

# TEOLÓGIA

HITTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

---

## A TARTALOMBÓL

**BOLBERITZ PÁL**

Krisztus és a filozófusok

**ERDŐ PÉTER**

A püspökök megválasztása  
a Decretum Gratiani szerint

**GÁL FERENC**

A krisztológia jelen problémái

**KOCSIS IMRE**

A Jézus-kutatás mai állása

**VANYÓ LÁSZLÓ**

Szent Ágoston krisztológiája  
és lehetséges forrásai

**XXX. évf. 1996. 1-2. szám**

# TEOLÓGIA

Hittudományi folyóirat

XX. évfolyam

1996. 1–2. szám

Kiadja a Pázmány Péter Katolikus  
Egyetem Hittudományi Kara

*Főszerkesztő*

Vanyó László

*Felelős szerkesztő*

Bolberitz Pál

*Szerkesztőségi titkár*

Kránitz Mihály

*Szerkesztőbizottság*

Boda László

Bolberitz Pál

Csanád Béla

Erdő Péter

Fila Béla

Lenhardt Vilmos

Rózsa Huba

Tarjányi Béla

Tarnay Brunó OSB

Török József

Vanyó László

*Felelős kiadó*

Török József

HU ISSN 0133-1779

Szerkesztőség

1053 Bp. Papnövelde u. 7.

Telefon: 117-37-01

(munkanapokon: 9–13 óráig)

Egy szám ára:

290 Ft.

Előfizetés egy évre:

580 Ft.

Készült a JEL Kiadó gondozásában

Felelős vezető

Györfly Andrea

Műszaki szerkesztő

Borbáth Gábor

Nyomás

Váci ÁFÉSZ Nyomda



## TARTALOM

BEKÖSZÖNTŐ .....	1
<b>BOLBERITZ PÁL</b> Krisztus és filozófusok A filozófiai krisztológia egy tipológiájának lehetséges vázlata .....	2
<b>ERDŐ PÉTER</b> A püspökök megválasztása a Decretum Gratiani szerint .....	12
<b>GÁL FERENC</b> A krisztológia jelen problémái .....	28
<b>KOCSIS IMRE</b> A Jézus-kutatás mai állása .....	35
<b>VANYÓ LÁSZLÓ</b> Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai (I. rész) .....	52
<b>HIVATALOS EGYHÁZI MEGNYILATKOZÁSOK</b> A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány (Fordította: Orosz László) .....	66
<b>KÖNYVSZEMLE</b> .....	74



# Beköszöntő

A Teológia folyóirat nem szűnt meg, csak a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Teológiai Karának szerkesztésében jelenik meg. Egykori előde, a „Theologia” szintén a Katolikus Teológiai Fakultás folyóirata volt. Amikor a Magyar Katolikus Püspöki Kar a folyóirat szerkesztését ismét a Teológiai Karra bízta, a jogfolytonosságot állította helyre.

A folyóirat első számának megjelenésekor, illő az olvasóknak bemutatni a kitűzéseket, amelyek a szerkesztés munkáját meghatározzák. A Teológia alcíme: „Hittudományi Folyóirat”. Ez jelzi, hogy tudományos igényvel megírt teológiai tartalmú tanulmányok közlését tartja céljának, amire hosszú évtizedek alatt a körülmények miatt nem nagyon volt lehetőség. Miután a gyakorlati teológiai tanulmányok közlésének számos más fóruma jött létre, folyóiratunk a Magyar Katolikus Egyház érdekének sérelme nélkül, sőt éppen előnyére, vállalkozhat a kifejezetten teológiai kutatást előmozdító tanulmányok rendszeres publikálására.

Karunk 1990-ben indította meg a Folia Theologica c. idegen nyelvű éves folyóiratát, amellyel elsősorban a külföldi Teológiai Fakultásokkal tudja tartani kapcsolatát. Értékes tanulmányokat közöl továbbá a Communio-Nemzetközi Katolikus Folyóirat, de főleg külföldi szerzőktől. A Teológia a hazai szerzőknek szeretne szót adni, a Hittudományi Kar professzorainak, a doktori fokozat elérésére készülő, vagy azt már elnyert növendékeinek, az Egyházmegyei Szemináriumok tanárainak. Arra csak utalunk, hogy a múltban nem volt lehetőség a doktori disszertációk megjelentetésére nyomtatásban, noha követelmény a disszertáció egészének, vagy egy részének kinyomtatása. A kiválóan minősített doktori értekezések egy-egy fejezete szintén helyt kaphat a folyóiratban. Esetenként szándékunk olyan szentszéki kiadványoknak a közlése, mint a Nemzetközi Teológiai Bizottság vagy a Pápai Bibliikus Bizottság által kiadott dokumentumok publikálása, amelyek irányt adóak a teológiát tanítók és művelők számára. A tudományos igényű tanulmányok mellett helyet szeretnénk biztosítani benne rendszeres könyvszemlének, amelyben a katolikus teológiát is érintő fontos publikációkat ismertetnénk. Ez a munka figyelemfelhívó és eligazító jellegű egyszerre, a különféle kiadványok özönében – nem kell rá sok szót vesztegetni – erre égető szükség mutatkozik.

A Teológia folyóirat évenként kétszer jelenik meg dupla számban, ezért viszonylag terjedelmesnek ígérkezik mivel a tanulmányok terjedelmét a szerkesztőség nem korlátozza, de csak szoros értelemben vett teológiai munkák közlésére vállalkozik. Hosszabb lélegzetű tanulmány esetében előfordulhat a folytatatos közlés két részben. Reméljük tőle a hazai teológiai „műhelymunka” megindulását, de azt is, hogy sok olvasójának segítségére lesz. Arra kell gondolnunk, hány ezren végezték el az utóbbi évtizedben a Levelező Tagozatot, ahol jelen előírások szerint záróvizsgát kell tenni, amelyhez dolgozat benyújtása kötelező. Bízunk benne, hogy a hittudomány iránt érdeklődő papság, hívó emberek, teológiát tanulók soraiban olyan olvasótáborra találhat folyóiratunk, amely segítséget talál hitének elmélyítéséhez, oktatói feladatainak elvégzéséhez.

A Teológia folytatás és kezds is. Minden kezdet nehéz, mégis reméljük a lehetséges folytatást Isten segítségével, akinek dicsőségét, az egyházas gondolkodásmód elmélyítését kívánja szolgálni folyóiratunk.

*A szerkesztőség*

# Krisztus és a filozófusok

## A filozófiai krisztológia egy tipológiájának lehetséges vázlata

A filozófiai gondolkodást a történelem során mindig újra és újra foglalkoztatja Jézus Krisztus személye. A teológiai krisztológia a kinyilatkoztatás fényében tárgyal Krisztus alakjáról. A krisztológiai filozófia, a filozófia minden témáját igyekszik a teológiai krisztológia értelmezési horizontjában elhelyezni. A filozófiai krisztológia pedig az eleve adott filozófiai rendszer részeként értelmezi a Krisztus-jelenséget. Mindegyik megközelítés előnye, hogy koherens totalításban kívánja tárgyalni a krisztológiai kérdést. Hátránya viszont, hogy – az egyoldalú spekulatív módszer alkalmazása miatt – hajlamos megfélekedni arról, hogy témája nem valamiféle metafizikai nagyság, hanem az egész tárgyalás alapja és lehetőségi feltétele, egy történelmi tény és személy: maga a Krisztus-esemény és a názáreti Jézus teandrikus alakja.

Ha a filozófia feladata az, hogy sajátos módszerével „mindennel foglalkozzék, ami fogalmilag megragadható, így a vallással is”,<sup>1</sup> akkor a Jézus-jelenséget sem kerülheti ki. És ha Jézus személy – amint hitünk tanítja, – „*minden embert megvilágosít, aki e világra jött*” (Jn 1,9), ha tehát ő a „világ világossága”, akkor e világosságnak vissza kell tükröződnie a filozófusok gondolatmenetében is.

Ugyanakkor viszont látnunk kell, hogy azok a filozófiai ihletettséggű krisztológiák, melyek eszmetörténetileg elének tárulnak, épp a hívő filozófusokat aligha nyugtatják meg. Egyik-másik irányzat meg éppenséggel eretnekséghez vezetett (vagy vezet). E rendszerek általános hibája abban van, hogy Krisztust valamiféle krisztológiában, Jézus személyét pedig valamely tanrendszerben kívánják „feloldani”, s így e krisztológiák sorsa, magával a filozófiai rendszer sorsával osztozik, annak érvényével áll vagy bukik. Jézus történetiségének feloldódása a filozófiai rendszerben ártalmasabb, mint az a teológiai-krisztológiai eretnekség, amely Jézus Istenségét tagadja.

Vajon a filozófiai gondolkodás elkerülheti-e ezt az előbbi kísértést?

Van-e olyan filozófiai, a priori lehetőségi feltétel, ami lehetővé teszi Jézus Krisztus személyének és küldetésének a filozófiai gondolkodás szintjén történő egyetemes értelmezését? Vajon Hegel pánlogizmusa lehet-e az egyetlen megoldás? Képes-e a filozófiai krisztológia a hívő filozófusnak és teológusnak segítséget nyújtani a krisztológiai kérdések értelmezésében? Mielőtt e kérdésekre a választ keresnénk, először a filozófiai krisztológia módszeréről kell tárgyalnunk.

## I. A FILOZÓFIAI KRISZTOLÓGIA MÓDSZERE

A filozófus szemében Krisztus alakja nem más, mint akármely más adottság, vagy jelenség, amit sajátos módszerével vizsgál. Úgy tekint Jézusra, mint történelmi tényre, vagy mint a

<sup>1</sup> LACHELIER, L., in: LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1972, 756.



keresztény tudat tartalmára, továbbá mint valamiféle vallási jelenségre, aminek leírása akár a vallástudományra vagy a teológiára is tartozhatna, s a fenomenológiai szemlélet tükrében más tudományokkal egy sorba állítható. A „Krisztus-adottság” a filozófus számára tehát abban a mértékben jelentős, amely mértékben besorolható abba a totalitásba, amit az ő spekulatív gondolatmenete képvisel. A filozófiai krisztológia minden esetben akkor jelenik meg, amikor a fogalmilag megragadható viszony – magához a Krisztus-tényhez – összefüggésbe hozható egy filozófiailag kidolgozott értelmezési egésszel. Más szóval, ez azt jelenti, hogy a filozófust Krisztus alakja nem „önmagában”, hanem valamihez viszonyított „jelentőségében” érdekli (az „én”-hez vagy a „világ”-hoz való viszonyról van itt szó első-sorban).

Az ilyen funkcionalista hozzáállás a krisztológiához nem kell, hogy kételyt ébresszen a hívő emberben, mert ha jól meggondoljuk, a teológiai krisztológia is ezt az utat követi. A teológiai krisztológia is kénytelen Jézus messiási küldetéséből, továbbá megváltói mivoltából kiindulni, hogy eljuthasson Jézus Isten-fiúsága igazságának (és értelmezésének) felismeréséhez, s csak így tud teológiai kijelentéseket tenni róla, és eljutni személye ontológiai konstitúciójának megvilágításához. Ebben az értelemben alakultak ki az első négy évszázad krisztológiai dogmái is, míg a nikaiai, továbbá a khalkhedoni egyetemes zsinatok le nem szögezték, hogy Krisztus alakját nem „csak” funkcionálisan szabad értelmezni.

Más oldalról nézve viszont meg kell állapítani, hogy a funkcionalista hozzáállás a krisztológiai témához, – ami mindig a dolog „valamire” való jelentőségét tartja fontosnak – a filozófiai krisztológiát módszertanilag párhuzamba vonja a filozófiai teológiával (pontosabban a theodiceával, vagyis a filozófiai Isten-tannal), hiszen ezzel amúgyis szoros kapcsolatban kell lennie a krisztológiának, mivel a theodicea sem ismerheti meg Istent „önmagában”, hanem mindig csak „valamihez” viszonyított jelentőségében. A filozófiai Isten-tan úgy beszél Istenről, mint legfőbb princípiumról, vagy a világ legvégső nem-okozott okáról. Nem lehetséges olyan legitim filozófiai Isten-tan, aminek Isten létéről, avagy lényegéről szóló, filozófiailag érvényes kijelentései ne a szenttamási klasszikus „öt út”-ra (vagy ehhez hasonló gondolatmenetre) épüljenek. Csak a teremtett létből és létezőkből kiindulva, metafizikai úton tudunk következtetni a teremtett létet végtelenül felülmúló, abszolút isteni transzcendenciára.

Ehhez hasonlóan a filozófiai krisztológiának is arra kell törekednie, hogy általa Jézus történelmi alakjának abszolút transzcendenciája filozófiailag kimondható legyen. Egy ilyen kijelentés megalapozására négy (illetve hat) lehetőség adódik. Jézus alakjáról vagy úgy szólunk, mint „valóság-totalitásról”, vagy úgy mint „egészen más”-ról. Mindkét lehetőség további két-két lehetőséget tár föl, nevezetesen akkor, ha ezt az „egész”-et vagy „egészen más”-t vagy az „én”-hez, vagy a „világ”-hoz való viszonyában nézem, mely utóbbit megint kozmosz-ként avagy történelem-ként is értelmezhetem. Az „egész” és az „egészen más” logikailag egymást kiegészítő és egymással kölcsönhatásban lévő gondolkodási alapmodellek, melyeknek segítségével a transzcendenciát megragadhatjuk. Isten ugyanis a mi számunkra az „egészen más”, vagy (egészen más értelemben) maga az „egész”, a „teljesség”. Ezzel szemben viszont az „én” és a „világ” minden filozófiai gondolatmenet kiindulási pontja.

Ha ezeket a lehetőségeket egymással összefüggésbe hozzuk, akkor négy lehetséges megközelítési mód adódik (s ha ezzel még a kozmikus és történelmi értelemben vett világot is kombinálom, már hat) témánkhoz, ami a filozófiai krisztológia lehetséges alaptípusait nyújtja: Krisztus, mint az „Én”-hez viszonyított „egész” és „teljesség”, illetve Krisztus,

mint a kozmikus vagy történeti világ értelmében vett totalitás. Továbbá Krisztus, mint az „én”-hez viszonyított „egészen más”, vagy Krisztus a világhoz illetve történelemhez viszonyított „egészen más”. A filozófiai gondolkodás történetében csak a második (Krisztus, mint a kozmosz és a történelem teljessége) és a harmadik lehetőség (Krisztus, mint az „én”-hez viszonyított „egészen más”) vált eszmetörténeti szempontból hatékonyá. Ténylegesen ezek a megközelítések jutottak a leginkább érvényre, mert úgy látszik, ezek a gondolkodási típusok állnak a legközelebb ahhoz a Krisztus-képhez, amit a kinyilatkoztatás tár fel számunkra, vagyis: Krisztus mint az „én” megváltóm, továbbá Krisztus mint a teremtés logosza (vagyis a kozmoszhoz való vonatkozás), illetve Krisztus mint alfa és omega (a történelemhez való vonatkozás). Ezen alapvető tipológiából kiindulva úgy tűnik, hogy nem lehet kialakítani valamely lehetséges filozófiai krisztológia a priori konstrukcióját. Ezért, – ténylegesen ezt látjuk – azok a filozófusok, akik filozófiai krisztológiával foglalkoztak, mindig visszanyúltak Jézus történelmi alakjához, és próbálták rendszerükbe a kinyilatkoztatás tartalmát is beépíteni. És nem alaptalanul. Ugyanis – amint ez más történelmi tényekkel is így van – Krisztus alakját sem lehet eleve, „a priori” módon kitalálni, vagy mint adottságot valahol föllelni. A filozófia is csak „post factum”, a megtörtént esemény után tud reflektálni az adott történelmi tényre, és legfeljebb azt tudja megkérdezni, hogy milyen a priori feltételek tehetik lehetővé egy ilyen jelenség létrejöttét és elgondolhatóságát. Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófiai krisztológia, – eredeti, kanti értelemben – transzcendentális kell, hogy legyen. Szemben az „adott” a posteriori tapasztalással, rákérdez a tapasztalást megelőző a priori lehetőségi feltételre, anélkül, hogy ennek feltárásával magát az a posteriori tapasztalást fölöslegessé tenné.

A filozófiai krisztológia – épp logikai előfeltételeiből adódóan – nem vezethet oda, hogy Krisztus alakját mintegy „eleve adott” szükségszerűséggel levezethetővé tegye. Ezzel szemben a filozófiai krisztológia Krisztus megismerése a priori lehetőségi alapjának feltárásával pótolhatatlan szolgálatot tesz a teológiának, amikor minden teológiai tárgyalás transzcendentális előfeltevéseit láthatóvá teszi.

E logikai és módszertani megfigyelésekből kiindulva történelmi példákon keresztül próbáljuk bemutatni, hogy milyen kölcsönhatás alakult ki a filozófiai krisztológiában az „a priori adott” fogalmi struktúra és Jézus történetisége között, hiszen e két megközelítés folyvást egymást befolyásolja és feltételezi. Így tán egy – a hívő számára jobb és elviselhetőbb – filozófiai krisztológia vonásai rajzolódnak ki előttünk.

Valójában minden filozófiai krisztológiának, amely filozófiai fogalmi értelmezéssel közeledik Jézus alakjához, számolnia kell Jézus történelmi egyetlenségével, mondhatjuk nyugodtan, misztériumával. S, hogy ez mennyire sikerülhet vagy sem, arra három szerző – Hegel, Kierkegaard és Blondel – krisztológiáját vázoljuk fel.

## II. A FILOZÓFIAI KRISZTOLÓGIA TIPOLÓGIÁJA

### 1. Hegel pánlogizmusa

Aligha akad még egy olyan bölcselelő, aki filozófiai rendszerében, továbbá gondolkodási módszerében annyira függne Jézus alakjától, mint Hegel. Az ifjú Hegel 1795-ben írta „Jézus élete” című munkája még csak erkölcsi eszményként ábrázolja Jézust, aki a kereszten kiengesztelte Istent a világgal.<sup>2</sup> Már korai írásaiban megnyilvánul azonban szenthá-

<sup>2</sup> HEGEL, G. F. W. : *Das Leben Jesu*, Tübingen, 1907, 55.



romsági szemlélete. A „Bevezetés a történelem filozófiájába” című berlini előadásokban pedig – szinte mai értelemben – különbözteti meg a történeti Jézust a hit Krisztusától (3). A hit tárgya – szerinte – nem a történeti Jézus, hanem az örök Krisztus (a Logosz), aki a Szentlélek kiárasztásával él tovább az egyházban. Krisztus Hegelnél nem más, mint a rendszerében kulcs-szerepet betöltő abszolút eszmének a „külsővé-világivá” válása a természetben. Ő emberi természete szerint „Isten mása”, ámde nemcsak mása: „Krisztus megjelent, – írja – egy ember, aki Isten, és Isten, aki ember: ezzel béke és kiengesztelődés jött a világba”.<sup>4</sup> A megbékélés előfeltétele, hogy Isten ne varázslatosan, ne kívülről avatkozzék bele a történelembe. Hegel istene nem rohanja le az emberiséget, hanem amikor „az idő beteljesedett, volt ama szellem megjelenése, hogy Isten elküldte Fiát”.<sup>5</sup> „Ez azt jelenti, hogy a szellemi világ tudatosan fölemelkedett azokhoz a mozzanatokhoz, amelyek a szellemi öntudat fogalmához tartoznak, és fennáll a szükséglet a mozzanatok egyesítésére, az igazságban való felfogásra”<sup>6</sup> Krisztusban, Isten mozzanataként tételeződik a véges szellem: „Így tehát – vallja Hegel – az ember maga benne foglaltatik Isten fogalmában, s ezt a bentfoglalást úgy lehet kifejezni, hogy az ember és az Isten egysége tételezve van a keresztény vallásban”.<sup>7</sup> Szerzőnk szerint a merőben morális vagy pusztán történetkritikai szemlélet „szellemtelenül” (hegeli értelemben) nézi Krisztust. Ezt írja: „Ha Krisztus csak kiváló, sőt bűn nélküli egyén és csak ez akar lenni, az tagadása a spekulatív eszme képzetének, az abszolút igazságnak”.<sup>8</sup> Ám – nézete szerint – döntő fordulat Krisztus halála. Így ír erről: „Isten meghalt, Isten halott – ez e legrettenetesebb gondolat, hogy minden örök, minden igaz nincs, hogy Istenben magában van a tagadás; a legnagyobb fájdalom, a teljes menthetlenség érzelme; minden magasabb rendű föladása kapcsolódik hozzá. A folyamat azonban nem áll meg itt, hanem átfordul: Isten ugyanis visszanyeri magát ebben a folyamatban, s csak ezt jelenti Isten halála. Hiszen Isten halálában Isten újra életre kel”.<sup>9</sup> Isten tehát, Hegel elgondolása szerint, a történelem és az emberiség érdekében vállalja a tőle teljesen idegen rosszat és gonoszát. Jézus halála, mint a végtelen abszolútum végesség tétele, megszüntetve emeli magasabb szintre a természet végességét. Így, Hegel rendszerében, a nagy-pénteki tragédia a negativitás megszüntetője és a kiengesztelődés középpontja. Ily módon válik Hegel számára szemléletessé krisztusban a vallás fölemelése a filozófiába. Hogy aztán e „fölemelés” megszünteti-e a vallást, avagy meg is őrzi netán, az nem világlik ki egyértelműen Hegel filozófiájából. A baloldali hegelianusok mindenesetre emiatt tekintették megszüntnek a vallást. Hegel számára Krisztus a kezdet, ahonnan eljut a Logoszhoz és magához a filozófiához, D. F. Strauss, Bruno Bauer és Ludwig Feuerbach szemében pedig a vallás lerombolásához. Istent, mint az elidenegített emberi tudat kifejezőjét, szerintük, föl kell számolni. Ők már csak az ember Jézust kívánják bemutatni. Ezért, a Hegel rendszerének felbomlásával kezdődő hegeli vonatkozások figyelembevétele nélkül, aligha érthető meg a későbbi gondolkodók filozófiai krisztológiája.

Hegel Hölderlintől kölcsönzi a „kettészakadás és kiengesztelődés” dialektikájának gondolatát. A hegeli gondolkodás kifejtésének kritikus pontja Jézus halála és föltámadása, vagyis az átmenet a történeti Jézusból (akiben Isten immanenciája vagyis szeretete ölt ala-

<sup>3</sup> HEGEL, G. F. W., *Einleitung in die Philosophie der Geschichte*, Hamburg, 1959, 179.

<sup>4</sup> HEGEL, G. F. W., *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Budapest, 1966, 582.

<sup>5</sup> uo. 572.

<sup>6</sup> uo.

<sup>7</sup> uo. 581.

<sup>8</sup> uo. 584.

<sup>9</sup> HEGEL, G. F. W., *Werke* XII. 291.



kot a világban) a hívó gyülekezetbe, amiben a „Szellem” (hegeli értelemben) van jelen. Hegel szerint ez az átmenet jeleníti meg azt a tökéletes társadalmi és politikai rendet, ami a szabadság és összhang birodalma, s amit az emberiség elveszített az antik görög polis szétesésével, de most ezen átmenet közvetítésével – magasabb szinten – visszanyer.

Ennek megfelelően a hívó keresztény közösségnek nem szabad a feltámadt Krisztust „előhívnia” a képzelet szintjén, mint a régmúlt homályában elvesző Jézust, hanem inkább el kell *gondolnia* őt, mint olyasvalamit, ami a saját lényegének jelenvalósága.

Ebben az összefüggésben pedig „Isten halála” nem lesz más, mint a hegeli dialektika ősmintája.<sup>10</sup> Ám ehhez a hegeli klasszikus „toposz” minden dimenzióját – megkurtítás nélkül – meg kell vizsgálnunk.<sup>11</sup> Hegelnél „Isten halála” nem annyira Jézus emberi halálát (hiszen ez számára inkább Jézus végességének megszüntetését fejezi ki), hanem Isten valódi kenozis-át (önkiüresítését) jelenti. Ebben a kenozis-ban Isten maga áldozza szabadon fel önmagát. Ez az önfeladás „külsővé” válik a történelemben és kultúrában, és Isten „eltávolodása” az értelem és harmónia távollétét is hordozza. Hegel, Isten eme „távolságát”, különböző szinteken világítja meg. Egyrészt e távolság kifejeződik a pietisták „boldogtalan” vallásosságában, másrészt a polgári társadalom értelmetlen és vak gazdasági mechanizmusában. Mármost ha ezen értelem-ellenes történeti szituációt „teo-logiailag” akarjuk megközelíteni, akkor eredményként felismerhetjük benne az Abszolútum, ugyanúgy szabad, mint szükségszerű önfeladását. E felismerés fényében a gondolkodás „kiengesztelődhet” a „jelen”-nel, amennyiben – ahogy Hegel kifejezi – „az ész lesz a róza a jelen keresztjén”.<sup>12</sup> Tehát az „értelmi-isteni” a maga pusztulásában (halál) őrzi meg (feltámadás) leginkább önmagát. E dialektikus történelem-konstrukció csele épp abban van, hogy egy történelmileg esetleges folyamatot (nevezetesen az ókori polisz bukását és az újkori polgári társadalom megjelenését) egy teológiai összefüggés keretében, egyszerűen „kivetíti” az abszolútumra, ahol ez a folyamat már szükségszerűen úgy jelenik meg mint az abszolútum „önmozgása”, aminek be kell teljesülnie, hogy önmagát abszolútumként megőrizhesse. Ám a történeti-esetleges kivetítése az abszolútumra – és ez szolgáltatja valójában a kulcsot az egész hegeli gondolkodás megértéséhez – csak a krisztológia fényében lesz lehetséges. Csak Krisztus személyének kettős-jellege (isteni és emberi természete) engedi meg, hogy az emberi történelem esetleges eseménye (Jézus születése) szükségszerű „isteni” mozzanatként legyen tételezve. Persze az ily módon „Isten történeteként” értelmezett krisztológia nagy veszélyt is hordoz magában. Azt ti., hogy benne Jézus személye lesz „feloldva” egy dialektikusan megkonstruált folyamatban. Pedig ugyanakkor – még az érett Hegel is – Jézus történeti személyének igen nagy jelentőséget tulajdonít. Jézusnak köszönhető ugyanis szerinte az emberiség történetének legnagyobb fordulata, mikoris az antik világ a kereszténybe, vagyis az értelmesebb és tökéletesebb világba átszaporított. Ám épp egy ilyen, történelmileg döntő mozzanatnak az „eltűnését” a visszavonhatatlan múltba, tekintette Hegel olyannak, amibe a történelem alaptörvénye transzformálódik. Ebben az összefüggésben a történeti Jézus pedig nem más, mint egy történeti-fenomenológiai „alakzat”, ami a hívők számára csak azért fontos, hogy benne saját önmegvalósulásuk igazságát valami „másban” szemléljék. A hegeli Krisztus – ebben a beállításban – a történelemként tekintett világ „másféle totalitása”. Krisztus a teljesség, amennyiben megjeleníti a történelem

<sup>10</sup> TILIETTE, F. X., *La possibilité d'une christologie philosophique*, in: *Il Cristo dei filosofi*, Brescia, 1976, 44.

<sup>11</sup> HEGEL, G. F. W., *Phänomenologie des Geistes, Werke* (1832), 564–565. 589–590. 610–612.

<sup>12</sup> HEGEL, G. F. W., *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede, Werke* (1833) VIII. 19.



alaptörvényét, ám mégis valami „más”, mert ezt az alaptörvény „csak” megjeleníti, de nem ő maga a történelem alaptörvénye.

Hegel egész gondolatkísérlete arra irányul, hogy Krisztus történelmi alakját spekulatív úton mintegy „behozza” (pontosabban beleépítse) a maga rendszerébe, ahol az ő rendszere jelenti a prioritást. Csakhogy ez a szemlélet a valódi hívő gondolkodás teológiai krisztológiájához nem sok segítséget nyújt, hiszen Hegel számára az „intellectus fidei” fontosabb a „fides”-nél, a hitnél. Az ő számára a hitből csak az maradhat meg, ami megérthető, fogalmilag rekonstruálható. Krisztus alakja Hegelt csak annyiban érdekli, amennyiben az *valami*, és nem *valaki*. Krisztus – számára – pusztán csak valamiféle értelmezési elv, ami az ő rendszerét kell, hogy szolgálja, hiszen a vallásról is az a véleménye, hogy azt „megszüntette-megőrizve-fölemelve” (*Aufhebung*)<sup>13</sup> úgy kell értelmezni, mint ami pusztán a képzelet szintjén ragadja meg az abszolutumot, míg az ő filozófiája az értelem szintjén teszi ugyanezt.

Hegelt nem az érdekli, hogy ki Krisztus, hanem, hogy mi Krisztus. Krisztus egyszeri, személyi mivoltában visszavezethetetlen, történelmi létét kifejezetten nem tagadja, de nem is veszi komolyan. Nála Jézus örök fiúsága, a teremtés, megtestesülés, Jézus halála, pusztán a képzelet játéka. Ezek mind egy és ugyanazon dialektikus folyamat különféle oldalról való megvilágítását szolgálják. Nos, ebben az összefüggésben válik érthetővé Hegel *pánlogizmusa* is. Hegelnél a Logosz valóban az isteni Logosz. De egy elszemélytelenített értelmezési struktúrává zsugorított logosz, ami aligha különbözik más emberi gondolkodási törvénytől. Így Hegel Jézus történetét mintegy „felszívja” a maga tiszta fogalmiságának rendszerébe. Mint ahogy ugyanezt teszi a történelemmel is, amit egyszerűen „naturalizál”, „lelő” a természet szintjére, mert nem érdekli őt a történelemből az, ami a szabad, személyes emberi döntés eredménye, – hanem a természetihez hasonlóan – történelmi szükségyszerűséget hangsúlyoz. Ez és nem a nagy egyéniségek alakítják a történelmet. Nála a történelem mintegy előre be van programozva. S ezért nem tud mit kezdeni a bűnnel. A keresztrefeszítés kenózisában nem veszi észre a személyes tettet, a *bűn* drámáját, az isteni szeretet és az emberi bűn konfliktusát. Ha pedig nem figyel erre a konfliktusra, akkor a szenvedés tényét sem veheti komolyan, mert a szenvedést nem lehet dialektikusan „behozni”. A szenvedés – mint pusztán negatívitás – nem férhet bele az ő rendszerébe. Hegel *pánlogisztikus krisztológiája* így elkerülhetetlenül antropológiai rövidzárlathoz vezet.

## 2. Kierkegaard egzisztenciális krisztológiája

Hegel *pánlogizmusa*val nyílt ellentétben áll Kierkegaard egzisztenciális krisztológiája. Míg a hegeli krisztológia az első alaptípust képviseli, nevezetesen azt, ahol Krisztus mint „egész” a világgal, mint történelemmel jut egységre, addig Kierkegaard krisztológiája az ellenkező típushoz tartozik, amelyben Krisztus az „egészen más”, az „én”-nel van kapcsolatban. Ez a beállítottsága abból is adódhat, hogy Hegel *esszencializmusa* mintegy kiváltja a kortárs Kierkegaardból az ellenkező szemléletet, az *egzisztencializmust*. Rendszere aláhúzza Hegellel szemben a „másságot” és a szubjektív egzisztencia jelentőségét. A Krisztus történetéből kidesztillált dialektika, mint Hegel-féle fogalmi rendszer, annyiban hasznos Kierkegaard számára, hogy annak segítségével meg tudja világítani a történelmi Krisztus teljes fogalmi megragadhatatlanságát úgy mint „abszolút paradoxon”-t. Míg Hegel filozófiai

<sup>13</sup> V.ö. LÖWITH, K., *Hegels Aufhebung der christlichen Religion*, in: Hegel-Studien, Beiheft 1., Bonn, 1962, 193.

krisztológiájában a bűnnek alig van szerepe (legfeljebb annyi, hogy az áteredő bűn nála egy dialektikusan szükségszerű mozzanata a humanisatio folyamatának), addig Kierkegaard olyan krisztológiát konstruál, ami teljes megfelelőségben van a hamartológiával (teológiai bűntannal). Továbbá míg Hegel, témájának archimedesi pontját, Krisztus, történelmen-kívüli istenségének funkciójába helyezi, addig Kierkegaard krisztológiájának központi gondolata az, hogy Isten, Jézus személyében, történelmünkbe lépett. Épp ezen kifejezetten antihegelianus vonatkozások miatt (vagy tán épp ezek ellenére) Kierkegaard a saját filozófiai krisztológiáját sohasem tudta egészen elfogadni. Ahol Kierkegaardnál filozófiai krisztológiáról van szó, ott szerzőnkre úgy kell tekinteni, mint filozófusra, és nem úgy mint valamiféle „vallásos íróra”, aki személyesen Krisztus hitéről vall. Csakhogy Kierkegaard mint filozófus önmagát álnéven Johannes Climacus-nak nevezi a „Kenyérmorzszak”, továbbá az „Utóirat” című írásaiban, ahol a filozófiai krisztológiára vonatkozó nézetei föllelhetők.<sup>14</sup> Miért ír álnéven Kierkegaard mint filozófus a krisztológiai témáról? Valószínűleg azért, mert maga is sok hegeli elemet hordoz rendszerében ebben a témakörben, jóllehet küzd ellene. Pseudo-Climacus, vagyis Kierkegaard, említett írásaiban, úgy lép fel mint hegelianus, aki a krisztológiai polémia során antihegelianussá válik. Climacus, a dialektikus, azért nem tud kereszténnyé lenni, mert a legmagasabb teljesítmény számára az, hogy fogalmilag képes legyen „behozni” a kereszténységet, jóllehet ez szerinte nem lehetséges. Az értelmi konstrukció végső célja Climacus számára, hogy bemutassa: milyennek kellene (vagy kellett volna) lennie Krisztusnak ahhoz, hogy a dialektikus ész követelményeinek megfeleljen.<sup>15</sup>

Climacusnál is megjelenik a hegeli rendszer két gyenge pontja. Az egyik: annak ellenére, hogy hangsúlyozza Jézus személyének történetiségét, a történelmet végül is annullálja. Az „1843 esztendő”, ami őt a történelmi Jézustól elválasztja, „dialektikusan” elvitatja, és ami „lényeges”, az nem valamiféle örök „mindig”-ben történik nála (mint Hegelnél), hanem a kierkegaardi egzisztenciális „szempillantás” (Augenblick) időtlenségében. Hogy a megragadhatatlanságot (vagyis a dialektikus „ugrást”) átszerkeszthesse, Climacusnak ki kell kapcsolnia minden közvetítést, ami Krisztus és az „én” között van, úgy, hogy itt a hangsúly végül is újból és kizárólagosan Jézus istenségére esik.

A másik gyenge pont (ami az elsővel összefügg) abban a dialektikus kapcsolatban van, ami a bűn és az abszolút paradoxon között helyezkedik el. Ahhoz, hogy Krisztushoz, az „egészen más”-hoz eljuthassak, jómagamnak is egészen másnak kellennem, mint Krisztus, vagyis bűnősként kell tételeznem önmagammat. Tehát az én bűnös mivoltom hátterhorizontjába helyezve különbözhet Krisztus, a megváltó-tanító, a Socrates „példakép” figurától. Továbbá csak Krisztus erkölcsi szentségével összehasonlítva döbbenhetek rá saját bűnös mivoltomra. Hegelhez hasonlóan Kierkegaard is a keresztre feszítettés történelmi tényét időfeletti teológiai összefüggésben tárgyalja. A másik oldalról, vagyis az „én” oldaláról nézve, a „bűnös létet” leszűkíti egyszerű „bűntudattá” anélkül, hogy a bűnösséget az „én” valamely bűnös tetteire, vagy az ősök bűneire vezetné vissza. Ez a dialektikus beállítottság mindkét oldalról, vagyis mind Krisztus, mind az „én” oldaláról nézve elhanyagolhatónak tekinti a történetileg megragadható „tettet”. Vagyis itt is hiányzik a közvetítés, a két pólust összefogó közös természet, amely mind Krisztus, mind az én tettem kölcsönös „játékterét” biztosíthatná, persze figyelembe véve és biztosítva krisztus és az „én” közötti

<sup>14</sup> HENRICI, P., *Philosophische Christologie*, in: *Il Cristo dei filosofi*, Brescia, 1976, 118–119.

<sup>15</sup> HENRICI, P., *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978, 104.



különbözőséget, és az ő megváltó tette, továbbá az én bűnös mivoltom közti időbeli távolságot. Kierkegaard – Climacus, antihegelianus undorral fordul minden „közvetítés” ellen, és egy pillanatil sem gondol ilyen közvetítő mozzanatra. A pólusok (Krisztus és az „én”) közti távolságot dialektikusan óhajtja biztosítani, és épp ezáltal az a veszély fenyegeti, hogy „dialektikusan” összeomlik saját rendszerének építménye, ugyanis a szintézis Kierkegaard rendszerében sohasem jön létre.

Élete vége felé a dán filozófus azonban mind jobban eltávolodik Climacus töprengéseitől, és a dialektikusan folyvást „átszerkeszthető” „*gratia secunda*” felől a „nem-dialektikus” „*gratia prima*”, vagyis a konkrét-történelmi egyházi „tett” elismerése felé közelít. Hogy mégsem jut el egészen a „tett” jelentőségének elismeréséhez, ez valószínűleg (Hegel esetében is) szerzőnk lutheránus neveltetéséből adódik, hiszen a protestantizmus mindig jobban hangsúlyozta a kereszténységben azt a szempontot, hogy az nem más mint az „Ige valása”, míg a katolikus felfogás nagyobb jelentőséget tulajdonított a szakramentális tettek és az egyház életében megnyilvánuló cselekvéseknek.

### 3. Blondel pánkrisztizmusa

Épp ezért harmadik – és egyben utolsó – példánk a *tette* helyezi a hangsúlyt a filozófiai krisztológia tipológiájának fölvázolásában, ami közvetlen kapcsolatban van a szakramentális és ekkleziológiai ihletettségu vallásfilozófiával. S itt M. Blondel filozófiai krisztológiájáról tárgyalunk, ami tipológiánkban a harmadik jellemző modell, nevezetesen amikor Krisztust mint totalitást a világgal mint kozmosszal hozzuk kapcsolatba. Ha Hegel filozófiai krisztológiáját pánlogizmusnak is nevezhetjük (a jánosi prologus logosz-fogalmával kapcsolatosan), akkor Blondel pánkrisztizmusnak tekinthető.<sup>16</sup> Blondel krisztológiája valamiképpen rokon Hegelével – nem a dialektika értelmében, mert ebben a tekintetben Hegel inkább Kierkegaardot „érintette” meg, hanem – abban az értelemben, hogy mindketten Krisztust mint „egészet” vonatkoztatják a világra, csak hogy míg Hegelnél a világ a történelmet, addig Blondelnél a világ a kozmoszt jelenti, továbbá míg Hegelnél a „Krisztus-logosz-totalitás” immanens és dialektikusan változó, hamis abszolútumként van tételezve, addig Blondel a teológia által elfogadott Krisztus alakját tekinti abszolút totalitásnak. Ily értelemben – jóllehet a kettő egymást feltételezi – mind Hegel, mind Blondel nem annyira filozófiai krisztológiát, hanem inkább krisztológiai filozófiát tanít, míg Kierkegaard szemlélete egzisztenciális krisztológiának tekinthető. Hegellel ellentétben Blondel a maga krisztológiájának struktúráját nem magának Krisztusnak az alakjából vezeti le.<sup>17</sup> Blondel tipikusan egy újkori filozófiai problémából indul ki, hogy aztán eljusson krisztológiájának kifejtéséhez. Ez pedig nem más, mint az érzékelhető világ (mundus sensibilis) valósága megismerésének a lehetősége. A megoldást a francia katolikus gondolkodó a postkantianus transzcendentalizmusban véli fölfedezni. Válasza így szól a problémára: Ha igaz az, hogy az érzékelhető és az így érzékelt világ (mint ilyen) csak magában az érzékelhetőségben lehet megalapozva, továbbá, ha más oldalról nézve elfogadjuk, hogy ezen érzékelhető világ „mögött” más, valóságosabb és érthetőbb világot („mundus intelligibilis”), mint ezen világ igazságát nem feltételezhetünk, hanem az érzékeinkkel

<sup>16</sup> BLONDEL, M., pánkrisztizmusára vonatkozó szövegek főleg következő műveiben lelhetők fel: *L'Action*, 1893, Paris, 1950. 459–461.; *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896), in: *Les Premiers Ecrits* II. Paris, 1956, 89–91.; *Zur Methode der Religions-philosophie*, Einsiedeln, 1974, 204–206.; *Tagebuch vor Gott*, Einsiedeln, 1964; *Lettres philosophiques*, Paris, 1961.

<sup>17</sup> TILLETTE, F. X., *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia, 1989, 332–335.

megtapasztalhatóan magát az értelmileg megragadhatót (intelligibile) és valóságosat értjük: akkor hol és milyen „abszolút-érzékelő-megismerés” valóságban kell keresnünk az érzéki megismerhető világ maradandó alapját?

