alkalmazhatóak nemcsak az önkifejezésre, de akár tolószék irányítására is. Ezek a technikák azonban egészséges embereknél alkalmazva nem a természetes emberi tulajdonságokhoz és karakterisztikumokhoz közeli állapot visszaállítására, hanem azokat meghaladó új képességek kifejlesztésére is alkalmazhatóvá válhatnak, amelyek eddig az emberre nem voltak jellemzők, tehát az ember identitásának megváltozásához vezetnek.

Az egyre inkább elterjedő neuroprotézisek⁵²³ az ember cselekvési szabadságának rehabilitációját szolgálják, és erkölcsileg nem jelentenek problémát. Természetesen finanszírozásuk és hozzáférésük biztosítása már igen. Ugyanakkor Matthias Deliano rámutat arra, hogy 1960-ban Manfred Clynes és Nathan Kline először használta a *cyborg* fogalmát⁵²⁴ azért, hogy segítségével a „technikailag kibővített test vízióját leírják”,⁵²⁵ amely képes a földönkívüli körülmények között is életben maradni. Deliano megállapítja: a cyborg időközben a science-fiction irodalom által metaforájává vált a gép és az agy kereszteződésétől várt reményeinknek, de félelmeinknek is: vakok látnak, bénák járnak, süketek hallanak.⁵²⁶ Ha azonban ezek az eszközök idegen kontroll alá kerülnek, mi történik az ember identitásával? Az emberiség poszthumán állapota a neuroenhancement fejlődése által még radikálisabban mutatkozhat meg: „A kiborgok egy teljesen új dimenziót kapnak: ekkor közvetlenül pszichológiai alapelveinket manipuláljuk – ezeknek az alapoknak köszönhetjük a poszthumanitás korábbi lépéseit,

⁵²⁰ Lásd <http://www.cyberkinetics.com/>.

⁵²¹ Lásd NAGEL–ACHIM 2009, 29. o.

⁵²² Vö. BEAUDOIN–DE SERRES 2010.

⁵²³ „A neuroprotézisek olyan eszközök, melyek feladata az idegekkel való közvetlen kapcsolat létrehozása. Egyik legismertebb fajtája az audioprotézis, amely a belső fülben lévő cochleát (csigát) stimulálja elektromosan. Ennek az eszköznek a segítségével egyes süketégekben szenvedő pácienseknél sikerült elérni, hogy érzékeljék a hangokat. A beteg egy kis rejtett mikrofont visel, amelynek kimenete elektródák segítségével kapcsolódik a cochleához.” <http://medical.ktk.bme.hu/fajlok/szenzorok.pdf>. (Letöltés: 2013. 08. 02.)

⁵²⁴ CLYNES–KLINE 1960.

⁵²⁵ DELIANO 2010, 71. o.

⁵²⁶ Uo.

mindenekelőtt az evolúcióhoz kötött gondolkodási és nyelvi képességeinket.”⁵²⁷ A neuroenhancementben rejlő veszélyekre is hasonlóképpen figyelmeztet Saskia K. Nagel és Achim Stephan szerzőpáros, amikor így fogalmaznak:

„A könnyen kicserélhető chipok érdekeinket és véleményünket modulálhatják, a célzott és közvetlen távirányítás lehetőségei növekedhetnek. Ha az még kérdéses, hogy a posztumán lény az istenihez közeledik; talán a gépekhez leszünk hasonlóak. Vagy mindkettő: akkor a gépek válnak istenekké.”⁵²⁸

5.5. Neurobionikus enhancement

A neurobionika a neurológia, a biológia és a technika által létrehozott szakterületet jelenti, amely célja a neuroprotézisek emberi idegrendszerrel való összekapcsolása és irányításuk lehetővé tétele. A neurobionikus enhancement nem terápiás célú beavatkozás az ember képességeinek kiterjesztésére az IKT (információs és kommunikációs technikák) segítségével. Az erre irányuló tervek megvalósítása még korai fázisban van, sok esetben csupán illúzióknak tartják.⁵²⁹ Egyik lehetséges alkalmazási terület az ún. „szuperszenzorikus” észlelés, ami olyan funkciók lehetővé tételét jelenti az ember számára, amellyel természeténél fogva nem rendelkezik.⁵³⁰ A természetes észlelést meghaladva a cél az, hogy olyan „élményvilágok” táruljanak fel, amelyek az emberi észlelés számára eddig rejtve voltak:

„Ennek a törekvésnek kiindulópontja bizonyos állatok egyes érzékelési képességének fölénye. Feltárulhat számunkra a kutyák szaglásvilága, a mezei egér hallásvilága, a méhek színvilága, vagy a bálna térbeli tájékozódása, legalábbis elméleti ismeretként vagy technikai eszközök segítségével (például éjszakai látóeszközök).”⁵³¹

Mindez ahhoz vezet, hogy a kiterjesztett és megjobbított érzékeléssel rendelkező ember a világot másképpen érzékeli, tapasztalatai is mások. Ebből fakadóan pedig az őt körülvevő világról alkotott képe is megváltozik.⁵³²

⁵²⁷ NAGEL–ACHIM 2009, 44. o.

⁵²⁸ Uo.

⁵²⁹ GROß 2009, 88. o.

⁵³⁰ Vö. Uo. 89. o.

⁵³¹ Uo.

⁵³² Uo. 107. o.

Másik lehetséges alkalmazási területe a neurobionikus implantátumoknak a kognitív képességek a kiterjesztése vagy bizonyos helyzetekhez történő optimalizálása.⁵³³ Az agy és egy mikrochip összekapcsolása az úgynevezett neurochip által,⁵³⁴ amely képes érzékelni a neuronok elektromos aktivitását az agyban, azt a lehetőséget is magában hordozza, hogy később fordított irányú adattovábbítás segítségével az agy közvetlenül információk felvételére váljon képessé. A szakirodalom jelentős része ennek segítségével lehetségesnek tartja a jelentős mértékben megnövekedett információmennyiséggel való hatékony bánásmódot. Dominik Groß az ún. „emlékezetchip” érzékelteti a neurochipekben rejlő lehetőségeket, ami lehetővé tenné az enciklopédiákhoz vagy akár szótárakhoz való gyors hozzáférést.⁵³⁵ Ugyanakkor ez még nem jelentené azt, hogy bár valaki hatalmas mennyiségű információ birtokában van, azt értelmezni is képes és innovatív módon fel is tudja használni céljai elérése érdekében. Az információ mennyisége nem egyenesen arányos a bölcsességgel, vagy ahogyan azt korábban említettük, az életminőséggel, jóllehet az egyén identitásának meghatározó tényezője.

A memóriabeültetés lehetőségével kapcsolatban – tehát azt a lehetőséget latolgatva, hogy az egyéni emlékezet kapacitását megnövelő és pontosan rögzítő implantátummal lássák el az embert – Szebik Imre megjegyzi: „Nyilvánvalóan az a tény, hogy az emlékképet nem egyszerűen felidézzük, hanem rekonstruáljuk, nagyban megnehezíti, talán lehetetlenné is teszi a memóriabeültetés lehetőségét.”⁵³⁶

A neurobionikus implantátumokkal kapcsolatban azt a kérdést is fel kell tennünk, hogy az individuális autonómiáját, ami a szabad cselekvésben, gondolkodásban, felelős döntésekben nyilvánul meg, mennyiben veszélyeztetik az agyba helyezett implantátumok által közvetített információk. Barker ebben az összefüggésben az „automataember” lehetőségéről beszél, akinek részben a belehelyezett neuroimplantátum miatt korlátozva van egyéni döntési szabadsága, autonómiája, és ezért nem autonóm, hanem automata.⁵³⁷ Bár a felvetés lényeges szempontokat tartalmaz, a neuroimplantátumok ha csupán információhordozók, akkor olyan eszköznek is tekinthetők, amelyek által agyunk közvetlenül férhet hozzá számunkra fontos adatokhoz. A hagyományos média által közvetített információk is lehetnek veszélyesek, de hasznosak is. A „testrészé vált ismeret”, a megvásárolható tudás a

⁵³³ Vö. Uo. 90. o.

⁵³⁴ Vö. Neuro chip developed at University of Calgary records brain cell activity at higher resolution <https://www.ucalgary.ca/utoday/issue/2016-10-27/neuro-chip-developed-university-calgary-records-brain-cell-activity-higher>. (Letöltés: 2016. 12. 20.)

⁵³⁵ GROß 2009, 90. o.

⁵³⁶ SZEBIK 2014, 239. o.

⁵³⁷ Vö. GROß 2005, 65–69. o.

lexikális ismerethalmazt bővítik, de az ismeret felhasználásának kreatív és innovatív módja, erkölcsi megítélésé érintetlen marad az ismeretszerzés mikéntjétől.

A fentiekben bemutatott lehetőségek az egyén kognitív képességeinek javítására, azaz optimalizálására használhatók fel, amelyek segítik a társadalmi elvárások sodrában céljainak hatékonyabb elérését. Mint láttuk a neuroenhancement sok esetben az egyenlőtlenség, az igazságtalanság és a természetellenesség veszélyét mutatja, noha felhasználásuk erkölcsi mérlegelése során mindig számba kell venni az általuk okozott nyereség és veszteség mértékét.

Hangsúlyozni szükséges, hogy a keresztény megszentelődés olyan folyamatként jellemezhető, amelynek során a növekszik a tudatosság, növekszik a szabadság, növekszik a kapcsolatiság és a növekszik az önmeghaladás.⁵³⁸ „Ezek az alapelvek egyesítik a vallásos és szekuláris hagyományokat, és a maguk teljességében megteremtik a »keresztény élet« körülhatárolhatatlan, ám mégis felismerhető képét.”⁵³⁹

Az életprojekt (*Leben als Projekt*) kifejezés arra utal, hogy a „porózus” társadalmakból és kultúrájukból eltűnnek a határok és a hagyományos életformák, helyettük

„a felületesség, az arrogancia vagy pedig az élet projektként való felfogása segíthet, ahogyan Luc Boltanski és Ève Chiapello a modern szakmai életet az identitás sajátos önmegsemmisítésének látja. Az élet az állandó performance elvárása, a figyelmesség és az önkifejezés, egészen a fatális kimerültségig.”⁵⁴⁰

Ez az önkifejezés az inszcenáció stratégiája, hogy valaki olyannak mutatja és úgy fejezi ki magát, hogy mások elismerjék, vagy ezen a módon tegyen szert befolyásra.⁵⁴¹ Az ember élete ezért akár teljesítményként, akár a teremtményi létként tudatosul, a neurofarmakológiai és bionikai fejlesztések által létrejött új lehetőségek mindkettőnek fokozói és támogatói lehetnek.

A lehetőségek határa, ami az erkölcsileg elfogadható és a fejlesztések által lehetővé vált között húzódik, Hans Jonas *Felelősségetikájában* megfogalmazott imperatívusz: „Mostani választásod foglalja magába az ember jövőbeni integritását mint akaratod részét.”⁵⁴² Sylvan joggal állapítja meg: „A nyugati világ liberális filozófiája úgy véli, hogy bárki megteheti azt, amit kíván, feltéve, hogy nem árt má-

⁵³⁸ Vö. TILlich 1996, 534. o.

⁵³⁹ Uo.

⁵⁴⁰ KOERRENZ–WINKLER 2013, 189. o.

⁵⁴¹ MUMMENDEY–EIFLER–MELCHER 1995, 111. o.

⁵⁴² JONAS 1979, 36. o.

soknak és valószínűleg nem árt magának helyrehozhatatlan módon.”⁵⁴³ Az ember integritásának védelme és a nem ártás elve egyrészt teológiai, másrészt bioetikai dimenziókat nyit, ugyanakkor a másik szeretetét önmagunk szeretetét feltételezve értelmezi, úgy, hogy a másokra ható döntéseinket az ő helyzetébe beleélve hozzuk meg.

⁵⁴³ SYLVAN-ROUTLEY 1973, 205–210. o.

6. Esztétikai sebészet

Mottó

„Szép az, ami érdek nélkül tetszik.”

(Immanuel Kant)

A szépségideál az emberiség történelme során folyamatosan változott, és a 20. századra az arányosság mellett a szubjektív ideálként érvényesült: a szépség a szemlélő szemében keletkezik. A szépséget ugyanakkor „az életmód (ethosz), az életmegnyilvánulások (kultúra), a korszellem és az individuális szemléletmód befolyásolja.”⁵⁴⁴ A szép és a jó vizsgálata, az esztétikailag és erkölcsileg egyaránt kívánatos kapcsolata, egészen Platónig nyúlik vissza, aki a *kalokagathia* (κάλος – ’szép’, ἀγάθος – ’jó’) fogalmán keresztül határozta meg az említett kapcsolatot. Szerinte az erkölcsileg jó cselekedet mindig szép is, mert az nyilvánosan látható, ezért a fogalom a polgári és erkölcsi tökéletességet is kifejezi, mindezen túl pedig a jó testi és szellemi képességek kibontakozását is.⁵⁴⁵ Jóllehet a 20. század közepétől fogva, nagyrészt a pszichológiai kutatásoknak köszönhetően, a hangsúly a szépségre mint a jó elérésének elősegítőjére került.⁵⁴⁶ Megállapították, hogy az attraktívabb kinézetű embereknek általában jobb személyiségjegyeket tulajdonítanak a többiek (boldogság, kiegyensúlyozottság, nyitottság). Másrészt a szépség hatása befolyásolja döntéseinket is, akár még az igazságot is képesek vagyunk másképpen szemlélni a szépség holdudvarába lépve.⁵⁴⁷ Joggal merül fel a kérdés, hogy ami szép, az jó is?

6.1. Motiváció: rekonstrukció és konstrukció

Senki sem csodálkozik azon, ha valaki szép akar lenni, mert általában mindenki szép akar lenni. A másiktól alkotott első benyomásunk legtöbbször esztétikai természetű. A másik testiségének karakterisztikumait a találkozás pillanatától fogva érzékeljük elsősorban látással, de előfordul, hogy tapintással, szaglással is, ugyanakkor a másiktól alkotott képünket a saját énképünk is formálja, ami

⁵⁴⁴ ALTINTAS–ALTINTAS 2011, 7. o.

⁵⁴⁵ Vö. PREUBNER 2003, 415. o.

⁵⁴⁶ Lásd MESKÓ 2011, 28. o.

⁵⁴⁷ Vö. uo. 29. o.

megfordítva is igaz. Karinthy Frigyes nagyon találóan férfi és nő kapcsolatára vetítve mindezt így fogalmazta meg: „Ha egyedül vagyok egy szobában, akkor ember vagyok. Ha bejön egy nő, akkor férfi lettem. És annyira vagyok férfi, amennyire nő az, aki bejött a szobába.”⁵⁴⁸

A technikai fejlődés azonban lehetővé tette, hogy az interszjektív kapcsolaton túl a test az ideális énképnek megfelelően bizonyos mértékig formálható és átalakítható – erre utal a „testszobrászat” kifejezés is –, amit a kozmetikai, másként a szépségsebészet valósít meg. Ahogyan egy korábbi fejezetben már megállapítottuk: az ember nem csupán teremtmény, hanem „műalkotás” is egyben.

Egy szépségsebészeti beavatkozás nem csupán a test megszépítése, kiigazítása lehet a páciens elképzelésének megfelelően, hanem a sebész mindezt egy diagnosztizálható pszichikai szenvedés csillapításaként is értelmezheti, ami kielégíti a páciens önmagával vagy a környezete vele szemben támasztott esztétika elvárását.⁵⁴⁹ Ezért az enhancement szempontjából a plasztikai sebészetnek két területét kell megkülönböztetni, ami a magyar nyelvben a *szépségsebészet* fogalmának elterjedésével és a *plasztikai sebészet* kifejezéssel határozható meg. Noha ezt a klasszikus felosztást többen árnyalják. Pavlovics Gábor hangsúlyozza:

„Klasszikusan a plasztikai sebészeti beavatkozásokat rekonstrukciós és esztétikai műtétekre osztották, azonban a kettő között nem húzható éles határvonal, hiszen minden helyreállító műtétnél fontos szempont a megfelelő esztétikai eredmény elérése, és minden szépészetinek minősített beavatkozásnak gyógyító jellegű hatása is van, a páciens lelki státuszát, önértékelését javítja.”⁵⁵⁰

A plasztikai sebészet feladata a megbetegedett vagy roncsolódott testrészek helyreállítása. Például égési sérülés esetén a megégett bőrfelület pótlására vagy autóbalesetben roncsolódott testrész helyreállítására irányul. Mindezt leginkább a *rekonstrukció* fogalma fejezi ki, ami az eredeti állapot visszaállítását jelenti. Ebbe a csoportba sorolhatók azok az operációk is, amelyek indítéka pszichoszociális természetű, így bizonyos testrészek átlagostól való nagymértékű eltérése, amely a páciensnek súlyos pszichés terhet jelent, és a normálhoz igazítva ez a teher megszüntethető. E beavatkozások alig vetnek fel olyan erkölcsi kérdést, amely vitatott lenne.

A másik lehetőség a szűkebb értelemben vett szépségsebészet, amelyet a *konstrukció* fogalmán keresztül értelmezhetünk. Ekkor a beavatkozás a gyógyítás célja (telosza) felől ismételt az a kér-

⁵⁴⁸ KARINTHY 1925.

