

TARTALOMJEGYZÉK

I. Bevezetés.....	2
II. Kyrillos katekéziseinek kontextusa	4
III. Kyrillos Szentírása.....	7
III/1. A jeruzsálemi kánon.....	7
III/2. Az apokrifek.....	9
III/3. A hetvenes fordítás.....	11
III/4. Ószövetség	13
III/5. Újszövetség	14
III/5.1. <i>Evangéliumok</i>	14
III/5.2. <i>Az apostoli levelek</i>	15
III/5. 3. <i>Jelenések Könyve</i>	16
IV. Hitvallás	17
IV/1. A hitvallás fogalma Kyrillosnál	17
IV/2. Jeruzsálemi Hitvallás	18
IV/3. A Jeruzsálemi és a Nikaiai Hitvallás kapcsolata.....	19
IV/4. A jeruzsálemi és a konstantinápolyi krédó kapcsolata.....	21
V. Kyrillos és az arianizmus	24
V/1. Kyrillos ariánus kapcsolatai	24
V/1.1. <i>Az ariánusokkal való ellentét</i>	26
V/1.2. <i>Kyrillos felfogása a testvériségről</i>	28
V/2. Kyrillos negatív teológiája	29
V/3. A ὁμοῦσιος kifejezés.....	32
V/3.1 <i>A szabellianizmus veszélye</i>	33
V/3.2. <i>Kyrillos anti-szabellianista nézete</i>	34
V/3.3. <i>A ὁμοῦσιος értelmezésének nehézségei</i>	35
V/4. Arianizmus	39
V/4.1. <i>Az arianizmus tanítása</i>	41
V/4.2. <i>Kyrillos reakciója az arianizmus tanaira</i>	43
V/4.3. <i>Jézus fejlődésének elmélete</i>	44
VI. Összefoglalás	49
Rövidítések:	52
Bibliográfia	53

I. Bevezetés

A keresztény egyházak jövője szempontjából mindig is fontos volt azoknak az oktatása, akik éppen készülnek belépni az ajtón. Nem mindegy, hogy mit hisznek, hogyan hisznek a megkeresztelt hívek, hiszen az ő minőségi oktatásuk határozza meg az egyház későbbi jövőjét. Ráadásul a különböző korok katekézisei jól dokumentálják, az adott kor legfontosabb teológiai kérdéseit. Igaz ez a patrisztikus korra is, mikor az egyház először kezdte formába önteni az apostoloktól hagyományozott hitet.

Ha a korai keresztények nagy gondolkodóit olvassuk, sokfajta gondolat tárul elénk, tapogatózások a megfogalmazásokkal, új kifejezések megalkotása, kísérletezés a filozófia eszközeivel, amely egy olyan színes kavalkádot bont ki előttünk, melyben végül nehéz lesz eligazodnunk. Ezek után jogosan merül fel a kérdés, hogy miben is hittek ténylegesen a korai keresztények? Illetve mi is volt az a minimum, amiben hinniük kellett, ha kereszténynek mondták magukat? Véleményem szerint ennek igazi dokumentumai a katekézisek, amelyekben nem állítanak a hívők elé, olyan teljesíthetetlen intellektuális szárnyalást. Mivel a katekézisek a „tömegeknek” szóló hitoktatói tananyagok voltak, ezért ezek tanulmányozása révén valóságosabb képet kaphatunk a hétköznapi hívek hitéről, mint ha a beavatottaknak szóló egzgetikai műveket, vagy értekezéseket olvasnánk. Ezért választottam Jeruzsálemi Kyrillos kateketikai műveit, amelyek a legrégebbi teljes egészében fennmaradt hitoktató beszédek. Vizsgálódásaim során arra vagyok kíváncsi, hogy a 4. század viszontagságos ariánus vitákkal teljes időszakában, hogyan csapódnak le a kor nagy problémái a Katekézisen, és melyek voltak azok a teológiai megoldások, melyeket Jeruzsálem püspöke választott, hogy az új hívőket, ha lehet, örökre elkötelezze az egyház számára.

A teljes tanulmányozást nehezíti, hogy Kyrillos életrajza elég hiányos, és a szakirodalomban is viszonylag kevés figyelmet kapott a jeruzsálemi püspök. Az első tanulmányt 1720-ban Anton Augustin Touttée írta róla,¹ aki új szövegkiadást is készített Kyrillos munkáiból. Ez a szövegkiadás került aztán be 1857-ben a *Patrologia Graeca* 33. kötetébe, kiegészítve Touttée Kyrillosról szóló disszertációjával. A svájci teológus Johann Mader 1891-es Kyrillossal kapcsolatos munkáját² ma szinte már egyetlen könyvtárban sem lehet fellelni, pedig ő már azokkal a teológiai, dogmatikai, és liturgiai kérdésekkel foglalkozott,

¹ Touttée latinul írta meg *S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani opera quae exstant omnia, et ejus nomine circumferuntur* című tanulmányát, mely három értekezésből állt: 1. De vita de rebus gestis S. Cyrilli Hierosolymitani; 2. De scriptis S. Cyrilli, ac potissimum Catechesibus; 3. variis Cyrillianae doctrianae capitibus.