Blondel tehát itt az érzékelő tapasztalás szintjén keresi a transzcendentális „én”-t, mint lehetőségét feltételt. Ténylegesen úgy tűnik, hogy az érzéki megismert valóság transzcendens megalapozását egyáltalán keresni és megtalálni sokkal kevésbé kérdéses, mint a szellemi megismerés szintjén ugyanezt tenni. Ugyanakkor viszont a Kant-utáni értelemben vett transzcendentális „én”-t éppen, hogy nem az érzékelő megismerés szintjén kell keresni, hiszen ugyan mi lenne annyira kevésbé „transzcendentális”, azaz empirikus és individuális, mint a bennünk lévő érzékelő-megismerő képesség? Mégis meg kell kérdezni, hogy vajon elfogadható-e egy olyan individuális érzéki megismerő képesség létezése, ami mégis abszolút lenne? Ennek létezése, vagyis ezen vágy követelményének bennünk való megléte izgatja Blondelt, amikor az érzékelhető világ igazságáról gondolkodik. S itt, ezen a ponton kapcsolódik gondolatmenetéhez a *krisztológia*, mind teológiai, mind filozófiai szempontból nézve, hogy ti. (filozófiailag merőben hipotetikus) választ adjon a fölvetett nehézségre.

Blondel abból indul ki, hogy Krisztus emberi tudata (a szenvedésében?) lehetne ez a vágyott és keresett abszolút, érzékelő és individuális „én”-hordozó, ami egyben feltétlen szenvedőleges (passzív) megismerés is (az érzékelő megismerő alany), amit – úgy tűnik – a korábbi filozófiai gondolatmenet posztulál. Itt Blondel fölvezet egy – jóllehet részleteiben gazdag, de kissé homályos – lehetséges Krisztus-öntudat teológiát. Ezek szerint Krisztus azáltal, hogy emberré lett, emberi tudatunk minden korlátozottságát és homályosságát az ő isteni tudatába (ami egyben mindig isteni öntudat is marad) fölemelte. Ily értelemben Krisztus a mi szemünkkel látott, hallott, érzékelt, és ezáltal minden érzékelésnek isteni és abszolút értéket adott. Így, érzékelhető világunk valósága, abszolút és transzcendens értelemben, Krisztus által van megalapozva.

A pánkrisztizmus előbbi transzcendentális filozófiai megalapozásán túl Blondel fölvezet egy másik, kevésbé megragadható, de tán mégis világosabb gondolatmenetet, ami ugyanezt a vonalat követi. Ezek szerint a véges létezők valósága (Wirklichkeit) megköveteli, hogy *tette-készségének* (Wirkenkönnen) feltétlen érvénye legyen. Ez azonban valamilyen feltétlen szenvedő után kiált, akiben ez a *tette* való képesség (jóllehet elnyomva) meg lesz őrizve. Ez az abszolút „elszenvedő” (aki önként elszenved *tette* készségének korlátozását) – Blondel szerint – megint csak hipotetikus, az értünk a kereszten szenvedő Isten-ember, Krisztus.

Amint látjuk, a blondeli pánkrisztizmus e gondolati játékformái bizonytalanságokat és nyitott kérdéseket is hagynak maguk után. Ez valószínűleg abból adódik, hogy Blondel – akinek gondolatrendszerében a krisztológia központi helyet foglal el – maga sem dolgozta ki szisztematikusan ezeket a témákat. De mentségére legyen mondva, a teológiában sincs még megfelelőképpen kidolgozva a Krisztus emberi tudatára vonatkozó kérdés. Talán fontosabb azonban az, amit a *kozmoszért* szenvedő Krisztus funkciójáról mond. S ez fölveti azt a kérdést, hogy – filozófiai szempontból – kell-e nekünk Krisztus alapfunkcióját (vö. Kol 1,17) épp megtestülésében vagy szenvedésében föllelni? Itt pedig utalnunk kell egy eddig – teológiailag aligha – megválaszolt kérdésre, nevezetesen az emberré-levés, a világ-teremtés és a világ-megváltás egymáshoz való viszonyának kérdésére.

Még egy utolsó téma, amely megvilágíthatja Blondel pánkrisztizmusát. A kérdés így hangzik: vajon az ember, aki a megváltás következtében a természetfölötti életre van meg-



híva, nem vehetné-e át az érzékelhető világ valósága transzcendentális megalapozásának funkcióját?<sup>18</sup> Krisztus szerepének egyértelmű átvétele, és az ő közvetítésének kizárása azonban itt gondot okoz. Természetesen ez lehetséges, de csak analóg és részeseedett értelemben (ha filozófiailag nézzük), ám mindez csak azt a tényt húzza alá, hogy végső soron az antropológiai válasz a krisztológiai válasz felé mutat.

Mindazonáltal nem vonhatjuk kétségbe, hogy a bizonytalanságok ellenére a blondeli filozófiai kérdés-felvetések nem jelentéktelenek krisztológiai szempontból. Blondel posztulálja, feltételezi Krisztus létezését és létezésének lehetősége által azt, hogy az érzékelhető világ létezésének nyugtalanító kérdésére megnyugtató válasz van Krisztus létezésében. Blondel számára a világot (kozmosz) Krisztus nélkül nem lehet elgondolni. Ám ez Krisztus létezését – filozófiailag – nem teszi szükségszerűvé.<sup>19</sup> Épp ellenkezőleg. Arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófiai gondolkodás lényegileg és felülmúlhatatlanul tökéletlen marad a krisztológiai kérdés vizsgálatában, és túlmutat önmagán a teológiai krisztológia felé.

Azt azonban nem tagadhatjuk, hogy mind a hegeli pánlogizmus, mind a blondeli pánkrisztizmus a filozófiai fogalom-alkotás új dimenzióit tárta föl, s így Krisztus alakja és története termékenyen hat a filozófiai gondolkodásra. Míg Hegel, Krisztus alakjából és történetéből, új fogalmi struktúrát desztillált magának (hogy a dialektika útján e „túllépés” után újra visszazuhanjon az immanens emberi gondolkodás szintjére), addig Blondel, Krisztusban az „elgondolhatatlan”, az „értelmen-túlit” tekintette minden emberi értelmesség forrásának: És nála ez a forrás nem más, mint Jézus történelmi léte és személye. Őbenne találja meg minden lehetséges kérdésre a választ. Mi is arra törekszünk – vagy legalábbis vágyunk e törekvésre –, hogy Benne találjuk meg a megoldást. Ami azonban e megoldásban homályos marad, az tán nem más, mint halvány filozófiai visszatükröződése annak a titoknak, amit Jézus Krisztus személye a benne hívőknek jelent.

*Összefoglalva:* Megkíséreltük a filozófiai krisztológia egy lehetséges tipológiájának vázlatát nyújtani, ami inkább jellemző, mint kimerítő tipológiának bizonyult. E tipológia, mint minden rendszerezés és módszer, önmagában hordozza korlátait, mégis megkönnyíti az értelem számára a fogalomalkotást. Ám fogalmat alkotni nehéz arról, „ami” mint történelmi esemény egyedi és „aki” mint személy megismételhetetlen, továbbá, aki kicsúszik minden definiálhatóság korlátai alól, hiszen ő a második isteni személy, s mint ilyen definiálhatatlan, de ugyanakkor ő minden definiálhatóság transzcendens lehetőségi feltétele. A filozófiai krisztológia határa épp itt lehet fel. Ha egy filozófiai gondolkodó akár önmaga rendszerét, akár a filozófiailag lereflektált, esetleges emberi tapasztalást vagy közmeggyőződést tekinti (tudatosan vagy tudatlanul) abszolútumnak, akkor Jézus Krisztust csak e rendszer vagy esetleges valóság horizontján belül tudja értelmezni, és ezt vetíti ki Krisztusra, s így épp azt nem fogja megtalálni – a módszer-rabság következtében –, amit keresett. Ám ha elfogadja a valóság abszolút alapjának őt, aki „az út, igazság és élet”, akkor filozófiája is új távlatokat kap, és Krisztusban az „egész”-ben, továbbá Krisztusban, az „egészen más”-ban, de történelmileg és személyében mégis hozzánk annyira közel levőben, aki a „világ világossága”, meglátja a részek és az egész mélységeit is, és filozófiai krisztológiája valóban keresztény bölcsélet lesz.

<sup>18</sup> BLONDEL, M., *L'Action* (1893), Paris, 1950, 461.

<sup>19</sup> Ez persze nem jelenti egy esetleges teológiai szükségszerűség kizárását abból a megfontolásból kiindulva, hogy a megtestesülés – épp a János prólóus és a kolosszei levél tanítása alapján – a világ-teremtés teológiai értelemben vett lehetőségi feltételének is tekinthető legyen.

ERDŐ PÉTER

# A püspökök megválasztása a *Decretum Gratiani* szerint

A kijelölés kritériumai

## I. A PROBLÉMA

A püspökök kiválasztásának, illetve megválasztásának szerteágazó témakörén belül az alábbiakban csupán egyetlen kérdéssel foglalkozunk: azt vizsgáljuk, milyen képet rajzolt erről a jogintézményről a középkori kánonjogtudomány alapját képező első nagy gyűjtemény, Gratianus mester *Decretuma* (1140 körül). Mivel századunk eleje óta számos tudományos tanulmányt szenteltek a püspökválasztás témájának Gratianus művében, meg kell állapítanunk, hogy – legalábbis a probléma alapvonalaival illetően – ez a kérdés már nem tekinthető nyitottnak a maga egészében, sőt sok vonatkozása már részletes feldolgozást nyert. Tekintettel a kérdés ilyen állására, mondandónkat két részre osztjuk. Az elsőben megkíséreljük szintézisbe foglalni az elért eredményeket a Gratianus munkájából rekonstruálható püspökkijelölési eljárás egészét illetően, a másodikban pedig egy részletszempon-  
tot emelünk ki: azt vizsgáljuk, hogy milyen követelményeknek kellett megfelelnie a jelöltnek ahhoz, hogy püspöknek választható, illetve püspökké szentelhető(!) legyen, és milyen eljárásokkal lehetett e kívánalmakat érvényesíteni a püspöki hivatal betöltésének különböző fázisaiban.

## II. A GRATIANUS SZERINTI PÜSPÖKVÁLASZTÁSRÓL SZÓLÓ KUTATÁSOK ÁTTEKINTÉSE

### 1. A kutatás főbb irányai

Mióta századunk elején Johann Baptist Sägmüller alapvető monográfiát szentelt a püspökválasztás témájának Gratianus *Decretumában*<sup>1</sup> (felvázolva ennek során Gratianus választási elméletét), a szakértők vagy a bolognai mester által használt forrásokat elemezték (ezt tette pl. nagy gondossággal Robert Benson<sup>2</sup>, vagy a tizenkettedik századi dekretisták magyarázatainak fényében vizsgálták Gratianus tanítását és a benne tükröző-

<sup>1</sup> *Die Bischofswahl bei Gratian* (Görresgesellschaft – Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaften 1), Köln 1908.

<sup>2</sup> *The Bishop-Elect: A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton, N. J. 1968, 23-55



dő egyházfegyelmet, ahogyan ezt Jean Gaudemet számos ragyogó írásában látjuk.<sup>3</sup> A püspökválasztás intézményének a *Concordia discordantium canonum*ból nyerhető képét már Gabriel Le Bras összefoglalása<sup>4</sup> és más szerzők munkái is beleállítják az ennek az intézménynek a történetéről és az egyes egyházmegyékben és vidékeken Gratianus korában folytatott kijelölési gyakorlatról végzett modern kutatások összefüggésébe.<sup>5</sup> Egyes újabb publikációk mélyebben elemzik a Gratianusnál leírt választás egyik vagy másik vonatkozását, főként a világiak részvételét ebben az eljárásban (mint például Hubert Müller alapvető monográfiája),<sup>6</sup> vagy a káptalan szerepét a választás során, különös tekintettel arra,

<sup>3</sup> *L'élection épiscopale d'après les canonistes de la deuxième moitié du XIIe siècle*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della „Societas Christiana” dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato*. Atti della quinta Settimana internazionale di studio Mendola, 26-31 agosto 1971 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Miscellanea del Centro di studi medioevali 7), Milano 1974, 476-489; UA., *Le gouvernement de l'Église à l'époque classique. Le gouvernement local* (Histoire de Droit et les Institutions de l'Église en Occident VIII, 2), Paris 1979; UA., *De l'élection à la nomination des évêques*, in UA., *Église et société en Occident au Moyen Age* (Variorum Reprints), London 1984, nr. 17 (23-30); UA., *Le symbolisme du mariage entre l'évêque et son église et ses conséquences juridiques*, in *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 7 (1985), 110-123; UA., *Charisme et droit. Le domaine de l'évêque*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte Kanonistische Abteilung* 74 (1988) 44-70; UA., *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris 1994; GAUDEMET, J., et alii, *Les Élections dans L'Église Latine des Origines au XVIe Siècle*, Paris 1979.

<sup>4</sup> *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medioevale, I-II* (Storia della Chiesa, ed. Fliche, A. – Martin, V. – Duroselle, J.-B. – Jarry, E. XII, 1-2), Torino 1973-74, II, 492-497.

<sup>5</sup> A német helyzethez lásd pl. BELOW, G., v., *Die Entstehung des ausschließlichen Wahlrechts der Domkapitel mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, Leipzig 1883; F. GESELBRACHT, *Das Verfahren bei den deutschen Bischofswahlen in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts*, Weida 1905; HÄNTZSCHE, C. J., *Die Entstehung des ausschließlichen Wahlrechtes des Domkapitels zu Hildesheim*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 71 (1894) 3-20; BISKAMP, E. F., *Das Mainzer Domkapitel bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts*, Marburg 1909 (diss.); BASTGEN, H., *Die Geschichte des Trierer Domkapitels im Mittelalter*, Paderborn 1910, 261-279; WERMINGHOFF, A., *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter* (Grundriss der Geschichtswissenschaft II, 6), 2Leipzig-Berlin 1913, 125-131; GANZER, K., *Zur Beschränkung der Bischofswahl auf die Domkapitel in Theorie und praxis des 12. und 13. Jahrhunderts*, II. Teil. Zur Bischofswahl in der Praxis des 12./13. Jahrhunderts, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 58 (1972) 166-197 (különösen: Trier, Köln); vö. SCHIMMELPFENNIG, B., *Papst- und Bischofswahlen seit dem 12. Jahrhundert, in Wahlen und Wählen im Mittelalter*, Hrsg. Schneider, R. – Zimmermann, H. (Vorträge und Forschungen 37), Sigmaringen 1990, 189-194. Franciaországról lásd pl. IMBART DE LA TOUR, P., *Les élections épiscopales du IXe au XIIe siècle dans l'Église de France*, Paris 1891; ROLAND, E., *Les chanoins et les élections épiscopales du XIe au XIVe siècle*, 1909; GAUDEMET, J., *La collation par le roi de France des bénéfices vacants en régle des origines à la fin du XIVe siècle* (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 51), Paris 1935; BECKER, A., *Studien zum Investiturproblem in Frankreich: Papsttum, Königtum und Episkopat im Zeitalter der gregorianischen Kirchenreform 1049-1119*, Saarbrücken 1955; FALKENSTEIN, L., *Zur Stellung des Reimser Metropolitankapitels in Stadt, Diözese und Kirchenprovinz während des 12. und 13. Jahrhunderts*, in *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law*. Berkeley, California, 28 July – 2 August 1980, ed. Kuttner, S. – Pennington, K. (Monumenta Iuris canonici, Ser. C, vol. 7), Città del Vaticano 1985, 558-562; lásd még alább 8. jegyzet. Angliáról: BÖHMER, H., *Kirche und Staat in England und in der Normandie im XI. und XII. Jahrhundert*, Leipzig 1899; KLUXEN, K., *Englische Verfassungsgeschichte. Mittelalter*, Darmstadt 1987, 19. Itáliáról lásd pl. MAGNI, C., *Ricerche sopra le elezioni episcopali in Italia durante l'alto medioevo*, Roma 1928. Magyarországról: FEJÉRPATAKY, L., *A királyi kancellária az Árpádok korában*, Budapest 1885, 92-149; KOSZTA, L., *Az 1306-os pécsi püspökválasztás*, in *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae*, Acta Historica 98 (1993) 40-42 stb.

<sup>6</sup> *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX.* (Kanonistische Studien und Texte 29), Amsterdam 1977; vö. még DE LUCA, L., *L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, in *Studia Gratiana* III, Bologna 1955, 193-276; ACCROCCA, F., „Pastorem secundum Deum eligite”. *La partecipazione del popolo all'elezione dei vescovi nell'epistolario di Gregorio VII*, in *Archivum Historiae Pontificiae* 28 (1990) 343-355.



hogy ez a szerep Gratianus korában még nem kizárólagos.<sup>7</sup> Mások a világi hatalom befolyását vizsgálják a választásban.<sup>8</sup> Mindezek az erőfeszítések azonban egyetlen központi kérdés körül összpontosulnak, nevezetesen a püspöki hatalom létrejöttének, vagyis a püspök választásának, megerősítésének és felszentelésének témája körül. E kutatások során a szerzők Gratianus egyházi alkotmányjogi elméletének tisztázására törekcsenek. Más tanulmányok e probléma XII. századi általános képének szellemi hátterét igyekeznek megvilágítani különböző eszmetörténeti szempontok kiemelésével. Erre példa Stanley Chodorow kötete, mely a püspöki hatalom legitimálásának témájával foglalkozik a kor keresztény politikai elméletének és Gratianus ekkleziológiai szemléletének összefüggésében.<sup>9</sup> Ismét más kutatások olyan kérdéseket vizsgálnak, mint például a választás egyhangúsága eszméjének története.<sup>10</sup> A tárgyunkkal kapcsolatos újabb tudományos munkák további eredményei közé tartozik annak pontosabb leírása, hogy hogyan töltötték be az egyes püspöki székeket a gregoriánus reform korában, vagyis a Gratianus művét közvetlenül megelőző időben,<sup>11</sup> valamint a püspökválasztás intézménye fejlődési állomásainak azonosítása a Gratianus munkája után kiadott pápai dekretálisokban,<sup>12</sup> főként pedig a III. Lateráni Zsinat konstitúcióiban.

Gratianus műve nem képviseli e jogintézmény fejlődésének valamely tipikus, tiszta állomását vagy szintjét. Inkább pillanatfelvételt ad egy átmeneti állapotról a laikusok, főként pedig a világi hatalom erőteljes részvételével történő püspökkiválasztásnak az investitúra korára jellemző rendszere és a kizárólag a káptalan által végzett választás rendszere között, mely a dekretális jog virágkorának első felében az egyházmegyék betöltésének rendszeres formája lesz, majd átadja helyét a pápai reservatiók szisztémájának.

## 2. A püspök kijelölési folyamatának állomásai Gratianus *Decretuma* szerint

Gratianus műve I. részének 61. distinctiójában foglalkozik a püspökségre való megválasztáshoz szükséges követelményekkel, a 62. és 63. distinctióban pedig olyan szövegeket gyűjt egybe, melyek közvetlenül a püspökválasztásra vonatkoznak. *Decretumának* más he-

<sup>7</sup> GANZER, *Zur Beschränkung der Bischofswahl*, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 57 (1971) 22-82; 58 (1972) 166-197.

<sup>8</sup> PACAUT, M., *Louis VII et les élections épiscopales dans le royaume de France, Paris 1957*; UA., *L'investiture en France au début du XIIIe siècle*, in *Études d'histoire de droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, I, Paris 1965, 665-672.

<sup>9</sup> *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Berkeley – Los Angeles – London 1972, 187-210; vö. már LADNER, G. B., *The concepts of „Ecclesia” and „Christianitas” and their relation to the idea of papal „Plenitudo potestatis” from Gregory VII to Boniface VIII*, in *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII (Miscellanea Historiae Pontificiae 18)*, Roma 1954, 49-77.

<sup>10</sup> Pl. GAUDEMET, J., *Unanimité et majorité*, in *Études historiques à la mémoire de Noël Didier*, Paris 1960; MICHAUD QUANTIN, P., *Universitas*, Paris 1970.

<sup>11</sup> ACCROCCA, „*Pastorem secundum Deum eligit*”; LAUDAGE, J., *Gregor VII. und die „electio canonica”*, in *Studi Gergoriani* 14 (1991) 83-101. A korai középkor püspökválasztásairól bőszeges az irodalom; vö. pl. HINSCHIUS, T., *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland*, II, Berlin 1878 (úny. Graz 1959), 516-578; FEINE, H. E., *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, 5Köln – Wien 1972, 249-253, 264-270; HARTMANN, G., *Der Bischof. Seine Wahl und Ernennung. Geschichte und Aktualität*, Graz – Wien – Köln 1990; IMBERT, J., *Les temps carolingiens (741-891). L'Église: les institutions (Histoire de Droit et des Institutions de l'Église en Occident V, 1)*, Paris 1994, 94-99; lásd még fent, 5. jegyzet.

<sup>12</sup> Vö. GANZER, *Zur Beschränkung der Bischofswahl (az egész cikk)*; UA., *Papstum und Bistumsbesetzungen in der Zeit Gregor IX. bis Bonifaz VIII. Ein Beitrag zur Geschichte der päpstlichen Reservationen (Forschungen in der kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 9)*, Köln – Graz 1968.



lyein is utal azonban erre a témára (pl. D.23 c.2, D.40 c.8, D.60, C.1 q.1, C.16 q.7 cc.12,13). Azok a források, vagyis auctoritások, melyeket szem előtt tart, főként a keresztény ókorból, néha pedig a korai középkorból származnak. Gratianus személyes véleménye viszont, mely főleg a dictumokban jelenik meg, már a gregoriánus reform mentalitását tükrözi.

Forrásainak szóhasználatához alkalmazkodva Gratianus választásról beszél. Ám ez az electio, a IV–XII. századig terjedő időből származó szövegek felfogásában nem tekinthető még pontosan körvonalazott eljárásnak. Olyan kiválasztásról volt itt szó, melyet különböző személyek végeztek, akik akaratukat egyénileg vagy közösen fejezték ki, de – mint Jean Gaudemet hangsúlyozza<sup>13</sup> – akkor is választásról (electio) beszéltek, amikor a kinevezés egyetlen személytől származott. Hasonlóképpen ugyanazt a kifejezést lehetett alkalmazni a püspöki hivatal betöltésének különböző mozzanataira. Ezért a felhasznált különféle forrásszövegek számos magyarázatra és pontosításra adtak alkalmat mind maga Gratianus, mind pedig később a dekretisták számára.

A püspökség elnyerése két lépésben történik. Ezek közül az első a választás, a második – általában – a felszentelés. A Gratianus által idézett források olyan történelmi időszakból valók, amikor a felszentelés és a széknek a püspökre való rábízása nem különült el mindig világosan egymástól. A 40. distinctio 8. fejezetében Gratianus közöl egy szöveget, melyet Sevillai Szent Izidornak tulajdonít, és amelyben ez olvasható: *electio et consecratio... faciunt episcopum*. E két elemnek, vagyis a választásnak és a felszentelésnek a megkülönböztetése visszatér Gratianusnak a 62. distinctióhoz írt bevezető *dictumában* (*uidendum est, a quibus sunt eligendi et consecrandi*).<sup>14</sup> A kérdés azonban az, hogyan folyt le ez a választás?

Gratianus legfőbb állítása e vonatkozásban az, hogy a választás a klerikusok feladata, a népnek pedig a beleegyezés lehetősége marad, amint azt a 62. distinctio bevezetőjében olvassuk: *electio clericorum est, consensus plebis*. Ezt a dictumot központi jelentőségűnek tekintik Gratianus egész választáselmélete szempontjából.<sup>15</sup> Gratianusnak ez az állásfoglalása arra irányul, hogy magyarázza, sőt – bizonyos mértékig – elutasítsa a választásnak azt a modelljét, amely a művében egybegyűjtött számos régebbi forrásban található. Így egy I. Caelestinus pápától származó szövegben, mely a Decretumban két helyen is felbukkan, ezt olvassuk: *nullus inuitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis consensus ac desiderium requiratur* (D.61 c.13; D.63 c.26).<sup>16</sup>

A 63. distinctio 8–25. fejezetében viszont olyan szövegek gyűjteményét találjuk, melyek a világi fejedelmek jogát hirdetik a püspök kiválasztásában való részvételre. Maga Gratianus már a 63. distinctio bevezető *dictumában* elutasítja a világiak közvetlen részvételét a választásban. Azt állítja, hogy a laikusoknak semmiképpen sem szabad beleszólniuk a választásba (*nullo modo se debent inserire electioni*). Ugyanannak a distinctiónak a 25. fejezetét követő *dictumban* (D.63 d.p.c.25) elismeri ugyan, hogy a világiakat és a fejedelme-

<sup>13</sup> *L'élection épiscopale* 477.

<sup>14</sup> Vö. BENSON 24, 3. jegyzet.

<sup>15</sup> Vö. POTZ, R., *Bischofsernennungen. Stationen die zum heutigen Zustand geführt haben*, in *Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche*, Hrsg. Greshake, G. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg), München – Zürich 1991, 25.

<sup>16</sup> Vö. GANSHOF, F. L., *Note sur l'élection des évêques dans l'empire romain au IV<sup>e</sup> pendant la première moitié du Ve siècle*, in *Revue internationale des droits de l'antiquité* 4 (1950) 487–495; CARON, P. G., *Les élections épiscopales dans la doctrine et la pratique de l'Eglise*, in *Cahiers de civilisation médiévale* (Université de Poitiers) 11 (1968) 573–585; UA., *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva*, 2Milano 1975, 198–228.



ket nem kell teljesen kizárni a püspök kijelöléséből, ám hangsúlyozza, hogy részvételük nem a püspök megválasztásában, hanem a beleegyezés megadásában áll. A laikusok részvételének elutasítása a választásban magában sokszor visszatér a fejezetek élén álló címszerű tartalmi összefoglalókban (a *summariuumokban*) és Gratianus dictumaiban egyaránt.<sup>17</sup> Mit jelentett mármost Gratianus szerint ez a beleegyezés (*consensus*)?

A bolognai mester már a 62. distinctio 2. fejezete előtti summariumban pontosan megfogalmazza álláspontját mikor kijelenti, hogy a népnek (vagyis a nép döntésének, véleménynyilvánításának, állásfoglalásának) nem megelőznie, hanem követnie kell a választást<sup>18</sup> (*populus non debet preire sed subsequi*). Ez az értékelés I. Caelestinus egy szövegét kívánja röviden összefoglalni, mely szerint a népet tanítani, nem pedig követni kell (*docendus est populus non sequendus* – D.62 c.2).<sup>19</sup> A 63. distinctio első hét fejezetében idézett többi jogforráshelyek (*auctoritates*) is érvelni szolgálnak a laikusoknak a választásban való részvétele ellen. A világiak utólagos beleegyezése Gratianus szerint – úgy tűnik – egyfajta recepciót vagy elfogadást jelent a szó szociológiai értelmében,<sup>20</sup> viszont kevésbé látszik a cselekmény jogi érvényességéhez szorosan szükséges jogdogmatikai értelemben vett feltételnek.

A püspököt tehát a klérusnak kell választania. De ez a „klérus” nem szűkíthető a püspök elődjének személyére, aki mint Gratianus egy *dictumában* (C.8 q.1 d.p.c.7) hangsúlyozza – nem nevezheti ki a saját utódát és nem is hagyhatja egyházmegyéjét végrendeletben senkire sem örökségül. De a választásra jogosult klérus Gratianusnál nem korlátozódik a székesegyházi káptalanra sem. Mint ismeretes, a II. Lateráni Zsinat (1139) 28. kánonjában még azt rendeli, hogy a püspök választásából nem szabad kizárni azokat sem, akiket a szöveg religiozi viri néven említ. Ha a kanonokok kizárnák őket, kiközösítéssel büntetendők, a választás pedig érvénytelen lesz. Gratianus közli ezt a szöveget (D.63 c.35). Ennek tartalmát a *summariuum* így foglalja össze: *Absque religiosorum virorum consilio canonici maioris ecclesiae episcopum non eligant*. Vagyis: a székesegyház kanonokjainak nem szabad püspököt választaniuk a *religiosi viri* tanácsa nélkül. Ez a passzus a Decretumban arra szolgál, hogy polémikus módon igazolja Gratianusnak az azt megelőző dictumban megfogalmazott saját véleményét (D.63 d.p.c.34). A mester visszautasítja a Fulgentius Ferrandus Breviariumából ismert antik zsinat szövegekre alapozott tételt

<sup>17</sup> Pl. D.63 d.p.c.25 (*Sed quod populus iubetur electioni interesse non precipitur aduocari ad electionem faciendam, sed ad consensum electioni adhibendum. Sacerdotum enim /ut in fine superioris capituli Stephani Papae legitur/ est electio, et fidelis populi est humiliter consentire*); D.63 c.26 summarium (*Plebis non est eligere, sed electioni consentire*).

<sup>18</sup> Már a gregoriánus reformot támogató írásokban is megtaláljuk azt az eszmét, hogy a klérus által végzett választásnak időben meg kell előznie a nép közbejöttét, illetve kérését; vö. HUBERTUS, *Libri tres adversus simoniacos*, I, 5, ed. Hannover 1891 (Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite I), 108 (*Quicumque consecratus episcopus, secundum decretales sanctorum regulas prius est a clero eligendus, deinde a plebe expetendus, tandemque a conprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrandus*).

<sup>19</sup> JAFFÉ, Ph., *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, editionem secundam curaverunt Loewenfeld, S. (JL: a. 882-1198) – Kaltenbrunner, F. (JK: a. ?-590) – Ewald, P. (JE: a. 590-882), I-II, Lipsiae 1885-1888 (úny. Graz 1956), JK 371 (a. 429).

<sup>20</sup> További szövegek, melyek a világiak részvételét a választástól különböző, más mozzanatban jelölik meg: pl. D.62 c.1 (Nagy Szent Leó, JK 544, a.458-459: *Nulla ratio sit ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt electi, nec a plebibus expetiti, nec a conprovincialibus episcopis cum metropolitani iudicio consecrati*); D.63 c.27 (Nagy Szent Leó, JK 407, a.445: *Vota civium, testimonia populorum, honoratorum arbitrium, electio clericorum in ordinationibus sacerdotum constituuntur*.); D.63 c.12 (V. István, JL 3450, a. 888?: *Sacerdotum, quippe est electio, et fidelis populi consensus adhibendus est; quia docendus est populus, non sequendus*); vö. GANZER, *Zur Beschränkung der Bischofswahl* 28.



(Breviarium canonum, cap. 11), amely szerint a püspök megválasztásához elegendő a székesegyház klerikusainak döntése. Gratianus szerint a helyzet megváltozott, mert az új egyetemes zsinat előírta a szerzetes klerikusok részvételét is magában a választásban:

*Cum ergo ex premissis auctoritatibus cunctis liqueat electionem clericorum tantummodo esse, queritur, quorum sit ipsa electio, an clericorum maioris ecclesiae tantum, an etiam religiosorum aliorum, qui in eadem ciuitate fuerint? Sed (sicut in breuiatione canonum Fulgentii, Cartaginensis ecclesiae diaconi, inuenitur) septimo concilii Nicensi et Macerensi concilio statutum est, ut ad eligendum episcopum sufficiat ecclesiae matricis arbitrium. Nunc autem sicut electio summi Pontificis non a Cardinalibus tantum, immo etiam ab aliis religiosis clericis auctoritate Nicolai Papae est facienda, ita et episcoporum electio non a canonicis tantum, sed etiam ab aliis religiosis clericis, sicut in generali sinodo Innocentii Papae Romae habita constitutum est.<sup>21</sup>*

Kik voltak tehát ezek a „vallásos férfiak” (*religiosi viri*)? – Gratianus látásmódja szerint, aki – mint a fent idézett szövegben láttuk – e vonatkozásban klerikus szerzetesekről (*religiosi clerici*) beszél, úgy tűnik, hogy a szó szoros értelmében vett szerzetesek voltak, minden bizonnyal monachusok. Maga a II. Lateráni Zsinat kánonja – Gaudemet által méltán hangsúlyozott szándékos terminológiai pontatlansága ellenére<sup>22</sup> – ezeket a *viri religiosi* néven említett személyeket egyszerűen szerzeteseknek (*religiosi*) is mondja. Nincs is ebben semmi meglepő, hiszen a *religiosus* szónak az a jelentése, mely szakkifejezési értelemben szerzeteseket jelöl, már Nagy Szent Gergely pápa kora óta elterjedt volt.<sup>23</sup> Egyébiránt Gratianus művében másutt is kedvezni látszik a monachusok érdekeinek, így például akkor, amikor a szerzetesek püspökké való kinevezésének lehetőségéről van szó (vö. C.16 q.1 d.p.c.36; d.p.c.39).<sup>24</sup> Különbö a Decretumban Gratianus a *religiosus* szót több különböző értelemben használja,<sup>25</sup> néha úgy is mint a monachus szinonimáját.<sup>26</sup>

Nem világos azonban, hogy Gratianus vagy maga a II. Lateráni Zsinat minden klerikus szerzetesre akarnak-e utalni, aki csak az egyházmegyében van, vagy csupán néhány képviselőjükre. Stanley Chodorow mind Gratianusnak, mind a Zsinatnak ezeket a szövegeit a korabeli vita összefüggésében interpretálja. Figyelembe veszi különböző egyházmegyék korabeli gyakorlatát is, mely szerint az apátok kezdtek részt venni a püspök megválasztásában.<sup>27</sup> Még ha a *viri religiosi* kifejezés jelentésének csupán az apátokra való korlátozását az idézett szövegek nem támasztják is alá, meggyőzőbbnek látszik az a vélemény, amely szerint a 63. distinctio megfelelő rendelkezését a Decretum 16. Causájával összefüggésben kell magyarázni. A Decretum megszerkesztését közvetlenül megelőző években csakugyan intenzív vita folyt a monasztikus szerzeteseknek az egyház vezetésében való részvételéről. Ebben az összefüggésben a *religiosus* szót Gratianus korának szerzői monasztikus szerzetes értelmében használták. Így tett például Szent Bernát is, aki egy 1144-ben kelt levelében így ír: *Expectandum proinde suffraganeorum concilium*

<sup>21</sup> Ed. FRIEDBERG, Ae., *Corpus Iuris Canonici*. Pars prior. Decretum Magistri Gratiani, Lipsiae 1879, coll. 246-247.

<sup>22</sup> GAUDEMET, *Le gouvernement* 61.

<sup>23</sup> Vö. MIERMEYER, J. F., *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden 1984, 907, v. religiosus, n. 1.

<sup>24</sup> Vö. GAUDEMET, *Le gouvernement* 81.

<sup>25</sup> Vö. REUTER, T. – SILAGI, G., *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani* (Monumenta Germaniae Historica, Hilfsmittel 10), München 1990, IV, 3998-4002.

<sup>26</sup> Így pl. a D.32 c.14 summariumában, ahol Gratianus mester a szerzetesi öltözködést *religiosus habitus* néven említi, ugyanakkor a fejezetben magában ugyanarra a dologra a *habitus monachi* elnevezést találjuk.

<sup>27</sup> CHODOROW, *Christian Political Theory* 202.

*episcoporum, expectandus assensus religiosorum qui sunt in episcopatu, adque in commune tractandum commune negotium.*<sup>28</sup> Jó okunk van azonban feltételezni, hogy a monasztikus szerzetesek igényét a választásban való ilyen részvételre nem kevesen elutasították.<sup>29</sup> Ebben az összefüggésben foglal állást Gratianus a szerzetesek mellett.

Gratianus személyes felfogásától különböző kérdés, hogy művének magyarázói, a dekretisták közül néhányan a *virii religiosi* kifejezésen olyan világi klerikusokat is értenek, akik nem kanonokok. Jean Gaudemet<sup>30</sup> ennek az értelmezési irányzatnak az érzékeltetésére idézi Alanus *Ius naturale* kezdetű glosszaapparátusát,<sup>31</sup> az *Ecce vicit leo* kezdetű apparátust,<sup>32</sup> valamint a *Summa Coloniensis*, mely a „vallásos személyek” között apátokról és klerikusokról beszél.<sup>33</sup> Ez az értelmezési probléma azonban sokat veszít fontosságából, mivel a választók körét rövidesen a székeskáptalan kanonokjaira szűkítik.<sup>34</sup> A IV. Lateráni Zsinat (1215) a választók sorában már csakis a székesegyházi kanonokat említi (cc. 23–26).<sup>35</sup> Ez a zsinat egyébként elrendeli, hogy ha a káptalan három hónapon belül nem választja meg a püspököt, erre az esetre nézve elveszíti választói jogát és a közvetlenül felettes hatóság (vagyis a metropolita) válik devolúció útján jogosulttá az üresedésben lévő egyházmegye betöltésére (c. 23).<sup>36</sup> Ezt a zsinati rendelkezést magyarázva számos kánonjogász, így Ioannes Teutonicus,<sup>37</sup> Vincentius Hispanus<sup>38</sup> és Damasus Hungarus<sup>39</sup> vita nélkül elfogadják, hogy a püspök megválasztása immár csakis a székeskáptalan joga. A gyakorlatban azonban a választói testületnek a káptalanra való korlátozása nem mindenütt egyszerre valósul meg, hanem ez a folyamat helyenként eltart egészen a XIII. század második feléig.<sup>40</sup> Mindenesetre hangsúlyoznunk kell, hogy több olyan egyházmegye is ismert, ahol két káptalan alkotta a választói testületet (így például Franciaországban, a Sisteroni Egyházmegyében a sisteroni és a Forcalquier-i káptalan,<sup>41</sup> vagy a Kalocsai Főegyházmegyében, ahol egészen a középkor végéig közösen választotta az érseket a kalocsai és a bácsi káptalan).<sup>42</sup>

<sup>28</sup> SZENT BERNÁT, Ep. 202.

<sup>29</sup> Vö. CHODOROW, *Christian Political Theory* 204.

<sup>30</sup> *Le gouvernement* 61.

<sup>31</sup> Ad D.63 c.35 v. religiosos (abbates, priores et cappelani probati).

<sup>32</sup> Ad D.63 c.35 v. religiosos (abbates, prepositos, priores et presbyteros rurales).

<sup>33</sup> *Summa 'Elegantius in iure diuino' seu Coloniensis*, ed. Fransen, G. – Kuttner, S. (Monumenta Iuris Canonici, Ser. A, Vol. 1), I–IV, New York 1969, Città del Vaticano 1978, 1986, 1990, I, 130–131, P. III c.36.

<sup>34</sup> Vö. LE BRAS II, 494; GANZER, *Zur Beschränkung*; PACAUT, *Louis VII et les élections* 48; GAUDEMET, *Le gouvernement* 62.

<sup>35</sup> *Constitutiones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, ed. Garcia y Garcia, A. (Monumenta Iuris Canonici, Ser. A, Vol. 2), Città del Vaticano 1981, 69–72.

<sup>36</sup> Ed. Garcia y Garcia 69–70.

<sup>37</sup> *Apparatus in Concilium quartum Lateranense*, ad c. 23 v. ipsius quidem ecclesie, ed. Garcia y Garcia, Constitutiones 210.

<sup>38</sup> *Apparatus in Concilium quartum Lateranense*, c. 23, v. de persona idonea, ed. Garcia y Garcia, Constitutiones 317–318.

<sup>39</sup> *Apparatus in Concilium quartum Lateranense*, c. 23 v. uel alterius, ed. Garcia y Garcia, Constitutiones 430.

<sup>40</sup> Vö. pl. GANZER, *Zur Beschränkung der Bischofswahl* 169–192.

<sup>41</sup> Vö. DIDIER, N., *Les églises de Sisteron et Forcalquier*, Paris 1954.

<sup>42</sup> Vö. BOGYAY, T., *Kalocsa*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, I–X + Register, Freiburg 1957–1967, V, 1264; WINKLER, P., *A kalocsai és bácsi főkáptalan története alapításától 1935-ig*, Kalocsa 1935; GYETVAI, P., *Egyházi szervezés főleg az egykori déli magyar területeken és a bácskai Tisza mentén* (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae 7), München 1987, 31–49; ERDŐ, P., *Ungarn (Kirchenprovinzen von Esztergom und Kalocsa)*, in *The Records of the Medieval Ecclesiastical Courts. Part I: The Continent. Reports of the Working Group on Church Court Records*, ed. Donahue, C. (Comparative Studies in Continental and Anglo-American Legal History 6), Berlin 1989, 151–152.



Ami a választási eljárást illeti, erre a jog három módot tett lehetővé: a szavazást, a megegyezést (vagy más szóval kompromisszumot) és az egyhangú felkiáltást (közfelkiáltást). A választás módjainak ezt a hivatalos felsorolását azonban csak a IV. Lateráni Zsinat fogalmazta meg (c. 24),<sup>43</sup> vagyis ebben a tiszta formájában csak a Gratianus utáni időben szilárdult meg. A szükséges többséget Gratianus Decretuma még nem határozza meg pontosan, hiszen még a választói testület összetétele is bizonytalan. Eltérően a IV. Lateráni Zsinat idézett 24. konstitúciójától, Gratianus még nem alkalmazza a Szent Benedek Regulájából származó elvet (c. 64), amely szerint azt kell megválasztottnak tekinteni, akinek a személyében mindnyájan, vagyis a káptalan nagyobb vagy egészségesebb része egyetértett (*in quem omnes vel maior vel sanior pars capituli consentit*). Az ebben a kijelentésben jellemző sanior szó egyébként a Decretumban csupán<sup>44</sup> két későbbi hozzáfűzésben (két paleában) található meg (D.61 c.14<sup>45</sup> és C.16 q.7 c.2<sup>46</sup>).