⁵⁴⁹ JUNGEST 2009, 29. o.

⁵⁵⁰ PAVLOVICS 2014.

dést veti fel, hogy a „divat által diktált” kinézet kedvéért szabad-e olyan sebészeti beavatkozást végezni, ami egészségügyi kockázattal jár anélkül, hogy a páciens egészsége szempontjából hasznos lenne?⁵⁵¹ A szakirodalom a szépségsebészeti beavatkozások során a páciens egészségesnek tartja, így az operáció *nem szükségszerűség, hanem lehetőség*. Ezzel kapcsolatban legalább két kérdés merül fel. Egyrészt egészségesnek tartható-e az, aki bár testileg egészséges, de saját külső megjelenésével elégedetlen, és az ebből fakadó negatív érzelmei mindennapi tevékenységeinek elvégzését rossz irányban befolyásolja, társadalmi elfogadottságának vélt vagy valós hiánya személyes kapcsolatait zavarja. Mint arra korábban rámutattunk, az Egészségügyi Világszervezet meghatározása szerint a szociális jólét markáns részét képezi az egészség definíciójának. Ha a társadalom értékvilága valóban nagymértékben esztétikailag meghatározott – és mint láttuk, ez így van –, akkor a test esztétikailag elfogadott, sőt kívánatos megjelenésének jelentős szerepe van a társadalmi jólét megtapasztalásában.

Példaként gondolhatunk Gretha Garbo ikonikus arcára, amely Roland Barthes szerint mint „arc-tárgy”⁵⁵² vizsgálható. Ekkor nemcsak Garbo arcának képpé válásáról van szó, hanem az eltárgyasulás értelmében olyan mértékről is, amely társadalmi normává vált és felszólító erővel bír: ilyené kell válnod, hogy tetszetős és elfogadott lehess. A példa „magas norma”, amely a hölgyek számára az előző század ’20-as, ’30-as éveiben nem csupán társadalmi elvárásként, hanem szubjektív igényként is megjelent. A médiában közvetített ideális és szép „testképek” is – hasonlóan az említett példához – oda vezetnek, hogy az egyén hozzájuk igyekszik hasonulni, mert ezek a képek látszólag az ember ideális alakját közvetítik a tömegmédiában. Mivel a médiában viszonylag kis számú ideálisnak vagy szimpatikusnak mutakozó alak jelenik meg nagyon nagy létszámú embertömegnek, hamar válhat egy bizonyos ideáltípus az általánosan elfogadott mértékévé. Mindennek lehet előnye és hátránya is. Előnye lehet a saját ideálkép meghatározása, és mintaként szolgálhat a páciens számára, hogy miként tudná magát úgy elképzelni, ahogy önmaga számára, de a társadalom számára is elfogadott lehet. Hátránya a hasonulás által tagadott különbözőségben rejlő szépség, az önelfogadás mentális és személyes jellegének gyengülése.

Ha például feltételezzük, hogy Angelina Jolie az európai nők többsége számára az ideális női külső megtestesítője, akkor egyúttal azt is feltételezhetjük, hogy ha valaki hasonul hozzá a szépségsebészeti beavatkozások által, akkor az eredményt az említett nők többsége ideálisnak fogja találni. A valóság ezzel szemben sokkal összetettebb. Mivel a társadalmat egyének alkotják, a szubjektív ideálkép

⁵⁵¹ Vö. LITTLE 2009, 128. o.

⁵⁵² BARTHES 1983, 85–87. o.

fogalma egyéenként eltérő. Lehet, hogy egy férfi szépnek tartja Jolie-t, de az is előfordulhat, hogy más nőket vonzóbbnak ítél, mert az ő vonásai inkább hasonlítanak az eddigi élete során kialakult ideálképhez. Itt meg kell azonban említeni, hogy éppen Angelina Jolie példája mutatja a plasztikai sebészet és szépségsebészet közötti említett határ eltolódását. Amikor a színésznő eldöntötte, hogy melle nyirokmirigyait preventív indikációk miatt eltávolíttatja, hogy ezzel megelőzze a családban magas kockázattal előforduló mellrákot, akkor tudatában volt a mellimplantátum beültetési lehetőségének. E nagy visszhangot kiváltott döntés indítéka a mellrák magas kockázata volt, megvalósítását már a plasztikai sebészet szinte rutinszerűen végzett beavatkozása tette lehetővé.

A betegség alapú megközelítés és a szépségsebészeti beavatkozások kapcsolatának egyik sajátos formája az úgynevezett anti-aging kezelés, amely a test természetes öregedése során kialakult jegyeket változtatja meg. Ilyen lehet például a ráncfelvarrás, a botox kezelés. Ekkor nem csupán a fiatalság és a szépség megtartása lehet az indíték, hanem – mint azt Thomas Runkel hangsúlyozza – a végességtől való alapvető félelem is.⁵⁵³ A test az ember mulandóságából következő jegyek kifejezője. Ha ezeket a jegyeket a szépségsebészeti beavatkozások által módosítani lehet, akkor úgy tűnhet, hogy az idő feltartóztatható és a vég kitolható. Az anti-aging kezeléseket mai alkalmazásában nem sok kivetnivalót lehet találni, amennyiben a páciens reális képét az élet végességével kapcsolatban ezek nem relativizálják. Lehet egészségesen és a szépséget fenntartva megöregedni, de a fenntartás – az öregség jegyeinek eltüntetése – nem lehet hamis álarc a valóságnak.

6.1.1. A saját test esztétikai észlelése és az identitástudat

A „normális” kinézet vagy a tetszetős külső az ember alapvető igénye.⁵⁵⁴ Az azonban, hogy a szépet, a csúnyát, a normálist és az átlagost miként határozzák meg és ehhez a meghatározottsághoz hogyan viszonyul az egyén önképe, már szociokulturális jelenség. Feltételezhető, hogy a normális tudományosan meghatározható kategória, tehát a külső úgy szemlélhető, mint a szervezet egy további része.⁵⁵⁵ Meghatározható a normális orrhossz, centiméterben kifejezve, vagy a normálisnál nagyobb mellméret, ha például a mellbimbók a könyök vonalánál lejjebb vannak. De akár a ráncfelvarrás is orvosilag indokoltta lehet, ha valaki koránál tíz évvel idősebbnek néz ki, és ezért külső megjelenése jelentősen eltér a korosztálya átlagától.⁵⁵⁶

⁵⁵³ RUNKEL 2010, 227. o.

⁵⁵⁴ Vö. uo. 229. o.

⁵⁵⁵ DAVIS 2009, 120. o.

⁵⁵⁶ Uo.

Bár nem tartozik szorosan az esztétikai sebészethez, mégis jól példázza a harmonikus testképtudat felbomlását a következő példa. Peter Bagusnak, a kelet-brémai Pszichoszomatikus Medicina és Terápiás Klinika vezető orvosának bulímiával kapcsolatos kutatásai. Az általa kezelt betegek legtöbbször önértékelési problémákkal küzdenek, és a következő kérdések nyomasztják őket: „Hogyan nézek ki? Hogyan leszek elfogadható? Milyen értékes vagyok? Hogyan értékelnek?”⁵⁵⁷ Ezek az emberek akkor érzik magukat *elfogadottnak*, ha az aktuális *szépségideálhoz* hasonulnak, ha olyan soványak és csinosak, mint a modellek. A betegek úgy vélik, hogy külsejüktől függ elfogadottságuk, az őket körülvevő emberek értékelése. A bulímiától eltérően a kóros lesoványodás oka a hosszú csalódássorozatok után fellépő vágy az autonómiára. Ezek a betegek tulajdonképpen arra vágynak, hogy senkire és semmire (étel) ne kelljen rászorulniuk azért, hogy szabadon rendelkezhessenek önmaguk felett.⁵⁵⁸

Az objektív kritériumok mellett a szubjektív szempontok legtöbb esetben még markánsabban érvényesülnek, a szépségsebészeti beavatkozások nagy része messzemenően az egyén önmagáról alkotott képétől függ. A személy testi megjelenéséről alkotott önképe hatással van érzelmvilágára, ami ugyancsak szubjektív tapasztalat⁵⁵⁹ és személyiségének lényeges alkotóeleme. Margaret Olivia Little mutat rá arra, hogy a szépségsebészeti beavatkozások nem minden esetben „a szépség iránti vágyból következnek, hanem abból a kívánságból, hogy egy testrésztől való fájdalmas elidegenedés érzése megszűnjön, vagy az állandó csúfolódásnak vége legyen”.⁵⁶⁰ Ez az esztétikai elégedetlenség azonban „normatív elégedetlenségé” változik, mert szorosan összekapcsolódik a megváltoztatott külső iránti vágygal.⁵⁶¹ Figyelembe kell venni, hogy az egyén pszichoszociális meghatározottsága szabadságának csökkenésével járhat, amennyiben testi jellegzetessége miatt korlátozva érzi magát közösségi kapcsolatainak megélésében. Ha e korlátozottság a esztétikai sebészeti beavatkozással megszüntethető, akkor a szociális indikációjú, de pszichés problémákat okozó probléma erkölcsileg is igazolhatóvá válik.⁵⁶² Ebben az esetben szorosan összekapcsolódik a külső esztétikai észlelése, a társadalom által közvetített norma elfogadása és az ebből következő, valamint erkölcsileg igazolható vágy. Bár a külső negatív megítélése sok esetben annyira szubjektív, hogy a sebészeti beavatkozás sem orvosi, sem pedig az átlagosan elfogadott társadalmi norma alapján nem tűnik indokoltnak. Az egyén külsejével szembeni elvárása, illetve az azzal való elégedetlensége vezethet személyiségzavarhoz, depresszióhoz,

⁵⁵⁷ WEBER 2010, 6. o.

⁵⁵⁸ Uo. 8–9. o.

⁵⁵⁹ Vö. RUNKEL 2010, 228. o.

⁵⁶⁰ LITTLE 2009, 127. o.

⁵⁶¹ RUNKEL 2010, 229. o.

⁵⁶² Vö. uo.

önértékelési problémákhoz. Runkel megállapítja, hogy a szépségsebészet az egyén önképét veszi alapul: „Az esztétikai sebészet arra a képre irányul, amellyel az érintett személy saját testéről (body image) rendelkezik”,⁵⁶³ és olyan referenciaként használja fel, amely a fennálló negatív testkép pozitív képé változtatásának alapja. Sarwer és társai, eltérően a korábbiaktól, „testképsebészetről” beszélnek,⁵⁶⁴ amelynek célja a test olyan mértékű megváltoztatása, amely az egyén számára nem csupán elfogadható, hanem általa önértékelése és szociális helyzete is pozitív irányba mozdulhat el. A saját testtel való azonosulás során az elidegenedés érzete csökken vagy teljes mértékben megszűnik. A szépségsebészet a testi vonások és jellegzetességek átalakítását úgy valósítja meg, hogy közben a személy új önértelmezését is elősegíti.⁵⁶⁵

Az identifikációs folyamat azonban jelentős akadályokba ütközik akkor, ha az általánostól vagy a normálistól való eltérés olyan mértékű, amelyet a szépségsebészeti eszközökkel sem lehet korigálni. Ebben az esetben az esztétikai észlelésnek messzemenő erkölcsi következményei vannak, ahol a test olyan adottságként van jelen, amely nem formálható. Úgy tűnik, hogy a technikai lehetőségek határához érkeve mutatkoznak meg az elfogadásnak azok a sajátos helyzetei, amelyek nem a társadalom által normálisnak tartotthoz való hasonulásban realizálódnak, hanem ugyanazokkal a testi és lelki problémákkal küzdők csoportidentitásának megerősítésével járnak.

6.1.2. Fairness és örökletesség

Tertullianus egyházatya a 3. században még arról ír, hogy vannak asszonyok, akik azért nem sminkelik magukat, mert nem akarnak idegen emberek kívánságának tárgyává válni.⁵⁶⁶ Olyan keresztény asszonyokról van itt szó, akik egyrészt testi szépségüket nem akarják eltárgyasítani, másrészt pedig szépségük kihangsúlyozása által nem kívánnak vágyat ébreszteni idegen férfiakban. Tertullianus a másrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy akik arcukat sminkkel torzítják el, azoknak nem tetszik Isten alkotása, mintegy megfeddik az Istent azért, hogy jobbá, tetszetősebbé akarnak válni. Mindehhez az eszközöket nem mástól, hanem a rivális művésztől veszik, aki maga a sátán. Hiszen ki más lenne, aki utat mutat a test átalakításához, mint ő, aki az emberi lelket is megrontotta? „Ami velünk született, az Isten alkotása, ami hozzátéteik, az pedig az ördög műve.”⁵⁶⁷ Az idézett gondolatokban már nyilvánvaló az *örökletesség / teremtettség* megkülönböztetése a mesterségestől, és kitűnik a testi szépséggel való bá-

⁵⁶³ Uo. 231. o.

⁵⁶⁴ Idézi Runkel 2010, 231. o.; Sarwer 1998, 1–22. o.

⁵⁶⁵ RUNKEL 2010, 232. o.

⁵⁶⁶ Tertullianus (+220 k.): *Über den weiblichen Putz (De cultu feminarum)*. 2. köt. 1. fejezet. <https://www.unifr.ch/bkv/>.

⁵⁶⁷ Tertullianus: *De cultu feminarum* 2. köt. 5. fej.

násmód helyes, tisztességes módja. A teremtő által alkotott testet és szépségét sem eltakarni, sem pedig eltúlozni nem helyes, mert az előbbi Isten alkotásának tökéletes voltát vonja kétségbe, utóbbi pedig erkölcsi problémákat vet fel azáltal, hogy vágyat ébreszthet idegen férfiakban. Jól látható mindebből, hogy az esztétikum miként válik erkölcsileg is jelentőssé.

Az öröklött genetikai tulajdonságok által meghatározott testalkat, szellemi képesség, belső és külső tulajdonságok, a karakterisztikum a „természet szerencsejátékának” következményei, másrészt bizonyos mértékben az ember akaratereje és fizikai ereje által alakítható tulajdonságok összessége. Nem tekinthetünk el azonban a test és a lélek társadalom által megformált értelmezésétől, a szociokulturális összefüggésektől sem. A társadalmi szolidaritás, felzárkóztatás éppen az optimáltság karakterével bír. Jungest azonban megállapítja, hogy amennyiben ez a cél, akkor egy általános norma feletti képességekkel és tulajdonságokkal rendelkezők diszkriminációja jelenhetne meg,⁵⁶⁸ hiszen így saját adottságaik további optimalálásának lehetősége csökkenne.

Mint azt a szépségsebészet példája mutatta, a terápia és az enhancement megkülönböztetése szubjektív és társadalmi elvárások konstruktuma, a kettő sok esetben alig választható el egymástól.⁵⁶⁹ A médiában megjelenő ideális testképek közvetett formában, de jelentős hatással vannak az egyén énképére, amelynek elfogadása erősödhet, de gyengülhet is a tömegmédiában látható és ideálisnak ábrázolt testképek észlelése által. Runkel rámutat rá arra, hogy bár úgy tűnhet, az egyén szabadon dönthet külsejének megváltoztatása felől, mégsem lehet szabad e képek szociokulturális hatásától.⁵⁷⁰ Bizonyos mértékben tehát szabadsága van arra, hogy hasonuljon ahhoz a képhez, amely szociálisan, de önmaga számára is ideális, amellyel nemcsak belsőleg, de külsőleg is szívesen azonosul. Másrészt viszont nem lehet szabad ettől a képtől, mert a médiában, reklámokban felmutatott ideális testkép az, amit „mindenki” általános mintaként észlel. Ezt az észlelést természetesen az észlelt képre történő személyes reflexió követi, amelyben már megjelennek etikai motivációk is. A hasonulás iránti vágy azonban esztétikai természetű, az esztétika mélyebb értelmét figyelembe véve, mert a kellemes és a kellemetlen tapasztalata mentén fogalmazódik meg. Az egyénben bizonyos testformák kellemes benyomást keltenek, jó érzéseket ébresztenek, vonzó alakot észlel. Ez a reflektált észlelés válik később a különbözőség tudatosulása által erkölcsi természetűvé, amely konkrét döntésekben és a cél eléréséhez szükséges eszközök kiválasztásában artikulálódik. A befogadó azonban a látványtól soha nem lehet egészen szabad, de szabadsága van arra, hogy a látotthoz hasonlóvá váljon. A társadalmi értékek, ide-

⁵⁶⁸ JUNGEST 2009, 34. o.

⁵⁶⁹ Uo. 31. o.

⁵⁷⁰ Lásd RUNKEL 2010, 234. o.

álképek és az orvosi normák, protokollok sokszínű találkozásáról beszélhetünk, de valódi normatív esztétikai és erkölcsi határokat nehéz lenne meghatározni anélkül, hogy azok az egyén autonómiáját és szabadságát ne sértenék.