² *Der heilige Cyrillus Bischof von Jerusalem, in seinem Leben and seinen Schriften*, (Einsiedeln)

melyek a mai napig a legtöbb kutatót érdeklik. Antoine Paulin 1959-es munkája,³ viszont a mai napig használatos. Dolgozatomban nagy mértékben használtam E. G. Gifford munkáját, a *Cyril of Jerusalem, Gregory of Nazianzen* –et,⁴ valamint William Telfer bevezetőjét saját fordítású, 1955-ös válogatásához.⁵ Mindkét mű nagy értéke, hogy a korabeli Jeruzsálemről is világos képet fest, ellentétben a korábbi munkákkal. Fontos még a sorozatban megjelent Antony A. Stephenson és Leo P. McCaley munkája saját angol nyelvű új szövegfordításaikkal.⁶ Stephenson még tovább foglalkozik a témával három évvel később a *St Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology* című a *Studia Patristica*-ban megjelent tanulmányában.⁷

A felsorolásból egyértelműen látszik, hogy Jeruzsálemi Kyrillos nem tartozik a legnépszerűbb kutatási területek közé, azt is mondhatnánk, hogy alulprezentált. Világviszonylatban is csak kevés tudós foglalkozott munkájával, ők is leginkább fél évszázaddal ezelőtt. Az utóbbi évekből Edward Yarnold, S. J. 2000-ben a *The Early Church Fathers* sorozatban megjelent *Cyrril of Jerusalem*-e,⁸ illetve Jan Willem Drijvers 2004-es, a *Vigiliae Christianae* sorozatban megjelent monográfiája mindössze a két nagyobb lélegzetvételi publikáció a tárgyban,⁹ eltekintve a kisebb cikkektől. Kutatásom során úgy tapasztaltam, hogy a magyar kutatók is kerülnek a témát, és Vanyó László Kyrillos összes fordításán kívül,¹⁰ pusztán lexikoncikkek jelentek meg róla magyar nyelven.¹¹ Munkámmal szeretnék rámutatni arra, hogy Kyrillos katekézise ok nélkül olyan mellőzött.

Kyrillos „Kateketikus beszédeit” a bevezetés (*Prokatekézis*) után 18 katekézis alkotja, amelyeket az öt ún. „műsztagogikus katekézis” zárja. Míg az első 18 katekézis hitelvi kérdéseket fejteget, addig a műsztagogikus előadások a keresztség utáni rituális misztériumokba avatják be hallgatóikat. A műsztagogikus beszédek szerzőségét illetően W. J. Schwaans 1942-ben publikált tanulmányával¹² nagy lavinát indított el, mert a művet Kyrillos helyett utódának, János püspöknek tulajdonította. A vitára a mai napig sem került pont, de mivel dolgozatomban fókuszában nem a liturgia áll, hanem teológiai-dogmatikai kérdések felvetése, ezért szempontunkból a műsztagogikus katekézis nem lényeges, és nem is képezi vizsgálatunk tárgyát. Dolgozatomban szigorúan a 18 katekézist állítom a középpontba, és főként azt

³ *Saint Cyrille de Jerusalem catéchète*. (Párizs)

⁴ New York, 1894. *Nicene and Post-Nicene Fathers* sorozat 7. kötetében jelent meg.

⁵ *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, The Library of Christian Classics 4. London, 1955. 19-63.

⁶ *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, Washington. 1969. (*Fathers of the Church*)

⁷ *Studia Patristica* 11 (1972), 234–41.

⁸ London: Routledge

⁹ *Cyril of Jerusalem, Bishop and City*, Leiden (Netherlands), Koninklijke Brill NV, 2004.

¹⁰ *Jeruzsálemi Szent Kyrillosz összes művei*, (ford. Vanyó László) (ŐÍ 19.) Bp. Szent István Társulat, 2006.

¹¹ Vanyó, *Ókeresztény írók lexikona*. Budapest, SzIT, 2004 Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II*. Budapest: Jel Kiadó, 1999. Puskely M. *Patrisztiai kislexikon*. Budapest: Jel, 2012. 255.

¹² Lásd Swaans, W. J. „À propos de catéchèses mystagogiques attribuées à Saint Cyrille de Jérusalem.” *Le Muséon* 4(1942) 1-43.

vizsgálom, hogy a kor teológiai, és dogmatikai kérdései miként jelentek meg az új hívők oktatásában. Ennek érdekében, először rekonstruálni igyekszem azt a kanonizáció előtti Szentírást, melyet Kyrillos oktatás közben használhatott, majd a püspök által idézett Jeruzsálemi Hitvallást vizsgálom, amely teológia-történeti szempontból lényeges pontja a katekézisnek. Dolgozatom fő tanulmányát Kyrillos arianizmussal való kapcsolatának szentelem, mivel ez veti fel a legtöbb vitát Kyrillos ortodoxiája körül. A sokszor ellentmondásosnak tűnő források egy új olvasatát szeretném ajánlani, amely válaszként szolgálhat a sok vitát kavart témában.

Mivel véleményem szerint a katekézisben a hitnek mindig a legtisztázottabb, és legegyszerűbben megfogalmazható, legkevésbé vitatható vonásai jelennek meg, ezért sokkal jobb képet kaphatunk ezek alapján a kor bevett hittételeiről, mint azoknak a nagy formátumú eredeti gondolkodóknak az írásaiból, akik a kísérletezéstől sem riadtak vissza. Mint látni fogjuk, Jeruzsálemi Kyrillos középutas mentalitásával hiteles képviselője a 4. századi teológiának.

II. Kyrillos katekéziseinek kontextusa

Miután Jézus az apostolokra bízta a tanítás felelősségteljes feladatát a keresztéléssel kapcsolatban (Mt 28: 18-20), az új hívők elemi hitelvekre való oktatása kezdettől fogva része volt az egyházi gyakorlatnak (Zsid 6:1-3). Azt a tananyagot pedig, melyet átadtak a hívőknek, nevezzük *κατήχησις*-nek, azaz szavak általi, szóbeli tanításnak.