A püspök kinevezésének másik, az előzőtől különböző mozzanata már Gratianus Decretuma szerint is a felsőbb egyházi hatóságtól eredő megerősítés. Igaz, hogy Gratianus nem foglalkozik kifejezetten a választás megerősítésével mint olyannal, de bőségesen közöl olyan ókori egyházfegyelmi szövegeket, amelyek szerint a metropolitától adott jóváhagyás szükséges ahhoz, hogy a jelöltet püspökké lehessen szentelni.

A Decretumban szereplő egyik legrégebbi szövegrészlet éppen a Nikaiai Zsinat 4. kánonja, mely előírja, hogy az új püspököt a tartomány összes püspökei szenteljék fel, ha pedig ez nehézségbe ütközik, úgy három püspök végezze a szentelést a többiek írásbeli beleegyezésével. A döntés hatalma, illetőleg a megerősítés azonban a metropolita hatáskörébe tartozik: *Potestas sane uel confirmatio pertinebit per singulas prouincias ad metropolitanum episcopum*.<sup>47</sup> Azokon a vidékeken, ahol primás működik, a püspökszenteléshez az ő beleegyezése is szükséges (vö. D.65 d.p.c.3, D.65 c.4).<sup>48</sup> A Gratianus által közölt forrásszöve-

<sup>43</sup> Ed. Garcia y Garcia, *Constitutiones 70 (is collatione habita eligatur, in quem omnes uel maior et sanior pars consentit; uel saltem eligendi potestas aliquibus uiris idoneis committatur, qui uice omnium ecclesie uiduate prouideant de pastore. Aliter electio facta non ualeat, nisi forte communiter esset ab omnibus, quasi per inspirationem, absque uitio celebrata)*. Vö. X 1.6.42.

<sup>44</sup> Vö. REUTER – SILAGI, *Wortkonkordanz V*, 4243.

<sup>45</sup> Ed. Friedberg 232 (pars congregationis /quamuis parua/ saniori consilio elegerit).

<sup>46</sup> Ed. Friedberg 801 (Nos autem usi saniori consilio eorumdem episcoporum).

<sup>47</sup> D.64 c.1; vö. BENSON, 36 (utalással a confirmatio szó eredetére a Gratianusnál idézett változatban). A nikaiai kánon Dionysius Exiguus által készített latin fordítása még más terminust használ (*Firmitas autem eorum, quae geruntur per unamquamque provinciam, metropolitanis tribuatur episcopo*): ed. Conciliorum Oecumenicorum Decreta, ed. Alberigo, J. – Dossenti, J. A. – Joannou, P. P. – Leonardi, C. – Prodi, P., 3Bologna 1973, 7. A nikaiai kánonok különböző formáiról az egyes nyugati és keleti gyűjteményekben lásd pl. HEFELE, K. J. – LECLERCQ, H., *Histoire de conciles d'après les documents originaux*, Paris 1907-1952, XII, 1135-1176; SCHWARTZ, E., *Die Kanonensammlungen der alten Reichskirche*, in UA., *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, 159-275, különösen 203-210; TURNER, C. H., *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissimi*, I, Oxford 1899-1930, 116-117, 188-189, 258.

<sup>48</sup> A D.65 c.4 és 5 kapesán Gratianus egyes kommentálói igyekeznek megvilágítani a viszonyt a metropolita részéről szükséges hozzájárulás és a primás vagy a pátriárka hozzájárulása között. A Summa Parisiensis szükségesnek tekinti a pápa megkérdezését az ő pátriárkátusához tartozó minden püspök felszentelése előtt, hiszen ezt a hozzájárulást tipikusan pátriárkai jognak tartja, lásd: ad D.65 c.6 v. parilis mos: *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, ed. McLaughlin, T. P., Toronto 1952, 57 (*Dominus papa Romanus pontifex est patriarcha illius provinciae, et est apostolicus totius orbis, non tamen pro ordinatione cuiuslibet episcopi consulitur, sed pro omnibus sui patriarchatus*). A Summa Coloniensis lehetségesnek mondja a püspök felszentelését metropolitájának tudta nélkül, de csak akkor, ha a szentelő püspök a jelölt primása, pátriárkája vagy maga a pápa, aki – eltérően a primásoktól – e téren egyetemes illetékességgel rendelkezik, lásd: III, 52: Summa „*Elegantius in iure diuino*” seu Coloniensis, ed. Fransen, G. – Kuttner, S. (Monumenta Iuris Canonici,



gekben a püspökök kiválasztása terén a tartomány püspökei és a metropolita részvételének egész leírása még a keresztény ókor intézményi állapotait tükrözi, vagyis egy olyan időszakét, amikor a szentelés még szorosabban kötődött valamely konkrét püspöki székre való rendeléshez. A relatív ordináció ilyen rendszerének megszűntével válik aktuális problémává a választásnak mint olyannak a megerősítése, mely már eltekint a szentelés kérdésétől. Ez a változás teszi majd szükségessé a Gratianus kora utáni pápai dekretálisokban a választás megerősítésének részletes szabályozását.

A püspökök kijelölésének Gratianusnál található képét röviden így foglalhatjuk össze: 1) a püspök kijelölésében túlnyomóan a választási elv érvényesül; 2) a választási eljárás még nincs pontosan szabályozva; 3) a választó személyek köre egyre inkább korlátozódik, ebben a korban a választók csak a klerikusok; 4) a világiak és a fejedelmek szerepét az „egyetértés” (consensus) szóval fejezik ki, ennek jogi tartalma azonban nem nyer pontos meghatározást, annyi viszont világos, hogy a kijelölés döntő mozzanata a klerikusok által végzett választás; 5) a választás kapcsán szükséges a világi fejedelem valamilyen ténykedése (sőt egyes szövegek szerint éppenséggel megerősítése), mely például akkor konkretizálódik, mikor a király megadja a püspöknek a regáliákat,<sup>49</sup> vagy legalább a választás elvégzésének előzetes engedélyezésében nyilvánul meg;<sup>50</sup> ám az egyházi hatóságnak beleegyezését kell adnia az elvégzett választáshoz; a beiktatás (institutio) és a felszentelés is lehetővé tesz egy bizonyos mértékű ellenőrzést,<sup>51</sup> bár a metropolitai vagy pápai megerősítés szükségességét és hatását csak később határozták meg pontosabban a dekretálisokban<sup>52</sup> (vö. D.23–24); 6) a választói testület még nem korlátozódik a székesegyházi káptalanra, hanem más klerikusokat – Gratianus szerint legalábbis bizonyos szerzeteseket – is magában foglal. A kérdésnek ez az ábrázolása megfelelt az érettebb gregoriánus reformirányzat mentalitásának, mely ebben az időben már a gyakorlatban is kezdett túlsúlyba kerülni.<sup>53</sup>

Gratianus művét olyan történelmi pillanatban alkotja meg, amikor a püspök egyre függetlenebbé válik a városi lakosság egyes csoportjaitól, viszont egyre inkább beilleszkedik magának az egyháznak a szervezetébe. Ezt a változást Manlio Bellomo olyan történelmi-társadalmi folyamatnak minősíti, melynek során „egyfelől a püspökök egyre inkább elszigetelődnek a városi népességtől, mely új intézményes formákat alakít ki magának (*conventus civium, coniuratio, compagna, commune civitatis...*); másfelől bensőségesen beilleszkednek a vidék szervezett hatalmainak szövédékebe, az első grófok (*comes*) leszármazottai meg a régi és új helyi földesurak mellett és velük versengve. Ezekben az évtizedekben és persze ezt követően a XII. században és a későbbiekben a püspök fokozatosan elveszti a városi társadalmi csoportok szolidáris és teljeskörű támogatását, miközben kiválasztásának és kinevezésének eljárásai maguk is módosulnak.”<sup>54</sup>

Scr. A, Vol. I, Tom. 1), New York 1969, 139 (*Illud clarum est quod si quis preter conscientiam metropolitani factus fuerit episcopus, hunc diffiniuit magna synodus episcopum esse non oportere* [D.64 c.8]. *Eum excipe qui pro sua consecratione suum primatem aut patriarcham aut summum pontificem adierit. Sunt enim episcopi qui consecrationis sue privilegium a prima sede meruerunt, quorum consecratio summo pontifici resenatur. Ipse quoque papa cum sit et patriarcha, set papa quidem omnium, patriarcha uero non omnium, in eorum consecratione suum placitum uenerabiliter expetit in quos sua patriarchia extenditur*).

<sup>49</sup> Vö. LE BRAS II, 497.

<sup>50</sup> Vö. HINSCHIUS II, 560-573.

<sup>51</sup> Vö. D.75. c.2; D.64 c.1; D.51 c.5; LE BRAS II, 496.

<sup>52</sup> X 1.6.3, 11 és 32; X 1.7.1-2; X 1.6.31.10; méltatlan személy megerősítéséről lásd: X 1.6.44; cf. LE BRAS II, 946.

<sup>53</sup> Vö. GAUDEMET, *L'élection épiscopale* 477.

<sup>54</sup> BELLOMO, M., *Società e istituzioni dal medioevo agli inizi dell'età moderna* (Libri di Erice 2), 7Roma 1994, 142.



### III. EGY TISZTÁZANDÓ PONT: AZ ALKALMASSÁG KRITÉRIUMAI ÉS AZOK ÉRVÉNYESÍTÉSE

#### 1. Alkalmasság a megválasztásra vagy a felszentelésre?

A püspökjelölttől megkövetelt tulajdonságokról Gratianus részletesen tárgyal, főként a 23–26. *distinctió*ban, ahol kitér a jelöltek vizsgálatának módjára is. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy amikor ezen a helyen Gratianus a jelölttől megkövetelt tulajdonságokról és feltételekről beszél, ezt a püspökszentelésre és nem közvetlenül a választásra vonatkoztatja. A probléma ilyen szemléletét természetesen Gratianus forrásai sugallják, melyek a keresztény ókorból vagy a korai középkorból származnak. A szerző módszerére jellemző, hogy az alkalmasság kritériumait a szentelést megelőző vizsgálati eljárás leírásának keretében fejt ki. Az egyházi hivatal megadása és a felszentelés közötti elvi különbséget ugyanis inkább majd a dekretisták fejtik ki pontosabban a *Decretumot* követő évtizedekben, mintsem maga Gratianus. Rufinus és Stephanus Tornacensis világosan megkülönböztetik a felszenteltséget az egyházi hivataltól. Rufinus auctoritásról vagy consecratióról, ordóról szól, amikor azt az isteni eredetű hatalmat (képeességet) akarja megjelölni, melyet az egyházi rend szentsége által nyerhet el valaki,<sup>55</sup> viszont a kormányzás feladatát, főként azt, ami a későbbiekben majd officiumnak minősül, adminisztrációnak nevezi.<sup>56</sup> Stephanus Tornacensis viszont ugyanennek a kettősségnek a kifejezésére különbséget tesz egyrészt a *consecratio*, *ordo*, vagyis a *sacramentum* másrészt a *ministerium*, vagyis az *administratio* között.<sup>57</sup> Ugyanő határozza meg egyébként elsőként pontosan a választás megerősítésének jogi hatásait is.<sup>58</sup> A későbbi kánonjogtudományban azután a választás megerősítése mint a felszenteléstől magától jelentősen különböző cselekmény jelenik meg. Magának Gratianusnak a művében azonban ez a különbség még nem ilyen világos. A hangsúly a felszentelés kritériumain van, de már azonosíthatók magának a választásnak egyes előfeltételei is.

E témakörben a Gratianus által közölt sarkalatos jelentőségű szövegek karthágói (D.23 c.2, D.23 c.5, a.397), toledói (D.23 c.6–7, a.675), bragai (D.23 c.9) zsinati kánonok, egy Sevillai Szent Izidortól származó részlet (D.23 c.3), főként pedig a IV. Toledói Zsinat híres kánonja (a. 633, c.19), mely a püspökszentelés akadályairól szól (D.51 c.5). Ez a kánon lapidáris összefoglalása szinte mindazoknak a negatív kritériumoknak, melyek később szabálytalanság (*irregularitas*) néven fognak szerepelni.<sup>59</sup> Amint Gratianus a fejezet rövid

<sup>55</sup> Lásd pl. *Summa Decretorum ad D.21 c.2 (ibi enim dicitur quod inter ipsos apostolos non par fuit institutio, sed unus profuit omnibus, scil. Petrus. Sed Prelatura in clericis provenit aliquando ex dignitate consecrationis, aliquando ex dignitate ordinis, aliquando ex dignitate dispensationis vel amministrationis; hec autem amministratio aliquando est spiritualium, aliquando secularium rerum)*: ed. Singer, H., Paderborn 1902 (úny. Aalen – Paderborn 1963), 45. Vö. BENSON 88-89.

<sup>56</sup> BENSON 89.

<sup>57</sup> Lásd pl. *Summa Decretorum ad D.23 c.1 v. sicut vere: STEPHAN VON DOORNICK, Die Summa über das Decretum Gratiani*, ed. Schulte J. F., Giessen 1891 (úny. Aalen 1965), 35 (*ex sola electione approbantur, ex confirmatione electionis etiam praemissam potestatem consequuntur. Confirmata enim electione possunt etiam divinum officium interdicere et a beneficio clericos ex iusta causa suspendere... ordines autem auferre alucui non ptest, quia nec dare valet, quod tantum ex consecratione sua habet. Habet enim electus potestatem administrationis, non auctoritatem dignitatis*); vö. BENSON 91-92.

<sup>58</sup> Vö. BENSON 93.

<sup>59</sup> Az *irregularitásokra* vonatkozó rendszeres és sajátos jogi szabályozás csak Gratianus után szilárdul meg, a III. Sándortól IX. Gergelyig terjedő időszakban; vö. GILLMANN, F., *Zur Geschichte der Ausdrücke „irregularis“ und „irregularitas“*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 91 (1911) 49-86; 557-560; PUZA, R., *Irregularität*, in *Lexikon des Mittelalters*, V, München – Zürich 1991, col. 663-664.

bevezető tartalmi összefoglalásában (*summariumában*) mondja, e szöveg arról szól, hogy mitől kell mentesnek lennie annak, akit püspökké szentelnek (*A quibus debet esse immunis, qui in episcopum est ordinandus*).<sup>60</sup> Ez után az összefoglaló fejezet után a szerző a következő distinctiókban (D.52–59) részletesen kifejti az egyes akadályok jelentését és jogi alapját. A 60. distinctio bevezető dictumában Gratianus a következőképpen igyekszik különbséget tenni a felszentelés, valamint a konkrét hivatalra való megválasztás kritériumai között:

*Ecce ex parte ostensum est, qui possint ad sacerdoti ordinem promoueri, et qui non. Nunc autem considerandum est, ex quibus ordinibus in archipresbiterum, uel prepositum, uel episcopum, uel archiepiscopum sint eligendi.*<sup>61</sup> Csakhogy az ezt a kijelentést megelőzően az 51. distinctio 5. fejezetében már felsorolt vagy legalább röviden jelzett kritériumok itt viszszatérnek, mégpedig vagy pozitív formában mint szükséges tulajdonságok, vagy negatív formában mint akadályok. Az ebben a 60. distinctiótól kezdődő részben szereplő auctoritas szövegek, de a dictumok is, hol választásról,<sup>62</sup> hol pedig felszentelésről szólnak.<sup>63</sup>

Egy másik helyen, a 23. distinctióban, ahol az alkalmassági követelmények szintén felmerülnek, maga Gratianus a distinctio 2. fejezetének *summariumában* már nem a jelölt tulajdonságaival foglalkozik, hanem a vizsgálat módjára fordítja figyelmét (*Quomodo sit examinandus, qui in episcopum eligitur*).

A Gratianus által egybegyűjtött auctoritas szövegek alapján mégis felsorolhatók a püspökszentelés kritériumai és azonosítható a választásnak mint olyannak néhány sajátos előfeltétele is.

## 2. Az egyes alkalmassági követelmények

A Gratianus által felhasznált források egyes feltételeket a szenteléshez magához kívánnak meg.

### a. Általános emberi adottságok és sajátos képességek

A 23. distinctio 2. fejezetében (és általában az ókori forrásszövegekben), de a *Decretumban* másutt is (főként: D.51–62) fontos helyet foglalnak el az olyan emberi tulajdonságok mint az okosság, az értelmesség, a jó erkölcs (így a mértékletesség, a tisztaság – vö. D.23 c.3, D.61 c.5–6 –, a józanság, az alázatosság – vö. D.23 c.3). Más adottságok már inkább közvetlenül arra a szolgálatra vonatkoznak, amit a megválasztottnak el kell látnia. Ilyenek az irgalmasság, a jó beszélőkészség, az írástudás (vö. D.51 c.5, D.55 c.3), a Szentírás és az egyházi tanítás ismerete, főként pedig az Egyház hite lényegének világos elfogadása. Ezt a magatartást meghatározott kérdések feltételével vizsgálták (D.23 c.2). Néhány évtizeddel Gratianus után ezeket a kritériumokat radikálisan pontosítják. Ennek nyomán azok úgy jelennek meg mint a kellő tudás, életkor és a törvényes születés követelménye.

Az elégséges tudás mint a fent említett kritériumok egy részének összefoglalása a III. Lateráni Zsinaton fogalmazódik meg majd világosabb formában (c.3)<sup>64</sup> sajátos, külön kritériumként. Ez a zsinat ugyanis tömören kijelenti: a szent rendekben és az egyházi szolgálatokban az érett kort, a komoly erkölcsöt és az írástudást kell vizsgálni, minderről pedig

<sup>61</sup> Ed. Friedberg I, 226.

<sup>62</sup> Pl. D.61 pr., D. 61 c.6 (*summarium*), c.8, c.11, d. p. c.11, c.18 (*summarium*), stb.

<sup>63</sup> Pl. D.61 /c.9/, c.10, c.18; a D.61 c.13-ban pl. együtt esik szó a választásról és a felszentelésről, az ókori egyházfegyelemnek megfelelően.

<sup>64</sup> Vö. X 1.6.17 (III. Incc); regesztáját lásd POTTHAST, A., *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, I-II, Berolini 1874-1875 (úny. Graz 1957), (Potth.) 836.



sokkal inkább meg kell győződni a püspök esetében (*in sacris ordinibus et ministeriis ecclesiasticis, et aetatis maturitas et morum gravitas et sciencia litterarum sit inquirenda, multo fortius haec in episcopo oportet inquire*).<sup>65</sup>

## 5. A kánoni kor

A III. Lateráni Zsinat idézett szövegéből világosan kitűnik egy meghatározott életkor szükségessége. Ez a kör a püspökség esetében harminc év volt.<sup>66</sup> Ezt az életkort kívánja meg már a Gratianus művében idézett toledói kánon is (D.51 c.5), valamint több más szövegrészlet, melyek ezt főként közvetve feltételezték, hiszen már az áldozópapsághoz is legalább harmincéves kort írtak elő (D.78 c.1,2,4), minthogy ez volt „az Úr megkeresztelkedésének életkora” (D.78 c.4). Ez a korhatár a részleges egyházjogban már a IV. századtól kezdve érvényesült<sup>67</sup>.

### c. A törvényes születés

A törvényes születés kritériuma, melyet a III. Lateráni Zsinat idézett szövege szintén tartalmaz,<sup>68</sup> olyan feltétel, melynek meglétéről – hasonlóan a jelölt tudásához, felkészültségéhez – a megerősítő hatóságnak a megfelelő vizsgálat keretében meg kell győződnie.<sup>69</sup> Igaz, a törvénytelen származásúak szentelésének általános tilalma már a XI. század végén megjelenik, például 1087-ben, a Poitiers-i Zsinaton (c.8),<sup>70</sup> és 1095-ben, a Clairmonti Zsinaton (c.11).<sup>71</sup> Ám Gratianus inkább az ókori fegyelmet tanúsító szövegeket idézi, amelyekről távol állt a jelölt kizárása a szent rend felvételéből ilyen „hiányosság” miatt (vö. D.56 c.2–4),<sup>8</sup>).<sup>72</sup> A D.56 c.3 előbeszédében a szerző elvként szögezi le, hogy a szülők hibáit a gyermekeknek nem lehet beszámítani (*Vicia parentum filiis non imputentur*).<sup>73</sup> Gratianus mester azonban figyelmét inkább egy korábban aktuálisabb kérdésre fordítja: a papok fiai felszentelésének tilalmára. Egy sor forráshelyet gyűjt egybe az 56. distinctióban, ám ezek ellentmondanak egymásnak. Maga Gratianus, úgy tűnik, a keresztény ókorban alkalmazott megoldást részesíti előnyben, amely szerint a szülők bűne nem akadály a gyermekük felszentelésének. II. Orbán pápa tilalmával kapcsolatban, mely a már elnyert szent szolgálatból való elmozdítást is kilátásba helyezi (D.676 c.1),<sup>74</sup> a szerző finom megkülönböztetést alkalmaz. Megjegyzi, hogy ezt a szigorú előírást azokra kell vonatkoztatni, akik atyjuk fegyelmezetlen életét maguk is utánozzák (*intelligendum est de illis, qui paternae incontinentiae imitatores fuerint*: D.65 d.p.c.1).<sup>75</sup> Egyebekben felismeri az ókori megengedőbb forrásszövegek és az ilyen szenteléseket tiltó (inkább későbbi) rendelkezések közti ellentétet. A Chartres-i Ivo Prológusából és Liège-i Algerustól ismert módszert követve Gratianus is különbséget tesz a szoros értelemben vett törvény (*iustitia*) és a felmentés (*misericordia*) között (D.56 d.p.c.12), ugyanakkor megismétli a saját korábban

<sup>65</sup> Ed. Conciliorum Oecumenicorum Decreta 212.

<sup>66</sup> X 1.6.7.

<sup>67</sup> Vö. HINSCHIUS I, 17.

<sup>68</sup> X 1.6.19.

<sup>69</sup> X 1.6.19; vö. LE BRAS II 492.

<sup>70</sup> X 1.17.1.

<sup>71</sup> Ed. MANSI, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, I-LIII, Paris etc. 1901-1927 (úny. Graz 1960-1962), (Mansi) XX, 817.

<sup>72</sup> Vö. HINSCHIUS I, 11.

<sup>73</sup> Ed. Friedberg I, 220.

<sup>74</sup> Ed. Mansi XX, 721 (a. 1089).

megfogalmazott különbségtételét is az apjuk életmódját utánzó és a méltó módon élő törvénytelen fiak között.<sup>76</sup> Végső soron tehát elutasítja azt, hogy valakit olyan bűn miatt zárjanak ki a szentelésből, amelyet nem ő követett el.

#### d. A fokozatos előléptetés

A szent rendekre alkalmas minden hívőt meg lehetett választani püspökké, mégis vitták olyan személy választásának lehetőségét, aki az alacsonyabb rendeket még nem nyerte el.

Ebben az összefüggésben Gratianus forrásai háromféle akadályról tettek említést. Mindenekelőtt nem volt szabad megválasztani, még kevésbé pedig azonnal püspökké szentelni az újonnan megtérteket, vagyis a neofitákat (D.57 c.un., D.61 c.9), sőt általában a laikusokat sem (D.59 c.3, D.61 c.1, 2, 3, 4, 5, vö. D.51 c.2), mert híjával voltak az egyházi élet gyakorlati ismeretének és a szolgálatban való gyakorlatnak. Mégis megjegyzendő, hogy Gratianus nemcsak közli, hanem hangsúlyozza is azokat a forrásokat és tanúságokat, melyek megengedik világi személy közvetlen megválasztását valamely püspöki székre. Elemzi a tilalom indokait (vagyis az ismeretek és a gyakorlat hiányát stb.) és a történelemben szereplő nagy püspöki egyéniségek példájára hivatkozva azt állítja, hogy amikor a törvény indoka (*a ratio legis*) nem áll fenn, vagyis a jelölt kiváló személy, nem kötelez a tilalom (D.61 d.p.c.8).

A törtéteők kizárása a püspöki tisztségből, melyről már a Toledói Zsinat alapvető kánonja említést tesz (D.51 c.5), e tekintetben sajátos vonatkozással rendelkezett, mert – a 61. ditinctio 7. fejezetének összefüggésében azokra a laikusokra utalt, akik közvetlenül a püspökségre akartak emelkedni a klérus különböző fokozatainak átugrásával. Ám a fokozatos előléptetés kritériuma, valódi értelmében azt jelentette, hogy akit a püspökségre kijelöltek, annak már *áldozópapnak vagy legalább diakónusnak kellett lennie* (vö. D.51 c.5, D.52 c.un., D.59 c.1–2,–4, D.61 pr., D.61 c.10), a szubdiakónusok nem voltak megválaszthatók (D.28 d.p.c.13).<sup>77</sup> Ezt a követelményt azonban – hasonlóan egyes egyéb kritériumokhoz – a jelölt kérésére adott pápai felmentéssel le lehetett hárítani. A kánoni értelemben vett posztuláció (felmentéskéréssel egybekötött választás) rendszere viszont csak Gratianus művét követően, a dekretálisokban fejlődik ki.<sup>78</sup>

#### e. Másik püspöki szék birtoklása

Tekintettel a püspök és a rábízott Egyház lelki házasságának ókori eszméjére,<sup>79</sup> valamint az áthelyezés kánoni tilalmát tartalmazó és a Decretumban is használt auctoritas

<sup>76</sup> D.56 d.p.c.13: *Sed sicut supra dictum est de presbiterorum filiis, ita et hoc de filiis adulterorum intelligendum uidetur, ut illi dicantur esse abhominatio Domino, ad quos paterna flagitia hereditaria successione descendunt.* Ed. Friedberg I,223.

<sup>77</sup> Vö. NAZ, R., *Offices ecclésiastiques*, in *Dictionnaire de droit canonique*, VI, Paris 1957, col. 1093-1096; BENSON 93.

<sup>78</sup> Vö. X 1.5 (De postulatione praelatorum); LE BRAS 492.

<sup>79</sup> Vö. pl. OBER, L., *Die Translation der Bischöfe im Altertum*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 88 (1908) 209-229 (különösen 212-213); 441-465; 89 (1909) 3-33; SCHULZE, W. A., *Ein Bischof sei eines Weibes Mann... Zur Exegese von 1.Tim 3,2 und Tit 1,6*, in *Kerygma und Dogma* 4 (1958) 287-300; TRUMMER, J., *Mystisches im alten Kirchenrecht. Die geistige Ehe zwischen Bischof und Diözese*, in *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 2 (1951) 62-75 (különösen 63); GAUDEMET, J., *Le symbolisme du mariage entre l'évêque et son église et ses conséquences juridiques*, in *Kanon. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen* 7 (1985) 110-123; IBOUNIG, J., *Sponsus vice Christi. Der Bischof als Darsteller des Christus-Bräutigams und die Konsequenzen für seine Rechtsstellung von der apostolischen Zeit bis Gratian*, Roma 1994 (PUG, Diss.).



szövegekre, Gratianus a megválasztás akadályai közt sorolja fel azt a tényt, hogy a jelölt már másutt püspök (D.61 d.a.c.12, D.72 c.3).<sup>80</sup> A pápai felmentés megkérése ezekben az esetekben is lehetséges volt.<sup>81</sup>

#### f. A rabszolgaság

A rabszolgaság minden bizonnyal azoknak az akadályoknak az egyike volt, amelyet Gratianus a legfontosabbaknak tartott. Az ezzel az ókori kánoni tilalommal kapcsolatos kérdéseket ugyanis részletesen és feltűnő éleselméjűséggel vizsgálja (D.51 c.5; D.54 c.1–24). Ennek a tilalomnak az értelmét – mint egyik dictumában kifejti (D.54 d.p.c.4) –, az Egyház szabadságának védelmében látja. Ez a szabadság ugyanis csorbulhat, ha a papok rabszolgai módon függenek gazdájuktól. Kétségtelen, hogy ezt a tilalmat már jóval a püspökválasztás előtt alkalmazni kellett, mégpedig az egyházi rend alacsonyabb fokozatainak megadásakor. Gratianus a különböző lehetséges eseteket elemezve külön foglalkozik a zsidók rabszolgáinak, valamint a keresztény monostorok rabszolgáinak esetével. Érdeklődésének elevenségét a kor Európájában létező rabszolgaság különböző formáinak társadalmi valósága magyarázza. Magyarországon például a félrabszolgák (*condicionales, servi conditionarii*), akik a későbbi évszázadok jobbágyainál jóval kevesebb szabadságot élveztek, a XIII. század végéig<sup>82</sup> kánoni jogállásuk szempontjából a rabszolgákkal estek egy megítélés alá.

#### g. Katonák és kúriai tisztviselők püspökségre emelésének tilalma

A katonák és a kúriai tisztviselők püspökké szentelésének ókori tilalma ismételtelen felbukkant a Décretumban. Ennek az akadálynak azonban Gratianus idejében már kissé antik zamata van. A kuriális tisztviselők kizárásának indoka egyes szövegelemek szerint annak veszélye volt, hogy a tevékenységükről – esetleg éppen annak vagyonnevelési vonatkozásairól – számot adni nem tudó tisztviselők a klérusba menekülnek (vö. D.53 c.un.). Más szövegek szerint az indok főként annak veszélye volt, hogy ezek a személyek majd püspökként is túl intenzíven látogatják a világi hatóságokat (vö. D.54 c.3, a katonákról is: D.51 c.1, 4).

#### h. Házassági körülmények

Az idézett toledói kánon szerint, de főként az unius uxoris vir újszövetségi parancsa alapján tilos volt az olyan férfi püspökké szentelése és így megválasztása is, aki egymás után két vagy több házasságot kötött, vagy olyan nőt vett feleségül, akinek előzőleg más férje volt, még akkor is, ha özvegyasszonyról volt szó (D.51 c.5, D.27). Gratianus korában azonban már a teljes önmegtartóztatás vállalásának követelménye érvényesült (vö. D.28 pr., D.27).

<sup>80</sup> Vö. X 1.5.6; LE BRAS 492.

<sup>81</sup> Vö. később X 1.5.6.

<sup>82</sup> Vö. HÓMAN B. – SZEKFÜ GY., *Magyar történet*, II, 2 Budapest 1936, 279-282; ERDŐ, P., *Eheprozesse im mittelalterlichen Ungarn*, in Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung 72 (1986) 268. A conditionalisok rabszolga jellegű kánoni helyzetét mutatják pl. az Uzsa János Ars Notariájában található 1350-ből származó formulák: KOVACHICH, M. G., *Formulae solennes styli...*, Pesthini 1799, 79, nr. 135-142.

### *i. Természetes hiányosságok és öncsonkítás*

Az akadályok közt is fellelhetők az öncsonkítás különböző esetei (D.55 c. 4–9), valamint a természetes vagy ellenségtől, illetve orvosi beavatkozás során okozott testi és lelki hiányosságok (D.55 c.13), mégpedig a megfelelő kazuisztikával (vö. D.51 c.5) és a felmentés lehetőségének problémájával együtt.

### *l. A méltatlanság esetei*

A nyilvános vezeklők kizárása maga is olyan rendelkezés, melyet az ókori Egyház vezeklési fegyelmének összefüggésében kell magyarázni (D.51 c.5, D.44 c.1, 3, D.61 c.3). A Gratianus által idézett forrásokban található utalások kapcsán, melyek a bűnözők, a jogbecstelenek (*infames*), az eretnokségbe esettek, illetve az eretnekek által kereszteltek vagy újrakereszteltek kizárásáról szólnak (D.51 c.5), a szerző a dictumban nem él semmiféle el-  
lenvetéssel.

### *m. Sajátos és vitatott tilalmak*

Ezeket a fegyelmi hagyományban szilárdan megalapozott kritériumokon túlmenően, Gratianus közli a szerzetesek „papságra” való kiválasztásának tilalmát is (D.58), ám ugyanakkor érzékelteti a maga ellenvéleményét (vö. C.16 q.1 d.p.c.36; d.p.c.39).<sup>83</sup> Egy Nagy Szent Gergelytől eredő szöveg alapján, mely szintén a Decretumban áll (D.61 c.13, 16), Gratianus után néhány évtizeddel egyes dekretisták (így Laurentius Hispanus, Vincentius Hispanus és Ioannes Teutonicus) kedvező következtetést vontak le azok számára a káptalanok számára, melyek a püspöki széket saját egyházmegyéjük papjai számára kívánták fenntartani, feltéve, hogy a választás során volt közülük olyan, aki legalább két szavazatot kapott. A dekretális jog azonban már nem veszi figyelembe ezt a kritériumot.<sup>84</sup> Gratianus összegyűjti azokat a tilalmakat is, melyek egy meg nem üresedett megyéspüspöki szék betöltését akadályozzák. Ezt a tilalmat a forrásszövegek olykor úgy is fogalmazzák, hogy egy egyházat nem lehet mással betölteni az előző püspök életében (vö. D.63 c.35). Ezzel függ össze az az előírás, amely szerint, még ha az előd úgy veszítette is el hivatalát, hogy letették székéből (büntetésként), a letétel után még legalább három napig várnia kell az utód megválasztásának megkezdésével (D.79 c.7).

## IV. KÖVETKEZTETÉS

A mondottak alapján a Decretum Gratianinak a püspökök kiválasztásáról szóló tanításában felismerhető sajátos hangsúlyokról a következő összefoglaló következtetéseket fogalmazhatjuk meg:

1. Gratianus tanítása nem képviseli a püspökök kijelölésével kapcsolatos egyházi fegyelem fejlődésének valamely tipikus és szilárd fokát.
2. Bár elismeri a világiak valamilyen közreműködésének szükségességét a püspökök kiválasztásában, Gratianus kategorikusan elutasítja a világiak (akár a fejedelmek, akár a nép) részvételét a választásban magában. Gratianus szerint a választók csakis klerikusok: a székesegyház kanonokjai és más klerikusok, pontosabban bizonyos szerzetesek is.

<sup>83</sup> Vö. GAUDEMET, *Le gouvernement* 81.

<sup>84</sup> Vö. X 1.6.21 (summarium), X 1.6.6, X 1.6.22, 29, 44; LE BRAS II, 493.



3. A választói testület pontos összetételének jogi meghatározatlanságára tekintettel Gratianus nem foglalkozik különösebben a szükséges többség kérdésével. Személyes tanításában a *pars sanior* kérdésének nincs semmi jelentősége.
4. Gratianus maga nem tesz még világosan különbséget a felszentelést akadályozó szabálytalanságok (*irregularitates*) vagy akadályok és a jelölt megválaszthatóságának feltételei között. Ennek a különbségtételnek a kezdetei ugyan már megfigyelhetők a *Decretum*-ban, de világos elmélet a témáról még nem található benne.

Ugyanakkor el kell ismernünk, hogy Gratianus az egyházfegyelem történetéből mérítve igen sok elemet szolgáltatott a püspökválasztás intézményének tisztázásához, viszont ő maga még nem vázolta fel a káptalani választás jogi kereteit. Ez a kérdés a Gratianust követő időszak dekretális gyűjteményeinek és a velük foglalkozó tudományos magyarázó irodalomnak, a dekretalisztikának lesz jellemző témája a nagy kollekciókban szereplő *De electione et electi potestate* cím kapcsán.

## A krisztológia jelen problémái

A krisztológia a teológiának az a része, amely Jézus Krisztus személyéről és művéről tárgyal. Forrásnak tekintjük hozzá a kinyilatkoztatást, amelyet a szentírás és a hozzá fűződő egyházi hagyomány tartalmaz. Ez a kinyilatkoztatás Krisztusról ilyeneket állít: Ő az „Isten titka”, amely megjelent a földön, „*benne lakik testi formában az istenség egész teljessége, s benne lettek ennek a teljességnek a részesei*” (Kol 2,2 és 9). Működésének gyümölcsét pedig ebben foglalja össze: Isten, az Atya „*Jézus Krisztusban árasztja ki kegyelmének túlaradó bőségét, hozzánk való jóságából*” (Ef 2,7). Mindez nem más, mint annak az elméleti fogalmakkal való kifejezése, amit Jézus az evangéliumban önmagáról mond: „*Én az Atyától jöttem és most visszatérek az Atyához*” (Jn 16,26), „*aki engem lát, az Atyát látja*” (Jn 14,9).

A kereszténységnek kezdettől fogva az volt a hitvallása, hogy Jézusban a Szentháromság második személye, az örök Fiú lett emberré, és ő hozott megváltást, üdvösséget a világnak. Őbenne tehát a természet fölötti létrend, sőt maga Isten belépett világunkba, s ezért ő a felfoghatatlan titok hordozója. Az emberi megismerés oldaláról kimeríthetetlen: „*Senki sem ismeri a Fiút, csak az Atya*” (Mt 11,27). Amikor tehát a teológia róla beszél, nem azzal az igénnyel teszi, hogy kimerítő ismeretet közöl róla, hanem a titkot igyekszik valamilyen oldalról megvilágítani. Ezért annak megértésében és a róla való beszédben lehetséges a fejlődés, hiszen ő a Szentlelket éppen azért küldte el egyházának, hogy elvezessen bennünket a teljes igazságra. Az egyház feladata a tanúságtétel, a világ pedig úgy áll szembe az egyházzal, mint a kihívás, mint az emberi problémáknak és kérdéseknek a felvetője, sőt megtestesítője, ezért az idők jeleire figyelni kell, s a tanuskodást szinkronba kell hozni az emberek várakozásával. Amellett látni kell azt is, hogy az egyház nem egyszerűen szellemi irányzat vagy mozgalom, hanem eleven közösség, amely nemcsak szavával, hanem létevel, életnyilvánulásaival is tanúja Krisztusnak. Így érthető, ha a világ felől elhangzó kérdések elsősorban az egyház felé hangzanak el: Milyen jogon működik a világban, mi a célja, feladata és mit nyújthat az embereknek? Nem véletlen tehát, hogy a legutóbbi zsinatban az egyház elsősorban magáról beszélt, saját küldetését akarta igazolni, és a világ előtt érthető formában feltárni.

Sikerült is érzékeltetni, hogy az egyház alapja nem valamilyen elv, program vagy eszme, nem is néhány dogma vagy törvény, s még kevésbé valamilyen társadalmi struktúra. Az egyház alapja és értelme Jézus Krisztus, az Isten Fia, a világ Megváltója. A kettős név már maga is hitvallás: Jézus a Krisztus, a Megváltó, akit az Atya küldött, a Szentlélek fölkent, s akinek emberségében megvalósult az ember üdvössége, a történelem eszkatológiai hazatalálása. Ez a hitvallás jelenti a kereszténység félreérthetlenségét, felcserélhetlenségét és világméretű felelősségét. Ha tehát az egyház hatékonyan ki akar állni a világ elé, akkor mindig a teljes Krisztusból kell magát értelmezni. Csak így fejezheti ki egyetemességét és szent küldetését. Krisztusnál pedig arra kell figyelni, hogy bár ő saját küldetését az Atyához vezeti vissza, mégis az ő személyét övezi a hatalom és a fönség. Egyszerűen azért, mert viselkedése túlnőtt az emberi kategóriákon. Az apostoli igehirdetés ki merte róla mondani, hogy az ő története Isten személyes megnyilatkozásának története, s ennek a fordított-



ja is áll: Isten megnyilatkozásának története egyenlő Jézus történetével. A felvilágosodás racionalista bibliakutatása éppen ezt nem akarta elismerni, de a „Leben-Jesu-Forschung” nem talált kiutat saját zsákutcájából.

Látszólag új megoldást hozott Rudolf Bultmann azzal, hogy különbséget tett a történeti Jézus és a hit Krisztusa között. Amit az apostoli igehirdetés mint természetfölötti hatást belevitt Jézus személyébe, az nem történeti valóság, hanem annak az üdvösségnek mitikus színekben való kifejezése, amit Isten Jézusban megvalósított. Szerinte tehát a teológia nem magával Jézussal foglalkozik, hanem azzal az apostoli igehirdetéssel, amely ránk maradt a szentírásban, s ami természetesen nem a történeti valóság leírása, hanem az apostolok belső hitének a kivetítése. A történelem ugyan Bultmann is túlhaladta, de maradt valami a természetfölötti jelek és bizonyítékok iránt való idegenkedésből. Katolikus szerzők is hajlandók voltak állítani, hogy Jézus isteni fiúsága csak funkciójának a megjelölése, nem személyi mivoltáé, ezért ő valójában csak „Isten reprezentánsa” volt a földön (H. Küng), vagy hogy feltámadása utáni megjelenése csak az apostolok megtérésének és hitének a képekbe öltöztetése (E. Schillebeeckx). Ezeknek az előrebocsátása után igyekszünk most felvázolni a II. Vatikáni Zsinat utáni krisztológia jellemző vonásait, amelyek részben valóságok, részben további követelmények.

1. *A mai krisztológia első sajátága az, hogy narratív, azaz elbeszélő és tanúskodó, vagyis az üdvösség történetének konkrét eseményeiből indul ki.* Ez azt jelenti, hogy a krisztológia határozott történethez van kötve, Jézus egyszeri történetéhez, amely nem vezethető le sem emberi szükségletekből, sem társadalmi törvényekből, sem antropológiai vagy szociológiai adottságokból. Tehát konkrét emlékezésből táplálkozik és azt jeleníti meg. Megkérdezi, hogy ki volt a názáreti Jézus, mit akart, mi volt a tanítása, magatartása, sorsa, vagy a mai teológia nyelvén kifejezve: Mi volt az ő „ügye”? És végül: Hogyan lett az Isten országát hirdető Jézusból a hit Krisztusa, a feltámadt és Megdicsőült Krisztus, a világ Megváltója? Természetesen ezek megválaszolásánál szembe kell nézni a történeti kutatás és a szentírásmagyarázat minden kényes kérdésével, és tisztázni kell a húsvéti hit kialakulását, az ősegyház krisztológiai megállapításait. Azok a kérdések, amelyeket a racionalista kritika felvetett, mind a „kereszt botrányából” és „Isten látszólagos oktalanságából” adódnak, amit már Pál apostol is átélt és megválaszolt.