6.1.3. Az énkép alakítása a testkép átformálása által és az autonómia

A szépségszabvány beavatkozások nyújtotta lehetőségekkel nem csupán a külső, hanem a külső megjelenés által a belső énkép is pozitív irányba változtatható, amit Mary Devereaux szarkasztikusan így nevez: „szike használata által gyógyuló lélek”.⁵⁷¹ A test ekkor olyan médiumnak tűnik, amelyen keresztül az egyén viszonya saját magához jelentős mértékben módosulhat.⁵⁷² Az identitástudat azáltal erősödik, hogy a sikeres beavatkozások által az egyén önmagától vagy egyes testrészeitől való elidegenedésérzete megszűnik. Ha pedig a társadalmi normát vesszük figyelembe, akkor az attól való különbözőség is jelentős mértékben csökkenhet. A változás közvetlenül a testet érinti, de az önazonosság erősödését, az egyén saját magával való egységét szolgálja.

A bioetikában az igazságosság, a haszon, a nem ártás, az autonómia elve meghatározók. Ez utóbbi gyakran hiányos értelmezésére mutat rá Tristram Engelhardt, ami gyakran téves megállapításokhoz is vezethet. Az autonómia fogalmában nem csupán az első, legtöbbször túlhangsúlyozott előtag – *autos* 'én' a lényeges, hanem a *nomos* is, ami nem csupán 'törvényt' jelent, hanem 'észt/értelemet' is, ezért az autonómia jelentése nemcsak önrendelkezés, hanem 'észszerű saját döntés'.⁵⁷³ Az esztétikai észlelést tehát annyiban követheti az autonóm döntés, amennyiben az reflektált és racionálisan átgondolt, mérlegelt választás eredménye. Kétségtelen, hogy bár így a döntés autonóm volta igazolható, mégsem vitatható el a szociokulturális normának való megfelelés mint motiváció.

Az egyén észszerű belátásán alapuló autonóm döntését és a társadalmi norma viszonyát a testkontroll fogalma fejezi ki, amely a nyugati társadalmakban a 20. században olyan mértékben medikalizálódott, hogy megvalósítása jelentős mértékben a biomedicina általi megvalósítás irányába tolódott el. A testkontroll ugyanakkor mindinkább individuális vállalkozás, ám mintája medializált. Nem csupán a korábban említett testképek, de a társadalom által optimálisnak tartott életstílusok, ideák és vallási meggyőződések is hatnak rá. A Foucault által megfogalmazott politikai hatalom helyére, amely átöltözteti, átformálja, megjelöli az egyént,⁵⁷⁴ az individuális szabadság lépett a fejlett társa-

⁵⁷¹ DEVEREAUX 2008, 165. o.

⁵⁷² Vö. RUNKEL 2010, 233. o.

⁵⁷³ ENGELHARDT 2010, 20. o.

⁵⁷⁴ Vö. Idézi SIEBENPFEIFFER 2008, 267. o.

dalmakban. A test „átöltöztetése” kevésbé a politikai hatalom eszközeivel és diktált mintáján keresztül valósul meg, sokkal inkább a társadalmi és kulturális mintákkal való azonosulási vágy kielégítése következtében és a biomedicina lehetőségeinek felhasználásával. A testkontroll egyben önkontroll, a saját test feletti önrendelkezés szimbóluma is. Kifejeződik benne, hogy az egyén nem kiszolgáltatottja testének, hanem szuverén ura. Kialakulhat az a megtévesztő nézet, hogy a test olyan objektum, amely szabadon formálható, akár egy tárgy. A műalkotás által kiváltott esztétikai élményhez hasonlóan azonban a saját test változása belső változásokhoz vezet, amely jóllehet autonóm döntés következménye, de a kiváltott hatás észlelése mégis heteronóm marad. Ez különösen akkor figyelhető meg, ha a szépségsebészeti beavatkozás nem úgy sikerül, ahogyan a páciens elképzelte. A testen bekövetkezett változás észlelése nem a kellemes érzetet kelti, hanem éppen a kellemetlent, az idegenség érzetét fokozza.

A döntési szabadságot és a választott minta megvalósításának technikai szabadságát a gazdasági lehetőségek biztosítják vagy éppen azok korlátozzák.

6.1.4. Szépségsebészet és gazdasági érdek

Kathy Davis hollandiai példán⁵⁷⁵ keresztül szemlélteti az esztétikai diszkrimináció szociokulturális megítélésének sajátosságát és annak gazdasági összefüggéseit. Hollandiában sokáig azzal érveltek, hogy ha valaki tetováltatta magát, akkor azt szabad döntése alapján tette, saját maga is finanszírozta, ezért a tetoválás eltávolítását is saját magának kell finanszíroznia, amennyiben arra sor kerül. Ez az érv addig volt érvényes, amíg a Marokkóból bevándorló nők azzal a kéréssel fordultak a Nemzeti Egészségpénztárhoz, hogy az finanszírozza a Marokkóban szerzett tetoválásukat, ugyanis azt nem szabad döntésük, hanem kényszer következtében szerezték. Kivándorlásukat követően a Marokkóban általános érvényű kényszer megszűnt, ezért úgy érezték, hogy nemcsak a társadalmi integráció, de személyes jólétükhöz, szabadságtudatuk erősítésére is szolgál, ha megválnak a tetoválás által rögzített rossz emlékeiktől. Mivel döntésük nem volt autonóm, ezért a korábbi hollandiai érvelés éppen ellenkező volt, ami biztosította számukra tetoválásuk eltüntetésének egészségpénztári kifizetését.

Természetesen a technikai és az ezzel összefüggő gazdasági lehetőségek minden beavatkozás lehetséges határaiként jelennek meg, de nem ideológiai, hanem a gazdasági szinten. A szépségsebészet, ahogyan az enhancement más módjai is, gazdasági összefüggéseiben jelenik meg; a beavatkozásoknak

⁵⁷⁵ DAVIS 2009, 129. o.

nemcsak tétje, de ára is van. A kinézet megváltoztatása és a hozzá kapcsolódó identitástudat átalakulása, az önelfogadás ilyenfajta megerősítése nem függetleníthető az anyagi lehetőségektől.

Megállapíthatjuk, hogy a konstrukció és rekonstrukció kérdései nem önmagukban, hanem az egyén életstílusából következő és a szociális normák alkotta kapcsolatrendszerekben értelmezhetők. Míg a rekonstrukció orvosi indikációi világosan megfogalmazhatók, addig a konstrukció, a szépségszűz indítékai és céljai messzemenően meghatározottak az egyén vallási, kulturális értékvilága által, amelyek mindegyike forrásául szolgál a fiatalság és a szépség alkotta szubjektív képnek, de az örege-
dással és az emberi élet végességével való szembenézésnek is.

7. Anti-aging és halandóság

A fejlesztés értelmezése során mind a pszichofarmakológia, mind a szépségsebészet területén többféle egyéni és társadalmi cél jelenik meg, de mindegyikükben kisebb-nagyobb mértékben megjelenik az ember öregedésével járó külső és belső változások feltartóztatásának igénye.

Az anti-aging programok sajátos célja, hogy „az ember anélkül legyen idősebb, hogy megöregedne”.⁵⁷⁶ Az öregedés radikális értelmezéseiben (pl. transzhumanizmus) az ember megöregedése olyan „krízis”, amit hasonlóan a rákos megbetegedésekkel szembeni harchoz, le kell küzdeni.⁵⁷⁷ Az öregeedésről írott munkájában⁵⁷⁸ De Grey pedig olyan ellenségnek nevezi az öregedés természetes folyamatát, amely az ember életerejét és életkedvét rabolja el. A szerző önmagát „anti-aging-mérnöként” határozza meg, aki a gerontológia területén alkalmazott biomedicinális eszközök által arra törekszik, hogy az öregedés folyamatát feltartóztassa. A kép szinte messianisztikus, az öregedés és ezzel a halál utolsó ellenségként tűnik fel, amit a biotechnológiát használó ember képes legyőzni.

A „biogerontológia” spekulatív módon számol azzal a lehetőséggel, hogy az emberi élet hosszát meg lehet nyújtani, nem csupán a hagyományos és korábban természetesnek nevezett egészségtudatos életmóddal, hanem az emberi sejtek molekuláris szintű szabályozásával, mesterséges szervek előállításával (terápiás célú klónozás) és „parányi nanorobotokkal, amely testünkben vándorolnak és a sérült szöveteket képesek megjavítani”.⁵⁷⁹ Nem csupán az egészséges öregségről van szó, amelynek jelei a külső és belső változások, kapacitásának módosulása (testmagasság, testtömeg, testtartás, bőrelváltozások, légzésfunkció, érrendszer), hanem a ma az emberi élet elméleti határának számító 120 éves kor meghaladásáról.

⁵⁷⁶ TIROSH-SAMUELSON 2010, 316. o.

⁵⁷⁷ Vö. uo.

⁵⁷⁸ DE GREY 2007. Idézi *Tirosh-Samuelson* 2010, 316. o

⁵⁷⁹ Lásd KNELL 2012, 5. o.

Több olyan hormonkészítmény van már ma is forgalomban, amely az öregedés folyamatának lassításának ígéri. A hormonpótló terápiának (HRT) például csontvesztést feltartóztató hatása van, tehát a változó korban preventív módon hat,⁵⁸⁰ ugyanakkor kutatások szerint a mellrák a hormonkezelésben részt vevő nők esetében magasabb.⁵⁸¹

Az anti-aging kezelések a *kompenzációs enhancement* jellegzetes példái, mert a természetes öregedés folyamatát kívánják lassítani, jóllehet az öregedés nem betegség, hanem a *conditio humana* része. Saskia K. Nagel és Achim Stephan a kompenzáció fogalmát azért használják, mert nem új képességek vagy meglévő tulajdonságok fokozásáról van szó, hanem mindezek megtartásáról.⁵⁸²

7.1. Öregedés és korosodás

Visszatérve röviden az idősödéshez: az emberiség modern kori történetében előnyben részesítették a „mémek”⁵⁸³ elterjedését és átadását, a gének átörökítésével szemben,⁵⁸⁴ amelynek jelentős szerepe van a generációk közötti szokások, viselkedésminták, erkölcsi és világnézeti meggyőződések áthagyományozásában. A korosodás tehát nem tekinthető egyszerűen biológiai folyamatként, hanem olyan szociokulturális tényezője az emberi életnek, amely által az eljövendő generációk számára nélkülözhetetlen tapasztalatcsere megvalósulhat. Mindezt szűkséges megkülönböztetni a korosodás és az öregedés fogalmát.

Milyennek kell lennie egy olyan társadalomnak, amelyben öregségében is ember maradhat az ember? – tette fel a kérdést 1970-ben megjelent, *Az öregség* című könyvében⁵⁸⁵ Simone de Beauvoir. A válasz: „továbbra is emberként kell kezelni”. Ebben a rövid válaszban immanens módon benne rejlik az idősekkel való bánásmód megváltozása, amelynek okai testi, szellemi és szociális tulajdonságaik megváltozására vezethetők vissza. A fenti állítás kapcsán azonban Gunda Schneider-Flume szerint éppen ebben a kijelentésben keresendő az öregséggel szembeni látens hangulatkeltés oka,⁵⁸⁶ hiszen az öregség deficitként artikulálódik. Ezzel szemben az öregedés „kegyelmi idő”, amit a „beteljesülés lehetőségeként” szabad értelmezni.

⁵⁸⁰ TALBOT 2009, 75. o.

⁵⁸¹ Uo.

⁵⁸² NAGEL–ACHIM 2009, 33. o.

⁵⁸³ A mimézis 'utánzás' szóból alkotott fogalom, amely a kulturális egységek átadását jelenti az utánzás vagy az elsajátítás által. Lásd DOWKINS 2011.

⁵⁸⁴ WHITEHOUSE 2009, 221. o.

⁵⁸⁵ BEAUVOIR 1972.

⁵⁸⁶ Lásd SCHNEIDER-FLUME 2008, 10. o.

7.2. Hosszabb, akár vég nélküli élet?

Az élethossz megnövelése az egészség megőrzése mellett (healthy aging) csodálatos lehetőségnek tűnik. Az élettartam megnövekedése azonban számos kérdést vet fel, amelyek elsősorban nem individuális szinten, hanem szociális hatásai miatt lényegesek. Az egyik érv, amely már évtizedek óta – és elsősorban nem az anti-aging programok miatt – sok országban problémát okoz, az a túlnépesedés,⁵⁸⁷ amely világviszonylatban hordoz jelentős kockázatokat. Ez a kockázat az élhető természeti környezet pusztulásával még fokozódik is. Vannak olyan országok, ahol statisztikailag a halálozások száma meghaladja a születések számát, ami nem csupán a társadalom elöregedését jelzi, de számos gazdasági és szociális problémához is vezet. Az úgynevezett „egészséges öregség” a fejlett országokban már most is sajátos kérdések elé állítja a társadalmat, hiszen, ha ma valaki 60-65 éves korában lesz nyugdíjas, még 80 éves koráig sem számít igazán öregnek a fejlett egészségügyi és szociális ellátással rendelkező országokban, amennyiben testi és lelki egészségét sikeresen megőrzi.

Úgy tűnik, hogy a határtalan individuális továbbélés mindent egybevetve „nem volt része az emberi designnak, ha a testünk az öregedés folyamatában végül a leépülésre programozott”⁵⁸⁸ – állapítja meg Peter Whitehouse. A radikális anti-aging a biomedicina eszköztárát felhasználva az öregedés feltartóztatását az emberi DNS „határainak” módosítása révén tartja megvalósíthatónak. A *biológiai halhatatlanság* elérése egyrészt a telomerek (*telos* – ’cél’, ’vég’; *meros* – ’rész’) megrövidülésének megakadályozása, másrészt a degeneratív folyamatok kiiktatása által képzelhető el, amihez az immunrendszer „megjobbítását” is szükséges hozzákapcsolni.⁵⁸⁹ Ugyanakkor még ha a kitűzött cél meg is valósulna, az élet sorsszerűsége nem zárható ki, hasonlóan a lassan öregedő állatok életében tapasztalt esetekhez.⁵⁹⁰ Ha sikerül is megvalósítani az említett törekvéseket, akkor is számolni kell a baleset lehetőségével. Ma sem biztos, hogyha valaki egészséges és fiatal, akkor rövid időn belül autóbaleset következtében nem veszti életét, bár jöllehet semmilyen diagnosztizálható egészségügyi kockázata nem volt.

Másrészt a társadalmi rétegek között is eredményezhet feszültséget az, ha a gazdagabb rétegek igénybe véve a különböző anti-aging technikákat, hosszabb életet tudnak élni a szegényebb rétegeknél, akik anyagi korlátozottságuk miatt nem fizethetik meg a kezeléseket. Sebastian Knell az így létrejött problémát az „egyenlőtlen élettartam igazságtalanságának” nevezi. Szemben az egyenlőség

⁵⁸⁷ WEGNER 2013, 141. o.

⁵⁸⁸ WHITEHOUSE 2009, 221. o.

⁵⁸⁹ WATER 2011, 165. o.

⁵⁹⁰ Vö. FINCH–AUSTAD 2001, 593–597. o.

ideáljával Knell az emberhez méltó életet, a sértetlen élet biztosítását nevezi meg az erkölcsi cselekvés céljaként, tehát azt, hogy minden embernek jusson elég ahhoz, hogy jó, emberhez méltó életet élhessen. Ha biztosított mindez, akkor az ezt meghaladó életminőség szintjén érvényesülhetnek az egyenlőtlen életszínvonalbeli különbségek, amelyeket a tehetség, érdem vagy a szerencse nyújt az emberek számára.⁵⁹¹

Az Egyesült Államokban a Ronald Cole-Turner gondozásában, *Transhumanism and Transcendence* (Transzhumanizmus és transzcendencia) címmel megjelent kötetben⁵⁹² neves teológusok foglalkoznak a provolúció és a transzhumanizmus kérdésével, tekintettel a keresztény bűnértelmezésre. A bűn mint az emberi élet esendőse (betegség, fogyatékoság) jelenik meg, amelynek leküzdése poszthumán állapothoz vezet. Az egyik irány az ember testi, fizikai egészségének javítása és megőrzése a genomika, a géntechnika és a személyre szabott orvoslás segítségével. A kibernetikai megközelítés azonban az emberi test „transzcendens” továbbélésével számol, és ezáltal az emberi szellem örökkévalóságával. Ebben a megközelítésben az egyén információhalmazként létezik. A további vizionált lehetőség az emberi agy és öntudat megőrzése olyan technika kifejlesztésével, amelynek segítségével a benne tárolt információk, emlékek és álmok, de maga az öntudat is feltölthetők egy számítógépre.

Az első lehetőség közvetlenül az öregedés és vele a halál feltartóztatására, valamint az egészség fenntartására irányul. Az emberiség eme örök vágya, még ha ma alig elképzelhető változásokat hoz is, az ember halandóságát sosem lesz képes kiiktatni – gondoljunk a már korábban is említett balesetek, természeti katasztrófák lehetőségére. Az utóbbi viszont éppen a testi halálon keresztül a lélek „digitalizálásával” véli elérni az öröklét állapotát és biztosítani a testiségtől mentes, büntelen végtelen létezését, előre vetítve ezzel a Facebookot leváltó „Brainbook” lehetőségét. A test nélküli lélek elképzelése nem új keletű, sőt egyes vallások tanításának is részét képezi, mint arra az előző fejezetben már utaltunk is. Az ember rendelkezik egy belső étellel, ami a gondolkodás, az öntudat és az érzések. Gyakran úgy tűnhet, hogy ennek a belső világnak nincs szüksége a testre,⁵⁹³ mert ha az említett technikai eszközök rendelkezésre állnának, a test nélkül is kifejeződhetne az ember belső világa. Strassburgi Ulrich, a 13. században élt dominikánus szerzetes *A legfőbb jóról* című művében éppen azt hangsúlyozza, hogy a „forma a forrása minden dolgok szépségének”, és utalva Arisztotelészre megállapítja: a formától megfosztott anyag rút, „amely úgy vágyódik a forma után, mint a rút a jó vagy szép után”.⁵⁹⁴ Min-

⁵⁹¹ Vö. KNELL 2012, 23–24. o.