A *κατηχέω* ige eredetileg a *κατά-ἡχέω*-ból eredeztetve „átzeng, (zengő) hangot ad valamin át” jelentéssel bír, és profán jelentése a keresztény közegben vette át a „tanít, oktat, valakit informál valamiről” jelentést. A kifejezés már a Bibliában is előfordul,¹³ de valószínűleg itt még nem szorítkozik a keresztség előtt állók képzésére, bár a határozott különbségtételnek később sincs létjogosultsága, figyelembe véve, hogy a katekéziseket a laikusok és megkeresztelt hívők együtt hallgatták az összejöveteleken. Ugyanakkor a Szentírásban még nem találunk kész hitoktatói anyagot, hacsak nem soroljuk ide a sokak által vitatott, de mások szerint kateketikus anyagnak tartott Péter első levelét.¹⁴

Az első olyan írott forrásunk, amelynek katekézis jellegét illetően konszenzus van, az a nehezen datálható¹⁵ szíriai eredetű *Didakhé*.

¹³ Apcsel 18:25; 21:21, 24; Róm 2:18, Gal 6:6; 1Kor 14:19, Lk 1:4

¹⁴ Inkább keresztelési igehirdetést feltételeznek a szakértők.

¹⁵ A kutatók az első század végétől a harmadik század elejéig összevissza datálják. A többségük a 2. századra teszi.

A korai katekézis további jelentős forrásai az apologéták tevékenységéből eredeztethetőek.¹⁶ Ez egyrészt abból fakad, hogy hitvédelmi céljaik folytán önkéntelenül is rákényszerültek újra és újra megfogalmazni a keresztény hit lényegét, másrészt mert a tudósok többsége egyre inkább egyetért abban, hogy a korábban megfogalmazott műfaji kategorizálásoknak sokszor nincs létjogosultsága.¹⁷ Manapság reneszánszát éljük annak, hogy a korábban definiált műfajokat, mint az apológia, kerygma, katekézis, apokrif stb. megkérdőjelezzük, és újra értékeljük, hogy-e fogalmak valóban érvényesek-e még, vagy csak a sztereotip gondolkodást segítik.¹⁸ Ha tehát elhagyjuk kizárólagos kategóriáinkat, akkor olyan művekben is felfedezhetünk hitoktatói anyagot, amiről addig nem gondoltuk. Így értékeli át Perendy László Theophilosról írott nagy művében¹⁹ az *Autolykoshoz*²⁰ írt hagyományosan apologetikai műfajba sorolt írás egy részét inkább katekézissé.²¹

Tudunk a Démétrios püspök által létesített alexandriai katekétai iskoláról is, amit aztán Órigenész tett híressé 217-től, aki száműzetése után Kaisareában nyitott újabb katekétai iskolát 233-ban. Ezután az egyiptomi eredetű 4. századból való *Traditio Apostolica*²² számol be bővebben a katekumenek hároméves oktatásáról, de konkrét tanítói anyagot nem tartalmaz. Szent Ambrus, *A szentségekről és misztériumokról* szóló művében is inkább csak a keresztség alatt történt spirituális eseményeket értelmezi, tehát inkább a liturgiára helyezi a hangsúlyt.²³

Kétségtelen, hogy a 4. században megszorozódnak a fennmaradt kateketikával foglalkozó forrásaink. Beszélhetnénk a kiváló antiókhiai teológus és egzegéta, Mopszvesztiai Theodoros katekéziseiről,²⁴ vagy Aranyszájú Szent János keresztségi beszédeiről,²⁵ illetve Nyssai Gergely 386-os *Nagy Kateketikus beszédéről*,²⁶ amelyet viszont nem katekumeneknek, hanem kateketáknak írt. Végül a korszakot Ágoston művével zárhatjuk *A Képzetlenek hitre neveléséről*.²⁷

¹⁶ Györök 91.

¹⁷ Erről olvasunk az *Apologetics in the Roman Empire* című tanulmány bevezetőjében, ahol a szerzők (Edwards, Goodman, Price és Rowland) kifejtik, hogy sem az apológia, sem több más általunk használt műfaji kategória, mint hivatalos műfaji besorolás nem létezett az ókorban. Oxford: Oxford University Press, (1999. 1-14.)

¹⁸ Lásd hozzá Pesthy Monika „Apokrifek, homíliák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül” című disputáját (*Vallástudományi Szemle*, 2007/2. 235-254.) Ballassa Eszter az „Elbeszélés és értelmezés határán:

újraírt Biblia” című cikkéről (VSz 2007/1.121-138.) és Tóth Péter „Az apokrif irodalom határai” című Hubai Péter „A Megváltó a keresztről. Kopt apokrifek Núbiából” (Bp. 2006) című könyvéről írott recenziójával kapcsolatban, ahol Tóth Péter vitatkozik Hubaival a szóban forgó írás műfajáról. (VSz 2007/1. 235-250.)

¹⁹ Lásd *Antiókhiai katekézis a II. század végén*. Budapest: Jel, 2012.

²⁰ Magyarul Orosz László fordításában olvasható, (ÓI 8, 445-497.)

²¹ Perendy 359-371.

²² *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*, (ford. Erdő P.) (ÓI 5, 83-107)

²³ Lásd Szent Ambrus. *A szentségekről, A misztériumokról*. (ÓÖ 8.) (ford. Kühár F). Budapest: Jel, 2005.

²⁴ *Homelies caréchetiques* (szerk.R.Tonneau.R Dvereesse), Cité de Vaticon 1949. (Györök, 91.)

²⁵ SC 50bis

²⁶ *A kappadókiai Atyák*. (ford. Vanyó L.) (ÓI 6, 503-572)

²⁷ *Patrisztikus Füzetek*. Agapé, Újvidék 2201. (ford: Péntes J.)