A történeti kiindulás azt jelenti, hogy az apostoli igehirdetés, a „kerügma” és az abból kikövetkeztetett dogma közvetlenül kötődik a konkrét történethez, s ez különbözteti meg a keresztény hitet az antik mítoszoktól, az apoteozistól vagy a modern ideológiáktól. A keresztény hit megtörtént eseményt értelmez, Isten konkrét beavatkozását az emberi történelembe. Mindmáig Jézus történeti alakja az, ami magát újra meg újra hihetővé és meggyőzővé teszi. Vagyis nem elégedhetünk meg egy pusztán „felülről jövő krisztológiával”. De éppen olyan káros volt azzal az egyoldalú „alulról jövő krisztológiát” szembeállítani. Jézus nem alulról értelmezte magát, hanem úgy beszélt magáról, mint aki felülről jött, mint az eljövendő istenország jele, s ő fia annak, akit különlegesen „Abba”-nak, Atyámnak nevez. Jézusnak ezt az „ügyét”, vagyis Isten országának eljövételét az ő erőszakos halála után csak úgy lehetett tovább hirdetni, ha meg voltak győződve, hogy Jézus a kereszten nem semmisült meg, hanem Isten a halálban is hű maradt hozzá, s így mindörökké Isten uralmában él. Ügye tehát halála után új és váratlan módon ment teljesebbé. Húsvét nélkül ő is egy lett volna az ártatlanul megölték közül, és ügye is halott maradt volna, mert semmiféle emberi mesterkedéssel nem lehetett volna életet önteni be-



lé. Az ő ügye éppen annak a hirdetése volt, hogy vele elérkezett az örök élet és a feltámadás.

A krisztológia kiindulása tehát az az egyetlen történet és egyetlen út, amely Jézust a kereszthalálhoz és a feltámadáshoz vezette. Ebben visszanyúlunk a legrégebbi szentírási modellhez, az úgynevezett kétlépcsős krisztológiához, a kiüresítés és a megdicsőülés Krisztusához. Ezzel az ő fellépéséből, magatartásából és igehirdetéséből ki lehet mutatni, hogy benne az ószövetségi üdvtörténet túlszárnyalóan elérte teljességét, s hogy tettei és szavai tükrözik a hatalom teljességének tudatát, amely egészen egyedülálló és felülmúlhatatlan, ezért a húsvét utáni hitvallások nem egyebek, mint annak a megfogalmazásai. A húsvét utáni hit azt nyilvánította ki, ami rejtve ott volt Jézus földi életében: Isten szeretetének eljövendő uralmát. Amit ő belülről megélt, az Istenből való élést és a másokért való létet, az nyilvánult ki feltámadásában. Ebben az összefoglaló nézésben Istennek Jézusban való megtestesülését sem úgy tekintjük, mint kezdőpontot, mint elindulást, hanem mint egyszer s mindenkorra szóló eseményt, amely azonban csak halálában és feltámadásában érte el belső teljességét. Életében benne van emberségünk története is: a születés, a halál, a keresés, a megtalálás, az öröm, a fájdalom. Így igaz, hogy mindenben hasonló lett hozzánk, a bűnt kivéve (Zsid 5,14). De az is igaz, hogy amit magára vett, azt megváltotta.

2. *A krisztológia igyekszik egyetemes horizontú lenni.* Jézus egyszeri történetének egyetemes jelentősége van. Az egyetemes célzat már Jézus igehirdetésében jelentkezett. Isten eljövendő országa az egész emberiségnek szól. Az akkori zsidóság ugyancsak azt értette rajta, amit kiolvastak a jövendölésekből: Isten igazságot szolgáltat a szegényeknek, az elnyomottaknak, a gyengéknek és békét hoz népének. De Jézus élete és működése Isten kegyelmi uralmának jele volt, azért lehetett őt húsvét után úgy értelmezni, mint az egyetemes, eszkatologikus messiási üdvösség közvetítőjét. Ezért tulajdonképpen nem volt kielégítő a skolasztikus teológia módszere, amely szétválasztotta a Jézus személyére vonatkozó krisztológiát és a megváltás tanát, a szoteriológiát. A hellenizmus hatása alatt a Krisztus-esemény egyetemes jelentőségét a lét értelmére vonatkozó metafizikai kérdés alapján fejtették ki. Az előbb említett két fokozatú krisztológia helyére lépett a két-természet-krisztológia. Ezzel együtt az eszkatológiai kérdés is háttérbe szorult, s vele együtt a történelem dinamikus szemlélete is. Az istenképben a változatlan teljesség és a szenvedéstől való mentesség volt a fontos, azért nehéz volt Isten valóságos emberré levéséről beszélni. A népies felfogásban Jézus úgy szerepelt, mint a földön járó Isten, akinek embersége inkább csak álruha vagy eszköz, amit felhasznál, hogy a földön rendet teremtsen. Pedig az egyházatyák azt hangsúlyozták, hogy történelmünk azért van megváltva, mert Isten belépett a történelembe s azonosította magát vele.

Innen kereste pl. K. Rahner a kiutat az antropológiai színezetű krisztológiával. Szerinte az újkori ember az egész lét értelmét keresi és egyúttal saját helyét a világmindenségben. A Krisztus-esemény Isten határozott rendelkezésén kívül azért vonatkozhat minden emberre, mert az ember Isten teremtménye és képmása. Benne van az engedelmisségi képesség, hogy Isten felemelheti magához, az ember pedig átadja magát neki. Ebben az önátadásban az ember a teljességet éri el. Krisztusban utolérhetetlen fokban ez valósult meg: egészen Istené lett és egészen ember maradt. A krisztológiát tehát fel lehet fogni úgy, mint teljes antropológiát, az antropológiát pedig úgy, mint fogyatékos krisztológiát. Rahner hozzáveszi még azt is, hogy az ember szellemi képességével tudatosan keresi a teljességet a szeretetben, az ismeretben, a boldogságban, tehát ha ez egy emberben megvalósul, mert



Isten betöltötte képességeit, az elvileg minden embernek szól. A kérdés csak az, hogy az elvont „emberi természetre” való hivatkozás elegendő-e. Hiszen olyan természet nincs, csak konkrét egyedi emberek vannak: én, te, mi, a bennünket összekötő történeti feltételekkel és kapcsolatokkal. Azt is látni kell, hogy a valóság sztatikus szemléletének helyére lépett a dinamikus történeti szemlélet és az emberiség egybetartozásának tudata. Felmerül tehát a kérdés, hogy ebben a szenvedésnek, igazságtalanságnak és a bűnnek mindent meghatározó történetében hogyan lehetséges egy új kezdet, amely újra reményt kelt. A történelem értelmére a szenvedés és értelmetlenség láttán a válasz csak a megváltás oldaláról adható.

Jézus történetét tehát úgy kell tárgyalni, mint új kezdetet. Az ő embersége volt az új kezdet, az új lehetőség az emberi lét új megvalósítása számára. Márpedig azért, mert Jézus szolidaritása az emberekkel nem más, mint Isten szolidaritása velünk, ami benne van az Immanuel névben. A velünk levő Isten azonban nem a „mozdulatlan első mozgató” filozófiai fogalma, hanem a Biblia Istene, aki benne van a történelemben. Isten léte önmagában teljes és örök, de számunkra mindig úgy valósul, hogy szabadon és szeretetben közeledik. A szeretet lényege pedig az, hogy akkor van igazán magánál, amikor a másikért van. Ez igazolódik a Szentháromságban is. Az Atya akkor atya, amikor közli lényegét a Fiúval. Ha pedig Isten Krisztusban úgy nyilatkoztatta ki magát, mint szeretet (1 Jn 4,8), ez azt jelenti, hogy egészen nálunk és értünk van. Ebben az összefüggésben nem kell külön magyarázni a kijelentést, hogy Isten, az Atya, „*úgy szerette a világot, hogy egyszerűen Fiát adta érte*”. Innen kell visszatekinteni a teremtésre is: az is a szeretet folyamánya volt, s méginkább az az üdvtörténet megvalósítása. Ha tehát Jézus Krisztus itt van, mint az Atya szeretetének kifejezése, akkor az ő küldetése csak egyetemes lehet: minden embernek és az egész világnak szól.

Isten oldaláról tehát a lét értelme a szeretet, s amikor a krisztológia ezt kifejti, azt világítja meg, hogy az ember oldaláról is ez legyen a lét értelme. Erre pedig mindig szükség van, mert az ember az önzés, a hatalom, az elnyomás, a szolgaság és a felszabadítás kategóriáiban gondolkodik. Azért itt jelentkezik a legnehezebb kérdés: Hogyan megy át az elméleti krisztológia a gyakorlatba, azaz hogyan lesz a kereszténység Isten megváltó szeretetének hordozója a világ számára?

3. Erre a választ a *pneumatológikus krisztológiában kell keresni*. Jézus azért Krisztus, azaz Messiás, mert a Szentlélek fölkenete. A Szentlélek annyira összekapcsolódott az ő művével, hogy az apostol tanítása szerint csak a Szentlélek erejében vallhatjuk meg őt urunknak (1 Kor 12,3). A hagyományos teológia eléggé rövidre fogta ezt a pneumatológiát, s az átrendeződés csak az utolsó évtizedekben ment végbe. Az volt a benyomás, hogy a Szentlélek tovább viszi Krisztus művét, mint az ő végrehajtó szerve. Akik pedig ez ellen ágáltak, azok elszakították a Szentlelket Krisztustól és külön vártak valamilyen eljövendő pneumatikus országot, mint Joáchim a Fiore a 13. században.

Walter Kasper rámutat arra, hogy a Szentírásban kétféle kijelentés van a Szentlélekről, s ezeknek egymáshoz való viszony nem egyszerű. Az evangéliumokban Jézus hordozza a megígért Lelket, aki ott van fogantatásában, nyilvános működésében, keresztáldozatában (Zsid 9,14), sőt feltámadásában is (Róm 1,3). Így Krisztus maga is „*éltető lélek lesz*” (1 Kor 15,45). Itt a krisztológia majdnem olyan, mint a pneumatológia egyik funkciója. A másik kijelentéssorozatban Jézus léte és küldetése annyira egyedülállóan és felülmúlhatatlanul a Szentlélektől van, hogy emberségében a Lélek hatásának eszkatológiai célja már

megvalósult: őbenne már Isten lett minden mindenben (1 Kor 15,28). További hatása már csak abban állhat, hogy a többi teremtett valóságot, elsősorban az embert, bevonja a megdicsőült Krisztus állapotába. Ebből a szempontból a Szentlélek Krisztus Lelke (Róm 8,9). A Lélek által öltjük magunkra Krisztust a keresztségben és válunk testének tagjaivá, ő irányítja a teremtmények vágyakozását Isten felé (Róm 8,19–21) és ő a foglalója örökségünknek (1 Kor 1,21). A Lélek tehát állandósítja azt a felülmúlhatatlan újdonságot, ami Krisztus által érkezett (Kasper, *Jesus der Christus*, 301 kk). Jézus tehát emberségében a Szentlélek által hordozza magában a Logosszal való egyesülés kegyelmét és a főségi kegyelmet a mi számunkra. Így az üdvrend követelménye volt, hogy a megdicsőült Krisztus elküldte őt egyházának. A misztikus test kegyelmi életét is ő biztosítja. A betűt és az intézményt be tudja tölteni karizmatikus lendülettel. Ő kétségtelenül „ott fúj, ahol akar”, de működésének igazi területe Krisztus egyháza, mint misztikus test. Külön csoportok és mozgalmak nem sajátíthatják ki maguknak. Az egyházat azonban arra képesíti, hogy a Krisztus iránt és a világ iránt való szeretet odaadásában találja meg magát. Az egyház tehát csak természetfölötti párbeszédet folytathat a világgal, mert a cél és az eszközök nem evilágiak.

Természetesen mindezt embereknek kell megélni és megvalósítani. Állandóan megtapasztaljuk, amit az apostol mondott, hogy kegyelmi adományainkat cserépedényben hordozzuk. Jézus azonban nem törvényekkel és buzdításokkal akarta gyengességünket orvosolni, hanem az igazság Lelkének kiárasztásában.

4. Végül a mai krisztológiának azt a Krisztust kell bemutatni, aki *tükrözi az Atya Egyszülöttének dicsőségét*, telve igazsággal és kegyelemmel. Mi ez a dicsőség, a „doxa”, amelyet János evangéliuma állandóan emleget? Az „egyszülött Fiú” dicsőségéről van szó, tehát azt mindenképpen az Atya és a Fiú kapcsolatában kell keresni. A teológia Krisztus kilétének magyarázatánál túllépett a Khalkhedoni Zsinat (452) határozatán, amely a megoldást abban látta, hogy „a Fiú személyében egyesült az isteni és az emberi természet: változás nélkül, össze nem keveredve és elválaszthatatlanul.” Ez mint metafizikai szemlélet igaz, de gyakorlatban a Fiú úgy lett emberré, hogy embersége örök fiúságának a kifejezése lett. Emberi alakjának dicsősége éppen az, hogy ő földi alakjában is, *„Isten dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása”* (Zsid 1,3).

Hans Urs von Balthasar ebből kiindulva igyekszik a krisztológiát úgy felvázolni, hogy benne legyen a Krisztus-esemény teológiai dimenziójának átfogó értelmezése, adjon alapot a lelki elmélyüléshez és járuljon hozzá a keresztény hit megalapozásához a világban. A teljesség kifejezésére szűk az a kozmológiai horizont, amelyet Teilhard de Chardin elgondolt vagy akár az antropológiai beállítás, amellyel Rahner próbálkozott. Jézus jelentőségét csak személyes síkon lehet felmérni, amely a „te” szabadságát és minden személyes viszonyt figyelembe vesz, hiszen Jézus embersége szerint is az Atya előtt viszi végbe a megváltás művét. Hozzá kell venni még azt az esztétikai síkot, amely a másik kifürkészhetetlenségének felismerésével és személyes szuverenitásával is számol. Ugyanakkor ezt fel kell emelni az isteni szeretet és dicsőség végtelen magaslatára. Csak így közelítjük meg az isteni szeretet mindennél mélyebb titkát, ahogy az Krisztusban megnyilvánult. Így megmarad a Krisztus-esemény egyedüli rendkívülisége, továbbá a személyes közelség és távolság feszültsége. Azután a szeretet alapszavát ki kell egészíteni a dicsőséggel, az egészen másnak a fogalmával és utolérhetetlenségével. Ezt a szeretetet a teológiában is csak hittel és vizionszeretettel lehet megközelíteni. A keresztény hit nem magától értetődő erény, hanem kegyelmi ajándék, hiszen benne van a Krisztus halálának és feltámadásának való önátadás,



kiszolgáltatottság és a neki kijáró hódolat. A krisztológia akkor lesz egzisztenciális ügy, ha magunkra öltjük Krisztus szeretetét és engedelmisségét.

Krisztus emberi életének erkölcsi értéke az Atya előtti engedelmisség volt, amelyet ő mindennapi kenyerének mondott (Jn 4,34), s ez csúcspontra hágott, amikor küldetését vértanúságával is megpecsételte. Emberségében ezzel fejezte ki az Atya előtt saját fiúságát, s ez az ő dicsősége. Ugyanakkor az Atya felé is nagyobb dicsőséget nyújtott, mint amit az emberiség bűne megtagadott tőle. Az engedelmisség előfeltétele azonban a kiüresítés, a kenózis volt. Földi életére lemondott az isteni személynek kijáró dicsőségről, felvette a szolga alakját, hogy mindnyájunk nevében engedelmeskedjék. Így az Atya rábízhatta erejét és hatalmát. A kereszten kifejezett engedelmisségében is szentháromsági reláció van: a Fiú szeretete a mindennél nagyobb Atya iránt. A Megváltás titkát tehát vissza kell vezetni abba a misztériumba, amely maga Isten. Komolyan kell venni azt a tételt, hogy Jézus embersége az örök fiúság földi vetülete, tehát benne volt a teljes visszanézés az Atyára és a tökéletes önátadás. Ez az önátadás és hódolat a kereszthalálban vált teljessé, s így ő egész magatartásában azzá vált, ami a világ teremtése előtt is volt, vagyis egyszülött Fiú, s ez magával hozta a feltámadás dicsőségét.

Az önkiüresítésben a Fiú leszállt az emberi lét homályába, s azonosította magát a bűnös emberiséggel, így az Atyának a Fiúra irányuló szeretete az emberiségre is irányult. A megváltás ténye tehát már a megtestesülésbe bele volt foglalva. Ezért is nem szabad a megváltást a krisztológiától elválasztani. Amikor a Fiú emberré lett, elvileg már helyet biztosított az emberiségnek a szentháromsági élet szférájában. A megváltásnak a Szent Anzelm-féle elégtétel jellege nem nyilvánította ki eléggé a szeretetnek ezt a misztériumát. Krisztus keresztfeszítésében ugyan a világ bűne elérte maximumát, de ugyanakkor kifejeződött felülmúlhatatlanul az is, hogy az ő emberségében ott van az Atya iránt való és az emberek iránt való szeretet. Ezt a bűnös emberiség magából nem tudta volna kitermelni, de azóta itt van, s Jézus főpapi imájában elkötelezte magát, hogy ezt a dicsőséget átadja azoknak, akik hisznek benne (Jn 17,22). A keresztyén egzisztencia ebben gyökerezik. A megváltás kegyelmi valóság, azért az Isten iránt és az emberek iránt való szeretet nem fog kiveszni a földről az emberi gyarlóság ellenére sem.

Krisztusban tehát együtt van a kiüresítés és dicsőség, s azóta a keresztyén életet is ez a kettősség jellemzi: „*Testünkben hordozzuk Jézus szenvedését, hogy egyszer Jézus élete is megnyilvánuljon testünkön*” (2 Kor 4,10). A keresztyén lét tudatos vállalását maga Krisztus követelte: „*Aki utánam akar jönni, tagadja meg magát és vegye fel a keresztyét*” (Lk 14,27). Meg kell azonban jegyezni, hogy ezen a téren nem egyszerűen az erkölcsi jót nevezzük szépségnek és dicsőségnek, hanem azt, hogy viselkedésében mindig kicsillan a lét teljessége, ami egyszerre foglalata a jónak, igaznak és szépnek. Benne a Logosz, az örök isteni Szó lett emberré, azért benne a forma, a kép egészen kifejező, mert maradék nélkül tükrözi a szellemiséget. Ő nem üzenetet hoz, hanem ő maga az üzenet. Nem hirdeti az igazságot, hanem ő maga az igazság. Nem beszél az Isten országáról, hanem személyében képviseli. Ezért kiletét csak ilyen szavakkal lehet körülírni: ő a világosság, az élet, a feltámadás, az élő víz forrása és az élet kenyere. Nála a szó nem egyszerűen tanítás, az igazság közlése, nem is erkölcsi figyelmeztetés, hanem azon túl a szív vágyainak is a betöltése: „*Jöjjetek hozzám mindnyájan, akik fáradotok és az élet terhét hordozátok, én megnyihítelek titeket.*” Nála súlya van az időnek. A világ idejét és az egyéni ember idejét betölti tartalommal, az Atya tervének megvalósulásával. Az egyház idejét betölti Szentlélekkel, azért minden napunk az üdvösség napja lehet.

Végül a keresztény lét megvilágításához utalni kell arra, hogy milyen súlya van Krisztus keresztjének. Kifelé ugyan a kereszt botránya sötétlik, de befelé Isten bölcsessége és szeretete világoskodik. Itt minden valóság: benne van Isten ítélete, a szenvedés, az elhagyatottság és a halál. Isten „átokká” tette őt, hogy mi megszabaduljunk az átoktól. De ugyanakkor a keresztben benne van az engedelmesség, a megbocsátás, a kiengesztelődés, a közbenjárás és a szeretet. Ezt együtt semmiféle ószövetségi áldozat nem fejezhette ki. Itt maga a személy, az én válik áldozattá, azért, hogy a „te” dicsőségét hirdesse. A kiüresítésben a Fiú lemondott a dicsőségről, hogy új „doxa-”t öltön magára, amit megszerzett: az erkölcsi értékek végtelenbe nyúló dicsőségét. Lement a teremtményi függésig, az eltörpülésig, hogy kimutassa: egyedül az Isten nagy. Leszállt a bűnös ember szintjére, hogy az Atya irgalma emelje fel. Emberségéből kihoz minden értéket, hogy így ajánlja magát az Atya kezébe. Ez a megváltás egészen emberi és egészen isteni. A megváltástan a krisztológia kivirágzása.

Mindent összefoglalva azt kell mondanunk, hogy a 20. század lefolyása nagy kihívás volt az egyház számára, azért tartott zsinatot. De ugyanilyen kihívás volt a teológia számára is, hogy az evilágisággal szemben igazolja azt, ami természetfölötti és örökkévaló, s ami nélkül sem az ember, sem a világ nem találhat haza. A felvázolt utalások valamilyen képet adnak arról, hogy a Logosz-nak, az Igének a megtestesülése minden kor emberének szól: *„Jézus Krisztus ugyanaz tegnap és ma és mindörökké”* (Zsid 13,-8).



## A Jézus-kutatás mai állása

### I. A MAI JÉZUS-KUTATÁS ELŐZMÉNYEI

A mai Jézus-kutatás szorosan összefügg az ún. „történeti Jézus – hit Krisztusa” kérdéskörével. A történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti éles különböztetés, sőt a kettő közötti szakadék állítása a felvilágosodás utáni időszakban jelent meg. A szakkönyvek az újkori Jézus-kutatást H. S. Reimarus-tól (1694-1768) számítják. Ő ugyanis amellett foglalt állást, hogy világosan el kell különíteni az apostolok Krisztusról szóló tanítását attól, amit Jézus a földi működése folyamán valóban tett és tanított.<sup>1</sup> Hasonló szellem jellemezte a XIX. századi Jézus-kutatást, amelyet többnyire protestáns szentírástudósok végeztek, s amely alapvetően a racionalizmus és a liberalizmus hatása alatt állt. A kutatók az eredeti, hiteles, valódi Jézust keresték. Céljuk az volt, hogy a krisztológiai dogmáktól megszabadítsák Jézus személyét, és azt a maga eredetiségében mutassák be. A különböző Jézus-életrajzok behatóbb vizsgálata azonban nem hagy kétséget afelől, hogy a XIX. századi Jézus-kutatás (az ún. *Leben-Jesu-Forschung*) teljes sikertelenséggel zárult. Az egyes szerzők lényegében koruk kívánságait és saját szubjektív álláspontjukat vetítették Jézus személyére. Egyesek számára Jézus elbűvölő és felülmúlhatatlan ember (E. Renan), nagy humanista reformer (D. F. Strauss) volt. Mások a társadalmi igazságosság harcosát látták benne (K. J. Kautsky), vagy pedig a lelki messianizmus és a belső etikai megújulás képviselőjének tekintették őt (H. J. Holtzmann, B. Weiss). A XIX. századi Jézus-életrajzokról jó összefoglalást és kritikát adott századunk elején A. Schweitzer, akinek híres műve – *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*<sup>2</sup> – gyakorlatilag a liberális Jézus-kutatás végét is jelentette.

A történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti különbségtétel nemcsak a dogmáktól megtisztított, valódi Jézus kutatásához vezetett, hanem egyeseket egészen radikális állásfoglalásra készített a történeti Jézus megismerhetőségével kapcsolatban. D. F. Strauss és M. Kähler már a XIX. században azt az álláspontot képviselték, hogy az evangéliumokat átszövő legendás elemek miatt Jézus igazi alakját nem lehet megismerni.<sup>3</sup> A történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti szakadék legismertebb képviselője azonban kétségtelenül R. Bultmann (1884-1976), aki századunk igen befolyásos s egyben igen vitatott biblikusa volt.<sup>4</sup> Szerinte az evangéliumokban az ősegyház igehirdetésének – kérügmájának – a lecsapódását találjuk. Márpedig a kérügma számára csak az a tény volt a fontos, *hogy (Dass)* Jézus

<sup>1</sup> Reimarus műve (*Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*) csak a szerző halála után került kiadásra. G. E. Lessing hét részletet tett belőle közzé *Fragmente eines Wolfenbüttelschen Ungenannten* (Berlin, 1774-1778) címmel.

<sup>2</sup> A könyv első kiadása (Tübingen 1906) a *Von Reimarus zu Wrede* címmel jelent meg. A 2. kiadás (1913) viszont már a fent megadott címet viseli.

<sup>3</sup> Vö. STRAUSS, D. F., *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835-36; KÄHLER, M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

<sup>4</sup> Bultmann az álláspontját több könyvben is kifejtette: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921 (1979); *Jesus*, 2Tübingen 1926 (1964); *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960.

élt, de nem tanúsított érdeklődést a *hogyan (wie)* iránt. Jézus működésének a kérügmában nem volt különösebb teológiai jelentősége. Bultmann a történeti Jézus kutatását egyrészt szinte lehetetlen vállalkozásnak tartotta, mert Jézusról az evangéliumok csak töredékes és legendás elemekkel tarkított képet adnak. Másrészt a Jézus-kutatás felesleges is, mivel a hitnek önmagában van az igazolása, és nincs szüksége történeti támaszra.

Bultmann radikális álláspontja heves tiltakozást váltott ki a protestáns kutatók körében is. Nemcsak a konzervatívnak számító biblikusok (E. Stauffer, J. Jeremias), hanem saját tanítványai részéről is kritika érte őt. Különösen is jelentős E. Käsemann állásfoglalása.<sup>5</sup> A német biblikus szerint a hit Krisztusa és a történeti Jézus radikális elkülönítése azzal a veszéllyel jár együtt, hogy Krisztus teljes egészében mítosszá válik. Käsemann határozottan kétségbe vonta azt az állítást, hogy az evangéliumok nem tanúsítanak érdeklődést Jézus földi története iránt. Az evangéliumokban kifejezésre juttatott kérügma éppen a történeti Jézus által kap egyedülálló tekintélyt és kötelező érvényt. Käsemann álláspontjához más Bultmann-tanítványok (G. Bornkamm, H. Conzelmann, G. Ebeling, E. Fuchs) is csatlakoztak, akik hangsúlyozták, hogy Jézus működése és az ősegház igehirdetése között a tagadhatatlan diszkontinuitás ellenére is valós folytonosság áll fenn.<sup>6</sup>

## II. A JÉZUS-KUTATÁS MAI IRÁNYVONALA (A KERESZTÉNYEK KÖRÉBEN)

### I. A kutatás előfeltételei és módszere

A Jézus-kutatás szükségességéről és lehetőségeiről az elmúlt évtizedekben is sok vita folyt, amelybe immáron katolikus szentírásmagyarázók (H. Schürmann, F. Mussner, J. Gnillka, X. Léon-Dufour, R. Latourelle, J. P. Meier) is bekapcsolódtak.<sup>7</sup> Tagadhatatlan, hogy Bultmann álláspontja nem tűnt el teljesen a színtérről, mert újból és újból megjelennek biblikus és teológiai művek, amelyek felelevenítik, sőt radikalizálják azt.<sup>8</sup> Viszont az is kétségtelen, hogy a biblikusok és a teológusok többsége Bultmannnál jóval kedvezőbb módon ítéli meg a történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti összefüggést. Határozottan kiállnak amellett, hogy Jézus tanításának és földi működésének megismerése a hit szempontjából nélkülözhetetlen feladat. A kutatás lehetőségeiről is általában kedvezően

<sup>5</sup> Vö. KÄSEMANN, E., „Das Problem des historischen Jesus” Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954) 125-153.

<sup>6</sup> Bultmann iskolájáról, illetve a Jézus-kutatás Bultmann utáni új kérdésfeltevéseiről jó összefoglalás olvasható a következő művekben: ROBINSON, J. M., *The New Quest of the Historical Jesus*, London 1959; RISTOW, H. – MATTHIAE, K., (szerk.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1960.

<sup>7</sup> Az utóbbi évtizedek Jézus-kutatásáról – a fontosabb publikációkról – kiváló összefoglalást nyújt: W. G. Kümmel, *Dreissig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*, Königstein/Bonn 1985. Az 1980 utáni helyzetről Kümmel a *Theologische Rundschau* folyóirat következő számaiban tudósít: 53 (1988) 229-249; 54 (1989) 1-53; 55 (1990) 21-45; 56 (1991) 27-53. 391-420.

<sup>8</sup> Vö. SCHMITHALS, W., *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Aktuelle Beiträge zum notwendigen Streit um Jesus*, Neukirchen 1972; SCHOTTROFF, L., – STEGEMANN, W., *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, 3München 1990. Inkább a liberális Jézus-kutatással mutat rokonságot: BRAUN, H., *Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Gütersloh 1988.



nyilatkoznak.<sup>9</sup> A mérsékelt irányvonalat követő kutatók a következő előfeltételekből indulnak ki: 1. Figyelembe kell venni az evangéliumok műfaját és kialakulását. 2. Tudatában kell lenni az ún. történeti vizsgálódás lehetőségeinek és határainak. 3. Meghatározott kritériumok alapján kell eljárni. A következő pontokban ezekről az előfeltételekről kívánunk rövid összefoglalást adni. Megjegyezzük, hogy a felsorolt alapelvek nemcsak a szaktudósok (biblikusok és teológusok) publikációiban, hanem hivatalos egyházi megnyilatkozásokban, nevezetesen a Pápai Biblikus Bizottság állásfoglalásaiban is megfogalmazást nyertek. Az evangéliumok történeti igazságával kapcsolatos eligazítás – a „Sancta Mater Ecclesia” instrukció (1964) – az első, a „Biblia és Krisztológia” címmel megjelent dokumentum (1984) pedig a második alapelvvel kapcsolatban tartalmaz hasznos és fontos szempontokat. Ismertetésünk folyamán természetesen ezeket a állásfoglalásokat is szem előtt tartjuk.

#### a) Az evangéliumok műfaja és kialakulása

Jézus földi működésének megismeréséhez elsődleges forrásaink az evangéliumok, amelyek sajátos műfajt képeznek. Nem a mai tudományos igényeknek megfelelő történetírói művek ezek, nem is szoros értelemben vett életrajzok, hanem tanúságtételek, amelyek hívő meggyőződésből fakadnak, és hitre akarnak vezetni. Az evangéliumokban az ősegyház hite fejeződik ki: a Názáreti Jézus a Messiás, és az Isten Fia, akinek életében, halálában és feltámadásában Isten beteljesítette az üdvösségre vonatkozó ígéreteit, s aki által immáron mindenki meghívást kap arra, hogy az üdvösség részese legyen. A János-evangélium végén maga a szerző nyilatkozik arról, miért is írta meg művét: „Jézus még sok más jelet vitt végbe tanítványai szeme láttára, de azokat nem írtam meg ebben a könyvben. Ezeket viszont azért írtam, hogy higgyétek: Jézus a Messiás, az Isten Fia, és hogy a hit által életetek legyen benne” (Jn 20,30-31).

Az evangéliumok tehát elsősorban tanúságtévő és hitébresztő céllal íródtak. Viszont tagadhatatlan, hogy történeti érdeklődést is tanúsítanak: Jézus földi működéséből mutatnak be részleteket, melyeket természetesen mindig hívő szemmel közelítenek meg és értékelnek. Az evangéliumok történeti megítélésénél szem előtt kell tartanunk azt az áthagyományozási folyamatot is, amely az evangéliumi anyag írásba foglalását megelőzte. Az evangélisták ugyanis azt jegyezték le – természetesen egyéni szempontok szerint, sajátos teológiai célkitűzés érdekében rendezve és alakítva -, ami korábban a szóbeli igehirdetés része volt. Az ősegyház korai időszakában az igehirdetés keretében őrizték meg és adták tovább a Jézussal kapcsolatos emlékeket. Az igehirdetők kétségtelenül arra törekedtek, hogy híük maradjanak Jézushoz, de a továbbadás mégsem csak egyszerű ismétlést jelentett, hanem értelmezést is. Nemcsak megismélték Jézus tanítását és a vele kapcsolatos tapasztalatokat, hanem a húsvét utáni teljesebb megértés birtokában, valamint a hallgatók helyzetének és szükségleteinek megfelelően aktualizálták és értelmező kiegészítésekkel

<sup>9</sup> LÉON-DUFOUR, X., *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963; W. PESCH (szerk.), *Jesus in den Evangelien*, Stuttgart 1970; KERTELGE, K., (szerk.), *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus*, Freiburg 1974; LATOURELLE, R., *A Gesù attraverso i vangeli*, Assisi 1979 (eredetileg franciául: *L'accès à Jésus par les Évangiles*, Tournai-Montreal 1978); GUILLET, J., „L'accesso alla persona di Gesù”: LATOURELLE, R., – O'COLLINS, G., (szerk.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, Brescia 1980, 259-277.; MUSSNER, F., „Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden”: AAVV., *Methoden der Evangelien-Exegese (Theologische Berichte 13)*, Zürich 1985; GNILKA, J., „Zur Frage nach dem historischen Jesus”: *Münchener Theologische Zeitschrift* 44 (1993) 1-12. Magyar nyelven a következő művek tárgyalják a kérdést, és adnak hasznos eligazítást: KONCZ L., *A mi Krisztusunk*, Budapest 1975; SZABÓ F., *Jézus Krisztus megközelítése*, Róma 1978; KERESZTY R., *Jézus Krisztus*, Budapest 1995.



látták el azokat. Az apostolok és az igehirdetők az újraértelmezést abban a meggyőződésben végezték, hogy Jézus Lelkétől vezetve Jézus szellemében járnak el (vö. Jn 15,26-27; 16,12-15). A hűség elsősorban Jézus eredeti szándékának (ipsissima intentio) tiszteletben tartását jelentette, ami persze egyáltalán nem zárja ki, hogy gyakran a mondásokat teljesen az eredeti formában (ipsissima verba) őrizték meg.<sup>10</sup> A Jézus tetteire vonatkozó anyagnál azt is figyelembe kell venni, hogy ennek áthagyományozása az akkoriban szokásos beszédformák és irodalmi műfajok felhasználásával történt.<sup>11</sup>

Az előbbi megfontolásokból szükségszerűen következik, hogy a Jézus földi működésére vonatkozó kutatásnak szem előtt kell tartani az áthagyományozás folyamatát. A folyamatot visszafelé követve kell megkísérelnie azt, hogy a hagyomány legelső szakaszához, vagyis Jézus időszakához eljusson.<sup>12</sup> Legelőször is az egyes evangélisták szerkesztői tevékenységét és az azzal összefüggő teológiai célzatot kell megvizsgálni az ún. szerkesztéstörténeti módszerrel. A cél annak a megállapítása, hogyan dolgozta át az evangélista a hagyományból átvett anyagot: Mi az ő kiegészítése vagy sajátos értelmezése? A második lépés az írásba foglalást megelőző szóbeli áthagyományozás vizsgálata a formatörténeti módszer alkalmazásával. Ez esetben az egyes részek ősegyházi élethelyzetére irányul a figyelem. Annak meghatározására kell törekedni, hogy a sajátos ősegyházi alkalmazás – a liturgiában, a katekézisben, a missziós igehirdetésben és a zsidókkal folytatott vitákban – milyen újraértelmezéssel és aktualizálással járt együtt. A vizsgálat célja lényegében az egyes részek legősibb változatának a rekonstruálása. Ebből kiindulva kell ugyanis megtenni a harmadik lépést, amely nem más, mint egy-egy tett vagy mondás Jézusra való visszavezetése. Ez esetben nemcsak azt kell érvekkel alátámasztani, hogy a vizsgált cselekedet ténylegesen megtörtént, vagy pedig a vizsgált kijelentést ténylegesen Jézus mondta. Fontos a tett vagy mondás elsődleges értelmének a meghatározása is. Elsődleges értelem az, ami Jézus működésének felel meg, vagyis amit Jézus a maga korában a maga közvetlen hallgatóinak – a néptömegnek, a tanítványainak vagy pedig az ellenfeleinek – kifejezésre akart juttatni.

#### b) A történeti kutatás lehetőségei és határa

A történeti kutatással kapcsolatos legújabb megfontolásokról jó összefoglalást ad a Pápai Bibliikus Bizottság „Biblia és Krisztológia” című dokumentuma.<sup>13</sup> A kérdéskört ezen összefoglalás alapján ismertetjük. A dokumentum hangsúlyozza, hogy maguk a történészek vonták kétségbe az objektivitás pozitívista fogalmát. A történettudomány keretében ugyanis az objektivitás nem azonos a természettudományoknál megszokott tárgyilagossággal, hiszen emberi tapasztalatokra vonatkozik, amelyek igazságát csak akkor lehet igazán feltárni, ha ezeket a tapasztalatokat „belülről” – a múltbeli személyek sajátos helyzetébe belehelyezkedve – sikerül megérteni. Ez a kísérlet pedig szükségszerűen azzal jár együtt,

<sup>10</sup> Az „ipsissima verba – ipsissima facta – ipsissima intentio” gyakran használt fogalmak a Jézus-kutatásban. Vö. HAHN, F., „Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus”: KERTELGE, K., (szerk.), *Rückfrage nach Jesus*, 27-31.

<sup>11</sup> Az áthagyományozásra vonatkozólag a következő alapvető tanulmányokra hívjuk fel a figyelmet: SCHÜRMAN, H., „Die vorösterlichen Anfänge der Logientadition”: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, 39-65.; MUSSNER, F., „Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus”: KERTELGE, K., *Rückfrage nach Jesus*, 118-147.; MÜLLER, P.-G., *Der Traditionsprozess im Neuen Testament*, Freiburg 1982.

<sup>12</sup> Erre vonatkozólag jó példákat találhatunk a következő gyűjteményes kötetekben: DE LA POTTERIE, I., (szerk.), *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux 1967; DUPONT, J., (szerk.), *Jésus aux origines de la christologie*, 2Leuven 1989.

<sup>13</sup> Vö. *Pontificia Commissione Biblica, Bibbia e Cristologia*, Alba 1987, 18-22.



hogy a történeti kutatásban szubjektív elemek is közrejátszanak. A dokumentum H.G. Gadamer német bölcseltre hivatkozva állítja, hogy a történész sajátos érdeklődésének megfelelően bizonyos „előzetes megértéssel” (Vorverständnis) közelíti meg kutatásának tárgyát, s az „előzetes megértését” alkalmazza folyamatosan a szövegekre. A Jézussal kapcsolatos kutatásra különösképpen is érvényesek ezek a szempontok. „Senki sincs ugyanis abban a helyzetben, hogy teljesen tárgyilagos módon tanulmányozza és fejtsse ki Jézus emberségét, a kereszthalállal végződő életútját, s azt az üzenetet, amelyet szavaival, tetteivel és egész személyiségével az emberekhez intézett. Ennek ellenére a történeti kutatás feltételül szükséges ahhoz, hogy egyszerre két veszélyt is el lehessen kerülni: azt, hogy Jézust egyszerűen csak mitologikus hősnek tekintsék, és azt, hogy a Jézust mint Messiást és Isten Fiát elismerő hitvallás kizárólag egyfajta irracionális fideizmuson alapuljon.”<sup>14</sup>

### c/ A történetiség kritériumai

Mivel a történeti megközelítés sohasem mentes az egyéni szempontoktól, a túlzott szubjektívizmus elkerülése érdekében fontos, hogy a kutatás meghatározott, lehetőleg a történészek által más összefüggésben is alkalmazott elvek alapján történjék. Érdemes idézni a Jézus-kutatásban nagy érdemeket szerzett német biblikus, H. Schürmann megállapításait: „Természetesen nincs előítélet-mentes kutatás. De van olyan kutatás, amely kész arra, hogy saját előfeltételeit mindig újra megkérdőjelezze, ellenőrzés alá vonja, s ezáltal kritikus önmagával szemben. Módszerkritikára van szükség.”<sup>15</sup>

Az utóbbi évek Jézus-kutatásában nagy teret szenteltek az ún. történeti kritériumok felállításának. Már E. Käsemann azon a állásponton volt, hogy pontosan meghatározott ismérv alapján kell elkülöníteni a húsvét előtti anyagot a húsvét utáni értelmezésektől.<sup>16</sup> Szerinte azok a részek tekinthetők jézusi eredetűnek, melyek sem a korabeli zsidóság hagyományából, sem pedig az ősegyház felfogásából nem vezethetők le. Más kutatók elfogadták ugyan ezt a kritériumot – az ún. különbözőség (diszkontinuitás) kritériumát –, de hangsúlyozták, hogy csak erre alapozva egyoldalú Jézus-képet kapunk. Igaz ugyan, hogy a kritérium által Jézus eredeti, senki máséhoz nem hasonlítható arculatát ismerhetjük meg, de nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a jelentős történeti személyiségeknél nemcsak a környezettől való eltérés, hanem a környezetbe való beilleszkedés is meghatározó jellegű. Szükséges tehát a kritériumok körének a bővítése.<sup>17</sup>

Manapság általánosan elfogadott a „többszörös tanúsítás” kritériuma. Ha egy esemény vagy mondás több, egymástól hagyománytörténetileg független szentírási szövegben is megjelenik, akkor jogosan gondolhatunk arra, hogy hiteles történeti emlékek állunk szemben (pl. az Eukharisztia alapítása). Többszörös tanúsítást jelent az is, ha egy-egy adat különböző műfajú szövegekben (példabeszéd, vitabeszéd, csodaelbeszélés stb.) szerepel (pl. Jézus nyitottsága a bűnösök felé). A biblikusok és a teológusok igen fontosnak tartják az „összhang” (konformitás) kritériumát is. E szerint hitelesnek tekinthetjük azokat a történeteket és mondásokat, amelyek a fentebb említett kritériumok által elkülönített anyaggal, vagyis Jézus alapvető üzenetével és sajátos magatartásával összhangban állnak. Az

<sup>14</sup> L.m. 22.