⁵⁹² COLE-TURNER 2011.

⁵⁹³ SOMMER 2010, 4. o.

⁵⁹⁴ ULRICH 1988, 403. o.

dezek után a szép *speciosum*nak (jó formájú) nevezhető, mert a species és a forma ugyanaz. Az emberi faj test nélküli kifejeződése ekkor abban az értelemben nevezhető rútnak, hogy híjával van a rá jellemző formának, az emberi alakzatnak.

Ugyanakkor nem szabad elhagynunk a realitás talaját, az ember testi-lelki egysége nem teszi lehetővé a bűn testiségre való redukálását, így pedig a lélek érintetlenségét sem. Akármennyire ígéretesek is a fenti víziók, most csak annyit mondhatunk: hatalmas változásokat fognak hozni az emberiség életében, de a bűn, az elidegenedés állapotát az említett technikai eszközökkel sem lehet kiiktatni az emberiség evilági életéből.

Esztétikai értelemben az öregedés lehet szép, amennyiben sikerül a lehetőségekhez képest egészségesen megöregedni. Az Ószövetség ismeri, mit jelent az étellel betelve búcsúzni a világtól (1Móz 23,1–4). Jürgen Moltmann pedig arra hívja fel a figyelmünket, hogy az élethosszt nem szabad abszolutizálni, hiszen az élet mélysége és nem a hossza számít.⁵⁹⁵ Rainer Marten a végességet az élet szükséges részének tartja, ami az életet áttekinthetővé, az időt értékké teszi. „Az életnek szüksége van a halálra, hogy termékeny és élvezhető legyen.”⁵⁹⁶ A végesség hagyományos meghatározása az ellentétén keresztül történik, ami körülhatárolja. Ilyen a *via negationis* útja, amelyet a teológiában Isten tulajdonságai meghatározásának egyik lehetősége. Az ember halandó, Isten halhatatlan. Stephan Schaefer a végesség értelmezésének több csoportját vázolja fel.⁵⁹⁷ A mérhető és megmérhetetlen után másodikként említi meg azt, aminek kezdete és vége van, ezt a végességet azonban a kereszténységben a feltámadás és az örök élet reménysége meghaladja. Az ember viszont nem egyszerűen önmaga megjobbításának lehetőségét, hanem újjászületésének szükségességét látja meg Isten teremtményeként véges voltában.

7.3. Tökéletesség és az „ars moriendi”

Dietrich von Engelhardt az ember fragmentális élethelyzetéből következő feladatként látja a teljesség létrehozásának igényét.⁵⁹⁸ A teljesség a szabadság, az egészség, a jólét fogalmaival fejezhető ki, szemben a töredékesséssel, amit a betegség, a korlátozottság, a kiszolgáltatottság jellemez. Ezért annak az embernek teljes az élete, aki boldog, kiegyensúlyozott, társadalmi feladatait képes betölteni. Az ember

⁵⁹⁵ MOLTSMANN 2005.

⁵⁹⁶ MARTEN 2010, 65. o.

⁵⁹⁷ SCHAEFER 2010, 41-43. o.

⁵⁹⁸ ENGELHARDT 2010, 3. o.

fragmentális létének realitása találkozik a „az egészség, a fiatalság és szépség uralkodó ideáljával”.⁵⁹⁹ Ezzel szemben az antik világ a betegség és egészség állapota mellett ismerte a neutralitás (ne-utrum, a kettőből egyik sem) állapotot, amit sajátosan „köztes állapotként” értelmezett. A dichotomikus megosztottság között létezett annak felismerése, hogy az ember sohasem mentes a betegségtől, ezért sohasem teljesen egészséges.⁶⁰⁰ A középkorban a betegség és az egészség fogalmai a transzcendens felől nyerik értelmüket. A szenvedés és a fájdalom, a betegség és a halál a bűneset büntetése, egy olyan létállapot, amely minden emberre jellemző karakterisztikum, és egyben jele a teljesség hiányának, aminek beteljesítője Isten. „Az ember egyszerre földi fragmentum és egyúttal eredetét és jövőjét tekintve a transzcendens teljessége irányul.”⁶⁰¹ A *Christus medicus*⁶⁰² és a *passio Christi* az orvos és beteg kapcsolatának alapjai voltak.⁶⁰³ A betegség a gyógyítás lehetőségét transzcendálta, de a beteggel való szolidaritást és a gyógyítást is komolyan vette, ám a gyógyítás nem egyszerűen a beteg testrészek megjavításából állt, hanem spirituális és lelki tartalmakat is hordozott, ezek közegeként fokozatosan jöttek létre a mai kórházak elődjei, a hospice-ok. A kereszténységnek ez a szolidáris magatartása nemcsak a szűken vett orvosi ismeretek és az említett spirituális tartalmak segítségével valósult meg, hanem jelentős szerephez jutottak a műalkotások⁶⁰⁴ is, amelyek szimbolikus kifejezőerejük által segítettek nemcsak leküzdeni, de értelmezni is a betegség állapotát vagy a fogyatékosságot, az ember fragmentális létének jeleit. Ez annak tudatosításában és spirituális szinten történő elfogadásban fejeződött ki, hogy „az élet művészetéhez (ars vivendi) hozzá kell tartoznia a meghalás művészetének is (ars moriendi)”.⁶⁰⁵ Ez a keresztény életstílus jellemzőjeként meghatározó erővel bírt. Az ember földi életének alakítása és életvezetése arra irányult, hogy a halálra felkészüljön, és visszatérése a paradicsomba előkészített legyen. Az *ars vivendi* magába foglalta az *ars moriendi*,⁶⁰⁶ az élet örök életre irányultsága tudatos előkészületek által fejeződött ki. Ugyanez a gondolat jelenik meg Schwöbel „kontinuitás és diszkontinuitás” gondolatában,⁶⁰⁷ hiszen ott is kontinuitás feltételezi a halál által megjelenő diszkontinuitás szükségszerűségét.

⁵⁹⁹ Uo.

⁶⁰⁰ Lásd uo. 4–5. o.

⁶⁰¹ Uo. 7. o.

⁶⁰² Lásd OROSZ 2003, 1–3. o.

⁶⁰³ ENGELHARDT 2010, 8–9. o.

⁶⁰⁴ Vö. uo. 8. o.

⁶⁰⁵ IMHOF: *Ars moriendi*. Idézi ENGELHARDT 2010, 9. o.

⁶⁰⁶ BENZENHÖFFER 1999, 14. o.

⁶⁰⁷ SCHWÖBEL 2002, 466–467. o.

A középkori mintával való szakítást Michel Foucault klinika és menhely (Spital) közötti különbségtételén keresztül lehet szemléltetni. A menhelyen a beteg individuummal foglalkoznak, aki egy betegség hordozójaként találkozik orvosával, olyan, mint egy kriptogram, akiben a megkeresendő betegség felfedezésre vár, majd a megfelelő terápia követi. Ezzel szemben a klinikákon betegségeket kezelnek, miközben a beteg maga közömbös, „maga a betegség van jelen, jóllehet testben, ami a betegségé, és nem a beteg teste”.⁶⁰⁸ A beteg maga csupán a betegség „akcidenseként” van jelen, ami csupán egy példa a vele megegyező betegségek sorából. A betegség episztemológiai oldala a beteg testnek,⁶⁰⁹ ami objektumként van jelen, és megszűnik az emberi szubjektum egysége és a „betegség naturalizálódik”.⁶¹⁰

A technika egyoldalú abszolutizálása az emberképet is „technikaivá tette”. A betegség és az egészség megállapítása nem csupán a diagnózist jelenti, hanem annak értékelését is.⁶¹¹ A kultúrában ez az értékelés azonban nem csupán stigmatizálásként, de új lehetőségek megnyílásaként is értelmezhető. A betegségben nemcsak a keresztény tradíció, de az ayurvéda is a gyógyulás lehetőségét látja. A töredékesség az egészre mutat. Erre mutat már az Ószövetségben is a kijelentés: „Az ő sebei árán gyógyultunk meg” (Ézs 53,5), de a keresztény életstílusban jelentőssé és személyessé vált *cum passio* gondolata is szembenáll egy hamis perfekcionizmussal. Ezért lehet a kereszt kijózanító paradoxon szemben a tökéletesség illúziójával, aminek beteljesítője az orvos lenne. Ezzel kapcsolatban jegyzi meg Karl Jaspers: „Az orvos se nem technikus, se nem üdvözítő, mulandó emberi lény, egzisztencia az egzisztenciáért.”⁶¹² A terápiának nem csupán a testi funkciók visszaszerzésére kell irányulnia, hanem az értelemmel teli életre, így az élet teljessége kulturális közegében szemlélve „élettörténetté válik”.⁶¹³ Engelhardt a következőképpen szól az élet összetettségének megtapasztalásáról, amely személyes élettörténetté válik:

„A fragmentális élet védőbeszéde így hangzik: egészséget kívánni, azonban a betegséget és a fogyatékosságot elfogadni; az autonómiát tiszteletben tartani, egyúttal elvesztésére humánusan reagálni; a jólétet (Wohl) és az akaratot (Wille) egyensúlyba hozni, törekedni annak meggyógyítására, ami végül nem gyógyítható; az életminőséget inkább munka- és szociális képességként látni;

⁶⁰⁸ FOUCAULT 1963, 74. kk.

⁶⁰⁹ Vö. SCHNEIDER 2012, 263. o.

⁶¹⁰ HABERMAS 1998.

⁶¹¹ ENGELHARDT 2012, 12. o.

⁶¹² JASPERS 1932, 127. o.

⁶¹³ MOLTSMANN 2010, 109. o.

az individuális fragmentumot szociális szolidaritással és transzcendens teljességgel összekapcsolni. Más szavakkal: az életművészetet (ars vivendi) úgy kell értelmezni és realizálni, mint a beteg állapot művészete (ars aegrotandi), a melléállás művészete (ars assistendi) és a meghalás művészete (ars moriendi).⁶¹⁴

Ez a megközelítés alátámasztja azt a keresztény életstílus sajátosságait, amelyet a keresztény teológia kifejez képvilágán és liturgiáján, egyházi praxisán és szociális cselekvésén keresztül.

7.4. A halandó ember a 21. században

A halál gondolatának modern kori tudatos kirekesztése a nyugati civilizációban a halálosan beteg ember és a haldokló kísérésének hiányához vezetett. Gondoljunk csupán arra a tényre, hogy az emberek több mint hetven százaléka kórházakban és szeretetotthonokban hal meg. A meghalás folyamata sok esetben – részben a modern technikai lehetőségek révén – hosszabb időre nyúlik. A hagyományos családmódellek felbomlásával több esetben az a gondoskodó közösség is megszűnt, amely körbe vehetné a földi világból távozó embert. Ezért a haldoklással járó fájdalom mellett az egyedül maradás-tól való rettegetés is félelemmel tölti el az élete végéhez közeledő embert.

Ám nem csupán a haldokló, hanem a hozzátartozóik is magányosan érezhetik magukat, miközben az eltávozó hozzátartozójuk gondozásával járó feladatokkal, az elengedés egzisztenciális feszültségeivel kell küzdeniük. Ebből születik a „másik terhére lenni” vagy az orvosnak és az ápolóknak való „kiszolgáltatottság” érzete, a méltóság elvesztésének fájó látszata. Másrészt felmerül a „szükségteletlenül” meghosszabbított élet kérdése is, de kétségeket ébreszthet a megfelelő, egyénre szabott orvosi ellátás hiányától való félelem is.

Ha az ember méltóságát a „végső dolgok felől”, az emberi élet beteljesedésének irányából vizsgáljuk, akkor eszkatologikus dimenziója jelenik meg. Wolfhart Pannenberg így fogalmaz: az istenképűség az ember meghatározottsága az Istennel való közösségre, és ez a meghatározottság az ember méltóságát is jelenti egyben.⁶¹⁵ Ebből fakadóan válik érthetővé Pannenberg megállapítása: „Ha nem lenne Isten, akkor emberi méltóság sem lenne.”⁶¹⁶

Amennyiben az emberi méltóságot az üdvtörténet perspektívájában vizsgáljuk, akkor a korábbiak mellett más dimenziói is megjelennek a fogalomnak abból következően, hogy „az ember történel-

⁶¹⁴ ENGELHARDT 2012, 21–22. o.

⁶¹⁵ PANNENBERG 1991, 72. o.

⁶¹⁶ Uo.

mi lényként nemcsak a célja, hanem a mozgása is a célhoz vezető történelemnek. Az ember azonban a jövővel való egységét a beteljesedés felől nyeri el. Ezért az ember csak e jövő anticipációja által képes önmagaként (als er selbst) létezni.⁶¹⁷ Ekkor azonban az ember jelenléte a világban nem szabad akaratának és önkényének (félreértelmezett autonómia), hanem erre a jövőre való meghívásnak és kiválasztásnak fogható fel. Ittléte (Dasein) az egész emberiség és a világ jövőjének feltétele is, mert az *individuum nem választható el attól a világtól, amelyben él.*⁶¹⁸ Ebben a történeti folyamatban van jelen istenképüése úgy, hogy Isten képe az emberben folyvást megfelel Isten prezenciájának a világban, mivel az reprezentálja Isten jelenét.⁶¹⁹ Ebből következően az Isten prezenciájával változik Isten képe is: az ember eredeti meghatározása (Isten képe) Krisztus kinyilatkoztatásával együtt formálódik Isten igazi képére. Az ember „imago Christivé” az eszkatologikus „gloria Dei felé tartó úton” válik.⁶²⁰ Másként megfogalmazva: a teremtett ember kezdeti istenképüességéből Isten gyermekévé lesz a Fiúval való messiási közösségben, és e kettőből lesz az Istenhez való hasonlóság az új teremtésben.⁶²¹

Ez az eszkatológiai távlat minden emberi élet kezdetén ott található meghívás. Az individuum történeti jelenléte a történelem cél felé tartó mozgásaként felelősséggel jár, de az egyénnel szembeni felelősségre is kötelezi a társadalmat, hiszen ő a társadalom jövőjének hordozója és feltétele is egyben. Ebben a kétirányú felelősségben jelenik meg az individuum méltóságának eszkatologikus karaktere az élet első pillanatától fogva az utolsóig, és ez ad értelmet az élet minden pillanatának.

7.4.1. Az „elválás” esztétikája

Johannes Fischer szerint a halál bekövetkeztére való várakozás motívuma kapcsán nem irracionális, hanem preracionális intuíciókról beszélhetünk. „Kultúránkban az az elterjedt felfogás, hogy az ember-től való elválás [Trennung], ami a halállal következik be, elszenvedett végzet és nem idegen tett.”⁶²² A halál várásának helyzete jelentékeny szerephez jut. Hiszen az orvosi cselekvés már nem csupán a gyó-

⁶¹⁷ PANNENBERG 1983, 512. o.

⁶¹⁸ Uo. 513. o.

⁶¹⁹ MOLTSMANN 1985, 235. o.

⁶²⁰ Ez az eszkatologikus dimenzió főleg az Újszövetségben válik nyilvánvalóvá. Isten cselekvésének célja, hogy az ember Krisztus életének részesévé váljon, az ő életének hordozója legyen. Így az ember méltósága nem abban rejlik, amivé az ember válik, vagy amivé az embert mások teszik és nevezik. Az ember méltóságának alapja az, aminek az ember Isten szemében látszik: Isten gyermeke. A páli iratok interpretációja alapján az ember méltósága Isten akaratának megvalósulásán nyugszik. Azon, hogy a keresztség által Isten eszkatologikus kegyelmi cselekvése megkezdődik, ami az ember egzisztenciájának megváltozásán keresztül a Krisztus képére történő hasonulásban, átváltozásban teljesedik ki. Az istenképüség értelmezése itt paradigmaváltáson megy keresztül, hiszen már nem az uralomról, vagyis az ember feladatáról van szó, hanem elhívásról, az embernek a méltóságra való elhívásáról. Vö. BALDERMANN 2001, I–XXII. o.

⁶²¹ Vö. MOLTSMANN 1985, 134. o.

⁶²² MOLTSMANN 1985, 72. o.

gyítás és a szenvedés csillapítására irányul, hanem a társadalom élethez és halálhoz való kapcsolatát is alakítja, a meghalás fázisának befolyásolásával *rituális funkciót*⁶²³ is magára vesz. Ugyanakkor az is kifejeződik, hogy a morális gondolkodást megelőző ténnyel van dolgunk.⁶²⁴ Az ember halandó, és halála nem idegen tett következménye, hanem az ember végzete. A halálra várakozás rítusának meglátása, ami a mai orvosi feltételek között is fenntarthatónak bizonyul. Bár a halál és a születés nem olyan „természetesen” következik be, mint a megelőző korokban, a meghalás folyamatában nyújtott orvosi beavatkozás alakítható úgy, hogy *biztosítsa a várakozás idejét*. Ám a kérdés mégis csak az, hogy ezt miért kell megtennie?