Mi mégis megállunk a század közepén²⁸ és jeruzsálemi Kyrillos katekézisével fogunk foglalkozni,²⁹ mert még ha oly hosszúnak is tűnik az előtte lévő lista, a mai napig sem lehetett elvitatni Kyrillostól, hogy tőle maradt fenn a legrégebből a legteljesebb, legegységesebb, s ennél fogva leghosszabb katekézis. Míg Theodóros egyszer sem nevezi művét katekézisnek, sőt ez a kifejezés egyáltalán nem szerepel a műben, addig Kyrillos egyértelműen így határozza meg szóban forgó írásait, ezért ha a patrisztikus kori hitoktatást szeretnénk vizsgálni, akkor vitathatatlanul a legbiztonságosabb szöveggel dolgozhatunk.

A katekézisek görög címében³⁰ a σχεδιασθεῖσα,³¹ azt jelenti, rögtönzött, kapásból megtartott, és jelzi, hogy Kyrillos élő szóban elmondott prédikációit nem papírból olvasta, hanem fejből mondta, amit aztán gyorsírók jegyeztek el.³² Ez a tény aztán érdekes témául szolgált az olyan kutatóknak, mint például R. L. Mullen, aki egész könyvet szentelt annak a kérdésnek, hogy Kyrillos mikor hogyan idézte a Szentírást, mikor idézte fejből, esetleg hibásan, mikor pedig szó szerint.³³ Kyrillos katekézise rendkívül népszerű volt már saját korában is, melyet bizonyít, hogy gyakran másolták, és idézték is más patrisztikus szerzők, mint Athanasios,³⁴ a kaiszairai Basileos,³⁵ Aranyaszájú Szent János,³⁶ vagy a galabai Severion.³⁷

²⁸ Kyrillos katekézisét a 350 körüli időpontra datálják.

²⁹ A görög szöveg a PG 33.-ban található, kritikai kiadása csak a prokatekézisnek, és a műsztagogikus katekézisnek van: SC 126bis (A.Piedagnel, 2004², 1966¹) A magyar változatot Vanyó László fordításában olvashatjuk: *Jeruzsálemi Szent Kyrillosz össze művei*, Szent István Társulat, Bp.2006.

³⁰ „ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΚΥΡΙΑΛΛΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΙΕΡΟΣΟΛΥΜΩΝ ΚΑΤΗΧΗΣΙΣ Α΄ ΦΩΤΙΖΟΜΕΝΩΝ, ἐν Ἱεροσολύμοις σχεδιασθεῖσα, ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΗ τοῖς τῷ βαπτίσματι προσελθοῦσι.” (Szent Atyánknak, Kyrillosnak, a jeruzsálemiek érsekének első, Jeruzsálemben előszóban megtartott bevezető katekézise a megvilágosítandók számára, akik a keresztséghez fognak járulni.) Kat :1:1 fejezetcíme.

³¹ σχεδῖ-ἄζω igéből.

³² A szakértők jelenlegi álláspontja szerint Kyrillos munkái közül egyedül a Konstantius császárhoz írt levél az, amely eredetileg is írott munka volt, a többi mind szóban elmondott, és közben lejegyzett előadás volt.

³³ R.L. Mullen, *The New Testament text of Cyril of Jerusalem*. Atlanta, 1997.

A szövegkritikusok számára a fő kérdés ugyanakkor nem az, hogy a művek eredetileg szóban, írásban, vagy memorizálva hangzottak e el, hanem hogy ezeket a beszédeket vajon pontosan rögzítették vagy másolták e vagy nem, (Mullen14.)

³⁴ I. B. Pitra, *Iuris Ecclesiastici Graecorum Historia et Monumenta* (Róma, Typis S. Congregationis de Propaganda Fide 1868) 2:290-92. (Mullen, 16.)

³⁵ Stig Y. Rudberg, *Études sur la tradition manuscrite de saint Basile* (Lund, Hakan Ohlssons Boktryckeri, 1953) 56-57 (Mullen16.)

³⁶ Antoine Wenger, Jean Chrysostom: *Huit Catecheses Baptismales Inédites*, SC 50 (Párizs, Éditions du Cerf 1957) 76, n. 2. (Mullen 16.)

³⁷ Michael Aubineau, „Un 'Sermo Acephalus Ineditus' – CPG 4772: Severien de Gabala? – Restitué à Cyrille de Jérusalem” VC 41 (1987) 285-89. (Mullen, 16.)

III. Kyrillos Szentírása

Kyrillos katekézise azért nagyon érdekes számunkra, mert fontos adalékokkal szolgál arról, hogy a 4. század elején, a hivatalos kanonizáció előtt, mit tartottak Szentírásnak, és ennek használata, hogyan jelent meg a hétköznapi hívő életében illetve az istentiszteleti liturgiában.