<sup>15</sup> SCHÜRMAN, H., *Jesus. Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 365.

<sup>16</sup> KÄSEMANN, E., „Das Problem des historischen Jesus”, 144.

<sup>17</sup> A kritériumokhoz vö. LENTZEN-DEIS, F., „Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien”; KERTELGE, K., *Rückfrage nach Jesus*, 78-117.; LATOURELLE, R., *A Gesù attraverso i vangeli*, 242-271.; EGGER, W., *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Freiburg 1987, 195-200.; KERESZTY R., *Jézus Krisztus*, 23-28.

evangéliumokban egyébként fel lehet figyelni arra, hogy Jézus tettei és szavai kölcsönösen kiegészítik és értelmezik egymást. A kritériumok sorában végül az ún. „szükséges magyarázat” kritériumát említjük meg. Ennek lényege: történetileg hiteles adatnak tekinthetünk minden olyan kijelentést vagy eseményt, amely nélkül sok más tényező – egy egész tény sorozat – megmagyarázhatatlan lenne.

Nem állíthatjuk, hogy a kritériumok tekintetében teljesen egységes lenne a kutatók álláspontja. A többség az első hármát egyhangúlag elfogadja, a negyediket már kevesebben. Viszont a szükséges magyarázat kritériumának képviselői jogosan hivatkoznak arra, hogy hasonló elvet a történettudomány más összefüggésben is alkalmaz. A felsorolt ismérvek mellett figyelembe lehet és kell venni azokat a sajátos vonásokat és apró jelzéseket is, melyek ugyan nem tekinthetők önálló és teljes bizonyító erővel bíró kritériumoknak, mégis a hitelesség irányába mutatnak. Ilyenek például az arámi nyelv nyomai vagy a palesztinai színezet a mondásokban, az elbeszéléseknél pedig a színes és élénk előadásmód. Ilyenek azok a konkrét adatok is, melyeknek nincs teológiai jelentősége, és egy meghatározott irodalmi forma részeiként sem foghatók fel (pl. a bénát négyen viszik, akik a kibontott tetőn keresztül eresztik le a hordágyat: Mk 2,4, a jerikói vak neve Bartimeus: Mk 10,46).

Egy-egy esemény vagy mondás történeti vizsgálatánál természetesen arra kell törekedni, hogy lehetőleg több kritériumot alkalmazzunk és minden kedvező jelzést figyelembe vegyünk. A kritériumokat azonban nem szabad kizárólagos értelemben használni, vagyis az általuk nem igazolható evangéliumi anyagot nem szabad azonnal az ősegyház alkotásának tekinteni. A nem igazolhatóság még nem szükségképpen jelenti a meg nem történtséget. Egy-egy szöveg kizárólagosan ősegyházi eredetét csakis megfelelő érvek alapján lehet állítani. Fontos tudatosítani, hogy nemcsak a történetiség igényli a bizonyítást, hanem az ellenkezője is.<sup>18</sup>

## 2. A kutatás állása

### a) Jézus működésének alapvető mozzanatai

A fentebb ismertetett kritériumok alkalmazása által az evangéliumi anyag jelentős részénél valószínűsíteni vagy igazolni lehet a történetiséget. A most következő pontban a kritériumok általi történeti vizsgálódás biztosnak tekinthető eredményeinek figyelembevételével Jézus működésének alapvető mozzanatait kívánjuk összefoglalni. Mindenekelőtt a nyilvános működés fő vonalait vázoljuk fel. Jézus Galileában kezdte meg a tevékenységét, amely először egyértelmű tetszésre talált a nép körében. A kezdeti lelkesedést azonban később fokozatos értetlenség váltotta fel. Jézus életútja Jeruzsálemben fejeződött be: összeütközésbe került a vezetőkkel, akik a római helytartónál elérték a halálos ítélet meghozatalát és végrehajtását.

A nyilvános működés mibenlétét tekintve legelőször is a tanítást kell kiemelnünk. Általánosan elismert tény, hogy Jézus vándortanítóként működött, és elsősorban Isten országának eljövételéről beszélt. Tanításában sajátos formákat és kifejezéseket használt. Mondanivalóját gyakran az „Amen” szóval vezette be, vagyis azzal a formulával, amelyet egyébként egy-egy ima vagy beszéd végén – helyeslés vagy megerősítés céljából – válaszként mondott a hallgatóság. Istenhez az „Abba” megszólítással fordult (vö. Mk 14,36),

<sup>18</sup> Vö. I. ATOURELLE, R., *A Gesù attraverso i vangeli*, 269-270.; EGGER, W., *Methodenlehre*, 200.



amellyel egyébként a gyermekek szólították meg édesapjukat. Mind a két kifejezés újdonság a korabeli zsidóságban, és különleges öntudatot juttat kifejezésre. A sajátos kifejezések mellett magában az előadásmódban is kimutathatók tipikus vonások: hiperbolikus megfogalmazások, ellentétes párhuzamok, Istenre utaló szenvedő szerkezetek (*passivum divinum*) és bizonyos költői vonások, amelyek főleg akkor tűnnek ki, amikor a görög szöveget visszafordítják arámra. Jézus gyakran szolt példabeszédekben is. Kimutatható, hogy ezek a maguk frissességében, lenyűgöző és meggyőző jellegében egészen eredetiek, és eltérnek a rabbik példabeszédeitől.<sup>19</sup>

A kutatás azt is egyértelműen kimutatta, hogy Jézus igen nagy figyelmet szentelt a bűnösök és a társadalom kizsájtottjai iránt. Újszerű és különleges jelentőségű a bűnösökkel való asztalközössége. A betegek és a szenvedők iránti részvét nyilvánult meg a beteggyógyításokban és a démonűzésekből, melyek működésének szerves részei voltak. Biztos tényként állítható a tanítványok kiválasztása, oktatása és húsvét előtti küldetése is. A tanítványok magatartásában egyrészt a Jézus iránti lelkesedésük, másrészt a gyakori értetlenségük és a szenvedés idején tanúsított gyávaságuk emelhető ki. Jézus és tanítványai kapcsolatát tekintve újszerű, hogy a tanítványokat ő maga választotta ki és hívta meg. Egyébként ugyanis a tanulni szándékozó fiatal emberek választották ki a nekik megfelelő rabbit. Egy-egy tanulóknak általában több tanítómestere is volt. Jézus viszont teljes mértékben magához kötötte a tanítványokat: ő volt az egyetlen és kizárólagos tanítómesterük. Ezt jelzik azok a feltűnően kemény – egyszerű tanítók részéről egészen szokatlan – követelmények, melyek teljes elkötelezettséget kívánnak meg (vö. Mk 8,34; Lk 9,60; 14,26 köv.). Azt is fontos kiemelni, hogy a tanítványok oktatásában nem a Törvény állt a középpontban – ahogy a korabeli rabbiknál szokásban volt –, hanem magának Jézusnak az üzenete.<sup>20</sup>

A kritériumok általi történeti vizsgálódás Jézus magatartásának sajátos vonásaira is felhívta a figyelmet. Egyszerűsége, valamint a szenvedők és megvetettek iránti részvéte különleges tekintéllyel párosult, amely felülmúlta a korabeli tanítókét. Szóltunk már az „Amen” és az „Abba” szavak sajátos használatáról. Kiemelhető még, hogy Jézus nem annyira nyílt kijelentésekkel vagy megszokott fenségcímeek alkalmazásával beszélt önmagáról, hanem rejtettebb formulák (Emberfia, Fiú) által és közvetett utalásokkal (a vőlegény jelenléte, Jónás jele), melyekben mégis világosan kifejezésre jut, hogy a végidő közvetítőjének tartotta magát (vö. Mk 2,19,28; Mt 12,6; Lk 10,24; 11,30-32). Sajátos öntudatra vall az a meglepő szabadság is, amelyet a Törvénynek és az ősök hagyományainak értelmezésében és értékelésében (főleg a szombat, a tisztasági előírások és a válás kérdésében) tanúsított. Különösen jelentősek a hegyi beszéd antitézisei (Mt 5,21-49). Ezekben ugyanis a megszokott formától eltérően nem más tanítókkal állította egy szintre önmagát, hanem a Törvényt adó Istennel. Egyedülálló küldetéstudatát jelzi még a bűnbocsánat közvetítésére irányuló igény is, amely főleg a bűnösök keresésében és a bűnösökkel való asztalközösségekben jut kifejezésre.

### 3. Jézus működése J. Gnilka értelmezése szerint

A Jézus-kutatáshoz természetesen nemcsak a módszerek kidolgozása, illetve kiválasztott részekre történő alkalmazása tartozik hozzá, hanem az összkép kialakítása is. Ezt

<sup>19</sup> Jézus beszédmódjának sajátosságait főleg J. Jeremias és H. Schürmann vizsgálta. Vö. JEREMIAS, J., *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen 1966; UA., *Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu*, 3Gütersloh 1979; SCHÜRMAN, H., *„Die Sprache des Christus“: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen*, 83-108.

teszik meg a tudományos igénnyel készült Jézus-könyvek. Ezek nem életrajzot akarnak nyújtani, hiszen az evangéliumok nem teszik lehetővé, hogy Jézus életútjának, vagy akár csak a nyilvános működésnek állomásait – ezek pontos egymásutánját – rekonstruálhassuk. A Jézus-könyvek a történetileg hitelesített adatok alapján összképet akarnak adni. Az adatokat úgy rendezik, hogy azokból egységes kép álljon össze, és világossá váljon, ki volt Jézus, illetve mi volt tanításának és tevékenységének lényege és célja.<sup>21</sup> Német nyelvterületen az utóbbi évek legsikeresebb Jézus-könyvének a müncheni egyetem biblikus professzorának, J. Gnilkának a művét – *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*<sup>22</sup> – tartják. Mivel a könyv ténylegesen hasznos segítség Jézus földi működésének megértéséhez, és mivel nemsokára magyar fordításban is olvasható lesz, érdemes röviden összefoglalni és értékelni a tartalmát.

Gnilka az evangéliumi anyagot az Isten országának, pontosabban kifejezve Isten uralmának témaköréből kiindulva közelíti meg. Először a példabeszédeket vizsgálja meg, s arra a következtetésre jut, hogy ezekben – főleg a szőlőmunkásokról és a tékozló fiúról szóló példabeszédben – Jézus igehirdetésének alapvető célja mutatkozik: Isten végleges és ingyenes jóságáról kívánja meggyőzni hallgatóit, arról a jóságról, amely új rendet hoz létre az emberek között. A Jézus és a bűnösök kapcsolatáról szóló evangéliumi szövegek (lakoma a bűnösökkel, a bűnös asszony és a házasságtörő asszony története) viszont azt teszik világossá, hogy Isten jósága Jézus által konkrétan megtapasztalhatóvá válik. „Jézus megtapasztalhatóvá tette az üdvösséget, amikor az emberekhez fordult, pártjukat fogta, közösségre lépett velük és a bűnök bocsánatát mondta ki számukra.”<sup>23</sup>

Az Isten uralmának témakörén belül tárgyalja Gnilka Jézus csodáit is. A csodák (gyógyítások és démonűzések) sajátossága éppen az Isten uralmával való szoros összefüggés, amelyet néhány mondásban maga Jézus juttat kifejezésre. A leghíresebb és legegyszerűbb kijelentés a Lk 11,20: „*De ha én Isten ujjával űzöm ki a démonokat, akkor elerkeztet hoztátok az Isten uralma.*„ A mondathoz Gnilka a következő magyarázatot fűzi: „Ha Jézus Isten ujját használja fel csodatetteiben – talán azt is lehetne mondani: ő az Isten ujj -, akkor Isten cselekszik általa.”<sup>24</sup> Isten ujjá egyébként az Ószövetségben Isten teremtő

<sup>20</sup> Jézus és a tanítványok kapcsolatához vö. HENGEL, M., *Nachfolge und Charisma*, Berlin 1968; BLANK, J., „*Lernprozesse im Jüngerkreis Jesu*“: Theologische Quartalschrift 158 (1978) 163-177; RIESNER, R., *Jesus als Lehrer*, 3Tübingen 1988.

<sup>21</sup> Az utóbbi években megjelent Jézus-könyvekből csupán néhányat említek itt meg: BLANK, J., *Jesus von Nazareth*, Freiburg 1972; BETZ, O., *Jesus der Messias Israels*, Tübingen 1987; MARGUERAT, D., *L'Homme qui venait de Nazareth*, Aubonne 1990; MEIER, J. P., *A Marginal Jew. Rethinking of the Historical Jesus I-II*, New York 1991/1994; E. SCHILLEBEECKX, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, 2Freiburg 1992; SCHÜRMAN, H., *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (korábbi publikációkból összeállított kötet). Említést érdemel még MEIER, J. P. rövid összefoglaló tanulmánya: „*Jesus*“: *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs 1990, 1316-1328.

A magyar nyelvű irodalmat tekintve először is két, sajnos csak kéziratban (a Debreceni Református Theológiai Akadémia által) közzétett kiadványra hívom fel a figyelmet: BORNKAMM, G., *A názáreti Jézus*, Debrecen 1978.; STAUFFER, E., *Jézus alakja és története*, 4Debrecen 1984. Ezek a kiadványok híres Jézus-könyvek fordításai. A két könyv német eredetije az ötvenes években (1956, illetve 1957) jelent meg először, de ma is használatos olvashatók (főleg Bornkamm könyve). Ugyancsak jó eligazítást ad GOPPELT, L., klasszikusnak számító műve, amelynek magyar fordítását a Református Zsinati Iroda Tanulmányi Osztálya adta ki: *Az Újszövetség teológiája. 1. rész: Jézus munkája és ennek teológiai jelentősége*, Budapest 1992. Jézus alakjával és működésével természetesen Koncz L., Szabó F. és Kereszty R. fentebb említett könyvei (lásd a 9. jegyzetet) is részletesen foglalkoznak.

<sup>22</sup> Freiburg 1990.

<sup>23</sup> GNILKA, J., *Jesus von Nazaret*, 117.



és szabadító erejét jelenti. Jézusban tehát Isten teremtő és szabadító ereje van jelen.

A német exegéta hosszasan foglalkozik Isten uralmának időbeli perspektívájával. Különböző mondások és példabeszédek vizsgálata után a következő megállapításra jut: „Isten uralma a történelem célja. De észre kell vennünk, hogy a kezdete Jézus működésében már most adva van.”<sup>25</sup> Isten uralma Gnilka szerint két dimenziójú: mind a jelen, mind a jövő reá irányul: „Nem szabad tehát a jövőt és a jelent egymással szemben kijátszani vagy akár a hitelesség kritériumává tenni, úgy hogy valaki kijelenti: csak a jövőre vagy csak a jelenre vonatkozó kijelentések a hitelesek. Éppen ebben az összefonódásban láthatjuk meg Jézus istenuralomról szóló igehirdetésének az ismertetőjegyét.”<sup>26</sup>

Gnilka hangsúlyozza, hogy Jézus nemcsak meghirdette és megtapasztalhatóvá tette Isten uralmát, hanem annak megfelelő magatartásra szólította fel kortársait. „Jézus új módon határozta meg az ember Istenhez fűződő kapcsolatát. Az Atyaisten mindenkinek felajánlja Isten uralmával együtt az üdvösséget. De éppen szeretetének radikalitása, ahogyan az Jézus működésében megtapasztalható, tárja fel az emberek bűnös mivoltát, és azt is, hogy újrakezdsre, megtérésre van szükségük.”<sup>27</sup> Ebben a perspektívában kell értelmezni a Jézus igehirdetésében jelenlevő ítélethirdetést is. Jézus nemcsak elretteneni akar, hanem a végítéletet megelőző idő lehetőségeire is rámutat, és megfelelő cselekvésre ösztönöz: meg kell változtatni az eddigi életmódot, és tudatosan Isten végső uralmának várásában kell élni. Az életet kompromisszum nélkül Istennek kell szentelni.

Jézus erkölcsi tanítása is kapcsolatban áll Isten uralmával. Útmutatásaival az istenuralommal megjelenő új életrendet kívánja megszilárdítani. Az új életrend sajátosságai: elenségszeretet, erőszakmentesség, kiengesztelődés, vagyontól való függetlenség és kölcsönös szolgálat. J. Gnilka azt is kiemeli, hogy Jézus elég szabadon viszonyult a Tórához: „többé nem a Törvény szava a végérvényes és az üdvösség szempontjából meghatározó, hanem az Isten uralmáról szóló üzenet, amelyet ő hirdet.”<sup>28</sup> A különböző vallási csoportokkal (farizeusok, szaduceusok) való összeütközés végeredményben erre a szabad magatartásra vezethető vissza. Tehát az elitéléshez vezető konfliktus is kapcsolatban áll a Jézus által meghirdetett Isten uralmával, illetve az istenuralommal érvényre jutó új renddel, amely a Törvény régi rendjét váltja fel.<sup>29</sup>

A tanítványokkal kapcsolatban Gnilka hangsúlyozza: a tanítvány-lét Jézus működésében való részesedést jelent. A tanítványok ugyanis részt vettek Isten uralmának hirdetésében, természetesen mindenkor Jézusnak alárendelve. Isten uralmáról azonban nemcsak a szavakkal, hanem az életmódjukkal is tanúságot kellett tenniük. Ezt jelzi az anyagiakról való lemondásnak, illetve a földi kötöttségektől való függetlenedésnek a követelménye. „A házasságról és a családról való lemondás nem aszketikus eszmény miatt történik, még csak nem is azért, hogy Isten uralmának részesei legyenek, hanem azért, hogy osztatlan szívvel és minden erővel a Bazileia érdekében működhessenek.”<sup>30</sup>

Jézus és Izrael kapcsolatának megítélésében Gnilka legelőször is azt emeli ki, hogy Jézus küldetése elsődlegesen a választott néphez szólt. Ezt támasztja alá az a tény is, hogy tevékenysége – kevés kivételtől eltekintve – Izrael földjére korlátozódott. A Jeruzsálemre,

<sup>25</sup> I.m. 148.

<sup>26</sup> I.m. 153.

<sup>27</sup> I.m. 212.

<sup>28</sup> I.m. 224.

<sup>29</sup> Vö. i.m. 270.

<sup>30</sup> I.m. 179.

illetve a választott népre vonatkozó figyelmeztető és fenyegető mondások (Mt 11,21-24; 12,41-42; 23,37) azonban jelzik, hogy az Izraelre irányuló fáradozás eredménytelen maradt: a nép jelentős része nem értette meg és nem valósította meg a megtérésre szóló felhívását. Ez a kudarc Jézus számára nem jelentette azt, hogy Isten uralma csődöt mondana. Világosan kifejezésre juttatta, hogy a próféták által meghirdetett egyetemes üdvösség, amelyet a nemzetek egyetemes Jeruzsálembe történő zarándoklata jelképez, akkor is megvalósul, ha a választott nép nagy része nem fogadja el meghívó üzenetét (vö. Mt 8,11 köv).<sup>31</sup> Az Izraelnek tett üdvajánlat azonban nem vesztette el érvényét. Ezt főleg az utolsó vacsorán tett kijelentések jelzik, melyekkel Jézus a szövetség perspektívájában értelmezte közeledő halálát, és üdvözítő értéket tulajdonított neki.<sup>32</sup>

J. Gnilka természetesen Jézus küldetéstudatával, illetve a küldetéséből fakadó tekintélyével is részletesen foglalkozik. Kiemeli, hogy Jézus a legszorosabban kapcsolta össze Isten uralmát a saját személyével, és hogy egyedülálló fiúi kapcsolatban állt az Istennel, akit az „Abba” formulával Atyjának nevezett. A német biblikus a következő igen jelentős megállapítással zárja le e témakört: „Jézus küldetési tekintélye a maga páratlanságában történelmileg levezethetetlen.”<sup>33</sup> Ez az állítás lényegében annyit jelent, hogy Jézus küldetéstudatát nem lehet csupáncsak az akkori kor adottságaiból levezetni és megmagyarázni, s nem lehet őt kizárólagos értelemben már meglévő történelmi kategóriákba besorolni.

Gnilka könyvéről összefoglalólag a következő értékelést tenném: bizonyos részletkérdésekben vitatkozni lehet a szerző állításaival. Viszont az az összkép, amelyet Jézus tanításáról és működéséről ad, logikus és meggyőző. Művének értékét az a tény is növeli, hogy tudatában van a történeti kutatás határainak. Elismeri, hogy sok állítása hipotetikus.<sup>34</sup> Emellett nemcsak a történetileg hitelesnek tekinthető elemek megállapítását tartja fontosnak, hanem a Jézus és a hűsvét utáni igehirdetés közötti folytonosság nyilvánvalóvá tételét is. Ezért az egyes fejezetek végén, az ún. „távlatokban” (Ausblick) az adott téma hűsvét utáni továbbfejlődését és újraértelmezését is felvázolja.

### III. A ZSIDÓ HAGYOMÁNYRA ÉPÜLŐ JÉZUS-KUTATÁS

#### I. Jézus megítélése a zsidó kutatók körében

Jézus személyét illetően a zsidóságot évszázadokon keresztül az elutasítás vagy a közbösség jellemezte. Századunkban azonban örvendetes módon egyértelmű változás következett be. Zsidó teológusok immáron tisztelettel, gyakran kifejezett szimpátiával tekintenek Jézusra.<sup>35</sup> A kedvező megítéléssel együtt a tudományos szintű Jézus-kutatás is kez-

<sup>31</sup> Vö. i.m. 201.

<sup>32</sup> Vö. i.m. 285-288.

<sup>33</sup> I.m. 266.

<sup>34</sup> Vö. i.m. 21.

<sup>35</sup> Példaként századunk híres zsidó filozófusának és teológusának, M. Bubernek vallomásából idézek: „Jézust ifjúkoromtól fogva nagy testvéremnek éreztem. Az, hogy a kereszténység Istennek és Megváltónak tekintette és tekinti őt, mindig igen komoly ténynek tűnt számomra, amelynek megértésére őmiatta és magam miatt törekednem kell...Biztosabb vagyok, mint valaha, hogy Izrael hittörténetében kiemelkedő hely illeti meg őt, és hogy ez a hely semmilyen megszokott kategóriával nem írható körül.” BUBER, M., *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950. Idézi: PESCH, R., „*Christliche und jüdische Jesusforschung*”: PESCH, W., *Jesus in den Evangelien*, 35. A Jézussal kapcsolatos mai állásfoglalásokhoz vö.: Sch. BEN-CHORIN, *Das Jesus-Bild im modernen Judentum*, Berlin 1962; LAPIDE, P., *Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum*, Stuttgart/München 1976.



detét vette. A zsidó kutatás sajátossága az újszövetségi kortörténet vizsgálata a qumráni iratok, az apokrifek és a korai rabbinikus hagyomány alapján. „A zsidó kutatás arra irányul, hogy mind politikai, mind szociális és gazdasági téren megvilágítsa a kortörténetet, s ezek előfeltételeiből adjon magyarázatot Jézus fellépésére és a kereszténység kialakulására.”<sup>36</sup> A kutatók kizárólag a zsidóság kereteiben szemlélik és értékelik Jézus működését, s a zsidó történelem szerves részeként és kiemelkedő alakjaként mutatják be őt. A történeti Jézust elkülönítik ugyan a hit Krisztusától, szemléletmódjuk mégsem ugyanaz, mint a XIX. századi liberális Jézus-kutatásé volt. Ez utóbbi ugyanis az újkor gondolkodásmódjának és elvárásainak megfelelően próbálta feltárni a „valódi” Jézust. A zsidó kutatás ezzel szemben a maga korába, az I. századi Palesztina kereteibe kívánja őt elhelyezni.

Századunkban a zsidó hagyományra épülő Jézus-kutatás első jelentősebb képviselője J. Klausner.<sup>37</sup> Szerinte Jézus mint ígéhirdető, tanító és csodatevő működött, s kifejezetten messiási igényekkel lépett fel. A század második felében megjelent publikációk közül mindenképp három jelentős zsidó teológus Jézus-könyvére tartom szükségesnek felhívni a figyelmet. D. Flusser törvénytisztelő izraelitaként mutatja be Jézust, aki közel állt a farizeusokhoz.<sup>38</sup> P. Lapide szintén Jézus Tóra-hűségét hangsúlyozza, s azt állítja, hogy Jézus sohasem szegte meg a Törvényt.<sup>39</sup> Sch. Ben-Chorin szerint Jézus kiemelkedő írástudó volt, Hillel és Sammaj mellett a harmadik nagy tekintély, aki nem tartotta magát messiásnak, bár a messiási gondolat néha felvetődhetett benne.<sup>40</sup> A zsidó Jézus-kutatást képviseli Vermes Géza könyve<sup>41</sup> is, amelyet a következő pontban részletesebben is ismertetni kívánok. Előbb azonban néhány általános megjegyzést fűznék az említett művekhez. Kétségtelen, hogy a bennük bemutatott Jézus-kép idegennek tűnhet a keresztények számára. A zsidó szerzők azonban általában hangsúlyozzák, hogy nem romboló vagy ellenséges szándékkal írnak, hanem a keresztényekkel való párbeszédet kívánják ezúton is előmozdítani.<sup>42</sup> Ugyanakkor a keresztényeknek, főleg a szentírásmagyarázóknak és a teológusoknak tudatosítaniuk kell, hogy Jézus zsidó mivolta és a zsidó hagyományhoz való kapcsolódása olyan alapvető tény, amelyet nem szabad figyelmen kívül hagyni, sőt Jézus „gyökereinek” a vizsgálatát a Jézus-kutatás szerves részének kell tekinteni. A Pápai Biblikus Bizottság „Biblia és Krisztológia” című dokumentuma külön felhívja erre a figyelmet, és felszólítja a katolikus teológusokat, hogy kísérvék nagy figyelemmel a zsidó kutatók ez irányú kísérleteit.<sup>43</sup>

<sup>36</sup> LINDESKOG, G., „Jesus als religionsgeschichtliches und religiöses Problem in der modernen jüdischen Theologie”: *Judaica* 6(1950) 210. Idézi PESCH, R., „Christliche und jüdische Jesusforschung”, 29.

<sup>37</sup> Könyvét eredetileg héber nyelven adták ki (1922). Magyar fordításban is olvasható: KLAUSNER, J., *Jézus*, Budapest 1993.

<sup>38</sup> Vö. FLUSSER, D., *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1968; magyar nyelven: *Jézus. Az ókori zsidó irodalom és történelem tükrében*, Budapest 1995.

<sup>39</sup> Vö. LAPIDE, P., *Der Rabbi von Nazareth*, Trier 1974.

<sup>40</sup> Vö. BEN-CHORIN, Sch., *Bruder Jesus*, München 1967.

<sup>41</sup> Vö. VERMES G., *A zsidó Jézus. Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa*, Budapest 1995.

<sup>42</sup> Vö. BEN-CHORIN, Sch., *Bruder Jesus*, 12.; LAPIDE, P. – LUZ, U., *A zsidó Jézus. Zsidó tézisek, keresztény válaszok*, Budapest 1994, 23. A Jézus személyéhez kapcsolódó párbeszéd lehetőségeihez vö. még: GNILKA, J., „Riflessioni di un cristiano sull'immagine di Gesù tracciata da un ebreo contemporaneo”: Pontificia Commissione Biblica, *Bibbia e Cristologia*, 201-221. (Gnilka tanulmánya a dokumentum hivatalos szövegéhez kapcsolt kommentárok között található.)

<sup>43</sup> Vö. i.m. 27.

## 2. A „zsidó Jézus” Vermes Géza értelmezése szerint

Vermes Géza „A zsidó Jézus” című könyvére azért térek ki részletesebben, mert napjainkban a magyar könyvpiacra ez a legelterjedtebb Jézus-könyv. Eredetileg angol nyelven íródott, mégpedig egy trilógia első köteteként.<sup>44</sup> A könyv a kutatás irányvonala és következtetései tekintetében rokonságban áll az előző pontban felsorolt művekkel. Abban viszont eltér tőlük, hogy a szerző nyíltan nem fed fel vallásfelekezeti hovatartozását, hanem egyszerűen „történészként” mutatkozik be az olvasó előtt. A szerzőről tudni kell, hogy nyugállományba vonulásáig az oxfordi egyetemen a zsidó tudományok professzora volt. A Jézus korabeli történelem kiváló ismerője és a qumráni iratok nemzetközileg elismert szakértője.

A könyv kritikai ismertetését a tartalom rövid összefoglalásával kezdem. A Bevezetésben célkitűzéséről szól a szerző. Történészként, a keresztény hittől teljesen elvonatkoztatva kívánja feltárni az evangéliumokban olvasható szavak és események eredeti értelmét, mégpedig úgy, hogy vizsgálatnak veti alá az I. századi zsidóság irodalmát és a korai rabbinikus szövegeket. Egyértelmű, hogy Vermes Géza a történeti Jézus és a hit Krisztusa közötti alapvető különbség állításából indul ki, s ennek igazolására törekszik.<sup>45</sup>

A szerző először Jézus személyét és működését mutatja be. Szól Jézus családi hátteréről, majd az evangéliumi csodaelbeszélésekből kiindulva mint démonűzőt és gyógyítót állítja be őt. A figyelem ezután Jézusra mint tanítóra irányul. Vermes Géza nem annyira a beszédek tartalmát, hanem ezek előadásmódját és a hallgatókra gyakorolt hatását vizsgálja. Azt is hangsúlyozza, hogy Jézus nem tért el alapvetően „a szellemi örökséget jelentő zsidó hagyománytól”.<sup>46</sup>

Jézus működésének hatását Vermes Géza a következőképpen ítéli meg: „A reagálás korántsem volt minden esetben pozitív, ugyanakkor nem is volt kifejezetten ellenséges.”<sup>47</sup> Az evangéliumok alapján mindenesetre az a benyomásunk támad, hogy Jézus Galileában sokkal népszerűbb volt, mint Júdeában. Kétségtelenül voltak bírálói és ellenfelei is. Ezek közé tartoztak a farizeusok, akik főleg a nonkonformista magatartását kifogásolták. Azt viszont nem lehet bizonyítani, „hogy a farizeusok aktívan és szervezeten vettek volna részt Jézus bukásának kitervelésében, majd megvalósításában”.<sup>48</sup> Jézus elfogatásáért és kivégzéséért elsősorban a főpap és helyettese, valamint a római helytartó voltak a felelősek. Kétségtelen, hogy Pilátus politikai lázadás vádjával ítélte halálra Jézust. A feltámadással kapcsolatban Vermes Géza egyetlen történetileg elfogadható elemet talál az evangéliumi elbeszélésekben: az üres sír tényét.<sup>49</sup>

A Jézus működésével kapcsolatos rövid ismertetést a korabeli Galilea bemutatása követi, utána pedig a karizmatikus judaizmusra irányul a figyelem. Először a Kr. e. I. században élt és a rabbik által „Körvonó,-nak nevezett Honi, majd a Kr. u. I. század máso-

<sup>44</sup> A könyvet „*Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospel*” címmel 1973-ban adták ki először Londonban. A magyar fordítás az 1994-es kiadás alapján készült. A trilógia másik két kötete: *Jesus and the World of Judaism*, London 1983; *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993. A második kötetben (13-14.) Vermes Géza reflektál az első kötet tudományos körökben való fogadtatására is. Vö. még: KÜMMEL, W. G., *Dreissig Jahre Jesusforschung*, 446-449.

<sup>45</sup> VERMES G., *A zsidó Jézus*, 22-23.

<sup>46</sup> I.m. 39.

<sup>47</sup> I.m. 41.

<sup>48</sup> I.m. 50.

<sup>49</sup> Vö. i.m. 56.



dik felében Galileában működő Hanina ben Dosza alakjával ismerkedhetünk meg. Vermes Géza főleg Jézus és Hanina ben Dosza között lát nagy hasonlóságot: mindketten közvetlen kapcsolatban álltak az Istennel; mindketten csodatevők voltak; mindkettőjük nevéhez fűződik távolból történő gyógyítás; személyük valamilyen módon Illés prófétára emlékeztet; életmódjuk sajátossága a világi javak megtagadása, valamint az erkölcsi kérdésekre való összpontosítás, amely a jogi és rituális ügyek mellőzésével jár együtt. „Az a következtetés látszik... logikusnak, mely szerint Jézus személyét részben mint az I. századi karizmatikus judaizmus részét, részben pedig mint a korai haszidim vagy jámborok legkiemelkedőbb példáját kell tekintenünk.”<sup>50</sup>

Könyvének második részében Jézus címeit elemzi a szerző. Először a „próféta” megnevezésre irányul a figyelem. Vermes Géza szerint Jézus éppen „ezt a megjelölést kedvelte a legjobban”,<sup>51</sup> amelynek azonban nem volt eszkatologikus színezete. Az „Úr” (küriosz) címet illetően bizonyos qumráni és rabbinikus szövegek részletes és érdekes vizsgálata után Vermes Géza arra a végkövetkeztetésre jut, hogy gyógyító és tanító tevékenysége folyamán Jézust rendszeresen az „Úr” (mar) megszólítással illették kortársai.<sup>52</sup> A „messiás” cím esetében is először az ókori judaizmus vizsgálata történik, majd az újszövetségi szövegek tárgyalása következik. Ennek végkövetkeztetései: a „messiás” címet a nép a királyi messiási eszmének megfelelően értelmezte. Ettől azonban Jézus elhatárolódott. Sohasem ismerte el magáról, hogy ő lenne a messiás, tehát nem tartotta magát annak. A messiási mivolt tagadását azonban sem követői, sem pedig ellenfelei nem tudták elfogadni.<sup>53</sup>

Az „ember fia” megjelölés korabeli használatára vonatkozólag Vermes Géza két szempontot tart lényegesnek: a formula az arámi nyelvben az „ember” szinonimája vagy pedig circumlocutio, amellyel a beszélő saját magára utal; ugyanakkor sem a Dán 7,13-ban, sem az apokaliptikus iratokban, sem pedig a rabbinikus irodalomban nem címként szerepel. Vermes szerint az evangéliumokban előforduló „ember fia” mondások nagy részét mint circumlocutio-t kell értelmezni. Azok a mondások, amelyek a Dán 7,13-mal állnak összefüggésben, nem Jézustól származnak, hanem őskeresztény eredetűek.<sup>54</sup> Az „Isten fia” címmel kapcsolatban Vermes Géza először arra mutat rá, hogy a cím, illetve a fiúság gondolata már az Ószövetségben is megjelenik: vonatkozhat égi vagy angyali lényekre, egész Izraelre vagy izraelita személyekre, illetve Izrael királyaira. A poszt-biblikus judaizmusban az „Isten fia” megnevezés az igaz emberrel vagy esetleg a messiással kapcsolatban szerepel. Vermes Géza kétségbe vonja, hogy Jézus Isten Fiának nevezte volna magát, viszont elismeri, hogy „Atyának” szólította az Istent, és fiúi kapcsolatban állt vele. A fiúság azonban kizárólag a karizmatikus démonúzó és csodatevő mivolthoz kapcsolódik.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> I.m. 104.

<sup>51</sup> I.m. 131. Pontosításként megjegyzem, hogy a „próféta” megnevezés Jézus ajkán mindössze két evangéliumi mondásban olvasható: Mk 6,4 és párh.; Lk 13,33.

<sup>52</sup> Vö. i.m. 161.

<sup>53</sup> Vö. i.m. 198-199.

<sup>54</sup> Vö. i.m. 237-238.

<sup>55</sup> Vö. i.m. 269. A szerző egyébként a keresztény kutatók által oly fontosnak tartott „Abba” megszólítást sem tartja kizárólagosan jézusi vonásnak. Egy rabbinikus szövegre (bTaan. 23b) hivatkozva azt állítja, hogy a kifejezést más karizmatikusok (Hanan, Abba Hilkia) is használták. Vö. i.m. 268. A Vermes Géza által idézett szöveg azonban Jézus koránál jóval későbbi. Ezenkívül az „Abba” nem Istenhez intézett direkt megszólításként szerepel benne. Vö. FITZMYER, J. A., „Abba and Jesus' Relation to God”: *A cause de l'évangile* (Mélanges à J. Dupont), Paris 1985, 15-38.

A könyv tartalmának ismertetése után néhány értékelő megjegyzést kívánok tenni. Mind a pozitívnak tartott szempontokra, mind pedig a vitatható részekre fel szeretném hívni a figyelmet. Az első megfontolások Vermes Géza módszerére vonatkoznak. Igen örövendetes, hogy Vermes történeti szempontból kedvezően ítéli meg az evangéliumokat. Hangsúlyozza ugyan, hogy ezek „nem elsődlegesen történeti források„, mégis egyértelműen elhatárolja magát R. Bultmann agnosztikus álláspontjától.<sup>56</sup> Határozottan amellel foglal állást, hogy az evangéliumok történeti vizsgálata által eljuthatunk Jézus személyiségéhez.

Vermes Géza történeti vizsgálódásának mindamelllett vannak vitatható pontjai. Abban semmi kifogásolnivaló nincsen, hogy történészként közelít az evangéliumokhoz, abban viszont igen, hogy „semleges” történészként kíván az olvasó előtt bemutatkozni. Legalábbis ezt sejteti könyvének alcíme – *Ahogy egy történész az evangéliumokat olvassa* –, és erre utal az a kijelentése, hogy „a hit...imperativusaival szemben az evangéliumokban megjelenített szavak és események elsődleges, valódi történeti jelentőségével foglalkozó kérdéseket” kíván előítéleteket félretéve megvizsgálni.<sup>57</sup> E kijelentéssel kapcsolatban szükségesnek tartom megjegyezni, hogy nemcsak a hitnek vannak „imperativusai”. A mai hermeneutikai megfontolások éppen azt hangsúlyozzák, hogy nincs teljesen semleges és elfogulatlan történész, hanem mindenki bizonyos előítélettel – H.G. Gadamer kifejezésével élve „előzetes megértéssel” (Vorverständnis) – közelít történeti emlékekhez.<sup>58</sup> Kétségtelen, hogy Vermes Gézának is megvan a sajátos „előítélete”. Az a tény, hogy könyvét a keresztény hitvallással szembeni polémiával kezdi el és Jézus kilétére vonatkozólag bizonyos lehetőségeket eleve kizár,<sup>59</sup> jelzi, hogy nem pártatlan szemlélőként vizsgálja a kérdést. Különösnek tartom azután azt is, hogy a szóban forgó könyvben, amely végeredményben Jézus kilétének és a zsidóságban betöltött szerepének megállapítására irányul, Jézus működésének több fontos elemét is figyelmen kívül hagyta a szerző. Nem vizsgálta meg Jézus ige hirdetésének tartalmát. Jézus és a bűnösök kapcsolatát sem tárgyalta részletesen, s egyáltalán nem foglalkozott Jézus és a tanítványok viszonyával. Pedig ezek a szempontok Jézus személyének megértéséhez nélkülözhetetlenek. Pontosításként megjegyzem, hogy a Jézus-trilógia második kötetében Vermes Géza három fejezetet szentelt Jézus ige hirdetésének, de vizsgálatát alapvetően az első kötetben megfogalmazott következtetés határozta meg.<sup>60</sup> Ezen eljárással szemben az újszövetségi kutatók többségével együtt szilárd meggyőződéssel vallom, hogy Jézus kilétéről nem lehet teljes és végleges ítéletet alkotni az ige hirdetés tartalmának beható és részletes elemzése nélkül.

Vermes Géza könyvében igen érdekes és értékes az a rész, amelyben a zsidó közeg vizsgálata történik. Ugyancsak pozitívan értékelhető a szerzőnek az a törekvése is, hogy Jézus működését az I. századi Palesztina tágabb kereteiben helyezze el. Nem lehet kétséges, hogy a kortörténet ismerete fontos, sőt nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az evangéliumokat helyesen értelmezzük, és hogy megfelelő képet alkossunk Jézusról. A kortörténeti kutatás azonban csak akkor teljes, ha nemcsak a Jézus és a korabeli ismertebb személyek közötti hasonlóságokra, hanem a közöttük levő különbségekre is figyelemmel van. Azt, hogy Jézus és az ún. haszidok között sok a hasonlóság, minden nehézség nélkül elfogadhatjuk. Ugyan-

<sup>56</sup> I.m. 57. 1. jegyzet.

<sup>57</sup> I.m. 22. és 27.

<sup>58</sup> Vö. GADAMER, H.-G., *Igazság és módszer*, Budapest 1984, 191-217.

<sup>59</sup> Vö. VERMES G., *A zsidó Jézus*, 21-23.

<sup>60</sup> Vö. VERMES G., *Jesus and the World of Judaism*, 15-57.



akkor bizonyos eltérésekre is felfigyelhetünk. Hanina ben Dosza csodás tetteit tárgyalva Vermes Géza a következőt is megemlíti: a haszid azért, hogy ne kelljen felhőszakadás közepette hazamennie, imádság által megállította az esőt.<sup>61</sup> Jézussal kapcsolatban viszont éppen azt hangsúlyozzák az evangéliumok, hogy sohasem tett csodát vagy sohasem kért isteni közbelépést saját előnyére. Ugyancsak fontos mozzanat az, ahogyan Jézus értelmezte a csodáit: nem önmagában álló tettek ezek, hanem Isten eljövendő s egyben már jelenlévő uralmának a jelei (vö. Lk 7,22; 11,20).