Az ember személyi léte életét különösen is védendővé teszi, ami olyan szemléletet feltételez, amellyel mi saját magunkat felfogjuk önmagunkként, amelynek segítségével saját magunkhoz is kapcsolódunk. Egy embert így akkor ismerünk el személynek, ha benne felismerjük az említett perspektívát. Így a személy fogalma egy konkrét relációt jelöl. Valakinek a személyi léte nem belső tulajdonságaitól függ, hanem attól, hogy valaki más (reálisan vagy potenciálisan) személyként áll vele kapcsolatban. Perszonalitása kívülről kapcsolódik hozzá,⁶²⁵ két ember szemköztiségében valósul meg és alakul ki, ami kifejezi: egy személyt nem lehet csupán a szubjektum–objektum ellentétében megérteni.⁶²⁶ Ezért a személy magába foglalja a relációt, amit kifejez és feltételez is egyben.

Egy másik lényeges tulajdonsága az emberi kapcsolatoknak az *aktualitás*: a személyes vonatkozások nem nyugodt korrelációkban, hanem mozgalmas kapcsolatban valósulnak meg. Ebből következik, hogy a személyes vonatkozások nem statikusak, hanem „megtörténnek”; a reláció esemény-szerűségében válnak megtörténtté. *Az ember nem „statikus”, hanem dinamikus értelemben személy – nem az, hanem mindig azzá válik a másokkal való kapcsolataiban.*⁶²⁷ Perszonalitása magában foglalja a relációt Istenhez. Ezért is állítható, hogy az ember *vonatkozása a perszonalitása maga*.⁶²⁸

Az ember akkor tudja megőrizni emberi identitását, ha relációiban marad. Ebből is világossá válik az a humánus felfogás, amely állítja, hogy a halál – mint elszakadás egy másik embertől – csupán végzet lehet, de nem egy idegen tett. A halálra való közös várakozásban az valósul meg, amivel az egyik ember a másiknak személyes vonatkozásában tartozik, és ezzel együtt saját embersége is kifejeződik.

⁶²³ Ekkor a rítus olyan történésnek értendő, amely ismeret nyújt a halál közeledtéről, ami a másik embertől elválaszt.

⁶²⁴ FISCHER 1998, 73. o.

⁶²⁵ FISCHER 1998, 79. o.

⁶²⁶ Uo. 65. o.

⁶²⁷ Lásd OROSZ 2009, 103–116. o.

⁶²⁸ PÖHLMANN 1985, 167. o.

A reláció és a személy fogalmának hangsúlyozásával azonban napvilágra kerül a tulajdonképpeni dualista szemlélet problematikája, ami jellegzetes az eutanáziáról folytatott párbeszédben. Sajátossága, hogy különválasztja a személyt a fizikai valóságától. Ez a szétválasztás teret enged a halál pusztán fizikai értelemben vett felfogásának, és eltekint a meghalás folyamatának személyes és szociális vetületeitől. Másként: az orvos nem a beteg személyiségét oltaná ki, hanem az elviselhetetlenné vált fizikai létét.⁶²⁹ Az aktív halálba segítség mellett érvelők számára az orvos hivatásánál fogva a beteg testi állapotaért felelős. Ennek alapján azonban közreműködése támogathatná az „elszemélytelenítés” jelenségét is. Ugyancsak Johannes Fischer hívja fel ezzel kapcsolatban a figyelmet arra, hogy itt is az esemény ritualizálódásáról van szó, hiszen az érintetteket ahhoz az elképzeléshez segíti, hogy „a halál nem a meghalni akaró ember személyét érinti, hanem csupán testi életének vet véget, és ennek következtében nekik nem a személyes vonatkozások szintjén kell felelőssé válni”.⁶³⁰

Természetesen ezen a ponton nyilvánvaló, hogy a rítus mellett beszélhetünk a haláltól való elidegenedésről, a halál folyamatának intézményesüléséről is. Bár a személyek közötti kapcsolat és reláció így sem oldódik fel. Mint láttuk, a személy egy összetéveszthetetlen individuum, aki más személyek közösségén belül individualizálódik. Olyan testi-lelki tulajdonságokkal és ismertetőjegyekkel rendelkezik, melyek a többiektől megkülönböztetik, de olyanokkal is, amelyek megegyeznek másokéval. Bár a test és a lélek egy személy „megjelenésének médiumai”, azonban a személy nem azonos csupán testi-lelki természetével. Több annál: ő maga nem ez a természet, hanem személyként birtokolja azt.⁶³¹ Az ember interperszonális kapcsolata a halállal szűnik meg, ez azonban kizárja az aktív halálba segítség azon érvét, hogy a halál az ember testi egzisztenciájának vet csak véget, hiszen megszünteti a személyek közötti kapcsolatokat is. Az önrendelkezési jogra történő hivatkozás részben enyhíti az aktív eutanázia radikális elutasítását, mivel az egyik személy saját és tudatos döntéséről van szó. „Ám mivel az akarat és az érdekek szintjénél mélyebb síkokat is érint az aktív eutanázia problémája, a konfliktust nem lehet arra a kérdésre redukálni, hogy annak az embernek a kérését, aki ilyen jótettet (aktív halálba segítség) kér, miért ne lehetne támogatni?”⁶³²

A fentiekben az ember személyi létét dinamikusan értelmeztük, vagyis az ember mindig a másikkal való kapcsolatában válik személyllyé. Ha a halál beálltára várakozás oka a személyek közötti kapcsolat védelme, akkor ez az érv elveszti jelentőségét, amennyiben a haldokló teljesen elszakad szociális

⁶²⁹ FISCHER 1998, 82. o.

⁶³⁰ FISCHER 1998, 82–83. o.

⁶³¹ Vö. FISCHER 1999, 50. o.

⁶³² FISCHER 1998, 83. o.

(családi és baráti) környezetétől. A statisztikák ezt az érvelést alátámaszthatják, hiszen az emberek jórészt kórházakban, magányosan halnak meg.

Am gondolatmenetünk elején éppen az került előtérbe, hogy a keresztény ember evilági helyzete kettős relációban valósul meg, és felelősségvállalása is emberekkel és Istennel szemben aktualizálódik. Másrészt az ember a bibliai hagyománynak megfelelően általa válik személylé, hogy Isten nevében szólítja és „Te”-nek nevezi. Isten minden embert megelőző kegyelme és ígérete biztosítja, hogy az ember méltósága és személyi léte nem függ az egyes ember empirikusan felfogható tulajdonságaitól, de testi léte kifejezi feltétlen elfogadásának követelményét. Ezért a bibliai antropológia annak belátására vezet, hogy az individuum személyi léte a halál pillanatában is fennáll, hiszen Istennel való kapcsolata ekkor sem szűnik meg, sőt halála után is megmarad.

Mindezek alapján a keresztény teológia a „humánus halálról” folytatott társadalmi vita során határozottan léphet fel olyan irányzatokkal szemben, amelyek a meghalást csupán fizikai aspektusokra kívánják redukálni.

7.4.2. A végső horizont fényében

Spirituális értelemben az emberi élet abszolút ellensége a halál, amelyet legyőzött Krisztus. Ezért „a vitalizmus kétségbeejtő varázslata, az élni kell (a saját forrásainkból) pusztá imperatívuszát meg kell törni és helyettesíteni Krisztus könyörületes uralmával, aki teremtményeinek az életet ajándékként adja vissza, és nem megparancsolja, evangéliumot ad a törvény helyett.”⁶³³ A halál mint a földi létezés megszűnté is ezért ellenségnek értelmezhető, de nem abszolút értelemben, hanem utolsó ellenségként, ami „eltöröltetik” (1Kor 15,26). Am mindennek alapja, hogy az egyén életét ajándékként fogadja el, mert az embernek Krisztusban van örök élete,⁶³⁴ aki az új közép, általa van történelme az embernek, és éppen ezért nincs ismerete a kezdetről, de van a közepéről.⁶³⁵ Ebből kitűnik, hogy a halál fogalmának eme kétfajta értelmezését együtt kell látni, és önkényesen nem választhatók szét, hanem a spirituális jelentése felől értelmezhető helyesen a fizikai halál.

Pál apostol a korinthusiakkal folytatott vitában kifejezi, hogy a halálban a személy önazonossága megmarad, ugyanakkor hangsúlyozza a földi és a mennyei test közötti különbséget (1Kor 15,29–42). De mit is jelent az, hogy a személy identitása, individuális önazonossága a halálban is megmarad?

⁶³³ WANNENWETSCH 2011, 436. o.

⁶³⁴ Uo. 437. o.

⁶³⁵ BONHOEFFER 1955, 69. o.

Eberhard Jüngel⁶³⁶ és Wilfried Härle⁶³⁷ nyomán megállapíthatjuk, hogy a halál a személy végső passzivitásához vezet. Jóllehet ebben az állapotában a személy nem tekinthető semminek. Úgy egzisztál, mint jelentőségteljes Másik a gyász folyamatában, az egyének és a közösség emlékezetében, a társadalmat kisebb vagy nagyobb mértékben meghatározó eseményekben. És létezik, mivel hitben azt állíthatjuk, hogy Isten emlékezetében jelenvaló; aki alapja és eredete minden dolognak, minden időbeli eseménynek és jelenségnek, és továbbra is jelen marad akkor is, ha a történelem véges létezői már nem emlékezhetnek.⁶³⁸ Másrészt az a reménységünk, hogy a személy önprezenciájában, saját maga-jelenvalóságában (Sich-gägenwertig-Sein) az isteni emlékezet erejével „önmagaként” marad fenn. Konrad Stock ezzel kapcsolatban megállapítja, hogy éppen ezt az isteni jelenvalóságban létező megörzöttséget fejezi ki az alvás metaforája a Bibliában (Ef 5,14): az egyén identitása és önazonossága fennmarad Isten hűségének kontinuitásában.⁶³⁹

Aki életét az életre szóló parancs teljesítéseként éli, az a halált teljesítőképességének megszűnésében, saját élete felett való uralmának elvesztésében látja. Aki ajándékként fogja fel földi életét, abban tudatosul, hogy eme ajándék nélkül is van élete annak az Istennek a meglevenítő emlékezete által, aki létre hívta őt.

„E végső horizont fényében úgy olvassuk a Bibliát, mint Isten ígéreteinek s az ember, sőt minden teremtmény reményeinek a könyvét, és a jövő emlékezetéből energiát nyerünk az újrakezdéshez.”⁶⁴⁰

Jürgen Moltmann

⁶³⁶ JÜNGEL 1993, 116. o.

⁶³⁷ HÄRLE 2007, 633. o.

⁶³⁸ STOCK 2011, 271. o.

⁶³⁹ Vö. uo. 272. o.

⁶⁴⁰ MOLTSMANN 2005, 7. o.

8. Összefoglalás

A keresztény identitás esztétikai és erkölcsi vonatkozásainak feltárására vállalkoztunk munkánkban a neuroenhancement, a szépségsebészet és az anti-aging világában. Mindeközben szem előtt tartottuk, hogy az ember számára önazonosságának tudata és annak átélése szép, mert teremtett mivoltában a világban és a társadalomban való helyénvalóságát önmaga elfogadásával együtt élheti át.

Az ember önazonossága iránti igénye magában rejtje a különállás, az elidegenedés állapotának feloldását, amelynek immanens és transzcendens vetületei egyaránt meghatározzák emberképünket.

Megállapítottuk, hogy Isten szeretete nem csupán igazzá, hanem széppé is teszi a hívőt. Az emberi szeretet is széppé teszi azt, aki szeret: még a csúf arcon is a szépség csillogását hívja elő, mert örömet kelt. Egyetértünk azzal az állítással, hogy Isten emberré létele „ellenképe” a modern „gépmembernek” és a szépség és teljesítmény mesterséges módon keltett igényének, amelynek szótériológiai jelentősége van az ember helyzetére nézve: Isten emberré lett, hogy ezáltal mi büszke és szerencsétlen istenekből igazi emberré válhassunk, akik fiatalságukat és öregségüket is képesek elfogadni, és testük mulandóságával egyetértenek. Mert amiként a művészre jellemző a stílusa, úgy a teológiai látásmód is az ember önmagához és teremtett világhoz való viszonyulásának stílusát fejezi ki képvilágán és szimbólumrendszerén, liturgiáján és egész egyházi praxisán keresztül. Ez az életstílus jellegzetesen befogadó, nyitott és integratív. Az ember életlehetőségeit, de halandóságát is teljességében törekszik bemutatni. Abban az értelemben, hogy individuális szinten a keresztény hagyományban rejlő szintetizáló erőt kihasználva aktualizálja a keresztény ember szabadságát az ember paradox világtapasztalatában. Másként: a teológiai szabadságfogalom megértése átélhetővé teszi, hogy a megigazulásról szóló keresztény tanítás az egyént individuális szabadságélményhez vezetheti el a hit útján, ami felelősséggel jár.

A felelősség helyzetében az egyedüli válasz a szereteté, a szabadság valóra válása a szeretet. Nem létezik önmegvalósítás a Másik nélkül. Csak a másikkal való kapcsolatban kerülhetünk abba a térbe, amelyben önmagunk lehetünk. Az önbecsülés és az elismerés jelentőséggel bír az enhancement moti-

vációit vizsgálva, mivel a személy elismeréséhez hozzátartozik, hogy személyiségként fogadják el. A személyiség viszont tulajdonságaiban mutatkozik meg a másik számára. Az emberi élet és az emberi együttélés számára a szabadság kötelező érvénnyel bíró érték. Az embernek Krisztusban van teljes önazonossága, ami meghatározza az egyén testi-lelki egészségét, illetve alkata és képességei fejlesztési irányát és formáját. Az identitás fejlődéséhez hozzá tartozik a Teremtő ismeretében való gazdagodás, amely az új én felöltözésének a része. A szóban forgó identitás azonban nem valami, hanem tett: identitással rendelkezni azt jelenti: valamivel aktívan azonosulni. Az egyén a kölcsönös elismerés módján tud önmagával pozitív viszonyt kialakítani és fenntartani. Az önbecsülés az egyén saját értékességének tudata, kifejezi az önmagával szembeni pozitív viszonyt, ám ezt akkor érheti el, ha a közösség személyként ismeri el, és személyiségét is tiszteletben tartja.

A dolgozatban tárgyalt fejlesztés célja akkor nevezhető jónak, ha az egyén javára van. Ennek függvényében tehát akkor utasítható el, ha indokokkal alá lehet támasztani, hogy az ember intelligenciájának, testi erőnlétének, egészségének az oktatáson keresztüli növelésével szemben káros vagy az egyénre ártalmas e képességeknek a technikai vagy farmakológiai fokozása.

Jóllehet az egyéni fejlesztés mintái legtöbbször az önazonosság és az autenticitás reményét nyújtják, de nem fogadhatók el a megváltás pótlékaiként, azaz nem válhatnak bálványokká, de szolgálhatják az egyén azonosságtudatát, jólétét. Az ember élete ezért akár teljesítményként, akár a teremtményi létként tudatosul, mindkettőnek fokozója és támogatója lehet a neurofarmakológiai és bionikai fejlesztések által létrejött új lehetőségek használata.

Miközben az autentikus lét etikájáról szoltunk, az individuum életirányultsága, a tartalmas és kiegyensúlyozott életvezetés feltételei egyedi hangsúlyokkal jelentek meg. A személyes élet egyediségének felismerése az autenticitás létrejöttének feltétele. A korábban már említett „elidegenedett állapothoz” másképpen közelít egy irodalmi mű és másképpen a tudomány, mivel ez utóbbi általános fogalmakkal írja le az elidegenedés jelenségét, szemben egy bizonyos ember bizonyos szituációjával.

Megállapítottuk, hogy a konstrukció és rekonstrukció kérdései önmagukban nem értelmezhetők, hanem az egyén életstílusából következő és a szociális normák által meghatározott kapcsolatrendszerekben nyerik el értelmüket. Míg a rekonstrukció orvosi indikációi világosan megfogalmazhatók, addig a konstrukció, azaz a szépségsebészet indítékait és céljait kifejezetten az egyén vallási, kulturális értékvilága határozza meg. Ezek az indítékok forrásául szolgálnak a fiatalság és a szépség alkotta szubjektív képnek, de az öregedéssel és az emberi élet végességével való szembenézésnek is alapját képezik.