Kyrillos 4. „A tíz hittételről” szóló hitoktató beszédét³⁸ szenteli – többek között – a Szentírás definiálására.³⁹ A Szentírásra való hivatkozás azért kardinális kérdés a püspöknél, mert mint mondja,⁴⁰ az összes addig, és az után következő tanításának az alapja Isten beszéde, amely mellett semmit nem fogad el bizonyító erejűnek.⁴¹ „Még nekem se higgy, csak úgy, aki ezt mondom, hanem kapj bizonyítékot a mondottakra az isteni írásokból. Hitünknek ez az üdve nem a leleményes érvelésből ered, hanem az isteni írások bizonyítékaiból.”⁴² Kyrillos nem próbál bizonyítani a filozófia nyelvén, mint ahogyan azt néhány más egyház tanító megtette, sőt szóban forgó fejezetünket Pál Kolossébeliekhez írt levelének 2. fejezete 8. versével vezeti be mely szerint:

βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ
συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ
κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν
ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ
κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν;⁴³

Vigyázzatok, nehogy bárki is
félrevezessen titeket a filozófiával, és
üres megtévesztéssel, amely az emberek
hagyománya és a világ elmei szerint
valók, nem pedig a Krisztus szerint.⁴⁴

III/1. A jeruzsálemi kánon

A püspök bevezetésként kiemeli, hogy ugyanaz az Istene az Ó és Újszövetségnek, mindkettő hasonlóan ihletett, és eretnekeknek nevezi azokat, akik káromolják a törvényt és a prófétákat. Itt minden bizonnyal a Markionék által képviselt véleményt támadja. Szerinte az Újszövetség az Ótestamentum folytatása, az Ószövetség haszna pedig egyrészt az, hogy előre prófétálta Krisztus eljövetelét, másrészt hogy a benne szereplő törvény „nevelőnk volt Krisztusig.” (Gal 3:24) tehát az volt az üdvtörténeti szerepe, hogy mint pedagógus, fogta az izraeliták kezét, míg

³⁸ Az Istenről, Krisztusról, a Szent Lélekről, és az ember állapotáról fejezet cím mellett említi a Szentírást, mint egyet a legfontosabb hittételek közül.

³⁹ Kat 4:33-37, 79-82.

⁴⁰ Kat 4:33, 79.

⁴¹ Ahogy Vanyó professzor úr írja, „lehetőségessé, majd szokássá, végül kötelezővé vált a teológiai munkában a szentírási szöveggel való igazolás.” (Dogmatörénet, 79.) Kyrillos ez utóbbit választotta.

⁴² Kat 4:17, 72.

⁴³ NTG

⁴⁴ Vanyó fordítását az eredeti alapján átdolgoztam.

azok el nem jutottak Krisztus megismerésére. Krisztus pedig nem eltörölni, hanem betölteni jött a törvényt, amelynek hangsúlyozása jeruzsálemi környezetben igencsak fontos lehetett, de közhelynek is számított a korban.

Kyrrillos ezek után arra szólítja fel hallgatóságát, hogy kizárólag az egyháztól tudakolja, hogy melyek az Ó- és az Újszövetség könyvei. A kanonikussá nyilvánítás joga tehát kizárólag az egyházé, nem az egyéb eretnek mozgalmaké, akik persze szintén elkészítették a maguk kánonját.

Általános nézet, hogy a kanonizálás lassú és vitáktól sem mentes folyamata közben egy folyton változó egyháztörténeti folyamattal találjuk szembe magunkat, mikor még nem dőlt el a kanonikus könyvek listája, s ennek bizonyítékát látjuk abban, hogy a különböző szerzők más-más könyvekből idéznek. Van viszont ma olyan tudós is, nevezetesen Michael J. Kruger, aki arra keres bizonyítékokat,⁴⁵ hogy már az első keresztények is nagyon „kánon-tudatosak” voltak, és hogy a már korán megjelenő kódex- forma használatának fő oka sem a négy evangélium vagy Pál leveleinek egybekötése volt, ahogy azt a legtöbb teológus hiszi, tehát nem a könyvek fizikai egyesítésére szolgált, hanem azzal a céllal készült, hogy a kanonikus könyvek listáját behatárolják. Szerinte a kánon és a kódex kéz a kézben járnak: a forma tökéletesen megfelel a tartalomnak.

Kruger egyébként vitába száll⁴⁶ Bart Ehrman *Lost Christianities* c. könyvében⁴⁷ kifejtett nagy népszerűsége szert tett véleményével, miszerint a korai keresztények közötti nézeteltérések miatt nem lehet hiteles kánonról beszélni.⁴⁸ Kruger azt próbálja bizonyítani, hogy a pluralista hipotézisnél vannak ésszerűbb és tényszerűbb okai a kánon körüli korai keresztény nézeteltéréseknek, melyek egyébként is lényegesen jelentéktelenebbek voltak, mint amit a *kanonikus diverzitás érv* képviselői hirdetnek. Köztudott, hogy egészen korán létezett a kanonikus könyveknek egy gyűjteménye, mely magában foglalta a négy evangéliumot, Pál leveleit, és még néhány könyvet. Ha legkorábban a második század első felében létezett már egy magkánon, melyhez az Újszövetség nagy része tartozott, akkor levonhatjuk azt a fontos következtetést, hogy a kánon körüli nézeteltérések csak néhány periférikus könyvről szóltak.⁴⁹ Kyrrillos kánonja is a fenti érvet bizonyítja.

⁴⁵ Véleményét bővebben kifejti a *10 Misconception About the New Testament Canon* című cikksorozatában az alul írott weblapon.

⁴⁶ <http://michaeljkruger.com/the-complete-series-10-misconceptions-about-the-nt-canon/> (utolsó letöltés: 2014. április 4.)

⁴⁷ http://www.amazon.com/dp/0195182499/ref=rdr_ext_tmb#reader_0195182499 (utolsó letöltés: 2014. április 15.)

⁴⁸ A Bart Ehrman által népszerűsített álláspont atyja Walter Bauer német teológus volt. Kruger, Bauer tézisének *kanonikus diverzitás érvnek* nevezi. Az érv lényege az, hogy mivel az első évszázadokban többféle kereszténység létezett, többféle kanonikus gyűjteménnyel, nem tudhatjuk, hogy a megfelelő könyvek vannak-e a kezünkben. (Szabados Ádám) <http://divinity.szabadosadam.hu/?p=8112> (utolsó letöltés: 2014. április 4.)