A karizmatikus judaizmussal kapcsolatban Vermes Géza a bűnbocsánat közvetítéséről is említést tesz, s azt – a Qumránból ismert „Nabunáid imája” elnevezésű töredékre hivatkozva – közvetlenül a gyógyítással és a démonúzással hozza kapcsolatba. Mivel az akkori felfogás szerint szoros a kapcsolat a betegség és a bűn között, a bűnbocsánat a gyógyítással és a démonúzással történik. Aki gyógyít vagy démonokat űz, egyben a betegséget vagy megszállottságot kiváltó bűntől is megszabadít. Semmi rendkívüli sincs tehát Jézusnak a bénához intézett szavaiban: „*Fiam, bűneid bocsánatot nyertek*” (Mk 2,5).<sup>62</sup> Ez az érvelés önmagában helytálló. Nem veszi azonban figyelembe, hogy az evangéliumokban a bűnbocsánat témája nemcsak gyógyítással kapcsolatban szerepel, hanem önállóan is (vö. pl. a bűnös asszony esetét: Lk 7,48-50). Jézusnak a bűnbocsánat közvetítésére vonatkozó igényét nem lehet tehát kizárólag a gyógyító és ördögűző mivoltával magyarázni. Jézusnál a bűnbocsánat, amely a bűnösökkel való asztalközösségben is kifejezésre jut, az általa meghirdetett és a működésében megvalósuló Isten uralmával áll összefüggésben. A bűnök bocsánatában ugyanis az Isten uralmának alapvető tényezője, Isten végleges és ingyenes jósága jut kifejezésre.

A Jézus címekre vonatkozó részben is sok hasznos információt és megfontolandó szempontot találunk. Vermes Géza következtetéseinek egy részét (az „Úr” cím használata Jézus megszólításaként; az „ember fia” mint circumlocutio, a zsidó iratokban nem kifejezett cím) több keresztény kutató is elfogadja. Jó néhány állítása azonban erősen vitatható. Részletesebben csak a „messiás” és „Isten fia” megnevezések kérdésére térek ki. A „messiás” cím tekintetében a keresztény kutatók is általában azon a véleményen vannak, hogy a címet abban az időben sokan politikai értelemben fogták fel s ezért Jézus nem alkalmazta azt önmagára. Ez azonban még nem egyenlő a tagadással. Mivel a korabeli zsidóság keretében a messiásvárás nem volt egységes,<sup>63</sup> és mivel Jézus bizonyos kérdésekben egészen újszerű módon nyilatkozott, a politikai színezetű királyi messianizmustól való elhatárolódás nem szükségképpen jelenti azt, hogy semmiféle messiási küldetéstudata nem volt. Az evangéliumok alapján nyugodtan állíthatjuk, hogy Jézus sosem határolta el magát egyértelműen a messiási szerepkörtől, még akkor sem, amikor – a főtanács és Pilátus előtt – az élete megmentése érdekében nyílt és határozott tagadásra lett volna szüksége. J. Gnilká arra hívta fel a figyelmet, hogy van kapcsolat azon szerep között, amelyet a zsidó hagyomány a messiásnak tulajdonított és Jézus küldetése között. Az egyik apokrif irat, a Salamon 17. zoltára szerint a messiás feladata lesz, hogy egybegyűjtse Izraelt. Jézus küldetésében is hangsúlyos volt Izrael népének összegyűjtése. Az egyik igen személyes hangvételű mondatban például a következőt olvassuk: „*Jeruzsálem! Jeruzsálem! Te megölnöd a prófétákat és megköveded a hozzád küldötteket. Hányszor akartam egybegyűjteni fiaidat, mint*

<sup>61</sup> Vö. VERMES G., *A zsidó Jézus*, 100.

<sup>62</sup> Vö. I.m. 89-91.

<sup>63</sup> A messiásvárás különböző formáit maga Vermes Géza ismerteti részletesen: i.m. 170-182.

ahogy a tyúk gyűjti szárnyai alá csibéit, de te nem akartad” (Lk 13,34; vö. még Mt 15,24).<sup>64</sup> Az evangéliumokban más mondások is találhatóak, amelyek messiási küldetéstudat nélkül nehezen lennének megmagyarázhatók. Példaként a tanítványokhoz intézett egyik makarizmust idézem: „*Boldog a szem, amely látja, amit ti láttok. Mondom nektek, sok próféta és király szeretne volna látni, amit ti láttok, de nem látta, és hallani, amit ti hallotok, de nem hallotta*” (Lk 10,23-24). Jézus boldogoknak nevezi tanítványait, mert azok az ő működésében azt láthatják és hallhatják, amit a korábbi nemzedékek hő vágyuk ellenére sem láthattak és hallhattak. A próféták mint a végső messiási idő meghirdetői, a királyok pedig mint a Dávidnak adott ígéret (vö. 2 Sám 7,11-14) várományosai szerepelnek. Nem kétséges, hogy a mondással Jézus arra utal, hogy működésével Isten végső uralma valósul meg. A kijelentés jézusi eredetét éppen az a tény támasztja alá, hogy tökéletes összhangban áll Jézusnak az Isten uralmáról szóló üzenetével.<sup>65</sup> A küldetéstudat közvetett, nem fenségcím általi kifejezése is jézusi sajátosságként fogható fel. Az ősegyház időszakában ugyanis már nem indirekt és körülíró módon beszéltek Jézusról.

Jézus istenfiúságának kérdését vizsgálva először is el kell ismerni, hogy az „Isten fia” cím az ószövetségi és posztbiblikus használat alapján többféle értelmezést is lehetővé tesz. Mégsem tartom elfogadhatónak azt a kijelentést, hogy a megnevezés Jézust csak mint csodatevőt illelné meg. Jézus igehirdetésében ugyanis olyan egyedülálló öntudat és tekintély mutatható ki, amely radikálisan elkülöníti az ő istenfiúságát más igaz emberek istenkapcsolatától.<sup>66</sup> Legelőször is utalni lehet arra, hogy Jézus az Isten uralmát saját személyéhez kapcsolta, mégpedig a lehető legszorosabban. Isten uralma általa megtapasztalható valósággá vált: „benne közvetlenül Isten működik, benne magának az Istennek a szeretete tapasztalható meg.”<sup>67</sup> Ugyancsak jelentős mozzanat Jézus igehirdetésében, hogy számára nem a Törvény szavai, hanem saját szavai az üdvösség szempontjából meghatározóak. Az üdvösség a Jézus személyéhez és a Jézus tanításához való hozzáállástól függ: „*Mindazt, aki megvall engem az emberek előtt, az Emberfia is megvallja Isten angyalai előtt. Aki pedig megtagad engem az emberek előtt, azt én is megtagadom Isten angyalai előtt*” (Lk 12,8).

A hegyi beszéd antitéziseiben (Mt 5,21 köv.) kifejezetten olyan igény nyilvánul meg, amely „isten előjogot érint”.<sup>68</sup> A rabbinikus antitézisekben a tanítók mindig más tanítókkal állították szembe saját véleményüket. Jézus ellenben közvetlenül a passivum divinummal („mondattott”) kifejezésre juttatott isteni szóval veti össze álláspontját: „...én pedig mondom nektek.” A Törvényt nem értelmezni kívánja, hanem elmélyíteni és radikalizálni. A jézusi eredetet – a diszkontinuitás kritériuma alapján – éppen a megszokott formától való eltérés támasztja alá.<sup>69</sup> Fontosak a tanítványokkal szemben támasztott követelmények is. Feltétel nélküli és teljes elkötelezettséget, minden más köteléktől való elszakadást kíván tőlük (vö. Lk 9,2; 9,57-62; 14,25-27). A követelmények autenticitását éppen a radikalitásuk igazolja. Az ősegyházban ugyanis már a radikalitás enyhítésére törekedtek (vö. Mk 6,9; Mt 10,37). Különösen is jelentős a Lk 9,60-ban olvasható mondás. Itt Jézus az egyik tanítványjelöltnek, aki a követés megkezdése előtt elhunyt édesapját kívánja eltemetni, a követke-

<sup>64</sup> Vö. GNILKA, J., *Jesus von Nazaret*, 200. és 254-259.

<sup>65</sup> Vö. i.m. 152.

<sup>66</sup> A keresztény kutatók ezt az „implicit krisztológia” fogalmával szokták jelölni.

<sup>67</sup> I.m. 258.

<sup>68</sup> LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus I.*, Neukirchen 21989, 249.

<sup>69</sup> Vö. i.m. 249.; GNILKA, J., *Jesus von Nazaret*, 215-216.



zót mondja: „*Hagyd a holtakra, hadd temessenek halottaikat, te pedig menj, és hirdesd az Isten országát.*” A mondat olyan radikális és emberi érzésekkel ellenkező felszólítást tartalmaz, amely egyszerű rabbi, próféta vagy haszid részéről nemcsak hogy teljesen szokatlan, hanem érthetetlen is lenne. Igaz, az Ószövetségben is olvashatunk hasonló követelményekről, de azokat Isten adja a szolgálatára meghívott prófétáknak (vö. Jer 16,5-7; Ez 4,9-15; 24,15-24). Éppen ezáltal a párhuzam által válik világossá a felszólításban rejlő krisztológia: Jézus olyan feltétlen elkötelezettséget kíván követőitől, mint amelyet Isten kívánt meg a prófétáktól.<sup>70</sup>

Könyvének „Utóiratában” Vermes Géza, korábbi állításainak kiegészítéseként, Jézus „semmihez sem hasonlítható” kiválóságáról beszél. „Mindenki fölött áll Jézus szellemi belátása és jellemének kiválósága, felülmúlhatatlan mestere a spirituális igazság legbensőbb lényege felfedésének, és abban, hogy valamennyi kérdést a vallás alapjához, vagyis az ember és ember, ember és az Isten közti egzisztenciális kapcsolatra vezet vissza.”<sup>71</sup> E kijelentések, melyekkel minden keresztény teljes mértékben egyetérthet, azt jelzik, hogy a szerző nagy tiszteletet és szimpátiát tanúsít Jézus személye iránt. Viszont éppen az idézett állásfoglalás ösztönözheti az olvasót arra, hogy Jézus „semmihez sem hasonlítható kiválóságának” okára rákérdezzen. Miért tudott ő erkölcsileg oly kiváló lenni? Miért tudta a spirituális igazság legbensőbb lényegét felülmúlhatatlan módon kifejteni? Meggyőződésem szerint ezekre a kérdésekre csak akkor kapunk kielégítő választ, ha komolyan vesszük azt az igényt, amelyet Jézus a működése folyamán – közvetetten ugyan, de világosan – kifejezésre juttatott. Ezen igény fényében a Krisztusról és az Isten Fiáról szóló keresztény hitvallás nem Jézus személyének az eltorzítása, hanem valódi mivoltának egyértelmű kifejtése: az implicit krisztológia explicit krisztológiává való formálása.

<sup>70</sup> Vö. HENGEL, M., *Nachfolge und Charisma*, 13.; KOCSIS I., *Lukács evangéliuma*, Budapest 1995, 245.

<sup>71</sup> VERMES G., *A zsidó Jézus*, 284.

## Szent Ágoston krisztológiája és lehetséges forrásai

### I. RÉSZ

1. Helye a krisztológiai dogma történetében: Szent Ágoston azért „érdekes” alany a krisztológiai dogma történetében, mert Khalkhedon (451) előtt fogalmazta meg nézeteit, amelyek azonban Nagy Szent Léo Tomus ad Flavianum-a közvetítésével hatással voltak a khalkhedoni dogmára is. Ugyanakkor a hippoi püspök meglepően tájékozottnak bizonyult a latin Nyugaton, amelyet messze nem borzoltak fel annyira a Keleten ezekről a kérdésekről folytatott viták, főleg az apollinarizmus. Ágoston antiapollinarizmusa bizonyos mértékig magyarázható Szent Ambrus „De incarnationis dominicae sacramento” c. írásának ismerete alapján, de az már nem magától értetődő, miért ismételt annyiszor antiapollinarista formulákat késői írásaiban, beszédeiben, mikor az apollinarizmus nem volt annyira elterjedt irányzat Nyugaton. Az még különösebb, hogy első látásra krisztológiai terminológiája ugyanolyan „heterogén”, vagyis az antiochiai „duophüszitizmusra” emlékeztet, mint pl. Nüsszai Szent Gergelyé, számos formulája szinte szó szerinti hasonlóságot mutat, miközben eddig Nazianzoszi Gergely beszédeinek ismeretét bizonyította nála a kutatás.

Ennek az egyéni és egyedi tanfejlődésnek a legsajátosabb paradoxona, hogy míg korai írásaiban szinte „tévedhetetlenül” használni látszik az antiochiai ún. „duophüszita” terminológiát, „susceptio”, „assumptio”, amelyek a görög „analépszisz” és „proszlépszisz” terminusoknak felelnek meg, késői korszakában, 412 után, megjelennek szakszótárában olyan kifejezések, mint a „mixtura” és az „unio” (mixisz, hénószisz), amelyek közül az első Nazianzoszi Szent Gergely jellegzetes terminusa volt, a második pedig a Keleten folyó viták kulcskifejezése, amellyel viszonylag ritkábban élt.

Ágoston kezdettől fogva használta a „persona” fogalmat, amelyet mi ma a személyre értünk, de azért látszik „problémamentesnek” krisztológiája korai fejlődési szakaszában is, mert ennek a fogalomnak ekkor még nincs metafizikai mélysége nála. Pillanatnyilag tegyük félre azt a kérdést, hogy milyen nehézségeket támaszt számunkra ma még a Boethius-féle személy-definíció (individuum rationale subsistens) is. Jézus Krisztus személyének egysége ugyanakkor egyértelmű Ágostonnál. A „persona” szerepvállalást, megnyilatkozási módot jelent, amely mögött az agens mindig az „isteni Bölcsesség”, a „persona” eszköze.<sup>1</sup> Sajátos paradox helyzet: „monofizita” jellegű krisztológia az antiochiai terminológia „persona”-jában.

<sup>1</sup> Jellegzetes kifejezései: „hominem suscipere”, „hominem agere”, „corpus agere”, „hominem gerere”, „apparere in homine”, „susceptio inferioris personae”, „nubilum carnis nostrae assumptio”. Krisztus „Magister Veritatis”, a „redemptor” fogalmát még Ágoston nem használja. A bűn fogalma is theocentrikus, nem krisztocentrikus. Krisztus az „illuminatio” forrása és eszköze. Az „alászállás” azonos a „persona” felvételével. A Fil 2,7 „kiüresítését” megkísérelte ujplatonikus fogalmi tartalommal megtölteni. Vö. De gen. contra Manich. II,24,37: „Semetipsum exinanivit”; quia non in ea dignitate apparuit hominibus, in qua est apud Deum Patrem, blandiens eorum infirmitati.”



A mondottak alapján az a kritikus kérdés merül fel, mely az egyházatya nézeteinek fejlődése szempontjából a leglényegesebb: Miként értette a „persona”/„prozopon” felvételét (assumptio, susceptio), és a „felvételnek” milyen kapcsolata van az „egyesüléssel”/„egységgel”? Szükséges megjegyezni: a görög „henószisz” és a latin „unio” jelenthet absztrakt, statikus „egységet”, de jelenthet dinamikus folyamatot az „egyesülés” értelmében. Az absztrakt „egység” a természetek egységénél kielégítő, de a személyi egység mindig feltételezi annak folytonosságát, dinamikus tartalmát.<sup>2</sup> A természetek egysége a „működések” egységét jelenti, a személyi egységben azonban az egyesült természetek működése a cselekvések horizontjában jelenik meg. Ágoston egész gondolkodásmódjára az analízis iránti érzék és a személyes orientáció a jellemző. Krisztológiai nézeteinek fejlődésében mindkét tényező közrejátszott, ezeknél azonban fontosabb a mind tudatosabb alkalmazkodás az Egyház tanításához. Korai műveiben inkább bizonyos filozófiai kozmopolitizmus érzékelhető, püspöksége alatt kiadott munkáiban tullép mind a filozófiai kozmopolitizmuson, mind az afrikai lokálpatriotizmuson, és tudatosan a katolikus Egyház – mely felöleli Keletet és Nyugatot – teológiáját kívánja képviselni.

Az egyházatya tanulmányozása általában két akadály leküzdésével jár együtt: az egyik *életművének terjedelme*, a másik – *köztudottan* – *forrásainak nem ismerése*, mert aki esetleg jól ismeri az ágostoni életművet, de nem ismeri a kortárs görög egyházatyák írásait, annak nem is tűnnek fel a *hasonlóságok*. Az első következménye, hogy a tanulmányok többnyire mindig valamilyen aspektust jelenítenek meg, vagy egy-egy terjedelmesebb művére korlátozódnak a kutatások a források feltételezése nélkül, a második következménye, hogy Ágoston minden nagysága mellett izolált tekintély a 4-5. század egyházában, és nemcsak a görög kortársaktól, hanem a latinoktól is elszigetelt jelenségnek tűnik, ez utóbbiaktól pontosan azért, mert mindenkit felülmúl tekintélye és jelentősége. A kortársak személye iránti megbecsülés és értékelése minden további nélkül elfogadható reálisnak, de nem jelenti azt is, hogy mivel ők nem ismerték olvasmányait és forrásait, hanem sokszor be is tanulták beszédeit, Ágoston maga ne használt volna forrásokat. Ezek miatt a szempontok miatt a „magányos zseni” benyomását kelti, miközben formulái feltűnően hasonlítanak a kortárs görög egyházatyák megfogalmazásaihoz. Az „immanens”, csak Ágoston műveire támaszkodó megközelítési módok túlságosan is pszichológiai és történelmietlen Ágoston-kép kialakulását eredményezik, amelynek keretén belül mindent az egyéni zsenialitásra kell feltenni. Ezért a „forrás”-kérdés mindmáig igen aktuális a legnagyobb latin egyházatya esetében.<sup>3</sup>

Ha krisztológiájáról beszélünk, akkor előzetesen a következőket kell megjegyezni: 1. közvetlenül a 3. Egyetemes Zsinat előtt vagyunk, a 431-es Efezusi Zsinatra Ágostonnak elment a császári meghívó, de Hippo vandálok általi ostroma és halála miatt nem tudta átvenni és lehetetlen volt részvétele, pedig 415-ben levelet váltott a kor krisztológiai

<sup>2</sup> Az „egység” vagy „egyesülés” fogalma érinti már az isteni- és emberi természet benső kapcsolatát a személyi valóságon belül, vagyis hogy az emberi természet vegetatív-, sensitív-, rationalis képességeivel milyen egységet alkot. Az emberi természetben az értelem irányítja az akaratot is, és a krisztológiai vitákban mindig felmerültek ezek a kérdések. Amíg csak az ember szellemi természetéről beszéltek, könnyű volt általában a két természet egyesüléséről beszélni, nehezebbé vált a kérdés, amikor az emberi és az isteni akarat viszonyát kellett tisztázni. Ez utóbbi nem is annyira a „természeti egység”, inkább a „személyi egység” princípiuma.

<sup>3</sup> PELLEGRINO, M., sürgetése Ágoston forrásainak kutatását illetően: vö. *Le probleme de sources*, Augustinus Magister, Paris 1954, III, 51-58.



vitáiban oly fontos szerepet játszó alexandriai pátriárkával, Kürillosszal<sup>4</sup> igaz, a pelagiánusok ügyéről tájékoztatta őt, de eljátszhatunk a gondolattal, hogyan vett volna részt ezen a zsinaton a legnagyobb latin egyházatyja; 2. írásaiból igen komplex krisztológia bontakozik ki, állíthatjuk, noha a viták perifériáján volt, de könyveiben és prédikációiban sokkal átfogóbban tárgyalta a krisztológia kérdéseit, mint görög kortársai, ami nem jelenti azt, hogy sokkal „szakszerűbben”, hanem annyit: a latin egyház pasztorális gyakorlata szempontjából sokkal sokrétűbben, talán éppen azért, mert a vitakérdések nem szűkítették le horizontját; ugyanakkor kérdés, hogy a műveiben megtalálható krisztológiai sztereotípiák milyen forrásokból származnak, mert sokszor a 4. századi görög egyházatyák formuláira ismerünk bennük; 3. krisztológiája elemezhető saját egyéni fejlődése szempontjából, amelynek belátásaiból számosat élete végéig megtartott, de később új szempontokkal egészítette ki, leírható püspöksége kezdeti idején írt legnagyobb műve, a *De Trinitate* alapján, amelyben azonban nem központi téma a megtestesülés; megközelíthető végül utolsó fejlődési szakaszának horizontjában, amikor kegyelemtanával együtt fejti ki felfogását; 4. vizsgálhatjuk a mindmáig kielégítően fel nem derített kérdés hátterében: milyen latin vagy lehetséges görög források tették lehetővé egy ilyen komplex krisztológia kialakítását?

Talán a legajánlatosabb először a 2. és 3. pontot alapul venni – a lehetséges görög és latin forrásokat most még csak „lábjegyzetbe” szorítva érinteni<sup>5</sup>, – amelynek felvázolásával világossá válik ennek a krisztológiának trinitástani és kegyelemtani gyökere, amely utóbbi aspektust úgy szokás jellemezni: Ágoston ekkleziális krisztológiája. Az első szempont az Ige megtestesülésére koncentrál, a második a megtestesült és az üdvrend által megdicsőült Ige közvetítő szerepét emeli ki.<sup>6</sup>

Először „szisztematikus” műveit<sup>7</sup> vesszük alapul, hogy összképet tudjunk vázolni az egyházatyja Krisztus-képéről. A tanulmány második részében szentírási traktátusai és beszédei alapján vizsgáljuk a görög egyházatyákkal közös nézeteket és megfogalmazásokat.

<sup>4</sup> A DIVJAK, J., által felfedezett levelek között a 4. címzettje Kürillosz. Szövege: *Oeuvres de Saint Augustin* 46 B, 6. Série, *Lettres* 1-29, Études augustiniennes, Paris 1987, 108.

<sup>5</sup> Mert B. Altaner egész életműve Ágoston forrásainak kutatása volt, eredményeit a „*Kleine Patristische Schriften, Texte und Untersuchungen* 83, Berlin 1967 kötetében foglalta össze. A görög befolyást csak akkor fogadja el, ha irodalmilag is bizonyítható a kölesönzés. A tartalmi hasonlóságokat teljesen kizárja a kutatás köréből, ezeket fantáziálásoknak tekinti. Ám újabban mind többen hajlanak a nézetre, hogy a hippoi püspök utolsó évtizedeiben tanult görögül, illetve már korábban is tudott annyit, hogy a Septuaginta alapján a szentírási szövegeket javítani tudta, és a filozófusok írásait is tudta olvasni. Feltétlen utalni kell W. Eborowitcz felfedezésére, amely két olyan Nazianzoszi-idézetet mutatott ki Ágoston késői műveiben, amelyeknek latin fordítását Rufinus nem készítette el: *Identification de deux citations augustiniennes C. Julianum II,II,7, Grégorire de Nazianze Oratio XVII,5, ibidem VI,IX,35 Cicero pro Coelio 3,8 Revue des Études Augustiniennes X, Paris 1967, 12,261-262.* Újabban két tanulmányra utalunk, amely valamelyest revideálja B. Altaner nézetét: BARTELINK G. J.; *Die Beeinflussung Augustins durch die griechischen Patres*, Augustiniana Trajectina, Études Augustiniennes, Paris, 1987, 9-24, valamint BASTIAENSEN, A. A. R.; *Augustin et ses predecesseurs latins chrétiens*, uo. 25-57. A tanulmány második részében foglalkozunk a görög atyák és Ágoston összehasonlítható szövegeivel.

<sup>6</sup> A krisztológiai kérdések tanulmányozásához jó segédeszközt kínál az „*Il Cristo*”, vol. III. Testi Teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury a cura di Caludio Leonardi, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 1989. A kötet Ágoston-szövegválogatása eléggé szerénynek mondható.

<sup>7</sup> A „szisztematikus” jelzőt idézőjelbe tettük, mert Ágoston gondolkodása koherens, de művei nem szisztematikusok a szó skolasztikus értelmében.



2. *Krisztológia és újplatonikus szellemmetafizika*: Amikor Ágoston krisztológiai kérdésekről beszélt, akkor még az intellektuális motívumoknál is fontosabb volt a spirituális szempont – mint állítja E. Bailleux.<sup>8</sup> A „spiritualitás” szempontja azonban túl általános nézőpont, aligha hihető, hogy ezzel minden magyarázható. Arra jó, hogy rámutasson, az egyházatyát kettős cél vezette: megmutatni az *értelem felemelkedésének lehetséges útját a Fiún keresztül az Atyához*, másrészt az Isten és ember közötti egy Közvetítőben megmutatni az örök Igét. Két alapfeltevése: az ember „*capax Dei*”, a *Közvetítő megjelenése pedig valóságos theophaneia*. Ezen a két alapfeltevésen nyugszik Ágostonnál az ember boldogságának kérdése, amely enélkül meghíúsulna. Ez a szempont fiatalkori írásaitól kezdve mindvégig megmarad Ágoston szemléleti keretében. Az ez után felmerülő kérdés: *mi indította Ágostont mégis arra, hogy felfogását az egyház aktuális hitéhez igazítsa?*

Ebben a szentháromságtani háttérben a „medium” szerepét tölti be Ágoston krisztológiája, azt a spirituális „eszközt”, amely által a Szentháromság intellektuális szemlélése elérhető. Ez a felfogás amolyan immanens ágostoni „rendszerből” indul ki, ami részben téves. Az egyházatyá gondolkodásmódjának koherenciáját semmiképpen sem vonjuk kétségbe, de nem volt „rendszeralkotó”, és éppen azért nem, mert katolikusként tudatában volt annak, hogy a theologia nem egyéni találmány kérdése. Ezért a fenti álláspont meglehetősen történelmietlen. Az elfogadható, hogy a krisztológia végső horizontja a Trinitas-tan. Ugyanakkor joggal lehet beszélni Szent Ágoston „ekkleziológiai krisztológiájáról”, amely a páli test-fő eszméjére nyúlik vissza, és sok szempontból hasonló Ireneusz recapitulatio-tanához.<sup>9</sup>

Az egyházatyá krisztológiájának vizsgálatánál elkerülhetetlenül felmerül a kérdés, vajon a megtestesült Ige „*eszközszerűsége*”, az „oikonomiával” (üdv történettel) együtt nem esik-e áldozatul a Szentháromság tiszta szellemi „ontológiája” szempontjainak? *Más szavakkal: nem fontosabb-e majd az Ige „alászállásánál” a szellemi felemelkedés ebben a szemléleti keretben?*

A cassiciacumi dialógusokban beszélt ugyan az isteni Ige-Bölcsesség alászállásáról, amely alászállást még az Ige leereszkedéseként értett megalázkodásként a Fil 2,6-11 alapján. Az alászállási, megalázkodási fokozatot jelentette a „persona”, amely az alászálló Bölcsesség theophanikus eszköze. Az „unio” fogalma hiányzik ezekből az írásokból.<sup>10</sup> 390-ben a *De vera religione*-ben írta: „ az embereknek igazi emberben jelent meg, mert azt a

<sup>8</sup> BAILLEUX, É., *La Christologie de saint Augustin dans le De Trinitate*, Recherches Augustiniennes, VII, 1971, 219. További tanulmányok: MALLARD, W., *The Incarnation in Augustinus Conversion*, Recherches Augustiniennes, XV, Paris 1980, 80-98; LODS, M., *La personne du Christ dans la „conversion” de Saint Augustin*, Recherches Augustiniennes, Paris, 1976, 3-34.; STUDER, B., *Le Christ notre justice, selon Saint Augustin*, Recherches Augustiniennes XV, Paris, 1980, 99-143.

<sup>9</sup> Vö. BAVEL, T. J. VAN, *Christ in dieser Welt*, 7. fejezet, Würzburg, 1970; *Recherches sur la christologie de Saint Augustin, L'humaine et le divine dans le Christ d'après Saint Augustin*, Paradosis X, Fribourg, Suisse, 1954.; GRÜNBECK, E., *Augustins ekklesiologische Christologie im Spiegel seiner Hermeneutik. Die Bildstruktur der Enarratio in Ps 44, Vigiliae Christianae*, 49,4, 1995, 353 kk.

<sup>10</sup> Jellegzetes szóhasználata: „*hominem suscipere*”, „*hominem agere*”, „*corpus agere*”, „*hominem gerere*”, „*apparere in homine*”, „*susceptio inferioris personae*”, „*nubilum cernis nostrae assumptio*”. Ekkor a „*redemptor*” fogalmat nem ismeri még Ágoston. A bűn fogalma is inkább theocentrikus, nem krisztocentrikus.

természetet kellett felvennie, amelyet meg kellett szabadítania.”<sup>11</sup> A De musica-ban mondja, hogy a csapást Isten legfőbb Bölcsességének kellett csodálatos és kimondhatatlan szentség által felvennie, amikor felvette az embert bűn nélkül, de nem a bűnös állapota nélkül vette fel.<sup>12</sup>

A Szentháromságon belül nincs „felemelkedési fokozat”, a teljes consubstantialitás ezt lehetetlenné teszi. Az Atya abszolút monarchiáját is fenntartja, ebben nincs semmi eltérés a görög atyák felfogásához képest: az Atyának ugyan nincs eredete, övé az eredet nélküli eredet méltósága: „*Totius divinitatis, vel si melius dicitur deitatis, principium Pater est*”.<sup>13</sup> Ágoston – amikor már Vallomásait és a De Trinitate-t megírta – itt túl volt a filozófusok „gőgjén”, akik – a platonikusok – felül tudtak ugyan emelkedni a változékony – keresztény terminológiával: teremtett – világon, valamelyest meg tudták közelíteni a változatlan igazságot, de lenézték Isten alázatát, – ez karácsonyi beszédében is kitétel –, ezért az örökkévaló ismeretére sem tudtak eljutni.<sup>14</sup> Márpedig a történelmi realitásokat Ágoston olyan lépcsőfokoknak tartotta, amelyek megkerülése nélkül az örökkévalók ismertére eljutni nem lehet.<sup>15</sup> Ezért van szükség arra, hogy még mielőtt az emberi szellem Istenhez emelkedéséről beszéljünk, előbb Isten ereszkedjen le az emberhez.

3. *Az igazságkeresés és boldogságvágy krisztológiája*: Noha az egyházatyánál mindvégig felfedezhetjük az „eudaimonisztikus” felfogás nyomait, a boldogságkeresést, amely annyira jellemző volt a görög filozófusokra, és amely megmaradt még a plótinuszi „anakampszisz”-ban (reflexio, redditio animae, regressus animae) is, a „dilatio animae”-ban, mégis hűségesen követi a katolikus tradíciót, a Szentháromságtanban is érvényesíti a már hagyományos üdvőtörténeti képleteket, az ószövetségi theophaneia-k helyét biztosítja. Az istenjelenések természetfölötti eredetűek, amelyek által Isten megszólítja a hívőt, és maga is rálép az üdvösség útjára. Erre azért is szükség van, mert transzcendenciája megközelíthetlenné teszi a halandó szem számára, és Isten nem jelenhet meg előtte úgy, ahogyan önmagában van, láthatatlan lényegében.<sup>16</sup> Ám a theopaneia-k valamilyen látható jel által realizálódnak, amely semmiképpen sem lehet egyenértékű az általa jelzett valósággal, mivel semmilyen teremtmény nem lehet egyenlő a Teremtővel. Következésképpen minden ószövetségi theophaneia valamilyen teremtmény

<sup>11</sup> 16,30: „...hominibus in vero homine apparuit; ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda.” Ezt a szoteriológiai axiómát már elég korán ismerte Ágoston, megfogalmazódott Ireneusznál, Alexandriai Kelemennél, Nazianzoszi Szent Gergely Kledonioszhoz írt levelében is. Ep 101,32, Sources Chrétiennes 208. Olvashatta a „Fides Damasi”-ban: Patrologia Latina 13,352BC-353 AB.

<sup>12</sup> VI,4,7: „Quam plagam summa Dei Sapientia mirabili et ineffabili sacramento dignata est assumere, cum hominem sine peccato, non sine peccatoris conditione suscepit. Nam et nasci humanitus, et pati et mori voluit.” Az Ep 14,3-ban „susceptus homo”-ról beszél, amely ember messze felülmúlta az összes többi szentet és bölcsét.

<sup>13</sup> De Trin IV,20,29: „Filius quippe dicimus Deum de Deo, Patrem autem Deum tantum, non de Deo. Unde manifestum est, quod Filius habet alium de quo sit et cui Filius sit; Pater autem non Filium de quo sit habet, sed tantum cui Pater sit” (uo. II,1,3).

<sup>14</sup> Sermo 184,1. A beszédet 411 körül mondta.

<sup>15</sup> Vallomások VII,9,14; De Trin IV,15,20; VII,3,5; XV,7,11; III,10,21; II,5,10.

<sup>16</sup> De Trin II,5,10; „non ut appareret eius (sc. Spiritus Sancti) ipsa substantia, qua et ipse invisibilis et incommutabilis est, sicut Pater et Filius; sed ut exterioribus visis hominum corda commota, a temporali manifestatione venientis ad occultam aeternitatem semper praesentis converterentur”; III,10,21: „Audeo fiducialiter dicere, nec Deum Patrem, nec Verbum eius, nec Spiritum eius, quod Deus unus est, per id quod est, atque id ipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus esset”.



igénybevételével ment végbe.<sup>17</sup> A Fiúnak azért kellett elküldetnie, hogy testileg külsőleg teremtményben nyilatkozzon meg, aki szellemi természetében bensőleg mindig rejtve marad a halandó szeme előtt.<sup>18</sup>

386-91 között Ágoston még „egyszerű hívő”, akit elég sokféle szellemi hatás ért. Nem zárható ki, hogy megtérése előtt megismerkedhetett bizonyos „manicheus krisztológiával”.<sup>19</sup> A fiatalkori dialógusokban inkább filozófiai és szentírási elemeket találunk. Krisztus tekintélye minden mást felülmúl, az „igazat” jelenti számára, amelyet már nemcsak hittel, hanem értelemmel is türelmetlen vággyal kíván megragadni, miközben bízott benne, hogy a platonikusoknál rátalál arra, ami nem mond ellent „a mi szent iratainknak”.<sup>20</sup> Meggyőződése, hogy a sokféle sötét tévedésbe keveredett lelkeket, amelyeket még a testi szenny is elborít, csak a legfőbb Isten kegyelme szabadíthatja ki oly módon, hogy az isteni Értelem tekintélye egészen az emberi testig leereszkedik.<sup>21</sup> Nemcsak azt kell „isteni tekintélynek” állítani, amely csupán az érzékelhető jelekben múl felül minden emberi képességet, hanem azt, hogy magát emberré tette, megmutatva az embernek, hogy miatta mennyire leereszkedett, mert cselekedetekkel kellett megtanítani hatalmára, alázatosságával kegyelmére, a tanítással természetére. Mindezt titkosan hagyományozzák azok a szent iratok, amelyekbe a keresztyényeket beavatják.<sup>22</sup> Antimanicheus írásában már nemcsak a leereszkedés és alászállás fontos, hanem az emberi természet és a test felvétele is. Erről a helyről: „*En az Atyától jöttem ki és jöttem evilágra...*” (Jn 14,27) mondja: „...megjelenve az embereknek az emberben, amikor az Ige tesué lett és közöttünk lakott (Jn 1,14). Ami nem magának az Isten természetének megváltozását jelenti, hanem az alsóbbrendű személy természetének felvételét, azaz az emberiét”.<sup>23</sup> A 390-ben írt *De vera religio*-ban már ezt mondja: „...az embereknek valóságos emberben jelent meg; mert azt a természetet kellett felvennie, amelyet meg kellett szabadítania”.<sup>24</sup> A megváltás tartalma itt a „megszabadulás”. Megállapítása mögött a régi szoterilogiai axióma rejlik: amit nem vett fel, azt nem is váltotta meg.

<sup>17</sup> De Trin III,11,22.

<sup>18</sup> De Trin. IV,7,11; II,9,10.

<sup>19</sup> A manicheus krisztológiának monográfiát szentelt E. Rose: *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden, 1979.

<sup>20</sup> *Contra Acad.* III,20,43: „Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non neim reperio valentiorum. Quod autem subtilissima ratione persequendum est; ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem; apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.”

<sup>21</sup> *Contra Acad.* III,19,42: „...cui animas multiformibus erroris tenebris caecatas et altissimis a corpore sordibus oblitus, nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus autoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret, atque submitteret...”

<sup>22</sup> De ordine, II,9,27: „Illa ergo auctoritas divina dicenda est, quae non solum in sensibilibus signis transcendit omnem humanam facultatem, sed et ipsum hominem agens, ostendit ei quousque se propter ipsum depresserit... Doceat enim oportet et factis potestatem suam, et humilitate clementiam, et praeceptione naturam; quae omnia sacris quibus initiamur, secretius firmiusque traduntur...”. Itt már Ágoston az egyház belső hagyományára utal, a Szentíráásra, nevezetesen a Fil 2,7 kk-re. Tulajdonképpen ennek a szövegnek a filozofikus átírását nyújtja.

<sup>23</sup> De Gen. contr. Manich. II,24,37: „...apparendo hominibus in homine, cum Verbo caro factum est et habitavit in nobis. Quod ipsum non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem naturae inferioris personae, id est humanae”.

<sup>24</sup> De vera rel.16,30: „...hominibus in vero homine apparuit; ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda.” Vö. Nazianzoszi Szent Gergely, Levél Kledonioszhoz I (Ep 101,32): „Mert amit nem vett fel, azt nem is gyógyította! Ami viszont Istennel egyesül, az üdvözül is.” Gergely mondatában már jelen van a krisztológiai szakkifejezések legfontosabbika: az egyesülés. Ez az axióma egyébként megfogalmazódott már Ireneusznál, Alexandriai Kelemennél.

4. *Theophaneia és megtestesülés*: Az, hogy az Ige testté lett, és közöttünk lakozott (Jn 1,14), az ószövetségi theophaneiaiak összegezését és felülmúlását jelenti, amivel az Ige biztosította az embert arról, hogy hosszas keresés nélkül célba érhet, a boldog halhatatlanságban egyesülhet Istennel. Ez a „*deificatio*”. Mert ha hihető, hogy a testté lett Ige közöttünk lakozott, mennyivel hihetőbb, hogy azok, akik születésüknél fogva az „emberek fiai”, Isten kegyelme által Isten gyermekeivé válnak, és Istenben lakoznak, részesedve az Ő halhatatlanságában.<sup>25</sup>

Nem az Atya, nem a Szent Lélek lesz emberré és testesül meg, ennek az az oka, hogy Isten Fia természeténél fogva az Atya tökéletes képe, az a mindent felülmúló minta, amelyet Isten minden örökbe fogadott Fiának utánoznia kell. *A Fiú az Atya teremtetlen képe, az ember Isten teremtett képmása*. A teremtett képmás nem úgy születik az Atyától, mint az örök Kép, a Fiú, aki a megvilágosító fény, hanem nekünk általa és benne kell újjá„születni”.<sup>26</sup> Az a theophaneia tehát, amelyet az Ige megtestesülése jelent, közvetít az időbeli, változékony, történeti valóság, és az örök változatlan igazság között.<sup>27</sup> A halandó élet hite és az örök élet igazsága közötti disszonancia elkerülése végett maga az Atyával együtt örökkévaló Igazság kélt a földről, Isten Fia jött el, hogy az emberek fiait megnyerje a hitnek, amelyet belé vetünk, és hogy minket elvezessen saját igazságára, Ő, aki felvette a mi halandóságunkat anélkül, hogy elvesztette volna örökkévalóságát.<sup>28</sup>

A megtestesült Ige az Atyának teljes fiúi engedelmisségben alávetett existenciát mutat. A Fiú azonban ezen túl, vére árán kiengeszteli a világot az Atyával, vére árán kiváltja az embereket.<sup>29</sup> Ezzel lerombolja a bűn birodalmát, de Ágoston ismerte pogány kortársai ellenvetéseit, akik kifogásolták, hogy miért kellett Istennek a megváltáshoz ilyen „méltatlan” eszközhöz folyamodnia. Védi Krisztus megváltó művét, mint amely nem mond ellent Isten méltóságának. Valójában számos eszköz állt volna Isten rendelkezésére, az eszközök azonban másodlagosak.<sup>30</sup> Isten számára ez nem szükség volt, hanem „mindegy”, mi több, éppen így mutatta ki még jobban szeretetét irántunk, magára vette vétkeinket, nem vonakodott természetünktől, bűneinktől, noha semmi bűnt nem követett el.<sup>31</sup> Krisztusban, a megtestesült Igében az ember Krisztushoz és a kezdetben levő Igéhez jut.<sup>32</sup>

Amikor Ágoston a krisztológiát a szentháromságtanban gyökerezettette, akkor a kereszt scandalumát a megtestesülés fenséges ténye háttérben szemléltette, mert a Gondviselés terve öröktől fogva elhatározta, hogy az Ige meg fog jelenni testben, be fog illeszkedni történelmünkbe, elhozza az embereknek az üdvösséget. Az Ige megtestesülése ellensúlyozza a kereszt történelmi esetlegességét, *noha nem állítható, hogy Ágoston szemléleti keretében, a megtestesülés szükségszerű következmény*. Ám a Szentháromságon

<sup>25</sup> „Forma porro illa suscepti hominis Filii persona est, non etiam Patris”. De Trin. II,5,9; vö. XIII,9,12.