Az igaz és a szép kapcsolata látszólag egyszerűen határozható meg: az igaz az, ami a megismerés egy bizonyos módja számára megérdemli, hogy szépnek nevezzék (Jünger). A szépség az elővételezett igazság látszata, ami felénk tart. Az igazság (*alétheia*) mielőtt kifejeződne a megismerő értelem és a dolgok közötti megegyezésként, eredetileg az, hogy „a Létező önmagát jeleníti meg”, azaz nem csupán előragyogásában vagy előképeiben ismerhető fel. A Krisztus-eseményre vetítve az ilyen módú jelenvalóság viszont csak akkor teljesebb, ha feltételezzük, hogy a Jézus Krisztusban jelen lévő igazság mindenre kiterjed: Isten lesz minden, mindenekben, ami az igazság eszkatologikus „el-nem-rejtettségeként” fogható fel. Amikor a szépség és az igazság egysége megvalósul. A valódi szépség az, amikor az igazság nincs elrejtve. Az igazságot azonban életvilágunk jelenlegi feltételei és állapota szerint csak elrejttségében láthatjuk. Ezért helyes látásmódra van szükség ahhoz, hogy a jelen világ állapotában megismerjük és felismerjük a szépet mint elrejtett igazságot. Így lesz az istenkép az emberkép korrektúrája, az igazság pedig a szép mércéje.

9. Zusammenfassung

In unserer Arbeit möchten wir die ästhetischen und ethischen Aspekte der christlichen Identität hinsichtlich von Neuroenhancement, ästhetische Chirurgie und Anti-Aging darlegen. Es wurde dabei vor Augen gehalten, dass die Bewusstmachung und das Erleben der Selbstidentität für den Menschen etwas Schönes bedeuten, da er als Geschöpf seinen Platz in der Welt und in der Gesellschaft durch das Akzeptieren von sich selbst finden kann.

Der Mensch war schon immer darum bestrebt seine geistigen, physischen und emotionalen Fähigkeiten zu entwickeln. Das Lernen, das Trainieren und die Selbstbildung sind die allgemein angewandten Mittel dieser Entwicklung. Das sog. „biomedikale Enhancement“ weicht aber von der traditionell verstandenen Entwicklung ab, indem sie sich unmittelbar auf die Änderung und Steigerung der kognitiven, mentalen und körperlichen Fähigkeiten richtet, und durch Psychopharmaka, High-techimplantate, chirurgische Techniken, genetisch modifizierte Gewebe oder sogar durch ein direktes Gehirn-Computer Interface die biologischen Gegebenheiten des Menschen transformieren kann. Was bisher als körperliche Begabung, geistige Fähigkeit galt und ein bedeutender erblicher Faktor der Persönlichkeitsbildung war, wird immer mehr, so scheint es, als eine Gesamtheit von Eigenschaften angesehen, die vom Menschen unmittelbar modifiziert und entwickelt werden kann. Die oben aufgezählten „Mittel“ sind keine angeborenen Fähigkeiten, sondern verwendbare Möglichkeiten, die zahlreiche Fragen in rechtlicher, ethischer und nicht zuletzt in ästhetischer Hinsicht für die Theologie aufwerfen.

Bei der Behandlung der Fragen, die sich in Zusammenhang mit der Verbesserung der mentalen, körperlichen und affektiven Eigenschaften des Menschen ergeben, haben wir darauf geachtet, dass sich die ästhetische Theologie und die ethische Theologie als Lebensführungstheorie einander er-

gängen. Die ästhetische Theologie stellt die dem Moral vorangehenden Motivationen, die spielerischen Identifikationen, und die Stimulierung der Lebensentwürfe und des ethischen Handelns in den Mittelpunkt, während die ethische Theologie als Kunst der Lebensführung uns zur Wahrnehmung der ethischen Situation und zur Entscheidung anregt.

Wir haben festgestellt, dass *Gottes Liebe den Gläubigen nicht nur recht, sondern auch schön macht*. Auch die menschliche Liebe verschönert den Liebenden: Durch das Freudebereiten kann sogar ein unschönes Gesicht schön wirken. Wir stimmen der Aussage zu, dass die Menschwerdung Gottes ein Gegenbild zum modernen „Maschinenmenschen“, zum künstlich erweckten Anspruch auf Schönheit und Leistung darstellt, und die von soteriologischer Bedeutung ist: Gott ist zum Menschen geworden, damit wir aus stolzen und unglücklichen Göttern zu wahren Menschen werden können, die ihre Jugend und ihr Alter auf gleicher Weise akzeptieren können und die die Vergänglichkeit ihres Körpers annehmen (Jürgen Moltmann). *Denn wie der Stil den Künstler charakterisiert, so drückt die theologische Betrachtungsweise durch ihre Bilderwelt, durch ihr Symbolsystem, durch ihre Liturgie und ihre kirchliche Praxis den Stil aus, wie sich der Mensch zu sich selbst und zur geschaffenen Welt verhält*. Dieser Lebensstil ist aufnehmend, offen und integrativ. Er will die Lebensmöglichkeiten des Menschen, die Sterblichkeit inbegriffen in ihrer Vollkommenheit darstellen. Und zwar so, dass er auf individueller Ebene anhand der synthetisierenden Kraft der christlichen Tradition die Freiheit des christlichen Menschen in seiner paradoxen Welterfahrung aktualisiert. Anders formuliert: *das Verständnis und das Erleben des theologischen Freiheitsbegriffes können das Individuum auf dem Weg des Glaubens zum eigenen Freiheitserlebnis führen, wobei es gleichzeitig Verantwortung zu tragen hat*.

Bei der Darlegung der Ethik des authentischen Daseins haben wir vor Augen gehalten, dass die Einstellung des Individuums, die Bedingungen zur reichhaltigen, ausgeglichenen Lebensführung in den einzelnen Fällen Unterschiede aufweisen. Die Erkenntnis der Einmaligkeit des persönlichen Lebens ist eine Vorbedingung der Authentizität. Der bereits erwähnte „verfremdete Zustand“ wird von einem literarischen Werk anders behandelt, als von der Wissenschaft, da Letztere die Erscheinung mit allgemeinen Begriffen beschreibt, während die Literatur eine bestimmte Situation eines bestimmten Menschen darstellt.

Die Beziehung des Wahren und des Schönen kann dem Anschein nach einfach definiert werden: Wahr ist, was aus einer gewissen Sicht der Erkenntnis verdient, schön genannt zu werden. Die Schönheit ist der vorgeschossene Anschein der Wirklichkeit/Wahrheit, der sich uns nähert. Die Wahrheit, bevor sie als Übereinstimmung zwischen dem erkennenden Verstand und der Dinge er-

scheint: das Seiende sich selbst zum Vorschein bringt, das heißt, sie ist nicht nur in ihrer Vorerscheinung und Vorbildern zu erkennen. In Zusammenhang mit dem Christusereignis kann ein solches Hier-und-da-Sein nur dann in Erfüllung gehen, wenn wir annehmen, dass sich die in Christus vorhandene Wahrheit auf alles erstreckt. Gott wird alles im allem, was als die eschatologische „Nicht-Verborgene“ der Wahrheit aufgefasst werden kann. In diesem Fall können Schönheit und Wahrheit eine Einheit bilden. In der wirklichen Schönheit ist die Wahrheit nicht verborgen. Unter den gegenwärtigen Bedingungen unseres Lebens können wir aber die Wahrheit nur in ihrer Verborgenheit sehen. Daher brauchen wir eine richtige Sichtweise, um das Schöne als verborgene Wahrheit in unserer heutigen Welt zu erkennen. So wird das Gottesbild zur Korrektur des Menschenbildes und die Wahrheit zum Maßstab der Schönheit.

Bibliográfia

Rövidítések

BEvTh = Beiträge zur evangelischen Theologie

BHTh = Beiträge zur historischen Theologie

EvKomm = Evangelische Kommentare

JBTh = Jahrbuch für Biblische Theologie

LAM = Lege Artis Medicinae

LThK = Lexikon für Theologie und Kirche

NZSTh = Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie

RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart

ZEE = Zeitschrift für evangelische Ethik

ZmE = Zeitschrift für medizinische Ethik

Forrás- és szövegkiadások

ERASMUS, Rotterdami: *Kézikönyv Krisztus katonájának*. Ford. Heidl György. Paulus Hungarus – Kairos Kiadó, Budapest, 2000.

LUTHER Márton: *A szolgai akarat (1525)*. Magyarországi Luther Szövetség, Budapest, 2006.

LUTHER, Martin: Die Heidelberger Disputation. In: *Luthers Werke in Auswahl*. 5. köt. Szerk. E. Vogelsang. Walter de Gruyter, Berlin, 1933.

TERTULLIANUS, Quintus Septimius Florens: De cultu feminarum. 2. köt. 5. fej. In: *Bibliothek der Kirchenfäter*. <https://www.unifr.ch/bkv/>. (Megtekintés: 2016. 10. 12.)

ULRICH, Strassburgi: A szépről. In: Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről*. Gondolat, Budapest, 1988. 403–411. o.

Szakirodalom

ADORNO, Theodor: *Ästhetische Theorie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

ALEXANDER, Jeffrey C.: Modern, anti, poszt és neo. *Lettre*, 2001/42. ősz.

<http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre42/alexander.htm>. (2015. január 13.)

- ALLHOF, Fritz et al.: *Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers*. 2009.
<http://www3.nd.edu/~cpenne/eewt/Allhoff2009.pdf> [2013. 07.06]
- ALTINTAS, Ahmet T. – ALTINTAS, Mehmet A.: Der Arzt, die ethische-moralische Verpflichtungen und die ästhetisch-plastische Chirurgie. In: Lüttenberg, Beate – Ferrari, Arianna – Ach, Johann S.: *Im Dienste der Schönheit? Interdisziplinäre Perspektiven auf die Ästhetische Chirurgie*. Lit Verlag, Münster, 2011.
- AMMICHT-QUIN, Regina – TAMEZ, Elsa: Körper und Religion. *Concilium*, 38. évf. 2002. 114. o.
- ARENS, Edmund (szerk.): *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2012.
- ARONSON, Elliot: *A társas lény*. KJK-Kerszöv, Budapest, 2003.
- Az Ausztriai Egyházak Ökumenikus Tanácsának nyilatkozata a méltósággal való meghalásról (2000. január).
<http://www.christentag.at/dokumente/mwuerdsterben.htm>.
- BALDERMANN, Ingo (szerk.): *Menschenwürde*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001. (JBTh, 15.)
- BALTHASAR, Hans Urs von: *A Megnemismert felhője. A keresztény elmélkedés*. Vigilia Kiadó, Budapest, 1987.
- BALTHASAR, Hans Urs von: *Számvetés*. Sík Sándor Kiadó, Budapest, 2004.
- BARTHES, Roland: Garbo arca. In: *Mitológiák*. Európa Kiadó, Budapest, 1983. 85–87. o.
- BAUDRILLARD, Jean: *Der symbolische Tausch und der Tod*. Mathes & Seitz, München, 1982.
- BAYER, Oswald – KNUDSEN, Christian: *Kreuz und Kritik. Johann Georg Hamanns letztes Blatt*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1983. (BHTTh 66.) 100–114. o.
- BAYER, Oswald: Freedom? The Anthropological in Luther and Melancthon Compared. *The Harvard Theological Review*, 91. évf. 1998/4. 373–387. o.
- BAYER, Oswald: *Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1992.
- BEAUDOIN, Nicole – DE SERRES, Louise: Locked-in Syndrome. In: *International Encyclopedia of Rehabilitation*. 2010. <http://cirrie.buffalo.edu/encyclopedia/en/article/303/>. (Megtekintés: 2016. 12. 19.)
- BEAUVOIR, Simon de: *Az öregség*. Európa Kiadó, Budapest, 1972.
- BENEDICT, Hans Jürgen: Zum Verhältnis von Ethik und Ästhetik. In: *Ta katoptrizomena – Das Magazin für Kunst, Kultur, Theologie, Ästhetik*. 2010. 63. sz. <http://www.theomag.de/63/hjb02.htm>. (Megtekintés: 2016. 12. 31.)
- BENZENHÖFFER, U.: *Der gute Tod? Euthanasie und Sterbehilfe in der Geschichte und Gegenwart*. Beck, München, 1999.
- BÉKEFY Lajos: A csodálkozó Kálvin „esztétikája”. Pneumatikus esztétikai rezonancia. Isten az igazi művész. *Collegium Doctorum. Magyar református teológia*, 6. évf. 2010. 93–99. o.
- BÉKÉSI Sándor: *ERGON. A keresztény esztétika teológiája*. Mundus Novus Könyvek, Budapest, 2010.
- BÉRES Tamás: Bátorság és létbátorság. Paul Tillich félszáz éve írt könyvének újraolvasása. *Vigilia*, 2012/1. 17. o.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Ethik*. Chr. Kaiser, München, 1949.
- BONHOEFFER, Dietrich: *Schöpfung und Fall*. Chr. Kaiser, München, 1958.
- BOORSE, Christopher: Health as a Theoretical Concept. *Philosophy of Science*, 44. évf. 1977. 542–573. o.
- BORDIEU, Pierre: Die Biographische Illusion. In: Hoering, Erika – Alheit, Peter (szerk.): *Biographische Sozialisation*. Kohlhammer, Stuttgart, 2000. 51–60. o.
- BÖHME, Gernot: Brauchen wir eine neue Ethik? Verantwortung in der Risikogesellschaft. 8 Aphorismen. In: Damm, Gerhard – Kimmerle, Gerd (szerk.): *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven*. Edition Diskord, Tübingen, 1990. 51–57. o.
- BÖHME, Gernot: *Aisthetik. Vorlesung über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2001.

- BUBNER, Rüdiger: Mutmaßlichen Umstellungen im Verhältniss von Leben und Kunst sowie ästhetisierung des Lebenswelt. In: uő: *Ästhetische Erfahrung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. 121–142. o.
- BUCHANAN, Allen: *Beyond Humanity? The Ethics of Biomedical Enhancement*. Oxford University Press, New York, 2011.
- BULL, Heinz-Gerhard: Schönheit um jeden Preis. „Ästhetisch Chirurgische Eingriffe“. In: Albrecht Wienke – Wolfram Eberbach – Hans-Jürgen Kramer – Kathrin Janke (szerk.): *Die Verbesserung des Menschen Tatsächliche und rechtliche Aspekte der wunscherfüllenden Medizin*. Springer, Berlin–Heidelberg, 2009. 41–42. o.
- BUß, Alfred: Zur Einführung. Moderne Hirnforschung, biomedizinisches Enhancement und christliches Menschenbild. In: Böhlemann, Peter (szerk.): *Der machbare Mensch? Moderne Hirnforschung, biomedizinisches Enhancement*. LIT Verlag, Münster, 2010. 9–14. o.
- CANAVAN, Rosemary: *Clothing the Body of Christ at Colossae*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2012.
- CAPLAN, Athur L.: Ist besser das Beste? Ein renommierter Ethiker plädiert für Enhancement des Gehirns. In: Schöne-Seifer, Bettina – Talbot, Davinia (szerk.): *Enhancement. Die ethische Debatte*. Mentis, Paderborn, 2009. 165–168. o.
- CHAPMAN, Audrey R.: Genetic Engineering and Theology: Exploring the Interconnections. *Theology Today*, 59. évf. 2002/1. 70–86. o.
- CHADWICK, Ruth: Therapy, Enhancement and Improvement. In: Bert Gordijn – Ruth Chadwick (szerk.): *Medical Enhancement and Posthumanity*. Springer, Berlin, 2008. (The International Library of Ethics, Law and Technology 2.) 25–38. o.
- CLYNES, Manfred E. – KLINE, Nathan S.: Cyborg and Space. *Astronautics*, 1960. szeptember. <http://web.mit.edu/digitalapollo/Documents/Chapter1/cyborgs.pdf>. (Letöltés: 2016. 12. 19.)
- COLE-TURNER, Ronald (szerk.): *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Georgetown University Press, Washington DC, 2011.
- DAVIS, Kathy: Die Rhetorik der Schönheitschirurgen. Luxus oder Grundversorgung? In: SCHÖNE-SEIFER, Bettina – TALBOT, Davinia (szerk.): *Enhancement. Die ethische Debatte*. Mentis, Paderborn, 2009. 115–126. o.
- DE GREY, Aubrey – RAE, Michael: *Ending Aging. The Rejuvenation Breakthroughs that Could Reverse Human Aging in Our Life*. St. Martin's Press, New York, 2007.
- DELIANO, Matthias: Prothesen für das Gehirn. Blinde sehen, Lahme gehen, Taube hören? In: Böhlemann, Peter et al.: *Der machbare Mensch? Moderne Hirnforschung, biomedizinisches Enhancement und christliches Menschenbild*. Lit Verlag, Münster, 2010. (Villigst Profile 13.) 67–74. o.
- DEVEREAUX, Mary: Cosmetic Surgery. In: Bert Gordijn – Ruth Chadwick (szerk.): *Medical Enhancement and Posthumanity*. Springer, Berlin, 2008. (The International Library of Ethics, Law and Technology 2.) 159–174. o.
- DISSE, Jörg: Religion und das Verlangen des Menschen nach Vollkommenheit. *NZStH*, 52. évf. 2010/3. 247–267. o.
- DOWKINS, Richard: *Az önző gén*. Kossuth Kiadó, Budapest, 2011.
- ELBERFELD, Jens – OTTO, Marcus (szerk.): *Das schöne Selbst. Zur genealogie des modernen Subjekts zwischen Ethik und ästhetik. Einleitung*. Transkript Verlag, Bielefeld, 2009.
- ELIAS, Norbert: Notizen zum Lebenslauf. In: Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias Zivilisationstheorie. Szerk. Peter Gleichmann – Johan Goudsblom – Hermann Korte. 2. kiad. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984. 9–82. o.
- ELIAS, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*. Francke Verlag, Bern–München, 1969.