⁴⁹ Szabados Ádám: <http://divinity.szabadosadam.hu/?p=8112> (utolsó letöltés: 2014. április 4.)

III/2. Az apokrifek

Kyrillos a kanonikus könyvek felsorolása mellett név szerint említi az apokrif kifejezést, de ő nem ugyanabban az értelemben használja, ahogyan azt mi ma tesszük.⁵⁰ Általában is jellemző az első századokra hogy a „kánoni” jelző inkább egy-egy helyi egyház minősítését jelentette, vagyis, hogy a szóban forgó művet liturgikus felolvasásra alkalmasnak találta – e vagy sem.⁵¹ Kyrillos a kanonikus iratokról így beszél: „amelyeket az egyházban is bizalommal olvasunk.”⁵² Úgy tűnik Kyrillosnál a „másodlagos” kifejezés, amit ő az apokrif iratokra alkalmaz, minden olyan írásra vonatkozik, melyeket a jeruzsálemi egyház nem használt a liturgiájában.⁵³ A kérdés azért lényegi, mert az első időkben írásként idéztek olyan könyvekből is, pl. ószövetségi apokrifekből, melyeket sem a keresztény, sem a zsidó liturgiában nem olvastak fel.

Kyrillos óva int az apokrifek olvasásától, de elsősorban nem azért mert veszélyesnek, vagy kimondottan eretneknek tartja őket. Most is ugyanaz a „minimál” teológia vezérli, amely egész katekézisére jellemző, ti. hogy maradjunk meg a biztosan tudható dolgoknál, és amiben nem vagyunk biztosak, azzal ne foglalkozzunk. Konkrétan úgy fogalmaz: „Mert ha azokat (a tanításokat)⁵⁴ nem ismered, amelyeket mindenki elfogad, minek pocsékolod az idődet kétesekre.”⁵⁵ Ezzel Kyrillos meg is válaszolja a legfontosabb kérdést, hogy mit is értett apokrif iratok alatt. A történelem távlatából sokkal bonyolultabb kérdés, hogy mit értünk apokrif alatt, hiszen az eltérő katolikus, protestáns és zsidó vélemények a témában, súlyosan terhelik a mai kutatást, de úgy tűnik, hogy Kyrillos számára ez nem volt még ennyire bonyolult kérdés. Fogalmazásából úgy tűnik, hogy a kétes, valamilyen okból a nyilvános liturgiában nem használt könyveket értette alatta, és a hittel ismerkedők számára ezzel le is zárta a kérdést, nem fejtette ki különösebben, hogy név szerint mit sorol az apokrifek közé.

Kyrillos igazi „biztonsági játékos volt,” aki, tudta, hogy egyes írások még sok vita forrásai lehetnek a későbbiekben, aminek pásztorként nem kívánta kitenni a hitben frissen elkötelezetteket. A Példabeszédek verseit citálja, hogy óva intsen a határok áthágásától, vagyis az apokrifek olvasásától: „ne mozdítsd el az ősi határt, amelyet őseid jelöltek ki.”⁵⁶ Kyrillos

⁵⁰ Telfer 116.

⁵¹ Vanyó, *Dogmatörténet*, 73.

⁵² Kat 4:35, 81.

⁵³ Telfer 116.

⁵⁴ Stilisztikai javítás. A szó a szövegben nem szerepel, a könnyebb érthetőség kedvéért szerepeltetem.

⁵⁵ Kat 4:33, 79.

⁵⁶ Péld 22.28, lásd még Péld 23:10

számára az apostolok, a régi püspökök, és az egyház előljárói⁵⁷ voltak azok az ősök, akik az egyház számára lefektették a határokat.

Kyrillos másodlagosnak nevezi a jeruzsálemi kánonba nem tartozó iratokat, és miután a templomban nem használják, magán olvasásra sem ajánlja.⁵⁸ Mint mondja, az általa felsorolt könyveken kívül: „Az összes többi második helyen legyen.” (Τὰ δὲ λοιπὰ πάντα, ἐν δευτέρῳ κείσθω.)⁵⁹ Ugyanakkor a „második helyre sorolás” nem jelenti azt, hogy kimondottan támadná ezen iratokat. Az tény, hogy A 2. és 3. századi kéziratok mennyisége alapján egyértelmű, hogy az újszövetségi könyvek (különösen az evangéliumok) a legnépszerűbb olvasmányok voltak a keresztények között, ugyanakkor Kruger szerint a kisebb mennyiségű apokrif kéziratok számából arra következtethetünk, hogy azokat csak másodlagosan olvashatták. Ebből pedig következik, hogy természetesen olvasták őket, de soha nem emeleték őket egy szintre a kanonikus iratokkal.⁶⁰ Meg kell azonban említenünk az, hogy sok tudós szerint a gyér számú apokrif kézirat csak azt bizonyítja, hogy már kezdetben is tiltották azokat, és így kevésbé másolták őket. Kyrillos a kánonról talán hasonlóan gondolkodhatott, mint valamivel később (367) Athanasios 39. *Húsvéti levelében*, amely egyrészt már a mai újszövetségi kánont használja, felsorolva mind a 27 könyvet, másrészt az apokrifekről szólva, külön választja azt a néhányat, amely hasznos, azoktól, melyek hamisak és károsak. Így lehetett, hogy az egyiptomi egyház hasznos apokrifként kezelte a *Didakhét*, vagy a *Hermasz* pásztorát bevezető olvasmányok gyanánt az érdeklődők számára. Mivel hasznosnak ítélték ezeket az apokrifeket, azok meg is honosodtak a gyülekezet környezetében, de úgy tűnik, hogy Jeruzsálemben nem követte ezt az athanasosi vonalat.⁶¹