<sup>26</sup> Ezt BAILLEUX, É., im. 222-23., nem érinti, pedig a keresztségi teológia itt fontos!

<sup>27</sup> A gondolat olvasható Nazianzoszi Szent Gergely 1. Kledonioszhoz írt levelében: a Megváltó két természete különbsége a látható és láthatatlan, az időtlen és időnek alávetett különbsége. Sources Chrétiennes 208,44. 20. paragrafus.

<sup>28</sup> Karácsonyi beszédeinek állandó visszatérő témája, továbbá: De Trin. IV,18,24.

<sup>29</sup> De Trin. IV,2,4. Továbbá: PLAGNIEUX, J., *Heil und Heiland, Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Études Augustiniennes Paris 1969, Die Augustinische Soteriologie, 47-70.

<sup>30</sup> De Trin XIII,10,13.

<sup>31</sup> De Trin. XIII, 10,13: „Ac sic iam credentibus quantaum non diligit Deus et quod desperabamus iam sperantibus, dona in nos sua sine ullis bonis meritis, imo praecedentibus et malis meritis nostris, indebita largitate conferret”.

<sup>32</sup> „Per Christum ad Christum venis. Quomodo per Christum ad Christum? Per Verbum carnem factum ad Verbum quod ad Principio erat apud Deum” Tract. in Joh. Ev. 13,4. PL 35,1494.



belül is szó van küldetésről. A Küldő és Küldött különbsége valamilyen idő-mediációt is feltételez? Az Ige, mint Isten Bölcsessége, öröktől fogva magában foglalja theophaneia-ját, amely theophaneia azonban nem a megtestesülés szükségképpen. A megtestesülés tény, ilyenként kell elfogadni.<sup>33</sup> A test felvétele, feláldozása történelmi mozzanatainak vállalásában annál inkább megjelenik Isten szeretete.

A Bölcsesség örökké az Atyánál volt, ugyanakkor mindig az emberekkel is volt, jelen volt az ószövetségi istenjelenésekben is. Itt is különbséget kellett tennie Ágostonnak: másként kapott küldetést a Bölcsesség ahhoz, hogy az emberrel legyen, és másként ahhoz, hogy maga váljon emberré.<sup>34</sup> Ez annyit jelent, a két természet nem párhuzamos, egymás melletti működést és nem merő „additio”-t jelent. Amikor Szent Ágoston persona-fogalmával foglalkozunk, látni fogjuk, mennyire nem görög jellegű persona-fogalma, korántsem olyan merev, mint a „hüposztaszisz”, attól függetlenül, hogy a görög „proszopon” és a latin „persona” egyformán a színházi nyelvből kölcsönzött fogalom volt.

5. *Megtestesülés, praedestinatio, kegyelem*: Isten Fia testbe küldését Ágoston mint „felvételt” (assumptio) fogja fel. Ez a felvétel az Ige személyes „tette”, a testtel személyi egységre lép. Az „analépszisz” eredete a kortárs görög, főleg antiochiai teológusoknál található, a kifejezés bibliai eredete a Fil 2,7-14-ben, a Krisztus-himnuszban van. A helyet – a Jn 14,28-val együtt idézve – kommentálja is Ágoston.<sup>35</sup>

Soha nem feledkezhetünk el arról, hogy ezeknek a formuláknak megvan az antiariánus hátterük. Ha Ágoston mélyen a szentháromságtanba gyökerezett teológiai gondolatát, akkor már okult Athanasziosz megállapításából, hogy akik tévedtek a Fiú örök születése kérdésében, azok tévedni fognak időbeli születését illetően is. A „felvette ami nem volt, nem veszítette el, ami volt” formula nagy múltra tekint vissza a görög

<sup>33</sup> De Trin. II,5,9: „Fortasse aliquis cogat ut dicamus etiam a se ipso missum esse Filium: quia ille Mariae conceptus et partus operatio Trinitatis est, qua creante omnia creantur. Et quomodo iam, inquit, Pater eum misit, si ipse se misit?... Credo respondebit, si haec probe sapit, quia una voluntas est Patris et Filii, et inseparabilis operatio. Sic ergo intelligat illum incarnationem et ex Virgine nativitatem, in qua Filius intelligitur missus, una eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non utique inde separato Spiritu sancto, de quo aperte dicitur: Inventa est in utero habens de Spiritu sancto (Mt 1,18)... Nam etiam si ita quaeramus, enodatus fortasse quod dicimus apparebit: Quomodo misit Deus Filium suum? Iussit ut veniret atque ille iubenti obtemperans venit; an rogavit, an tantummodo admonuit? Sed quodlibet horum sit, verbo utique factum est, Dei autem Verbum ipse est Dei Filius. Quapropter cum eum Pater verbo misit, a Patre et Verbo eius factum est ut mitteretur....Sed utique in ipso Dei Verbo quod erat in principio apud Deum et Deus erat, in ipsa scilicet Sapientia Dei, sine tempore erat, quo tempore illum in carne apparere oporteret.”

<sup>34</sup> De Trin. IV,20,27: „Sed aliter mittitur (Sap.) ut sit cum homine, aliter missa est, ut ipsa sit homo”.

<sup>35</sup> De Trin. I,8,14: „Et illi quidem dicunt minorem Filium esse quam Pater est, quia scriptum est ipso Domino dicente: Pater maior me est (Jn 14,28). Veritas autem ostendit secundum istum modum etiam se ipso minorem Filium. Quomodo enim non etiam se ipso minor factus est, qui semetipsum exinanivit, formam servi accipiens? Neque enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in qua erat aequalis Patri. Si ergo ita accepta est forma servi, ut non amitteretur forma Dei, cum et in forma Dei aequalis Patri, in forma servi mediator Dei et hominum homo Christus Iesus; quis non intelligat quod in forma Dei etiam ipse se ipso maior est, in forma autem servi etiam se ipso minor est? Non itaque immerito Scriptura utrumque dicit, et aequalem Patri Filium, et Patrem maiorem Filio. Ilud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur. Et haec nobis regula per omnes sacras Scripturas dissolvendae huius quaestionis, ex uno capitulo Epistolae Pauli apostoli promittitur, ubi manifestius ista distinctio commendatur. Ait enim: Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo; sed semetipsum exinanivit, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo (Fil 2,6-7). Est ergo Dei Filius Deo Patri natura aequalis, habitu minor. In forma enim servi quam accepit, minor est Patre: in forma autem Dei, Verbum per quod facta sunt omnia (Jn 1,3); in forma autem servi, factus ex muliere, factus sub Lege, ut eos, qui sub Lege



világban, de hogy innen vette-e Ágoston közvetlenül, az nem biztos. Az ún. „fides Damasi”-ban olvasható: „perfectum suscepit hominem, nec amisit quod erat, sed coepit esse quod non erat”<sup>36</sup> Tehát: a felvételen Isten nem szűnt meg Isten lenni, a felvett nem szűnt meg ember és Isten lenni egyszerre. Az „ember” a természet praedicatuma, az „Isten” szintén a természet praedicatuma, amely a felvevő Fiú személyére vonatkozik, kizárva az egyik másikba változásának lehetőségét. Az Isten formájában levő veszi fel a szolgálakját. Az ember formája ugyan a Szentháromság műve, de csak a Fiú lép ezzel a formával személyi egységre. Krisztus személye nem teremtmény, hanem Teremtő. Am a Péld 8,22-öt Ágoston a Krisztus által felvett szolgálakra, az emberségre érti: *Az Úr teremtett engem útjai kezdetén műveire....*”. A felvett ember mégsem más, mint Isten tulajdon Fia, aki ugyanakkor Emberfia is lett. Isten Fia van, Emberfia lett. Olyan valami ez, mint Maximosz hitvalló tétele: Krisztus isteni létmódja a természetes, emberi létmódja természetfölötti. Ágoston továbbá *kegyelmi alkotásnak tekinti ezt az egységet*, amin az antiochiai teológiai álláspont buktatóinak ismerői nyilván megütközhetnek.<sup>37</sup> Ez a kegyelmi egység az örök fiúság következménye, mert az örök Fiúban határozta el előre az emberi nem üdvözítését, minden emberi érdemtől függetlenül. Az isteni és az emberi természet egyesülése a személyben jön létre. Az pedig, hogy egy személy magáévá tehet egy természetet, ez onnan értendő, hogy a személyben olyan foglalatot lehet megpillantani, akinek karakterisztikumát az ontikus inkommunikabilitás privilégiuma adja.<sup>38</sup> Krisztus egyetlen személyét kifejezetten vallja.<sup>39</sup> Ez a formula: egy személyben a két természet, közeli a khalkhedoni dogmához, mely szerint egy személy két természetben.<sup>40</sup>

Szent Ágoston felfogása szerint Krisztus egyrészt kapja az Atyától a Szent Lelket, másrészt kiárasztja a Lelket az emberekre. Itt az ember-Krisztusról van szó, mert az Ő embersége fogant a Szent Lélektől és született Szűz Máriától. Majd mennybemenetele

erant, redimeret (Gal 4,4-5). Proinde in forma Dei fecit hominem: in forma servi factus est homo. Nam si Pater tantum sine Filio fecisset hominem, non scriptum esset: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gen 1,26). Ergo quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus et utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum atque mutatum est: nec divinitas quippe in creaturam mutata est, ut disisteret esse divinitas; nec creatura in divinitatem, ut desisteret esse creatura”.

<sup>36</sup> HAHN, A. – HAHN, G. L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Olms, Hildesheim, Nachdruck der Aufl. 1897, 1962, 200 és 201, 276. A formula Ágostonnál: De act. contra Felicem II,9-ben, amely 398-ból való. Ugyanezek a fordulatok Nazianzoszi Szent Gergelynél: Or. 2,23 PG 35,432 B; Or 37,2 PG 36,284 C.; Or 29,19. PG 36, 100 A. Nüsszei Szent Gergelynél, Contra Eunomium III,124,ed. JAEGER, W., Leiden 1960, GNO II,45,19-24.

<sup>37</sup> De Trin. XIII,18,24: „Et cum lego: Verbum caro factum est, et habitavit in nobis, in Verbo intelligo verum Dei Filium, in carne agnosco verum hominis filium, et utrumque simul in unam personam Dei (in una persona Dei-bizonyos szövegváltozat szerint) et hominis ineffabili gratiae largitate coniuctum. Propter quod sequitur et dicit: Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis (Jn 1,14). Si gratiam referamus ad scientiam, veritatem ad sapientiam, puto nos ab illa duarum istarum rerum distinctione, quam commendavimus, abhorreere.”

<sup>38</sup> „L’union des natures divine et humaine se fait dans la personne. Qu une personne puisse s’approprier une nature, cela s’entend des que l’on voit dans la personne un englobant qui se caractérise par le privilege de l’Incommunicabilité ontique”, BAILLEUX, É., *La christologie dans le „De Trinitate”*, 227.

<sup>39</sup> De Trinitate I,7,14: „Et in forma servi et in forma Dei idem ipse Filius unigenitus Dei Patris.”

<sup>40</sup> Terminológiáját tekintve Ágoston nagyon hasonlít Nüsszei Szent Gergelyhez, aki egyformán elfogadja az „egyesülés” és a „felvétel” terminológiáját, csak Ágoston a „keveredés”-t nem veszi az egyesülés vagy felvétel értelmében. Szóhasználatát egészében inkább az antiochiaiakéhoz hasonlít, noha formulázásai meglepően Nazianzoszi Szent Gergelyt juttatják eszünkbe, amit azonban ebben a fejlődési szakaszában cáfol a tény, hogy Ágoston alig beszél „keveredés”-ről a két természet egyesülése esetében, míg Nazianzoszi ezt a fogalmat a „hónószisz” aequivalenseként használta.



után küldi el az Atya adományát. Ennek a nézetnek az eredetét Ireneusznál találjuk. Krisztus emberségét fogantatása pillanatától eltöltötte a Lélek, minden előzetes érdem nélkül. Ez annyit jelent, amikor az Ige felveszi az emberi természetet a saját személyébe, közli vele a Szent Lelket, amely ennek az emberségnek kegyelem. Az „*assumptio*” jelenti az „*unio*”-t is, és egyik is, másik is kegyelem. „Isten nagyobb kegyelme nem ragyoghatott volna ránk, mint hogy azt, akit egyszülött Fiának bírt, azt emberfiává tette, és fordítva is, az emberfiát Isten Fiává tette? Kutatsz az érdem után, kérded az okot, keresed az igazságosságot, és íme nem találsz mást, csak a kegyelmet”.<sup>41</sup> „A Közvetítő kegyelmét nyilvánítja ki azzal, hogy ezt mondja: „*ahogyan engem szeretett az Atya, én is úgy szerettelek titeket*”....Eszertint tehát helyesen mondhatjuk, hogy mivel Isten természetéhez nem tartozik az emberi természet, Isten egyszülött Fiának személyéhez mégis a kegyelem által tartozik hozzá az emberi természet, és ez akkora kegyelem, hogy ennél nincs nagyobb, továbbá ehhez hasonlítható sincs”.<sup>42</sup> „Isten tehát természetünket, azaz értelmes lelkünket és testünket az ember Krisztuséként felvette, egyedülállóan csodálatos felvétellel, vagy csodálatos egyedi módon, és ez kezdettől fogva igazságossága mindennemű megelőző érdeme nélkül Isten Fiáé lett, amióta kezdett ember lenni, hogy ez és az Ige, aki kezdett nélküli, egy személy legyen....Ez a születés teljesen ingyenesen kapcsolta személyi egységbe Istent és embert, a testet az Igével. Ezt a születést követték a jöcselekedetek, de nem jöcselekedetek érdemelték ki”.<sup>43</sup> Az eszme megfogalmazódott Ágostonnál a pelagiánus vita előtt. A fentiekből az is következik, hogy ez az *unio personalis kegyelme praedestinatiót is jelent* – mint rámutat R. Bernard La prédestination du Christ total<sup>44</sup> c. tanulmányában. Ágoston kegyelemtanának és predestinációs tanának is az igazi gyökereit itt kell keresni. Ennek elmulasztása szült már eddig is megannyi félreértést és félremagyarázást e téren. Az örök praedestianatio nemcsak azt foglalja magában, amit az időben kell megtenni, hanem a megteendő módját és rendjét is. A megtestesülés után Krisztus mediator, főpap.

Vajon Ágoston szerint a bűn nélkül is megtestesült volna az Ige? – teszi fel a kérdést nem alaptalanul É. Bailleux.<sup>45</sup> A Szentháromságról c. művében erről nem nyilatkozik az egyházatya. Korai írásaiiban a bűnt is inkább intellektuális tévedésként fogta fel, később módosult bűn-fogalma, lett jelentése a tudatos, szándékos ellenállás Isten akaratának. Ám bármennyire is hangsúlyozza a megtestesülést, az ember bűnbeesése nélkül nem lenne oka az Ige megtestesülésének állítására, csak megvilágosító „megjelenésére”. Egyik beszédében<sup>46</sup> kifejezetten mondja: a bűnösök megváltására jött el. A Mediator emberként csak áldozat, nem fejt ki isteni megszentelő tevékenységet, mert a

<sup>41</sup> „Nam quae maior gratia Dei nobis potuit illucescere quam ut habens unigenitum Filium, faceret eum hominis filium, atque ita vicissim hominis filium, faceret Dei Filium? Quare meritum, quare causam, quare iustitiam, et vide utrum invenies nisi gratiam”. Sermo 185,3, dátuma: 412-16 között hangzott el.

<sup>42</sup> „Nam dicendo „sicut dilexit me Pater, et ego dilexi vos”, gratiam mediatoris ostendit....Secundum hoc igitur recte possumus dicere, quod cum ad naturam Dei non pertineat humana natura, ad personam tamen unigeniti Filii Dei per gratiam pertinet humana natura; et tantam gratiam, ut nulla sit maior, nulla prorsus aequalis.” In Jo ev. tract. 82,4.

<sup>43</sup> „Deus ergo naturam nostram, id est, animam rationalem carnemque hominis Christi suscepit, susceptione singulariter mirabili vel mirabiliter singulari, et nullis iustitiae suae praecedentibus meritis Filius Dei sic esset ab initio, quo esse homo coepisset, ut ipse et Verbum quod sine initio est, una persona esset....Ista nativitas profecto gratuita coniunxit in unitate personae hominem Deo, carnem Verbo. Istam nativitatem bona opera secuta sunt, non bona opera meruerunt.” De corr. et gratia 11,30.

<sup>44</sup> Recherches Augustiniennes III, 1965,56.

<sup>45</sup> La christologie dans le „De Trinitate”, 234.

<sup>46</sup> Sermo 175, Patrologia Latina 38,945.

Szent Lelket Krisztus mint Isten adja meg. A Fiú megtestesülése nem nélkülözhetetlen eszköze a fiúvá fogadásnak. Az ágostoni „unio hypostatica” még számos más kérdést vet fel.

6. *Egység, személy, gondolati koncentráció és transzcendencia:* Az unio personalis kérdése sajátos szempontból válik érthetővé Ágostonnál, amire L. Stefanini tanulmánya igen jól rámutat,<sup>47</sup> Istent így határozta meg: „egy az egytől, amellyel egy”.<sup>48</sup> Amikor saját személyéről beszélt, akkor mindig a gondolkodással és koncentrációval, a szellemi összeszedettséggel jellemezte: „önmagát önmagára összpontosítani”.<sup>49</sup> A „cogitare” igét is a „colligere”-vel kapcsolta össze etimológiai alapon, valamint a „cogere”-vel. Az ember ha gondolkodik, akkor arra kényszeríti magát, hogy önmagában összpontosítson: „De a *cogito* igét az elme magának foglalta le s így pusztán azzal, amit ott, az elmében szedünk, azaz *terelünk* össze (*cogitur*) jelezzük: a gondolkodom (*cogito*) igével”.<sup>50</sup> A gondolkodás ezen egységesítő sajátossága miatt képe a gondolkodó ember a Trinitasnak: egyenként mindegyik ember, aki csak szelleme szerint képe Istennek, egy személy (persona), és szellemében a Háromság képe.<sup>51</sup> A hely tanulságos, mert jól illusztrálja, hogy amiként Ágoston a Szentháromságot szellemi processióként értette, úgy értette a „persona”-t ezen gondolkodási folyamat transzparensének, „képének”. Amikor az ember önmagára koncentrált, azaz gondolkodik, ezt nem tudja megtenni anélkül, hogy a „redire in seipsum”, az önmagára összpontosítás ne jelentse a „trans-cendere seipsum”-ot, az önmagán való túllépést is. A Szentháromságon belüli Ige az Atya összpontosításának „persona”-ja, megtestesült Ige a „kilépésnek”, „túllépésnek”, a transcendentia-nak a képe, az önmegtágadás, a kiüresítés értelmében. Ezért igaz a tétele: „Noverim me, noverim te”.<sup>52</sup> A Confessiones ezért soliloquium és dialógus Istennel. A „persona” az értelem megnyilatkozási „eszköze”.

Ágoston personalizmusa annyiban különbözik a modern existencialista personalizmustól, hogy felfogásában az értelem nem ellenkezik a személlyel, sem a személy az értelemmel. A görög szofisztika az empirikus individualitással vetett számot, de nem a személlyel. Ezen a ponton Ágoston túllépett ezen a szemléleti kereten. Talán éppen azért tudta könnyedén megközelíteni a krisztológiai problémákat, mivel egész felfogása személyre orientált volt.

A De Trinitate XIII,19,24-ben Krisztust „scientia et sapientia nostra”-nak mondja. Ez a tudomány-bölcsesség-Krisztus az időbeli dolgok által a hitet plántálja belénk, az örökkévalók által pedig az igazságot mutatja meg. Általa igyekszünk óhozza, a tudomány által a bölcsességhez. A „tudományunk és bölcsességünk Krisztus”, a Kol 2,3 visszhangja az egyházatyánál. A tudomány az időbeli dolgok eredménye, a bölcsesség a mennyei adomány. A tudomány-bölcsesség páros megfelel az idő-örökkévalóság párosnak. Ágoston Krisztusban látja megtestesülve a régi meghatározást, mely Ciceróra nyúlik vissza, aki

<sup>47</sup> *Il problema della persona in S. Agostino*, Revue des Études Augustiniennes, 1955, 1,1-4, 55-68.

<sup>48</sup> De Trinitate VI,10,11: „unum de uno, cum quo unum”.

<sup>49</sup> Contr. Acad. I,8,25: „seipsum in seipsum colligere”.

<sup>50</sup> Confess. X, 11,2: „quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitare proprie jam dicitur”. Balogh József fordítását idéztük.

<sup>51</sup> De Trin. XV,7,11: „Singularis quisque homo, qui...secundum solam mentem imago Dei dicitur, una persona est, et imago Trinitatis in mente”.

<sup>52</sup> Soliloquia II, 1,1.



szerint a bölcsesség az isteni és emberi dolgok tudománya.<sup>53</sup> Az apologeták hagyományát így integrálta saját szemléleti keretébe.

7. Az ún. „ekkleziális” krisztológia: Ágoston krisztológiájának legjellegzetesebb aspektusa a „*totus Christus*”, a fő és a test együtt, amely gondolkodásmódjának szociális jellegét is megmutatja.<sup>54</sup> A Krisztus-főről és tagjairól szóló tanítás nem jelent „kollektív Krisztust” abban az értelemben, mintha mi az ő teste lennénk, hanem azt jelenti: valószínűleg Krisztushoz tartozunk, mert az ő élete lett a mi életünk. A differencia a megelőző kegyelemben fogható. Ez a „teljes Krisztus” az, aki közösségben van nemcsak az emberiség, Krisztus és Ádám közötti időszakban élt tagjaival, hanem a Krisztus utáni emberiség tagjaival is, nagyon sok szempontból hasonlít Ireneusz recapitulatio-tanához.

A teremtés, az Ige emberré válása, a megváltás, feltámadás Isten egyetlen megváltó művének mozzanatai, nem egymástól elváló történelmi mozaikkockák. Mindezek a mozzanatok Krisztusban érik el egybeesésüket és csúcspontjukat, megvalósulásuk Krisztusban egységesítő elvük is. Ez a korporatív felfogás inkább a keleti gondolkodást jellemezte. Ez az univerzális Krisztus-eszme inkább dinamikus felfogást kívánt mint statikust, amely utóbbi az unio hypostatica teológiája lett. Ugyanakkor a teológia sokáig leginkább ettől az univerzális Krisztus-képtől idegenkedett, mert úgy látta, veszélyezteti Jézus történelmi egyszerűségét, mítizálja Krisztus alakját, és csak a Mediator Dei enciklika helyezte új megvilágításba.

Kiindulási pont: Krisztus, az emberré vált Ige, olyan ember, aki ember a másik, a többi emberért. Ennek szentírásai alapjait nem nehéz igazolni a János-evangéliumból. A korporatív felfogás azt is magában foglalja, hogy az egész jelen van a részben, és fordítva. Ez a reciprok viszony azonban nem jelenti az elszemélytelenítést, mert a Krisztus-fő és teste tagjainak viszonyában mindig jelen van egy mozzanat, ami ezt megakadályozza: a szeretet-viszony. Ez védi meg az absztrakció veszélyétől.

Az egyházatya Krisztus három létmódját különbözteti meg: 1. a praexistens Isten az Istennél; 2. a történelmi Jézus, az Isten-ember; 3. az „egész Krisztus”, a Fő és a tagok egysége. A három létmód azonban csak Krisztus és a benne hívők viszonyára terjeszthető ki, nem általánosítható kozmikus princípiummá. Ágoston felfogása szerint minden ember szükségképpen konkrét történelmi helyzetben él, vagy örököse valamilyen hagyománynak, enélkül élete elképzelhetetlen, az ember személy ugyan, de elképzelhetetlen merő individuumként. Minden ember rá van utalva embertársaira, és tőlük függ. Más szóval: az emberi individuum csak az egész emberiséggel kapcsolatban bontakozhat ki. Az ember „én”-je és a környezet dolgai, tényei nem lezártak, hanem folyamatban vannak. Ágoston egész gondolkodásában az „én”-„te” kapcsolat az alapvető, a semleges dologiságnak csekély, vagy semmi szerepe nincs benne.<sup>55</sup> Az emberi „én” sem léteiben, sem gondolkodásában, sem cselekvésében nem oldhatja ki magát az egészből, amelybe be van ágyazva, ezért ha akarja, ha nem, felelős az egész világtörténelemért, hurcolnia kell azt magával. A történelem bármely pontján élő ember közösségben marad Ádámmal, és Ádám jelen van minden későbbi utódában, bűne utódai bűne is lett, ahogyan bizonyos

<sup>53</sup> Vö. MADEC, G., *Christus, scientia et sapientia nostra, Le principe de coherence de la doctrine augustinienne, Recherches Augustiniennes X, 77-85.*

<sup>54</sup> Találószerűen BAVEL, T. J. VAN, megállapítása a *Christ in dieser Welt* c. tanulmánykötet 7. fejezetében, 94.

<sup>55</sup> BAVEL, T. J. VAN, *im.* 98.

módon egyik ember bűne valamiképpen a másikat is érinti. Ugyanígy pl. a szülők hite nem jelenti már a gyermekeik hitét is, de kétségtelenül érinti őket.

Ami érvényes Ádámra, az érvényes Krisztusra is. Az univerzális és az individuális feszültsége jellemzi ezt a szemléletet. Az eleven, személyes kapcsolat sokkal jobban lekötötte Ágoston figyelmét, mint az individuális, történelmi események, amelyek a múltba tartoztak. Az ún. „történelmi Jézus” alakja kevésbé foglalkoztatta, mert Jézus számára nem „magánszemélyt” jelentett, aki a történelem bizonyos pontján élt, hanem mindig jelenlevő, mindig aktuális személyt és eseményt. Ezért lehet közömbös, hogy a keresztény a történelem melyik pontján él, mert Jézus szem- és fültanútól is igényelte a hitet.

Ha valakinek, akkor Krisztus személyének jellegzetességé, konstitutív eleme a szeretet. Ezért nem is akart egyedül maradni, nem is maradt egyedül. A szeretet ugyanis közösséget teremt. Ezért az Ige emberré válásának tagadása szinte a szeretet csődjével egyenlő. A Jn 1,14-nek két fontos mozzanata van: 1. az Ige testté lett, és 2. közöttünk, azaz az egyházban, lakozott.

Most már az a kérdés, hogy a mondottak alapján állítható-e, hogy Ágoston felfogása szerint Krisztus azonosította magát feltétel nélkül minden emberrel?

A válaszhoz tisztázni kell az isteni jelenlét három módozatát vagy fokozatát: 1. Isten általános jelenléte az emberekben és a világban; 2. a „bennlakás”; 3. Isten különleges jelenléte Krisztusban. Az azonosulás fokozata mindig megfelel a szeretet mértékének. Az Újszövetségben vannak helyek, amelyek arról beszélnek, hogyan azonosult Jézus az emberekkel: Mt 25,31-46 (ezt már Cyprianus is sokszor idézte!), Róm 12,4-8, 1 Kor 12,12-13, Ef 4,15 és 5,23, Kol 2,19. Ezeknek a helyeknek alapján Ágostonnál a hit nem valami túlvilágra orientált magatartást jelent, nincs „majd”, nincs „majd ott”, ami amolyan kibeszélés lehet, hanem csak jelen imperativus. Krisztus, emberekkel való azonosulásának mértéke a kereszthalálban megnyilvánuló szeretet, az emberek Krisztussal való azonosulásának mértéke mindig a szeretet parancsának fokától függ.

A fentiek miatt merészeli Ágoston azt mondani, hogy nemcsak keresztények, hanem Krisztus, sőt Krisztusok (többes számban) is lettünk.<sup>56</sup> A Krisztus jelentése Felkent, a keresztségben mindenki részesedik Krisztus felkenésében, erre megy vissza az egyházatya állítása.

A következmény: Ágoston pl. Krisztus születéséről sem úgy gondolkodik, mint punktuális történelmi eseményről, hanem mint az örök Ige megtestesüléséről, emberré válásáról, amely nemcsak történt, hanem történik most is mindannyiszor, valahányszor Isten szava megérinti az embert. A hit tette által válik valaki „Krisztussá”, mert a hit által nyerünk felvételt Krisztus testébe. Ezért mondja az egyházatya, hogy Krisztus a hit által sokszorozódik.<sup>57</sup> Ez a „totus Christus” nem valami lezárt, platonai egység, hanem naponta valósul a hit cselekedetei által. Ebben adja meg a követés és az utánzás tartalmát is, amelynek magja a szeretet. A Krisztusért élés és a Krisztusban élés jelenti mindig a másikért élést.

Ez a „totus Christus”, noha Isten, mégis emberi módon, az embervilágon belül fejt ki megváltó hatékonyságát, és pusztán kívülről hat az emberre, mint Pelagius kegyelemtanában, akinél azonban az Üdvözítő alakja a múltba szorul, és ezért válik „külsővé”. Szent Ágoston Krisztus-víziója a „misztikus Krisztus”, aki az emberi nem igazi

<sup>56</sup> Tract in Joh. 21,8; 108,5; 3,12; Enarr. in Ps 142,3 és 26,2.

<sup>57</sup> In Joh ev. tract. 51,9.



fejeként belülről hat az egészre és ugyanakkor minden egyedre is, aki csak azért tud ilyen átfogó és mély hatást kiváltani, mert ugyanakkor Isten is. Ugyanezen oknál fogva kezdettől mindenkire, az Ószövetség és a pogány világ emberére is hatással lehetett, mert minden idők előtt, megtestesülése előtt is Ő a Megváltó.<sup>58</sup>

Ez a „totus Christus” nem azonos az Athanasziosznál feltételezett ún. „fizikai megváltástannal”. Talán a leginkább rokon Nüsszai Szent Gergely „Akkor aláveti magát annak, aki mindent alávett neki” traktátusának eszméjével, amely a megtestesülés utáni időt, az Egyház korszakát úgy tekinti, mint beletestesülést Krisztusba, az Igébe.

Az eddigiekben áttekintettük az egyházatya krisztológiai felfogásának fontosabb fejlődési szakaszait, alapeszméit, a folyamatos elmélyülést, amelynek során mind közelebb került a kortárs keleti teológusok formulázásaihoz. A folyamat mutatta a „filozófiai” krisztológia, „theológiai” krisztológiává alakulását, amit nagyban elősegített a megváltástani és kegyelemtani szempontok érvényesülése. A következőkben át kell tekinteni a konvergenciákat, amelyek a keleti teológusokkal mutatnak rokonságot. Ezek mindenekelőtt Ágoston beszédeiben fedezhetők fel. Azért a beszédekben – amelyek lehetnek prédikált kommentárok is, mint a János-evangéliumról mondott beszédei –, mert ez az a műfaj, amelyre az eszmék és közhelyek vándorlása a legjellemzőbb. Ugyanakkor ez az a terület, amelyet a legkevésbé vizsgált a források szempontjából a kutatás.

*(Folytatása következik)*

<sup>58</sup> „Soweit in bezug auf das innermenschliche Wirken des Heils nach Augustin. Ihm haben wir es zu verdanken, dass uns, gegenüber dem Vorhaben des Pelagius mit seinem wenn auch göttlichen, aber doch nur menschlicherweise und wie von aussen auf uns wirkenden, d.h. siennem rein historisch geschauten Christus, der christliche, der mystische Christus erhalten blieb, welcher als wahres Haupt der Menschheit von innen heraus aufs Ganze und auf jeden einzelnen einwirkt, und dies nur deswegen so tief und so umfassend, weil dieser Mensch zugleich auch Gott war. So konnte er von Anfang an auf alle, auch die des Alten Testaments, auch die daselbst ausserhalb Israels Erwähnten, und über sie hinaus auf die gesamte Heidenwelt, und schliesslich auch auf Adam selber Licht und Kraft spendend wirken, insofern er vor aller Zeit, auch schon vor seiner Menschwerdung, Erlöser war.” (PLAGNIEUX, J., *Heil und Heiland, Dogmengeschichtliche Texte und Studien, Études Augustiniennes*, Paris 1969, „Augustinus”, 64.

# A Szentlélek származására vonatkozó görög és latin hagyomány

(L'Osservatore Romano, 1995. szept. 13. 1. old.)

A Szentatya június 29-én a Szent Péter bazilikában I. Bartolomeosz pátriárka jelenlétében mondott homiliájában kifejezésre juttatta azt az óhaját, hogy végre tisztázódjék „a *Filioque* hagyományos tanítása – amely benne van a latin hitvallás liturgikus változatában –, hogy világossá válhasson ennek teljes összhangja azzal, amit a 381-ben megtartott Konstantinápolyi Egyetemes Zsinat hitvallása vall meg: hogy az Atya mint az egész Szentháromság forrása, a Fiúnak és a Szentléleknek egyedüli eredete.

Az általa kívánt tisztázást a következő oldalakon közli a Keresztény Egység Pápai Tanácsa. Ezzel akar hozzájárulni ahhoz a párbeszédhez, amely a Római Katolikus Egyház és Ortodox Egyház között létrejött nemzetközi Vegyesbizottságban folyik.

A Római Katolikus Egyház és az Ortodox Egyház közötti teológiai párbeszédre létrehozott nemzetközi Vegyesbizottság egyhangúlag hagyta jóvá 1982. július 6-án első beszámolóját „Az Egyház és az Eukarisztia titkáról, a Szentháromság misztériumának fényében.” Ebben megemlítette, hogy a két egyház között évszázadok óta milyen súlyos a Szentlélek örök eredésére vonatkozó problémakör. Mivel a Bizottság a párbeszéd első szakaszában még nem tárgyalhatta önmagában véve ezt a kérdést, a következő nyilatkozatot tette közzé: „Bár még nem akarjuk megoldani azokat a súlyos problémákat amelyeket Kelet és Nyugat között a Fiú és Szentlélek közötti kapcsolat okozott, már most elmondjuk együtt, hogy ezt a Lelket, aki az Atyától, mint a Szentháromság egyedüli forrásától származik (Jn 15,26), és aki fiúvá fogadásunk Lelke lett (Róm 8,15), mithogy Ő a Fiú Lelke is (Gal 4,6), pontosan ez a Fiú közli velünk, mégpedig különösen is az eukarisztiában, akin Ő nyugszik, az időben és az örökkévalóságban (Jn 1,32)” (Service d'Information, du secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens, no 49, p. 116, I, G - A Keresztény Egység-Titkárság).

A katolikus egyház elismeri a 381. évi II. Egyetemes Zsinaton Konstantinápolyban görögül megfogalmazott Hitvallás zsinati és egyetemes jellegű, normatív és visszavonhatatlan értékét mint ami az egyház és minden keresztény hívő egyetlen közös hitének kifejezése. Az osztatlan egyház így tanított és megvallott hitének eme kifejezésével semmiféle részleges liturgikus hagyomány hitvallása nem szállhat szembe.

Ez a hitvallás Jn15,26 alapján vallja a Lélekről: „τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον” (aki az Atyától ered). A Háromság két másik személyének egyedül csak az Atya a kezdet nélküli eredete (ἀρχὴ ἀναρχος); Ő a Fiúnak és a Szentléleknek egyedüli forrása (πηγή). A Szentlélek tehát egyedül csak az Atyától (ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς) ered mint princípiumtól, sajátos és közvetlen módon <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ezek azok a fogalmak, amelyet Aquinói Szent Tamás használ a SummaTheol.-ban (Ia q.36.a.3, 1um et 2um).



A görög atyák és az egész keresztény Kelet ezzel kapcsolatban „az Atya monarchiáját” emlegeti, és Szent Agoston nyomán a nyugati hagyomány is megvallja, hogy a Szentlélek „*principaliter*” vagyis mint princípiumától az Atyától ered (De Trinitate, XV, 25, 47, P.L. 42, 1094-1095). Ebben az értelemben tehát a két hagyomány elismeri, hogy „az Atya monarchiája” azt is jelenti, hogy az Atya a szentháromságon belül a Fiúnak és a Szentléleknek egyedüli oka (αἰτία) vagy princípiuma (elve).

Ezt az eredést, tudniillik, hogy a Szentlélek egyedül csak az Atyától mint az egész Szentháromság egyedüli princípiumától származik, a kappadókiai atyákat követően a görög hagyomány ἐκπόρευσις -nek nevezte. A teológus Nazianzoszi Szent Gergely ugyan a Léleknek az Atyától származását mint eredését kifejező kapcsolatot az ἐκπόρευσις sajátos fogalmával jelölte, amit megkülönböztetett attól az eredettől (τὸ προῖεναι), amely a Lélekhez hasonlóan a Fiúra is vonatkozik: „A lélek valóban az Atyától eredő (προῖόν) Lélek, de nem fiúsággal, mivel ez nem nemzés, hanem származás – ἐκπόρευσις” (39. beszéd, 12.L. - Sources Chrétiennes 358,175.)

S még ha Alexandriai Szent Kírillosz néha-néha használja is az ἐκπορεύεσθαι igét a Fiúnak az Atyától eredő viszonyának a kifejezésére, de sohasem alkalmazza ezt a Léleknek a Fiúval való kapcsolatára (vö. többek között János-kommentár X, 2 P.G. 74, 910 D; Ep. 55, P.G. 77, 316 D). Az ἐκπόρευσις fogalom még Szent Kírillosznál is különbözik az eredést kifejező προῖεναι fogalomtól, s egyedül csak a Szentháromság kezdet nélküli eredetével, az Atyával való eredési viszony kifejezésére szolgál.

Éppen ezért az ortodox Kelet mindig visszautasította a τὸ ἐκ του Πατρὸς καὶ του Υἱοῦ ἐκπορευόμενοι formulát, és a katolikus egyház is elutasította azt, hogy - akár csak a latinok liturgiájában való használatra is - a Nikaia-Konstantinápolyi hitvallás görög szövegében szereplő ἐκ του Πατρὸς ἐκπορευόμενοι formulához hozzátegyék azt, hogy καὶ του Υἱοῦ.

Ugyanakkor az ortodox Kelet mégsem utasít vissza minden örök kapcsolatot a Fiú és a Szentlélek között az Atyától való eredetük kapcsán. Nazianzoszi Szent Gergely, két hagyományunk nagy tanúja tisztázza ezt Makedoniosszal szemben, aki ezt kérdezte: „Mi hiányzik tehát a Léleknek ahhoz, hogy a Fiú lehessen; hiszen ha semmi sem hiányozna, akkor a Fiú lenne? - Azt mondjuk, hogy nem hiányzik semmi, minthogy Istennek nem hiányzik semmi, hanem - ha szabad így mondanom - a megnyilvánulás illetve a köztük lévő kapcsolat (της πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον) különbözősége eredményezi azt, hogy különböző az elnevezésük is” (39. Beszéd, Sources chrétiennes No 250, 290-292).

Mindenesetre az ortodox Kelet szerencsésen fejezi ki ezt a kapcsolatot a διὰ του Υἱοῦ ἐκπορευόμενοι formulával (vagyis, hogy „az Atyától a Fiú által származik”). Már Szent Baziliosz mondta ezt a Szentlélekről: „A Fiú által (διὰ του Υἱοῦ), aki egy, kapcsolódik az Atyához, aki egy, és saját magával teszi teljessé a minden dicséretre méltó boldog Háromságot” (A Szentlélekről, XVIII, 45, Sources chrétiennes 17bis, 408.). Szent Maximosz hitvalló pedig azt mondja: „Természeténél fogva (φύσει) a Szentlélek a maga lényé szerint (κατ' οὐσίαν) lényegében az Atyától ered (ἐκπορευόμενοι) a szülött Fiú által (δι' Υἱοῦ γεννηθέντος)” (Questiones ad Thalassium, LXIII, P.G. 90, 672C). Megtalálható ez damaszkuszi Szent Jánosnál is: „(ὁ Πατήρ) αἰεὶ ἦν, ἔχων ἐξ ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον, καὶ διὰ του λόγου αὐτοῦ ἐξ ἑαυτοῦ τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορευόμενοι”, „ami így fordítható le: Azt mondom, hogy Isten Atya, akinek (mindig) saját magából való az Igéje, s Igéje által mindig meg van a Lelke, aki tőle származik”. (Dialogus contra Manichaeos 5, P.G. 94,1512 B, B. Kotter, Berlin 1981. kiadásában 354.; vö. P.G. 94, 848-849A) A Szentháromság



titkának ezt a szempontját vallotta meg a 787-ben Nikaiában összeült VII. Egyetemes Zsinat előtt Szent Tarasziosz konstantinápolyi pátriárka, aki így fejt ki a Hitvallást: „τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον καὶ ἕνωποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον.” (Mansi XII,1122 D)

Ez a hittani összegzés tanúskodik arról az alapvető, Szentháromságba vetett hitről, amelyet még Kelet és Nyugat együtt vallott meg az atyák korában. Ez az (az alap), aminek a katolikusok és ortodoxok között folyó teológiai párbeszéd folytatásának alapjául kell szolgálnia.

A katolikus egyháznak úgy kell értenie és bemutatnia a Filioque tanát, hogy az még ne is tűnhesen olyasminek, ami ellentmond az Atya monarchiájának vagy annak a ténynek, hogy egyedül csak Ő a Lélek ἐκπόρευσις-ének eredete (ἀρχὴ αἰτία), Valójában a Filioque egy másfajta teológiai és nyelvi közegben helyezkedik el, mint az Atya egyedüli monarchiájának állítása, tudniillik, hogy ő a Fiúnak és a Léleknek egyedüli eredete. Nyugaton még élénken működő arianizmussal szemben a Filioque rendeltetése ez volt: hangsúlyozni azt, hogy a Szentlélek ugyanolyan isteni természetű, mint a Fiú, s nem pedig az Atya egyedüli monarchiáját megkérdőjelezni.