- ELLIOTT, Carl: Die Tyrannei des Glücklichseins. Ethik und kosmetische Psychopharmakologie. In: Schöne-Seifert, Bettina – Talbot, Davinia (szerk.): *Enhancement. Die ethische Debatte*. Mentis, Paderborn, 2009. 235–248. o.
- ENGELHARDT, Dietrich von: Illusion Gesundheit – ein Plädoyer für das fragmentarische Leben aus medizinhistorisch-ethischer Sicht. In: Höfner, Markus von – Schaede, Stephan – Thomas Günter (szerk.): *Endliches Leben Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010. 3–24. o.
- FINCH, C. E. – AUSTAD, S. N.: History and prospects: symposium on organisms with slow aging. *Experimental Gerontology*, 36. évf. 2001. 593–597. o.
- FISCHER, Johannes: Furcht, Hoffnung, Vertrauen. Die Wahrnehmung der Zukunft als Problem theologischer Ethik. In: uő: *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln, 1998. 212–227. o.
- FISCHER, Johannes: Mit Leib und Seele. Die praktische Evidenz der Personwürde. *EvKomm* 1999/5. 49–51. o.
- FLUSSER, Vilém: *Ins Universum der technischen Bilder*. European Photography, Göttingen, 1992.
- FOUCAULT, Michel: *Die Geburt der Klinik. Eine Archeologie des ärztlichen Blicks*. Ullstein, Frankfurt–Berlin–Wien, 1976.
- FOUCAULT, Michel: *Dits et Écrits. Schriften*. 2. köt. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002.
- FOUCAULT, Michel: *Dits et Écrits. Schriften*. 3. köt. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- FOUCAULT, Michel: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1990.
- FOUCAULT, Michel: *Die geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*. Fischer, Frankfurt am Main, 1963.
- FUCHS, Michael: Art. Enhancement. In: Korff, Wilhelm von – Beck, Lutwin – Mikat, Paul (szerk.): *Lexikon der Bioethik*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2000. 604–605. o.
- FUKUYAMA, Francis: *Our posthuman future. The Consequences of Biotechnology Revolution*. Picador, New York, 2000.
- FÜRST, Gebhard – MIETH, Dietmar (szerk.): *Entgrenzung des Menschsein? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg – VOGLER, Paul (szerk.): *Philosophische Anthropologie*. Kohlhammer, Stuttgart, 1974. (Neue Athropologie VII/2.)
- GADAMER, Hans-Georg: A szép aktualitása. A művészet mint játék, szimbólum és ünnep. Ford. Bonyhai Gábor. In: uő: *A szép aktualitása*. T-Twins, Budapest, 1994. 11–84. o.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1984.
- GALLE, Roland: *Existenzialismus. Eine Einführung*. Wilhelm Fink, Paderborn, 2009.
- GIRARD, René: Die Einheit von Ethik und Ästhetik im Ritual. In: Wulf, Christoph et al. (szerk.): *Ethik der Ästhetik*. Akademie Verlag, Berlin, 1994. 69–74. o.
- GRAF, Friedrich Wilhelm: Religiöse Transformationsprozesse der Moderne deuten. In: Tobias Mörschel (szerk.): *Macht Glaube Politik? Religion und Politik in Europa und Amerika*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2006. 49–60. o.
- GRAF, Friedrich Wilhelm: Weiche Töne, harte Realitäten. Protestantische Freiheit zwischen religiöser und politischer Semanti. *Lutherische Monatshefte*, 33. évf. 1994/4. 23–26. o.
- GROß, Dominik: Neuro-Enhancement unter besondere Berücksichtigung neurobiologischer Maßnahmen. In: Wienke, Albrecht et al. (szerk.): *Die Verbesserung des Menschen. Tatsächliche und rechtliche Aspekte der wunscherfüllenden Medizin*. Springer Verlag, Berlin–Heilderberg, 2009. 85–118. o.

- GROß, Dominik: Neuroenhancement. L. Barker, H.: Comments on issues discussed and raised at the EGE roundtable on the ethical aspects of ICT implants in the human body. In: *The Ethical Aspects of ICT Implants in the Human Body*. Proceedings of the Roundtable Debate. European Commission, Luxembourg, 2005. 65–69. o.
- GRÖZINGER, Albrecht: *Praktische Theologie und Ästhetik. Eine Beitrag zur Grundlegung der Praktischen Theologie*. Chr. Kaiser, München, 1987.
- GRUNWALD, Armin: *Technikfolgeabschätzung. Eine Einführung*. Edition Sigma, Berlin, ²2010.
- GÜNTHER, Klaus: Das Gute und das schöne Leben. In: Gamm, Gerhard – Kimmerle, Gerd (szerk.): *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven*. Edition Diskord, Tübingen, 1990. 11–37. o.
- HABERMAS, Jürgen: A humán tudományok észkritikai leleplezése. In: *Filozófiai diskurzus a modernségéről. Tizenkét előadás*. Helikon, Budapest, 1998. Web: http://frankfurt.tek.bke.hu/media/szoveg/habermas_a_humantudomanyok_eszkritikai_leleplezese.htm#_ftn9. (Megtekintés: 2013. 07. 05.)
- HABERMAS, Jürgen: *The Future of Human Nature*. Polity Press, London, 2003.
- HAECKER, Theodor: *Schönheit. Gesammelte Werke*. 5. köt. Chr. Kaiser, München, 1967.
- HAMANN, Johann Georg: Aesthetica in nuce. In: J. Nadler (szerk.): *Sämtliche Werke*. 2. köt. *Scripten 1758–1763*. Verlag Herder, Wien, 1950.
- HAMANN, Johann Georg: Die Predigt des Ritters von Rosencreuz über den Ursprung der Sprache. In: Blanke, Fritz – Gründre, Karlfried (szerk.): *J. G. Hamans Hauptschriften Erklärt*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1963. 25–28. o.
- HARLE, Wilfried: *Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2011.
- HARLE, Wilfried: *Dogmatik*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, ³1997.
- HARRIS, John: Enhancement is a Moral Duty. In: *Enhancing Evolution. The Ethical Case for Making Better People*. Princeton University Press, Princeton, NJ, 2007.
- HASLINGER, Herbert: *Diakonie. Grundlage für die soziale Arbeit in der Kirche*. UTB, Stuttgart 2009.
- HEAFFNER, Gerd: Leib I. Philosophisch In: LThK 3/6. Herder, Freiburg, 1997.
- HEGEDŰS Béla – KOCZISZKY Éva: Hamanns Kritik der Moderne (Szemle). In: *Budapesti Könyvszemle*. <http://bukasz.c3.hu/0601/07szemle.pdf>.
- HEIDEGGER, Martin: *A műalkotás eredete*. Európa Kiadó, Budapest, 1988.
- HELLER Ágnes: *Opponensi vélemény Gyenge Zotán Kierkegaard élete és filozófiája című akadémiai doktori értekezéséről*. 2005. <http://www.c3.hu/~prophil/profi051/heller.html>. (Megtekintés: 2011. 03. 05.)
- HESSE, Heidrun: Ästhetisierung des Lebenswelt? Anmerkungen zur Reichweite eines zeitkritischen Topos. In: Gamm, Gerhard – Kimmerle, Gerd (szerk.): *Ethik und Ästhetik. Nachmetaphysische Perspektiven*. Edition Diskord, Tübingen, 1990. 38–50. o.
- HONECKER, Martin: Ethik und Sozialethik. *Theologische Revue*, 68. évf. 2003. 195–212. o.
- HONNENFELDER, Ludiger: Perfektionierung des Menschen? Paradigmen, Ziele und Grenzen. In: Gebhard Fürst – Dietmar Mieth (szerk.): *Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2012. 13–26. o.
- HONNETH, A.: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischer Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.
- HOOVER, Stewart M.: *Religion in the Media Age*. Routledge, New York, 2006.
- HUBER, Wolfgang: Freiheit. Das ethische Stichwort. *ZEE*, 54. évf. 2010/6. 301–303. o.
- HUIZING, Klaas: Art. Bild. Religionsphilosophisch. In: *RGG*⁴ 1: 1561. o.

- HUIZING, Klaas: *Ästhetische Theologie*. 1. köt. *Der erlesene Mensch. Eine literarische Anthropologie*. Kreuz Verlag, München, 1999.
- HUIZING, Klaas: *Ästhetische Theologie*. 2. köt. *Der inszenierte Mensch. Eine Medien-Anthropologie*. Kreuz Verlag, München, 2002.
- HUIZING, Klaas: *Eva, Noah und der David-Clan. Scham, Schuld und Verbrechen in der Bibel*. Hansisches Druck- und Verlagshaus, Frankfurt am Main, 2012.
- HUXLEY, Julian: *Transhumanism, New Bottles for New Wine*. Chatto & Windus, London, 1957.
- HÜBNER, J.: Biochemie als Lebenschance und Lebenskrise. In: Harms, J. (szerk.): *Risiken der Genetik*. Haag und Herchen, Frankfurt am Main, 1988. (Arnoldsheiner Texte 55.) 87–103. o.
- HÜFFMEIER, Wilhelm (szerk.): *Das christliche Zeugnis von der Freiheit (The Christian Witness on Freedom)*. Lembeck, Frankfurt am Main, 1999. Web: <http://www.leuenberg.net/daten/File/Upload/doc-2184-1.pdf>. (Letöltés: 2011. január 12.)
- IMHOF, Arthur E.: *Ars moriendi. Die Kunst des Sterbens einst und heute*. Böhlau, Wien–Köln–Weimar, 1993. (Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte 27.)
- JAMES, Sabin – NORMAN, Daniels: Determining 'Medical Necessity' in Mental Health Practice. *Hastings Center Report*, 24. évf. 1994/6. 5–13. o.
- JASPERS, Karl: Ein Beispiel: Ärztliche Therapie. In: uő: *Philosophie*. 1. köt. Springer, Berlin, 1932. 121–129. o.
- JONAS, Hans: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel-Verlag, Frankfurt am Main, 1979.
- JUENGEST, Eric T.: Was bedeutet Enhancement? In: Schöne-Seifert, Bettina – Talbot, Davinia (szerk.): *Enhancement. Die ethische Debatte*. Mentis, Paderborn, 2009. 25–46. o.
- JÜNGEL, Eberhard: „Auch das Schöne muß sterben“ – Schönheit im Lichte der Wahrheit. Theologische Bemerkungen zum ästhetischen Verhältnis. In: uő: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*. Chr. Kaiser, München, 1990. 378–396. o.
- JÜNGEL, Eberhard: Der Gott entsprechende Mensch. bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie. In: uő: *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen II*. Mohr Siebeck, Tübingen, ³2002. 290–317. o.
- JÜNGEL, Eberhard: Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre. In: uő: *Unterwegs zur Sprache. Theologische Bemerkungen*. Chr. Kaiser, München, 1972. (BEvTh 61.) 206–233. o.
- JÜNGEL, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Mohr Siebeck, Tübingen, ⁷2001.
- JÜNGEL, Eberhard: *Gottes Sein ist im Werden. Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1986.
- JÜNGEL, Eberhard: *Tod*. Gütersloher Verlagshaus, Stuttgart, ³1993.
- KAMPER, Dietmar: Art. Körper. In: *Ästhetische Grundbegriffe*. 3. köt. *Harmonie – Material*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2001.
- KANT, Immanuel: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Budapest, 1991.
- KANT, Immanuel: *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Ictus, Budapest, 1996–1997.
- KARINTHY Frigyes: Levél H. G. Wells-hez. A Short History of the World költőjéhez és a First Men in the Moon tudósához. In: uő: *Capillária. Gulliver hatodik útja*. Magyar Helikon, Budapest, 1964. Web: <http://mek.oszk.hu/00700/00715/00715.htm>. (Megtekintés: 2016. 10. 26.)
- KAZOLEAS, Kathryn: Neuro chip developed at University of Calgary records brain cell activity at higher resolution. *UToday. University of Calgary*, 2016. 10. 27. <https://www.ucalgary.ca/utoday/issue/2016-10->

- 27/neuro-chip-developed-university-calgary-records-brain-cell-activity-higher. (Megtekintés: 2016. 12. 20.)
- KIERKEGAARD, Søren: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.
- KIERKEGAARD, Søren: *Vagy-vagy*. 2. jav., kiad. Osiris-Századvég, Budapest, 1994.
- KIERKEGAARD, Søren írásaiból. Vál. Suki Béla. 3. kiad. Gondolat Kiadó, Budapest, 1994.
- KIOLSVIK, Idal: *Christus Praesens. Jürgen Moltmanns Geschichtsverständnis und die Lehre vom gegenwärtigen Christus*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2008.
- KIPKE, Roland: Was ist so anders am Neuroenhancement? Pharmakologische und mentale Selbstveränderung im ethischen Vergleich. In: *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 15. évf. 2010/1. 69–100. o.
- KNAUB, Stefanie: *Transcendental Bodies. Überlegungen zur Bedeutungen des Körpers für filmische und religiöse Erfahrung*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2008.
- KNELL, Sebastian: Anti-Aging, Leben-Retten und Gerechtigkeit. Reflexionen zur Moral der Lebensverlängerung. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 16. évf. 2012/1. 5–40. o.
- KNÖRZER, Martina: Anerkennung und Wertschätzung. In: Sandfuchs, Uwe – Melzer, Wolfgang et al. (szerk.): *Handbuch Erziehung*. Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbrunn, 2012. 582–587. o.
- KOERRENZ, Ralf – WINKLER, Michael: *Pädagogik. Eine Einführung in Stichworten*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2013.
- KOVÁCS József: *Bioetikai kérdések a pszichiátriában és a pszichoterápiában*. Medicina Könyvkiadó, Budapest, 2007.
- KÖRTNER, Ulrich: Ethische Bewertungen und implizite Menschenbilder. In: Böhlemann, Peter et al.: *Der machbare Mensch? Moderne Hirnforschung, biomedizinische Enhancement und christliches menschenbild*. Lit Verlag, Münster, 2010. 115–133. o.
- KÖRTNER, Ulrich: *Evangelische Sozialethik. Grundlagen und Themenfelder*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1999. (3., jav. kiad.: Göttingen, 2012.) (UTB 2107.)
- KÖRTNER, Ulrich: *Hermeneutik und Ästhetik. Die Theologie des Wortes im multimedialen Zeitalter*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 2001.
- KÖRTNER, Ulrich: *Leib und Leben. Bioethische Erkundungen zur Leiblichkeit des Menschen*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010.
- KREß, Hartmut: Der ethische Gehalt theologischer Anthropologie. In: Hausmanninger, Thomas (szerk.): *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1993. 112–113. o.
- KREß, Hartmut: *Medizinische Ethik. gesundheitsschutz, Selbstbestimmungsrechte, heutige Wertkonflikte*. Kolhammer, Stuttgart, 2009.
- KRISTENSEN, Stefan: Maurice Merleau-Ponty – Körperschema und leibliche Subjektivität. In: Alloa, Emmanuel et al.: *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2012. 23–36. o.
- KUITERT, H. M.: *Der gewünschte Tod. Euthanasie und humanes Sterben*. Gerd Mohn, Gütersloh, 1991.
- KURZWEIL, Ray: *A szingularitás küszöbén*. AdAstra Kiadó, Budapest, 2013.
- LABOUVIE, Eva: Leiblichkeit und Emotionalität. Zur Kulturwissenschaft des Körpers und der Gefühle. In: Jäger, Friedrich – Rösen, Jörn (szerk.): *Handbuch der Kulturwissenschaften*. 3. köt. *Themen und Tendenzen*. J. B. Metzler Verlag, Stuttgart–Weimar, 2004. 79–91. o.
- LENK, Christian: Verbesserung als Selbstzweck? In: Ach, Johann S. – Pollmann, Arnd (szerk.): *No Body is Perfect. Baumaßnahmen am menschlichen Körper Bioethische und ästhetische Aufrisse*. Transcript Verlag, Bielefeld, 2006. 63–78. o.
- LÉVI, Giovanni: Az élettrajz használatáról. *Korall*, 2000. tél. 82. o.