Ennek fényében érdekes, hogy a kateketikus előadásokban számos nyoma van annak, hogy a püspök apokrif iratokból is táplálkozott. Az egyik ilyen a *Tíz hittételről* szóló katekézis *Sírról* szóló cikkelye, amelyben Jézus Krisztus pokolra való alászállásáról szól.⁶² A Jeruzsálemi Hitvallásban nem szerepel Krisztus poklokra való alászállása, ugyanakkor a Szentírás ezzel kapcsolatos szűkszavú beszámolója mellett,⁶³ *Nikodémus evangéliumának*⁶⁴ apokrif iratát használja fel. Az írásban Simeon két fia, akik Jézus halálakor támadtak fel (Mt 27:51-53), beszámolnak arról, mikor Jézus a halálban töltött három napja során ellátogatott a pokolba.

⁵⁷ Kat 4:35, 81.

⁵⁸ Kat 4:36, 82.

⁵⁹ Uo. Vanyó fordítását pontosítottuk.

⁶⁰ <http://michaeljkruger.com/10-misconceptions-about-the-nt-canon-6-in-the-early-stages-apocryphal-books-were-as-popular-as-the-canonical-books/> (utolsó letöltés 2014. április 5.)

⁶¹ Telfer 116.

⁶² Kat 4:56, 68.

⁶³ 1Pt 3:19-20, ez az egyetlen homályos, és bővebben nem kifejtett utalás a Szentírásban Jézus poklokra való alászállásáról.

⁶⁴ Ezen a néven csak a latin hagyományban maradt fenn, ez az un. *Pilátus-akták* 1-16. fejezeteiből, és az un. *Descensus Christi ad inferos* (Krisztus pokolra szállása) 17-27. fejezetből áll. (L. Bauer, 41.)

Innen tudjuk, hogy Ézsaiás, és Keresztelő János találkozott Jézussal az alvilágban, majd Ádámtól kezdve minden ószövetségi szentet kiszabadított a lelkek börtönéből, és felvitte őket a paradicsomba. Kyrillos tehát ezeket a részleteket az apokrif iratból veszi,⁶⁵ majd pedig még egyszer idézi 16. előadásában,⁶⁶ ahol a megszemélyesített Halál megfutamodásáról és félelméről nyújt érzékletes beszámolót Jézus poklokra való alászállásakor.

A 6. katekézisben, mely Isten egyeduralmáról szól, és elítéli Simon mágust, minden bizonnyal *Péter cselekedeteiből* táplálkozik. A mű lényegi tartama az apostol küzdelme Simon mágussal, ahol Isten győzelme az ördög fölött azáltal igazolódik, hogy Péter megsemmisíti a mágust.⁶⁷ A részletekbe menő beszámoló arról, hogy Péter és Pál hogyan vett részt a küzdelemben, és hogyan ejtették az ima erejével az égből a földre a varázslót, hogy az elpusztuljon, egyértelműen az apokrif iratból származik, amire a püspök szemmel láthatóan támaszkodik.

A kilencedik, *Hiszünk menynek és földnek Teremtőjében* című előadásban Kyrillos a Bölcsesség könyve 13:5-öt idézi, mely szerint a teremtmények nagysága és szépsége alapján összehasonlítás, vagy arányosítás *αναλογως* révén megismerhető a Teremtő. A Bölcsesség könyve elvileg nincs felsorolva a jeruzsálemi kánonban, viszont a katekéta többször idézi, mint ami a Szentírás része. Ennek okát nem tudjuk pontosan, mindenesetre Telfer nem tartja teljesen lehetetlennek, hogy a Bölcsesség könyve része volt Kyrillos Példabeszédének, vagy Prédikátorának, és így egymás mellé sorolva idézték őket a liturgiában, anélkül, hogy külön megemlítené volna ezt a kánonjában.⁶⁸

III/3. A hetvenes fordítás

A katekéta Istentől ihletettnek tartja nem csak az eredeti Szentírást, hanem annak hetvenes fordítását is, és ezt ajánlja mindenkinek olvasásra.⁶⁹ Bizonyítékként a Septuaginta csodás keletkezésének legendáját hozza fel érvként, mely bizonyítja a Szent Lélek különleges munkáját a fordítás körül. A hetvenes fordítás legendáját több forrás megemlíti, de Kyrillos ezeket ötvözi saját munkájában.⁷⁰ A legrégebb beszámolónk Philóntól származik, aki a *Mózes életében* már erőteljesen hangsúlyozza a Szent Lélek ihletését a fordítás közben.⁷¹ Kyrillos

⁶⁵ Vanyó, *Apokrifek*, (ÓÍ 2, 274-282.)

⁶⁶ Kat 16:19, 229.

⁶⁷ Bauer 47.

⁶⁸ Telfer 118-119.

⁶⁹ Kat 4:33, 80.

⁷⁰ Az alul írottak mellett beszámol a legendáról többek között Eusebios, HE V,8,10-15 (ÓÍ 4, 210-11.), Alexandriai Kelemen *Strom.* i.22,148,Tertullianus, *Apológia* 18,5-9 (ÓÍ 12,95) ugyanakkor a 2.századtól a rabbinikus iratok inkább ellenséges szemmel tekintettek a fordításra.