Itt most a Filioque hiteles hittani értelmezését annak a Szentháromsággal kapcsolatos hitvallásnak alapján adjuk, amelyet a II. Egyetemes Zsinat vallott Konstantinápolyban. Ezt a tekintélyi értelmezést annak tudatában adjuk, hogy az emberi nyelv nem elégséges a Szentháromság egy Isten kimondhatatlan misztériumának kifejtéséhez, mert ez fölötte áll szavainknak és meghaladja gondolatainkat.

A katolikus egyház annak a hitvallásnak zsinati és egyetemes, normatív és visszavonhatatlan értékéhez viszonyítva értelmezi a filioque betoldást, amelyet 381-ben a Konstantinápolyi Egyetemes Zsinat szimbóluma határozott meg a Szentlélek örök eredésével kapcsolatban. Ezt a hitvallást Róma részéről csak a 451-ben tartott Khalkhedoni Egyetemes Zsinat alkalmával ismerték és fogadták el. Közben viszont a korábbi latin teológiai hagyomány alapján olyan nyugati egyházatyák, mint Szent Hiláriusz, Szent Ambrus, Szent Ágoston és Nagy Szent Leó azt vallották, hogy a Szentlélek öröktől fogva az Atyától és a Fiútól származik (procedit).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> A latin hagyományban Tertullianus rakta le a Szentháromság-teológia alapjait annak alapján, ahogyan az Atya közli szubsztanciáját a Fiú felé, illetve a Fiú által a Szentlélek felé: „Krisztus mondja a Lélekről: Az enyemből fog kapni...” (Jn16,14), akárcsak Ő meg az Atyától. Így az Atya (össze)kapcsolódása a Fiúban, illetve a Fiúé a Paraklétozban mindhármukat egymással kapcsolatban levő személyé teszi. Ők egy valóságuk (unum), de nem egy valaki (unus) a szubsztancia egysége s nem pedig számszerű egyedülisége értelmében” (Praxasz el-len, XXV, 1-2). Az isteni egylényegűségnek ezt a Szentháromság rendjében való közlését ő a „procedere” igével fejezi ki (uo.,VII, 6). Ugyanez a teológia található meg Poitiers-i Szent Hilariusznál is, aki ezt mondja az Atyának: „Hadd kapjam meg Lelkedet, aki tőled van a Te egyszerűt Fiad által” (A Szentháromságról, XII, P.L. 10, 471). hozzáteszi még ezt a megjegyzést: „Ha valaki azt hiszi, hogy különbség van a között, hogy a Fiútól kapni (Jn16,19) illetve az Atyától származni (procedere) (Jn15,26), hát annyi bizonyos, a Fiútól kapni, az ugyanaz, mint hogy az Atyától kapni” (uo., VIII, 20, P.L. 10, 291A). Milánói Szent Ambrus az istenség származással való közlésének ebben az értelmében fogalmazza meg elsőként a Filioquet: „Amikor a Szentlélek az Atyától és Fiútól származik, nem válik el az Atyától, s nem válik el a Fiútól sem.” (A Szentlélekről I, 11, 120, P.L.16, 733A=762D). Miközben pedig Szent Ágoston továbbfejleszti a Filioque teológiáját, figyelmeztet az Atya monarchiájának megtartására a Szentháromság egylényegű közösségének keretében: „A Szentlélek az Atyától mint princípiumától (principaliter) származik, másrészt – mivel ezt az Atya időfölkötti ajándékként átadta a Fiúnak –, az Atyától és Fiútól közösen (communiter)” (A Szentháromságról XV, 25, 47, P.L. 42, 1095), Szent Leó (75. beszéd 3, P.L. 54, 402; 76. beszéd 2, uo., 404).



Amint a latin Biblia (a Vulgáta és korábbi latin fordítások) Jn 15,26 παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται szövegét „qui a Patre procedit” szavakkal fordította, a latinok a Nikaia-Konstantinápolyi hitvallás . ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον szavait is így fordították: „ex Patre procedentem” (Mansi VII, 112 B). Így a Lélek örök eredetével kapcsolatosan önkéntelenül kialakult egy hamis egyenlőség az ἐκπόρευσις keleti teológiája és a processio latin teológiája között.

A görög ἐκπόρευσις csak azt a viszonyt fejezi ki, hogy Ő csakis az Atyától mint a Háromság kezdet nélküli eredetétől ered. A latin processio viszont általánosabb fogalom, amely egyaránt kifejezi az Atya egylényegű istenségének közlését a Fiú felé illetve az Atya istenségének közlését a Fiú által és Ővele a Szentlélek felé.<sup>3</sup> Amikor tehát a latinok megvallották az „ex patre procedentem” Szentlelket, bennfoglaltan már óhatatlanul feltételezniük kellett egy „Filioque” betoldást, amit később ki is fejtettek a hitvallás liturgikus változatában.

A Filioque betoldást nyugaton az V. századtól vallotta a Quicumque (vagy más néven „Atanáz-féle” DS 75) hitvallás, majd pedig a vizigót Spanyolországban tartott Toledói Zsinatok 589 és 693 között (DS 470, 485, 490, 527, 568), mégpedig a Szentháromság egylényegűségének állítására. Ha ezek a zsinatok még nem is iktatták be ezt a Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallásba, ez egész bizonyosan benne van már annak szövegében a VIII. század végétől, ahogy erről az Aquileia-Friuli Zsinat 796-ban (Mansi XIII, 836 D sköv.) illetve a 809-ben tartott Aacheni Zsinat aktái tanúskodnak (Mansi XIV,17). Ennek ellenére a IX. században III. Leó pápa annyira ügyelt még a hitvallás terén a keletiekkel való egységre, hogy még Nagy Károllyal szemben is ellenállt a hitvallás eme fejlődésének, amely már magától elterjedt Nyugaton, jóllehet fenntartotta azt az igazságot, amit a Filioque tartalmaz. Róma a hitvallás latin liturgikus változatában csak 1014-ben vette át ezt.

<sup>3</sup> Tertullianus használja a procedere igét elsőként olyan értelemben, hogy ez közösen vonatkozik az Igére is és a Lélekre is, amennyiben az Atyától kapják az istenséget: „Az Ige nem valami üres és hiábavaló dologból került elő, s nincs is híjával a szubsztanciának, éppen Ő, aki egy ilyen [isteni] szubsztanciából eredt (processit) és megannyi [teremtett] szubsztanciát hozott létre” (Praxasz ellen, VII, 6). Szent Ágoston Szent Ambrust követve eleveníti föl az eredésnek ezt az általánosabb értelemben vett fogalmát: „Nem mindenki születik, aki ered, jóllehet mindenki ered, aki csak születik”. (Maximinus ellen, II, 14, 1, P.L. 42, 770). Jóval később majd Aquinói Szent Tamás jegyzi meg azt, hogy: „az isteni természet közlése folyik minden olyan eredésben, amely nem ad extra” (Summa theol. Ia, q.27, a.3, 2um). Számára – akárcsak e latin teológia minden olyan képviselője számára, aki az eredés fogalmát egyaránt vonatkoztatja a Fiúra és a Lélekre – „a nemzés olyan eredeztetés, amely az isteni személyt az isteni természet birtokosává teszi” (u.o., Ia, q.43, a.2, c), mert „a Fiú öröktől fogva ered és így Isten” (uo.). hasonlóképpen állítja, hogy „A Szentlélek a származásával/eredésével mind az Atya, mind pedig a Fiú természetét kapja” (uo. Ia, q.35, a.2, c). „Azon szavak közül, amelyek valamilyen eredetre vonatkoznak, a legáltalánosabb a származás (processio). Ezt használjuk bármiféle eredetnek a kifejezésére. Például azt mondjuk, hogy a vonal a pontból ered, a sugárzás a naphól ered, a patak a forrásból és ugyanígy mindenféle más esetre is. Így ha valaki ezek közül az eredést kifejező szavak közül egyiket vagy másikat elfogadja, arra következtethet, hogy a Szentlélek a Fiútól származik” (uo. Ia, q36, a.2, c).

Hasonló teológia alakult ki a patrisztikus korban Alexandriában Szent Atanasziosztól kezdődően. A latin hagyományhoz hasonlóan ez is az eredetnek általánosabb fogalmával (προϊέναι) fejezte ki azt, hogy az Atya és a Fiú egylényegű közösségükben közlik az istenséget a Szentlélek felé: „A Lélek az Atyától és a Fiútól származik (προϋεσι). Nyilvánvaló hát, hogy isteni lényegű, hiszen lényegileg (ουσιωδως) ebben és ebből származik (προϊόν).” (Alexandriai Szent Kőrilloz, Thesaurus, P.G. 75, 585 A)<sup>4</sup>.

A VII. században a bizánciakat megdöbbenette a pápának egy hitvallása, amely a Filioque betoldást tartalmazta a Szentlélek eredetével kapcsolatban, s amely eredést ők pontatlanul ἐκπόρευσις görög szóval adtak vissza. Szent Maximosz hitvalló ekkor Rómából írt egy levelet, amely együtt is taglalja a Szentlélek örök eredésének mindkét megközelítési módját - a kappadókiait és a latin-alexandriait. Mind a Fiúnak, mind a Léleknek egyedül csak az Atya a kezdet nélküli princípiuma (görögül αἰτία), az Atya és a Fiú pedig ugyanezen Lélek eredetének (τὸ προϊέναι) egylényegű forrása. „(A rómaiak a Lélek) eredésével kapcsolatban a latin atyák tanúságtételeire hivatkoztak, s persze ezenkívül még Alexandriai Szent Kőrilloznak a Szent János evangéliumához fűzött szent tanulmányára. Ezek alapján igazolták azt, hogy ők maguk sem a Fiút teszik meg a Lélek okozójának (αἰτία) - tudják ugyanis, hogy a Fiúnak és a Léleknek egyedül csak az Atya az okozója, mégpedig az előbbi esetében nemzéssel, ez utóbbinál pedig ἐκπόρευσις-szal - hanem úgy magyarázták, hogy ez utóbbi a Fiú által jön elő (ered -προϊέναι); s így mutatták ki a lényeg egységét és változatlanóságát” (Ciprusi Marinoszhoz írt levele, P.G. 91, 136 A-B). Szent Maximosz szerint, aki itt Róma szavait visszhangozza, a Filioque az Atyától, mint a Háromság forrásától eredő léleknek nem az ἐκπόρευσις-ára vonatkozik, hanem az Atya és a Fiú egylényegű közösségében való eredetét (προϊέναι) teszi nyilvánvalóvá, s az Atya monarchiájának esetleges szubordinacionista értelmezését zárja ki.

Az a tény viszont, hogy a latin és az alexandriai teológiában a Szentlélek az Atyától és a Fiútól ered (προϋεσι) azok egylényegű közösségében, mégsem jelenti azt, hogy maga az isteni lényeg vagy szubsztancia jön elő (ered) őbenne, hanem hogy ezt az Atya és a Fiú közölték feléje, akik ezzel közösen rendelkeznek. Ezt a pontot 1215-ben a IV. Lateráni Zsinat vallotta meg dogmatikus kifejtésében: „A lényeg nem nemz, s nem született, s nem is származik, hanem az Atya nemz, s a Fiú születik, s a Szentlélek származik: oly módon, hogy különbség legyen a személyekben és egység a természetben. Jóllehet más (alius) az Atya más valaki a Fiú, és más valaki a Szentlélek, mégsem más valakik ők (aliud), hanem ami az Atya, az a Fiú, és a Szentlélek is ugyanaz (a valóság); így az ortodox és katolikus hit szerint hisszük azt, hogy egylényegűek. Mert amikor az Atya öröktől fogva nemzi a Fiút, a lényegi valóságát (szubsztanciáját) adta neki. (...) Nyilvánvaló, hogy amikor a Fiú született, úgy kapta az Atya lényegét, hogy egyáltalán nem lett kevesebb, s így az Atya és a Fiú egylényegű. Így az Atya, a Fiú és a Szentlélek, aki az előbbiektől származik, egy valóságú” (DS 804-805).

1274-ben a II. Lyoni Zsinat azt vallotta, hogy „a Szentlélek öröktől fogva származik az Atyától és a Fiútól, (de) nem mint két elvtől hanem mint egyetlen egy

<sup>4</sup> Szent Kőrilloz itt olyan szentháromságtanról tanúskodik, amely az egész alexandriai iskolában közös már Szent Atanasziosz óta, aki ezt írta: „Ahogyan a Fiú mondja: mindaz, ami az Atyámé, az az enyém (Jn16,15), ugyanígy ismerjük fel, hogy mindez a Fiú által meg van a lélekben is” (levelek Szeraphionhoz III, 1, 33, P.G. 26, 625B). Szalamiszi Szent Epifanosz (Ancoratus, VIII, P.G.43, 29C) és vak Didümosz (A Szentlélekről CLII, P.G.34, 1064A) azzal helyezik egymás mellé az Atyát és a Fiút, hogy ugyanazt az ejk előljárószót vonatkoztatják az egylényegű istenségnek a Szentlélek felé való közlésére.



princípiumtól (tamquam ex uno principio)” (DS 850) A II. Lyoni Zsinatot megelőző Lateráni Zsinat fényében világos az, hogy nem az isteni lényeg lehet a Szentlélek származásának ez „az egyetlen egy princípiuma”. A katolikus Egyház Katekizmusa ezt a formulát a 248. pontban a következő módon értelmezi: „Az isteni személyeknek egylényegű közösségében meglévő örök sorrendje magában foglalja azt, hogy a Léleknek első eredete az Atya, mint aki „kezdet nélküli eredet” (DS 1331), de azt is, hogy az egyszülött Fiú Atyja övele együtt „az egyetlen egy princípium, ahonnan a Szentlélek származik” (Lyoni Zsinat, DS 850).

A katolikus egyház számára „a keleti hagyomány először is azt fejezi ki, hogy a léleknek az Atya az első(dleges) eredete. Hiszen amikor a Lélekről azt vallja meg, hogy az „Atyától ered” (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενοι- vö. Jn15,26), ezzel azt állítja, hogy az Atyától, a Fiú által ered. A nyugati hagyomány először az Atya és a Fiú között meglévő egylényegű közösséget fejezi ki, amikor azt mondja, hogy a Lélek az Atyától és a Fiútól (Filioque) származik. (...) Ha ezt az egymást kiegészítő legitim különbözőséget nem fordítjuk keményen egymással szembe, akkor ez nem sérti az ugyanazon megvallott misztériumba vetett hit azonosságát” (A Katolikus Egyház katekizmusa, 248. o.). Ennek tudatában a katolikus egyház visszaautasította azt, hogy a Nikaia-Konstantinápolyi Hitvallás ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενοι formulájához a görög nyelvet használó (akár latin szertartású) egyházakban hozzáfűzzék a καὶ τοῦ Υἱοῦ betoldást; mert ennek az eredeti szövegnek a liturgikus használata mindig legitim marad a katolikus egyházban.

Amennyiben a Filioque betoldást a latin hagyományban helyesen alkalmazzák, ennek nem kell szükségképpen a Szentléleknek a Háromságon belüli alárendeléséhez vezetnie. Mert ha a katolikus tanítás azt állítja, hogy a Szentlélek az Atyától és a Fiútól származik azok egylényegű istenségének közlésében, ezzel még nem kevésbé vallja annak valóságát, hogy a Szentlélek mint személy az eredetét illetően sajátos kapcsolatban áll az Atyával, s ezt fejezik ki a görög atyák az ἐκπόρευσις fogalmával<sup>5</sup>.

Hasonlóképpen, ámbár a háromság sorrendjében, a Szentlélek az Atya és a Fiú között meglévő kapcsolatot követi, minthogy az Atyától ered, de mint aki az egyszülött Fiúnak az Atyja<sup>6</sup>, ezért az Atya és a Fiú közötti viszony éppen a Lélekben éri el a Szentháromságot megillető tökéletességét. Mint ahogyan az Atyát azért lehet Atyaként jellemezni, mert a Fiút nemzi, ugyanígy a Lélek, aki az Atyától ered, a Szentháromságon belül maradandóan jellemzi Őt a Fiúval való viszonyában, illetve a Fiút is ugyanott az Atyával való viszonyában: mert a Szentháromság misztériumának teljességében Ők, Atya és Fiú a Szentlélekben<sup>7</sup>.

Az Atya nem másként nemzi a Fiút, mint hogy közben általa leheli ki (a görögben προβάλλειν) a Szentleket, s a Fiú sem másként születik az Atyától, mint abban a mértékben, hogy ez a lehelés (görögül προβολή) Őáltala valósul meg. Az Atya nem másként Atyja az egyszülött Fiúnak, mint hogy számára és Őáltala a Szentléleknek az eredete<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> „A Fiúnak illetve a Szentléleknek az Atyához való viszonya arra kötelez bennünket, hogy az Atyában két relációt feltételezzünk, amelyek közül egyik a Fiúra, a másik a Szentlélekre vonatkozik”. (Aquinói Szent Tamás, Summa theol. Ia, q.32, a.2.c.).

<sup>6</sup> A Katolikus Egyház Katekizmusa, 248. pont.

<sup>7</sup> Nazianzosi Szent Gergely mondja, hogy „a Lélek közbülső (mevson) a Születetlen és a Született személy között” (31. beszéd, 8, Sources chrétiennes no 250, p.290). Vö. tomista szempontból G. Leblond, „Point de vue sur la procession du Saint Esprit”, in Revue Thomiste, LXXXVI, t.78, 1978, 293-302.old.

<sup>8</sup> Alexandriaii Szent Kírilloosz azt mondja, hogy „a Szentlélek az Atyától a Fiúban (ἐν τῷ Υἱῷ) ered” (Thesaurus, XXXIV, P.G. 75, 577A).



A Lélek nem előzi meg a Fiút, mert a Fiú jellemzi Atyaként azt az Atyát, akitől a Lélek ered, s ez határozza meg a Szentháromság sorrendjét.<sup>9</sup> De a Léleknek az Atyától kiinduló lehelése a Fiú nemzése által történik (a görög *διὰ* kettős értelmében), akit ez a lehelés a Szentháromságon belül is maradandóan jellemez. Ebben az értelemben mondja Damaszkuszi Szent János: „A Szentlélek olyan szubsztanciális erő, amelyet saját külön hüposztázisában szemlélhetünk, mely az Atyától ered, és az Igében nyugszik.” (Az ortodox hitről I,7, P.G.94, 805 B, ed. B. Kotter, Berlin 1973, 16.; Dialógus a manicheusok ellen 5, P.G. 94, 1512 B, B. Kotter, Berlin, 1981-es kiadásában a 354.).<sup>10</sup>

Vajon mi ez a Szentháromságon belül maradó jelleg, amelyet a Szentlélek személye ad még az Atya és a Fiú közötti kapcsolatnak is? A Léleknek arról az üdvtörténetben elfoglalt eredeti szerepéről van itt szó, amely a Fiú küldetésével és művével áll kapcsolatban. Az Atya a szeretet annak eredeti forrásában (vö. 2 Kor 13,13; 1 Jn 4,8,16), a Fiú „az Ő szeretett Fia” (Kol 1,14). Egy Szent Ágostonra visszavezethető hagyomány is „a Szentlélekben, akit Isten szeretete kiárasztott szívünkbe” (Róm 5,5) az Atyának az Ő „szeretett Fia” (Mk 1,9; 9,7; Lk 20,13; Ef 1,6) iránti örök szeretet-ajándékát látta<sup>11</sup>.

Az isteni szeretet, melynek eredete az Atyában van, „az Ő szeretett Fiában” nyugszik, s így létezik általa konzubsztanciális módon a Léleknek, a szeretet-ajándéknak a személyében. Ez figyelembe veszi azt is, hogy a Szentlélek szeretettel orientálja Jézus egész életét az Atya felé az Ő akaratának teljesítésében. Az Atya küldi el Fiát (Gal 4,4), mégpedig amikor Mária méhébe fogadja Őt a Szentlélek működésének jóvoltából (vö. Lk 1,35). Ő teszi nyilvánvalóvá, hogy Jézus az Atya Fia, amikor keresztelésekor rajta nyugszik (vö. Lk 3,21-22; Jn 1,33). Ő ösztönzi Jézust arra, hogy a pusztába vonuljon (vö. Mk1,12). Jézus pedig onnan „Szentlélekkel eltelve” (Lk 4,1) tér vissza, majd pedig „a Lélek erejével” kezdi nyilvános működését (Lk 4,14). Örömmel ujjong fel a Lélekben, amikor az Atyát áldja jóakarató tervéért (vö. Lk 10,21). Apostolait „a Szentlélek által” választja ki (ApCsel 1,2). A démonokat Isten Lelke által úzi ki (Mt 12,28). Saját magát ajánlja fel áldozatul az Atyának az „örök Lélek által”, (Zsid 9,14). A kereszten az Atya kezeibe „ajánlja (adja vissza) Lelkét” (Lk 23,46). „Őbenne” száll le Krisztus az alvilágba (1 Pét 3,19) és Óáltala

<sup>9</sup> Nüsszai Szent Gergely írja: „Állítjuk, hogy a Szentlélek az Atyától való, de bizonyított az is, hogy a Fiúé. Hiszen Szent Pál mondja: „Akiben ugyanis nincs Krisztus Lelke, az nem tartozik hozzá” (Róm 8,9). Tehát Isten [az Atya] Lelke egyúttal a Fiú lelke is. Ugyanakkor pedig a Fiúról, aki Istené [az Atyáé], nem mondható el az, hogy a Léleké: a viszony sorrendjét nem szabad megfordítani”. (A Miatyánk-kommentár egyik töredéke, amelyet Damaszkuszi Szent János idéz: P.G. 46, 1109BC). Szent Maximosz pedig ugyanúgy állítja a Szentháromság rendjét, amikor azt írja: „Ahogyan a Gondolat [az Atya] alapelve az Igének, ugyanígy elve a Léleknek is az Ige által. S ahogy nem mondhatjuk azt, hogy az Ige [a Szó] a hangtól [leheléstől] van, ugyanúgy azt sem mondhatjuk, hogy az Ige a Lélektől való” (Questiones et dubia, P.G. 90, 813B).

<sup>10</sup> Aquinói Szent Tamás, aki ismerte „Az ortodox hit kifejtését”, nem lát ellentétet a Filioque és Damaszkuszi Szent János eme kifejezése között. „Az az állítás, hogy a Szentlélek a Fiúban nyugszik vagy marad meg, nem zárja ki azt, hogy onnan ered; hiszen azt is állítjuk, hogy a Fiú az Atyában marad, jöllehet az Atyától ered” (Summa teol., Ia, q.36, a.2, 4um).

<sup>11</sup> Aquinói Szent Tamás írja Szent Ágostont követve. „Ha azt mondjuk a Szentlélekről, hogy a Fiúban nyugszik, hát ez éppen úgy történik, ahogyan a szerető ember szeretete abban nyugszik, akit ő szeret” (Summa teol., Ia, q.36, a.2, 4um). Ez a Szentlelket szeretetként felfogó tanítás Palamasz Szent Gergely jóvoltából harmonikus módon került be az egyedül csak az Atyától való ( ) görög teológiába: „A magasságos Igének Lelke olyan, mint az Atyának kimondhatatlan szeretete e kimondhatatlan módon született Ige irányában. Az a szeretet ez, melyet ugyanez az Ige és az Atyának szeretett Fia használ (χρηται) az Atya felé: már amennyiben övé a vele együtt az Atyától eredő (συμπεροληθίτα) és természetes módon benne nyugvó Lélek” (Capita physica XXXVI, P.G.150, 1145A).



támadt fel (vö. Róm 8,11), és „*Isten hatalmas Fiával rendeltetett*” (Róm 1,4)<sup>12</sup>. A Léleknek ez az emberré lett Isten Fia emberi egzisztenciájának legmélyén betöltött szerepe egy olyan Szentháromságon belüli örök viszonyból fakad, mely által a Lélek a maga szeretet-ajándék misztériumában maradandóan jellemzi az Atya mint szeretet-forrás és az ő szeretett Fia közötti viszonyt.

A Lélek személyének ez az eredeti jellege - ti hogy Ő az Atyának az Ő szeretett Fia iránti örök szeretet-ajándéka - teszi nyilvánvalóvá, hogy a küldetésében a Fiúhoz kapcsolódó Lélek vezeti be az embereket Krisztusnak az Ő Atya iránti fiúi viszonyába, hiszen ez a viszony csakis Őbenne kapja meg a Szentháromságon belüli maradandó jellegét: „*Isten elküldte Fiának Lelkét szívünkbe, aki ezt kiáltja: Abba, Atya!*” (Gal 4,6). A Lélek tehát az üdvösség misztériumában és az egyház életében sokkal többet tesz, mintha csak a Fiú művét hosszabbítaná meg. Mindannak ugyanis, amit Krisztus alapított s elrendelt - a kinyilatkoztatásnak, az egyháznak, a szentségeknek, az apostoli szolgálatnak és tanítóhivatalának – a Szentlélek folytonos lehívására (ἐκκλησις) és működésére (ἐνέργεια) van szüksége ahhoz, hogy megnyilvánuljon „*a soha el nem múló szeretet*” (1 Kor 13,8) a szenteknek a Szentháromság életében részesedő közösségében.

*Fordította: Orosz László*

<sup>12</sup> Vö. II. János Pál, Dominum et vivificantem enciklikájának 18-24. pontja: AAS, LXXVIII, 1986, 826-831. old. vö. még A Katolikus Egyház Katekizmusa 438, 689, 690, 695, 727. pontjával.

# Somos Róbert ÓRIGENÉSZ ÉS A GÖRÖG FILOZÓFIA

A Janus Pannonius Tudományegyetem Filozófiai Tanszékeinek kiadása  
Jannus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs, 1995. 206 old.

Örvendetes tény, hogy az utóbbi időben megsokasodtak az Órigenészről szóló publikációk, ill. műveinek magyar fordításai. Órigenész szelleme nemcsak a patrisztika korát és a középkort uralja, de rejtetten jelen van mindenütt. Az elmúlt hatvan évben kiváló szaktudósok értékelték az alexandriai mester jelentőségét (H. Urs von Balthasar, H. de Lubac, J. Daniélou).

Érdeemes odafigyelni Somos Róbert munkájára, mely kandidátusi disszertációként készült el. Órigenésszel az újplatonizmus vitathatatlanul végérvényesen áthatotta a keresztény gondolkodást, s ennek részletes kifejtésére már sokan vállalkoztak. Legimerszebb Henri Crouzel „Origène et la philosophie”, Paris, 1962. c. műve.

Ha a szerző szintén ezt a témát szerette volna feldolgozni, a bibliográfiában felsorolt művek alapján akkor erre lett volna lehetősége.

Ám az olvasó csalódik, mert – a címmel ellentétben: Órigenész és a görög filozófia –, a 206 oldalas tanulmányban pusztán 57 oldal foglalkozik a címben megadott kérdéssel. Ezt a tényét még az sem ellensúlyoz-

za, hogy a szerző maga utal az előszóban arra, hogy egyúttal az órigenészi munkásság egységét is érvényre akarta juttatni. Ha azonban ez volt az eredeti szándék, akkor miért nem az „Órigenész és műve” klasszikus címet adta munkájának?

Így a specializációs iránynak nem tesz eleget, viszont az órigenész életutat, benne teológiáját, filozófiáját, szentírásértelmezését a modern kutatások tükrében, a legfrissebb idegennyelvű tanulmányok felhasználásával vizsgálja.

A VII. fejezet: „Órigenész filozófiai forrásai” felvillantja a lehetséges hatásokat, de – még a rövid összegzés sem – ad megfelelő szintézist a felvetett problémára. A szerző sajnálatos módon figyelmen kívül hagyja azt a szempontot, amelyet Theo Kobusch a „Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes (in: Theologische Quartalschrift, 2. Heft, Tübingen, 1985) c. cikkében kifejti, hogy a filozófia tanulmányozásának órigenész célja a keresztény filozófia, vagyis a teológia megalapozása.

*Kránitz Mihály*



## Augustinus-Lexikon (Vol. I.; Aaron - conversio)

Schwabe AG. Basel, 1986. Kiadó C. Mayer OSA, szerk. K. J. Chelius.; 1299 oldal.

T. J. van Bavel OSA professzor, a nemzetközi Szent Ágoston Intézet (Leuven - Belgium) neves tudósa, 1963-ban megjelent bibliografiai gyűjteményének bevezetőjében írta, hogy ha Szent Ágoston műveit egymás mellé tennénk, több ezer oldalt is kitenne (Répertoire bibliographique de Saint Augustin. 1950-1960. Steenburgis). El lehet akkor gondolni, hogy mekkora mennyiség lehet az, amit akár csak tíz év alatt is írtak Ágoston műveivel, tanításával kapcsolatban. Ha pedig azt vesszük számba, milyen terjedelmű lehet „egy” olyan munka, melynek az a célja, hogy címszavak szerinti részletes leírást adjon Ágoston személyéről, környezetéről és gondolatairól, akkor szinte emberfelettinak tűnhet a kitűzött cél megvalósítása. Ilyen monumentális vállalkozás a C. Mayer OSA, Giessen-i professzor irányításával és közreműködésével készülő Szent Ágoston Lexikon, melyből eddig az első kötet készült el. Sajnos feltehetően még hosszú időt fog igénybe venni mire teljes lesz a lexikon-sorozat. (A lexikon magyar vonatkozása, melyre méltán büszkék lehetünk, hogy C. Mayer professzor magyar származású).

A lexikon első kötete - mely hat fasciculusban jelent meg - mintegy 1200 la-

tin címszót tartalmaz abc-sorrendben (Aaron-tól a *conversio* címszóig), minden olyan fogalomra, személyre, helyre, stb. vonatkozóan, melynek jelentősége volt Ágoston életében, tanításában és munkáiban. Az egyes articulusokat nemzetközileg is elismert Ágoston-kutatók írták, német, angol vagy francia nyelven. Ezek közül sok, akár önálló tanulmánynak is tekinthető.

A további, részletekbe menő kutatást könnyíti meg a rendkívül jól szerkesztett apparátus. Minden címszót részletes bibliografia követ, a címszavakon belül az egyes témák még külön jegyzetekkel vannak ellátva, az adott kérdésre leszűkítve az Ágoston más műveire, vagy a témával foglalkozó monográfiákra, tanulmányokra vonatkozó további utalásokat. Az eredeti szövegek kikeresését könnyíti az összes, nagy kritikai szövegkiadások megfelelő helyeit jelölő táblázatok.

A lexikon sikeres használata bizonyos előzetes felkészültséget, nyelvtudást, és tájékozottságot követel, de minden fáradságot megér, mert megbízható, alapos és forrásokra támaszkodó ismereteket nyújt a témával foglalkozók számára.

Győrffy Andrea

## AZ APOSTOLOK CSODÁLATOS CSELEKEDETEI

Apokrif iratok, Telosz Kiadó,

Sorozatszerkesztő: Adamik Tamás,

Fordította: Adamik Tamás, Bolyki János, Kapitánffy István, Pesthy Mónika,

Szepessy Tibor és Tóth Klára

Budapest, 1996. 230 old.

A 2. század közepétől kezdve mind jobban kiterjedő apokrif irodalom terméséből mindezekig csak kevéske állt a magyar olvasók rendelkezésére, noha ezek az írások fontosak a művészettörténeteknek ikonográfiai szempontból, a néprajzkutatóknak a népi hiedelemvilág megismerése és megértése miatt, a teológusnak pedig azért, mert megismerheti belőle a 2-3. század átlagkeresztényének ha nem is hitét, de azt mindenképpen, hogy még mit szerettek volna tudni az apostolokról.

A ránk maradt apokrif evangéliumokból valamelyes szerény válogatást immár kiegészíti az apokrif apostolok cselekedeteinek ez kötete kitűnő filológusok fordításában, magyarázó jegyzetekkel, Adamik Tamás szakszerű utószavával, amely az apokrif akták irodalmi műfajkérdését és az apokrifkutatás történetét is áttekinti. A kötet tartal-

mazza a János cselekedetei-t, a Péter cselekedetei-t, a Pál apostol cselekedetei-t, a szent és elsőként híresnek nevezett András apostol vértanúságát, a Tamás apostol cselekedetei-t. Az olvasó azonban hiába keresi, hogy melyik művet ki fordított, sem a szöveg közben, sem a tartalomjegyzékben, sem a kötet végén nem találja, csak a fordítócsoport névsorát a kötet elején. Jól tudjuk, hogy a könyvkiadás nem olcsó vállalkozás, feltehetően a takarékoság vezérelte a kiadót, amikor alig hagyott margót a nyomtatott oldalakon, aminek nemcsak esztétikai jelentősége van, de lehetővé teszi, hogy az olvasó odaírja megjegyzéseit. A kötet megérdemelt volna gondosabb tipográfiai tervezést, a nyomtatott tükörfelület csaknem szétfeszíti az oldalakat.

Vanyó László



# A kézirat elkészítésének formai szabályai a Teológia szerzői számára

A kéziratokat 2-es sorközzel, A4-es szabvány papíron, soronként átlag 60 leütéssel, laponként átlag 27 sorral gépelve kell leadni. Lehetőleg számítógéppel írt szöveget kérünk Windows alapú Word szövegszerkesztő programban. Az így írt kéziratot lemezen is kérjük beadni.

A jegyzeteket szövegszerkesztő programban írt kézirat esetén lábjegyzetként kérjük beírni, a hagyományosan gépelt kéziratokban az utolsó oldal után, külön lapon kezdve, végső jegyzetként kérjük feltüntetni.

A lábjegyzetek formája:

– Ha könyvet idézünk:

GÁL F., *Dogmatika*, I, Budapest 1990, 322.

– Ha a könyv külföldi:

COCHINI, Ch., *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Paris 1981, 465.

– Fotomechanikusan utánnyomott könyv:

ESMEIN, A., *Le mariage en droit canonique*, I–II, Paris 1891 (úny. New York 1968).

– Több szerző által közösen írt, egységes szövegű könyv, alcímmel:

SEPPELT, F. X. – SCHWAIGER, G., *Geschichte der Päpste. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964.

– Egy szerző tanulmánya (fejezete) kollektív kötetben, mely egyben sorozat tagja is:

FRANSEN, G., *Les bonheurs et les malheurs du droit canonique*, in *Estudios juridico-canonicos conmemorativos del Primes Cincuentenario de la Facultad de Derecho Canonico de Salamanca* (1940–1989) (Bibliotheca Salamanticensis. Estudios 151), Salamanca 1990, 21–33.

– Kollektív kötet a kötetszerkesztő megjelölésével:

*Mindszenty József emlékezete*, szerk.

TÖRÖK J. (*Studia Theologica Budapestinensia* 13), Budapest 1995.

– Fordításban használt könyv:

BAUER, J. B., *Az újszövetségi apokrifek* (*Studia Theologica Budapestinensia* 3, Subsidia 1), Budapest 1991 (fordítás németből).

– Ha a fordításból szövegszerűen idézünk is:

azonos a fentivel, de a végén a zárójeles megjegyzés így alakul: .... (ford. Vanyó L.).

– Lexikoncikk olyan kötetben, ahol a hasáboakat számozzák:

MATURA, T. *Celibato*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma 1975, col. 738–783.

– Folyóiratcikk évfolyamonként folyamatos lapszámozású folyóiratból:

HALLEUX, A. de, *La Première Session du Concile d'Éphèse (22 juin 431)*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 69 (1993) 48–87.

– Ha a folyóirat a lapszámozást évente többször újra kezdi:

CHALINE, O., *Ecclésiologie et théories de l'État: un conflit nécessaire*, in *Communio. Revue catholique internationale* 20/4 (1995) 30–43.

– Ha egyazon személy több publikációját is idézzük cikkünkben, szükséges a cím kezdőszavait is megadni:

HALLEUX, *La Première Session* 77.

– Ha azonos címmel megjelent folytatásos cikket idézünk:

FUHRMANN, *Studien zur Geschichte mittelalterlicher Patriarchate* (III. rész) 99.

A II. Vatikáni Zsinat okmányait latin szövegük első két szavának nagy kezdőbetűjével jelöljük (AA, AG, CD, DH, DV, GE, GS, IM, LG, NA, OE, OT, PC, PO, SC, UR). A Lumen Gentiumhoz csatolt Nota explicativa praeiviát (pl. annak 2. pontját) így idézzük: LG, NEP 2.

Az egyes zsinati okmányokon belül a hivatalos szöveg margószámaira utalunk, azon belül a bekezdéseket latin kisbetűvel jelöljük:

GS 78c.

Hivatalos egyházi okmányok idézése:

– Az 1917-ben kiadott Codex Iuris Canonici: 1917-es CIC 23. k.

– Az 1983-ban kiadott Codex Iuris Canonici: CIC 529. k. 1. §; 1326. k. 1. § 2; 530. k. 2.

– A Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: CCEO

– Más szentszéki okmányokban a kibocsátó szerv latin megjelölése, a rövid műfajmegjelölés, a latin (vagy más nyelven írt eredeti) kezdőszavak, a kiadás dátuma, az okmányon belül az idézni kívánt pont száma, majd a hivatalos kiadás (általában az Acta Apostolicae Sedisben = AAS) és esetleg a magyar fordítás megjelölése következik:

Paulus VI, MP *Ecclesiae Sanctae*, 1966. VIII. 6, nr. I, 21: AAS 58 (1966) 769.

Ioannes Paulus II, *Const. Ap. Pastor Bonus*, 1988. VI. 28, art. 1: AAS 80 (1988) 859.

*SecrStat, Instr. Ut sive*, 1969. III. 31: AAS 61 (1969) 334–340.

A cikkek végén külön bibliográfiát ne közöljünk. Szükséges és elégséges a lábjegyzetekben foglalt dokumentáció.

A fenti szabványban dőlt betűkkel álló szövegeket hagyományos írógéppel írt kéziratban aláhúzással kell jelölni. Félkövér vagy kövér, illetve különleges méretű vagy formájú betűket a kéziratban ne használjunk (számítógéppel írt szövegben sem!). A folyóirat ugyanis egységes tipográfiai formát követel.

A fenti formai szabályokat ajánljuk a Hittudományi Kar nappali ill. levelezős hallgatóinak is, disszertációk ill. szakdolgozatok elkészítéséhez.

Ha még nem fizette volna elő, akkor  
most fizesse elő a

# Communio

nemzetközi  
katolikus folyóiratot  
az alábbi címen:

**Communio Alapítvány**  
1053 Budapest V.,  
Papnövelde u. 7.



# Folia theologica

Megjelenik évente. Tudományos tanulmányokat közöl neves külföldi és hazai szerzőktől, kizárólag nagy nyugati nyelveken (angol, francia, német, olasz, spanyol), a Hittudományi Kar keretében művelt szakterületekről. A tanulmányok után minden kötetben könyvismertetések és hírek találhatók a Fakultás életből.

Szerkesztő: Erdő Péter

MEGRENDELHETŐ:

**Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (36-1) 168-9527, Fax: (36-1) 168-9869

Előfizetési díj: külföldről: 16 USD/év.

Magyarországról: 400 Ft/év

# Studia theologica Budapestinensia

Az 1990 óta megjelenő sorozat a Hittudományi karon oktatott tudományok köréből közöl monográfiákat és segédkönyveket magyarul vagy a teológiában jelentős nyugati nyelveken. Sorozatszerkesztő: Erdő Péter

## Eddigi kötetek:

- Millner, Anton,  
*Die Gefangenenseelsorge im staatlichen und kirchlichen Recht*, Bp. 1990. 300 Ft.
- Kuhn, Christian,  
*Die theologische Begründung des Kirchenrechts in der Münchner Schule*, Bp. 1991. 290 Ft.
- Bauer, Johannes B.,  
*Az újszövetségi apokrifek*, Bp. 1991. 190 Ft.
- Reisner Ferenc,  
*Csernoch János hercegprímás és a katolikus egyház szerepe IV. Károly monarchia-megmentési kísérleteiben*, Bp. 1991. (elfogyott)
- Marton József,  
*Papnevelés az erdélyi egyházmegyében 1753-tól 1918-ig*, Bp. 1993. 410 Ft.
- Erdő Péter,  
*Latin-magyar egyházjogi kisszótár*, Bp. 1993. 205 Ft.
- Muzslay István,  
*Gazdaság és erkölcs*, Bp. 1993. 440 Ft.
- Czopf Tamás,  
*Die spezifisch christliche Gotteserfahrung*, Bp. 1994. 400 Ft.
- Somorjai Ádám,  
*A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993)*, Bp. 1993. 410 Ft.
- Doctor et apostol.  
*Szent István-tanulmányok*, Szerk. Török József, Pf. 1994.
- A családok lelki gondozása,  
*Az Olasz Püspöki Konferencia ajánlása*, Bp. 1994.
- Teológus az Egyházban.  
*Emlékkönyv Gál Ferenc 80. születésnapja alkalmából*.  
Szerk. Fila Béla – Erdő Péter.
- Mindszenty emlékezete, *tanulmányok*,  
Szerk. Török József

KAPHATÓ ÉS MEGRENDELHETŐ:

**Márton Áron Kiadó**

H-1035 Budapest, Kórház u. 37.

Tel.: (1) 168-9527, Fax: (1) 168-9869.