- LIST, Eveline: *Psychoanalyse. Geschichte, Theorien, Anwendungen*. Facultas Verlag, Wien, 2009.
- LITTLE, Margaret Olivia: Schönheitschirurgie, fragwürdige Normen und die Ethik der Komplizenschaft. In: Schöne-Seifer, Bettina – Talbot, Davinia (szerk.): *Enhancement. Die ethische Debatte*. Mentis, Paderborn, 2009. 127–143. o.
- LOSONCZI Péter: A „különbözés méltósága”, avagy „túlélni a különbözöséget”. Gondolatok a vallási diszkrimináció kérdéséről a radikális pluralizmus korában. In: Galik Gábor – Matók Miklós (szerk.): *A vallási sokféleség és vallási antidiszkrimináció jogi szabályozása a magyarországi és a határon túli vallási közösségek tapasztalatainak és teológiájának tükrében*. Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkársága, Budapest, 2009. 16. o.
- LŐRINCZ Jenő: Önbecsülés és erkölcs. John Rawls igazságosságelmélete alapján. *Magyar Bioetikai Szemle*, 2011/3–4. 125–129. o.
- LUHMANN, Niklas: *Die Kunst der Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1995.
- MARCEL, Gabriel: Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang. In: Petzold, H. (szerk.): *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*. Junfermann, Paderborn, 1985. 15–46. o.
- MARKS, Stephan: Art. Beschämung. In: Gröschner, Rolf et al. (szerk.): *Wörterbuch der Würde*. Wilhelm Fink, München, 2013. 136. o.
- MARQUARD, Friedrich-Wilhelm: *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*. 1. köt. Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1993.
- MARSCHALL, Robert: Mit gläubigen Realismus in einer Kulturstadt. Paul Tillich in Dresden. In: Nord, Ilona – Spiegel, Yorick (szerk.): *Spurensuche. Lebens- und Denkwege Paul Tillichs*. Lit Verlag, Münster, 2001. 130–139. o.
- MARTEN, Reiner: Endlichkeit, Unendlichkeit und die Frage nach dem menschlichen Mass des Leben. In: Höfner, Markus et al.: *Endliches Leben*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010. 65–76. o.
- MÁTÉ-TÓTH András: Fides et mores. *Lelkipásztor*, 92. évf. 2017/3. 103–105. o.
- MCCREA, Ronan: *Religion and the Public Order of the European Union*. Oxford University Press, Oxford, 2010.
- MEAD, George H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: An Unpublished Text by Maurice Merleau-Ponty: A Prospectus of His Work. In: uő: *The Primacy of Perception. And Other Essays on Phenomenological Psychology, the Philosophy of Art, History and Politics*. Szerk., bev. James M. Edie. Northwestern University Press, Chicago, 1964. 3–11. o.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: A szem és a szellem. Ford. Vajdovich Györgyi – Moldvay Tamás. In: Bacsó Béla (szerk.): *Fenomén és mű. Fenomenológia és esztétika*. Kijárat, Budapest, 2002. 53–77. o.
- MERLEAU-PONTY, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Boehm, Berlin, 1966.
- MESKÓ Norbert: *A szépség eredete. Szexuális vonzerő és párválasztás*. Pro Pannonia Kiadó Alapítvány, Pécs, 2011.
- MEYER-DRAWE, Kate: *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Zheorie der Inter-Subjektivität*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1984.
- MITTMANN-RICHTER, Ulrike: *Der Sühnetod des Gottesknechtes. Jesaja 53 im Lukasevangelium*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.
- MOLTMANN, Jürgen: *Ethik der Hoffnung*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2010.
- MOLTMANN, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*. Chr. Kaiser, München, 1985.
- MOLTMANN, Jürgen: *Minden végeben kezdet rejtezik. Kis reménytan*. Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2005.
- MOLTMANN, Jürgen: *Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie*. Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2002.

- MUMMENDEY, H. D. – EIFLER, S. – MELCHER, W.: *Psychologie der Selbstdarstellung*. Hogrefe, Göttingen, 1995.
- MÜHLING, Markus: *Systematische Theologie: Ethik. Eine christliche Theorie vorzuziehenden Handelns*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2012.
- MÜLLER, Klaus: Religion/Religionsphilosophie. In: Franz, Albert – Baum, Wolfgang et al. (szerk.): *Lexikon philosophische Grundbegriffe der Theologie*. Herder, Freiburg 2003. 350–352. o.
- NAGEL, Saskia K. – STEPHAN, Achim: Was bedeutet Neuroenhancement? In: Schöne-Seifert, Bettina – Talbot, Davinia (szerk.): *Neuroenhancement. Ethik vor neuen Herausforderungen*. Mentis, Paderborn, 2009. 19–48. o.
- NASSEHL, Armin: *Die letzte Stunde der Wahrheit. Warum rechts und links keine Alternativen mehr sind und Gesellschaft ganz anders beschrieben werden muss*. Murmann, Hamburg, 2015.
- NEIDHÖFER, Herbert: Menschen (-) Formen I (Adam – Kapitalismus). In: Daniel von Delhaes – Markus Huthmann (szerk.): „Menschen formen“. Aufsätze. Tectum Verlag, Marburg, 2000. 152–166. o.
- OROSZ Gábor (Viktor): *Idegen méltóság. Preimplantációs genetikai diagnosztika és az emberi méltóság elve a teológia kontextusában*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2009.
- OROSZ Gábor Viktor: Miként az Úrral találkozik az ember. Néhány észrevétel az orvosilag asszisztált eutanáziához a keresztény antropológia felől. *Embertárs*, 2010/1. 15–22. o.
- OROSZ Gábor Viktor: Christus medicus. *Credo*, 2003/1–2. 1–3. o.
- OROSZ Gábor Viktor: A vallási antidiszkrimináció forrásai az újabb evangélikus teológiában. In: Galik Gábor – Matók Miklós (szerk.): *A vallási sokféleség és vallási antidiszkrimináció jogi szabályozása a magyarországi és a határon túli vallási közösségek tapasztalatainak és teológiájának tükrében*. Oktatási és Kulturális Minisztérium Egyházi Kapcsolatok Titkársága, Budapest, 2009. 45–49. o.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1983.
- PANNENBERG, Wolfhart: Christliche Wurzeln des Gedankes der Menschenwürde. In: Kerber, W.: *Menschenrechte und Kulturelle Identität*. Kindt Verlag, München, 1991. (Fragen einer neuen Weltkultur 8.) 61–76. o.
- PANNENBERG, Wolfhart: *Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében*. Egyházfórum, Budapest, 1998.
- PARENS, Erik: The Goodness of Fragility. On the Prospect of Genetic Technologies Aimed at the Enhancement of Human Capitals. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 5. évf. 1995/2. 141–153. o.
- PAULER Ákos: *Bevezetés a filozófiába*. Atheneum, Szeged, 1920.
- PAVLOVICS Gábor: *Plasztikai- és égéssebészet*. 2014.
http://www.lib.pte.hu/TAMOP411C0001PTE/%C3%81OK/Seb%C3%A9szet/Seb_Tk_PLASZTIKA_FINAL_KEPEK.pdf. (Letöltés: 2016. 11. 12.)
- PEACOCKE, Athur: *Egy tudományos kor teológiája*. Kalligram, Pozsony, 2011.
- PETERS, Ted: *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*. Routledge, New York – London, 1997.
- PINK, Thomas: *Free Will. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford, 2004.
- POLKINGHORNE, John C.: *Science and Creation. The Search for Understanding*. SPCK, London, 1988.
- PÖHLMANN, Horst Georg: *Abriss der Dogmatik*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1985.
- PÖLTNER, Günther: *Philosophische Ästhetik*. Kohlhammer, Stuttgart, 2008.
- PÖLTNER, Günther: Sorge um den Leib. Verfügen über den Körper. *ZME*, 54. évf. 2008. 3–11. o.
- PREUßNER, Andreas: Art. Kalokagathie. In: *Handwörterbuch Philosophie*. Szerk. Wulff D. Rehfus. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2003.

- PURCELL, Michael: *Levinas and Theology*. Cambridge University Press, New York, 2006.
- RAHNER, Karl: Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des menschen. In: Rombach, Heinrich: *Frage nach em Menschen. Aufriss einer philosophischen Antropologie*. Verlag Karl Abel, München, 1966. 437–455. o.
- RAWLS, John: *Az igazságosság elmélete*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997.
- REDEKER, Mirjam-Christina: *Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis der Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2011.
- RENDTORFF, Trutz: *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2011.
- SYLVAN, Richard – ROUTLEY, R.: Is There a Need for a New, an Environmental, Ethic? Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy. *Varna*, 1. évf. 1973. 205–210. o.
- ROCO, M. C. – BAINBRIDGE, W. S. (szerk.): *Converging Technologies and Cognitive Science*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.
- ROSENKRANZ, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*. Borntäger, Königsberg, 1853.
- ROTH, Michael: Fundamentaltheologie als Schönheitslehre? In: Stock, Konrad – Roth, Michael (szerk.): *Glaube und Schönheit. Beiträge zur theologischen Ästhetik*. Mainz, Aachen, 2000. 10–33. o.
- RUNKEL, Thomas: *Enhancement und Identität. Die Idee einer biomedizinische verbesserung des Menschen als normative Herausforderung*. Mohr Siebeck, Bonn, 2010.
- RUSSEL, L.: *Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology*. Westminster John Knox Press, Philadelphia, 1995.
- S. MÜLLER Péter: *A test és a teátrális*. (Akadémiai doktori értekezés.) Pécs, 2009.
- SABIN, James – NORMAN, Daniels: Determining 'Medical Necessity' in Mental Health Practice. *Hastings Center Report*, 24. évf. 1994/6. 5–13. o.
- SARASIN, Philip – TANNER, Jakob: *Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul: *A Lét és a Semmi*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2006.
- SARWER, D. B. et al.: The Psychology of Cosmetic Surgery. A Review and Reconceptualisation. *Clinical Psychology Review*, 18. évf. 1998/1. 1–22. o.
- SCHADE, Stephan: Endliches Leben, endliche Krankheit und unendliche Hoffnungen? In: Höfner, Markus – Schade, Stephan – Thomas, Günter (szerk.): *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2010a. 41–43. o.
- SCHAEDE, Stephan: Wissensbildung und menschliche Identität. In: Böhlemann, Peter et al.: *Der machbare Mensch? Moderne Hirnforschung, biomedizinisches Enhancement und christliches Menschenbild*. Lit Verlag, Berlin, 2010b. 33–46. o.
- SCHLOCHTERN, Josef Meyer zu: Das Museum – ein Ort theologischer Erkenntnis? In: Arens, Edmund (szerk.): *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2012. 101–122. o.
- SCHNEIDER, Ulrich Johannes: Michel Foucault – Der Körper und die Körper. In: Alloa, Emmanuel et al. (szerk.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität einer Konzepts*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2012. 260–272. o.
- SCHNEIDER-FLUME, Gunda: *Alter – Schicksal oder Gnade. Theologische Überlegungen zum demographischen Wandel und zum Alter(n)*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 2008.
- SCHOBERT, Wolfgang: Art. Ästhetik. In: RGG⁴ 1. köt. 1998. 853–854. o.
- SCHOLZ, Oliver R.: Art. Bild. II. Philosophisch. In: RGG⁴ 1. köt. 1998. 1561. o.
- SCHWIETRING, Thomas: *Was ist Gesellschaft. Einführung in soziologische Grundbegriffe*. UVK Verlagsgesellschaft mBH, Konstanz–München, 2011.

- SCHWÖBEL, Christoph: Theologie der Schöpfung im Dialog zwischen Naturwissenschaft und Dogmatik. In: uő: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2002. 199–221. o.
- SCHWÖBEL, Christoph: Die Letzten Dinge zuerst? Das Jahrhundert der Eschatologie im Rückblick. In: uő: *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2002. 465–466. o.
- SIEBENPFEIFFER, Hania: Körper. In: Kammler, Clemens – Parr, Rolf – Schneider, Ulrich Johannes (szerk.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart–Weimar, 2008. 266–267. o.
- SLOTERDIJK, Peter: *Du muss dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2009.
- SOMMER, Andreas Urs: Fast ein glücklicher Mensch. *Publik-Forum Extra. (Übergänge. Körper, Geist und Seele)* 2010/4. 3. o.
- SÖLLE, Dorothee: *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*. Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt, 1973.
- SPAEMANN, Robert: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*. VHC, Weinheim, 1986. (Magyarul: *Vége az újkornak?* Ford. Tillman János. <http://www.c3.hu/~tillmann/forditasok/tobbiiek/spaeman.html>.) (Megtekintés: 2016. 12. 17.)
- STRAUSS, Anselm: *Spiegel und Masken. Die Suche nach Identität*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968.
- STOCK, Konrad: *Einleitung in die Systematische Theologie*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2011.
- SZEBIK Imre: A hasztalanság fogalma a medicinában. Egy értékterhelt fogalom. In: Fazakas Sándor – Ferencz Árpád (szerk.): *Ideje van az életnek, és ideje van a meghalásnak. Életvégi döntések keresztyén etikai megközelítése*. Debrecen, 2014. (SZIK 6.) 151–158. o.
- SZEBIK Imre: Az emberi génterápia etikai kérdései. *Világosság*, 2005/1. 24–38. o.
- SZEBIK Imre: Neuroetika. *LAM*, 24. évf. 2014/4. 234–240. o.
- TALBOT, Davinia: Pharmakologisches Enhancement. Eine Einführung in nichtmedizinische Anwendungen von Arzneimitteln zu Verbesserungszwecken. In: Wienke, Albrecht et al. (szerk.): *Die Verbesserung des Menschen. Tatsächliche und rechtliche Aspekte der wunscherfüllenden Medizin*. Springer, Berlin–Heidelberg, 2009. 69–78. o.
- TERENS, Bernd: Menschenformen, Menschen formen. Masse, Mass, Medium, Gefahr: menschsein wider Form. In: Daniel von Delhaes – Markus Huthmann (szerk.): *„Menschen formen“*. Aufsätze. Tectum Verlag, Marburg, 2000. 73–87. o.
- THIELICKE, Helmut: *Theologische Ethik*. Mohr Siebeck, Tübingen, 1972.
- TILLICH, Paul: *Kunst und Gesellschaft. Drei Vorlesungen*. (1952) Lit Verlag, Münster, 1994.
- TILLICH, Paul: Logos, Mythos und Technik. *Logos*, 16. évf. 1927. 356–365. o.
- TILLICH, Paul: *Rendszerezés teológia*. Ford. Szabó István. Osiris Kiadó, Budapest, 1996.
- TIMM, Hermann: *Das ästhetische Jahrhundert. Zur postmodernisierung der Religion*. Gütersloher verlagshaus, Gütersloh 1990.
- TIROSH-SAMUELSON, Hava: Transhumanismus aus jüdischer Perspektive. In: Coenen, Christopher et al. (szerk.): *Die Debatte über „Human Enhancement“*. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen. Transcript Verlag, Bielefeld, 2010. 307–328. o.
- TRINGER László: *A pszichiátria tankönyve*. Semmelweis Kiadó, Budapest, 2010.
- USLAR, Detlef von: Ontologische Voraussetzungen der Psychologie. In: Hans-Georg Gadamer – Paul Vogler (szerk.): *Psychologische Anthropologie*. Kohlhammer, Stuttgart, 1973. 386–413. o.
- UTZSCHNEIDER, Helmut: *Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments*. Kohlhammer, Stuttgart, 2007.
- WALLMANN, Johannes: *Pietismus*. Kálvin Kiadó, Budapest, 2000.

- WATERS, Brent: Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions. In: Cole-Turner, Ronald (szerk.): *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Georgetown University Press, Washington DC, 2011. 163–175. o.
- WEBER, Doris: Dem Leben wieder eine Chance geben. Essgestörte Menschen hungern nach Aufmerksamkeit, Anerkennung und Liebe. Ein Gespräch mit dem Psychosomatiker Peter Bagus. *Publik-Forum Extra (Übergänge. Körper, Geist und Seele)*, 2010/4. 5–8. o.
- WEGNER, Georg: Die Entdeckung der Generativität des Alters. In: Jähnichen, Traugott et al. (szerk.): *Alternde Gesellschaft*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2013. (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 6.) 135–166. o.
- WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von: *Die geheimnisvolle Wirklichkeit des Schönen. Festrede zur Eröffnung der Salzburger Festspiele, gehalten am 26. Juli 1975 in der Felsenreitschule. Sonderdruck der „Salzburger Nachrichten“*. SN-Verlag, Salzburg, 1975.
- WELSCH, Wolfgang: Ästhet/hik. Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik. In: Wulf, Christoph et al. (szerk.): *Ethik der Ästhetik*. Akademie Verlag, Berlin, 1994. 3–22. o.
- WELSCH, Wolfgang: *Ästhetisches Denken*. Reclam, Stuttgart, 1990.
- WELSCH, Wolfgang: Das ästhetische: Eine Schlüsselkategorie unserer Zeit? In: uő: (szerk.): *Die Aktualität des ästhetischen*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1993. 13–47. o.
- Wenn Menschen sterben wollen. Eine Orientierungshilfe zum Problem der ärztlichen Beihilfe zur Selbsttötung. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. EKD, Hannover, 2008. (EKD Texte 97.)
- WHITEHOUSE, Peter J. – JUENGEST, Eric – MEHLMAN, Maxwell – MURRAY, Thomas H.: Verbesserung der Kognition bei intellektuell normalen Menschen. In: Schöne-Seifer, Bettina – Talbot, Davinia (szerk.): *Enhancement. Die ethische Debatte*. Mentis, Paderborn, 2009. 213–234. o.
- WILS, Jean-Pierre: „Ästhetische Güte“. *Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1990.
- WIESING, Urban: The History of Medical Enhancement: From Restitutio ad Integrum to Transformatio ad Optimum? In: Bert Gordijn – Ruth Chadwick (szerk.): *Medical Enhancement and Posthumanity*. Springer, Berlin, 2008. (The International Library of Ethics, Law and Technology 2.) 9–24. o.
- WOYKE, Andreas: Human Enhancement und seine Bewertung. In: Coenen, Christopher et al. (szerk.): *Die Debatte über „Human Enhancement“*. Historische, philosophische und ethische Aspekte der technologischen Verbesserung des Menschen. Transcript Verlag, Bielefeld, 2010. 21–40. o.