⁷¹ Philón, *Mózes élete*, II, 25-44, 91-95.

ugyanakkor biztosan ismerte Irenaeus beszámolóját az *Adversus Hereses*-ből,⁷² amely talán a legisztább összefoglalása az ősi legendának,⁷³ másrészt merít Pszeudo-Aristeasnak Philokratés testvéréhez írt leveléből.⁷⁴ Tudhatott még Iostinos *I. Apológiájának* beszámolójáról,⁷⁵ és a zsidó Tryphonnal folytatott „beszélgetés” utalásairól.⁷⁶ Kyrillos ugyanazt vallja, mint az összes többi egyházatyja, hogy a Biblia görög fordítása Isten gondviselés szerű cselekedete.

A nagy kérdés viszont az, hogy Kyrillos előtt milyen Septuaginta feküdt, hiszen ha a ma ismert fordítást értjük alatta, akkor ellentmondást fedezhetünk fel Kyrillos kanonikusnak tartott könyvei, és a Septuaginta tartalma között. A ma ismert Septuaginta nemcsak a héber kánon könyveit jelenti, hanem az Eszter, a Zsoltárok könyve és Dániel könyve kiegészítéseit is, továbbá a deuterokanonikus, vagy protestáns szóhasználatnál apokrif könyveket is, melyeket a későbbi Vulgata illetve a mai katolikus Szentírás is tartalmaz, és melyeket mind a héber kánon, mid a protestáns Bibliák mellőznek. A nehézséget az jelenti, hogy Kyrillos ezeket a másodlagos könyveket nem ajánlja, miközben a Septuagintát magát igen. Elképzelhető tehát, hogy Kyrillosnak olyan Septuagintája volt, amely nem tartalmazta az ószövetségi apokrifeket? Az igaz, hogy a Jézus korabeli zsidóság számára a Septuaginta még egyenlő volt Mózes öt könyvének fordításával,⁷⁷ de úgy tudjuk, hogy a 2. századtól kezdve egyre inkább a teljes ószövetséget értették alatta, és Kyrillos beszédéből sincs okunk feltételezni, hogy mást értett volna rajta.

Úgy tűnik tehát, hogy igazuk van azoknak, akik szerint bár, a görög nyelvű keresztények az írásokat ugyan a Septuaginta alakjában örökölték a zsidóktól, de ennek a pontos formáját nem ismerjük. Az egyház valószínűleg az iratoknak olyan formáját örökölte, amely még nem ment át teljesen a kanonizálás folyamatán.⁷⁸

⁷² AH III.21.2

⁷³ Ez Telfer véleménye. 116.

⁷⁴ Egy alexandriai zsidó munkája lehetett kb. 100-ból. Angolul: <http://www.ccel.org/c/charles/otpseudepig/aristeas.htm> (utolsó letöltés: 2014. április 15.)

⁷⁵ Iostinos, *I. Apológia* 31, (ÓI 8,87)

⁷⁶ Iostinos, *Párbeszéd* 68,7 (ÓI 8,223)

⁷⁷ Ezt bizonyítja Iostinos *Párbeszéde a zsidó Tryphonnal*, 124,3, és 137,3 (ÓI 8,291,305,) illetve Origenés Hexaplája, Eusebios Praep.Ev.VIII,1,6 (Vanyó, *Az egyházatyák Bibliája*,31.)

⁷⁸ Németh László I. (szerk), *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában*, 38. Szintén itt: „ha a korai egyház Alexandriában lezárt kánont kapott volna, azt várnánk, hogy mind a Septuaginta még meglévő kéziratái, mind az ószövetség könyveinek keresztény listái lényegében ennek a kánonnak megfelelő kiterjedésűek legyenek. Csakhogy ez nem így van. Az egyházatyák és az első zsinatok ószövetségi listái nem tanúsítanak ilyen egyezést. Nem az alexandriai zsidók hozták létre az írások kizárólagos kánonját, hanem az Egyház, mégpedig a Septuaginta alapján.”

III/4. Ószövetség

Kyrrillos 22 ószövetségi könyvről beszél: listájába beleérti a Tóra könyveit, Józsué könyvét, A Bírák és Ruth tekercsét, melyet együtt számol, a Királyok két könyvét (melybe a Sámuel két könyve is beletartozik), a Krónikák két könyvét, Ezsdrás két könyvét, amelyen minden bizonnyal Ezsdrást és Nehémiást ért, nem pedig Ezsdrás apokalipszisé. Említi Eszter könyvét, a vers-formájú Jób, Zsoltárok, Példabeszédek, Prédikátor és Énekek Éneke tekercsét, a 4 nagy prófétát, és a tizenkét kisprófétát. Athanasios húsvéti levele is 22 könyvet említ, de a felosztás kissé eltér. Ő a Bírák és Ruth könyvét külön választja, Eszter könyvét viszont nem ismeri el.

Ami Kyrrillos felosztását illeti, bár alapvetően a héber kánon könyveit említi, a műfaji felosztás tekintetében (pl. történeti könyvek, költői könyvek) az alexandriai kánont követi, ugyanakkor a felsorolt könyvei nem azonosak a görög kánonnal, az sokkal inkább a héber Bibliával rokon. Van azonban itt is néhány eltérés. A katekéta Jeremiás könyvét együtt említi Bárukkal a Siralmakkal, és a Levéllel. Bár magának Jeremiás könyvének alkotásában is részt vehetett Baruk, Kyrrillos minden bizonnyal nem zárkózott el a Báruk könyvétől sem, ámbár külön említi annak 6. részében szereplő jeremiási levelet, melyet a próféta a fogságba menő Izraelnek írt. Báruk könyvét egyébként a keresztény írók egy része sokáig kanonikusnak tartotta, a késő 2. századi Athénagorastól kezdve, egészen Jeromosig, aki pedig tudta, hogy a könyv nincs benne a héber kánonban.⁷⁹ Kyrrillos említi *Zsuzsanna*, valamint *Bél és a sárkány* történetét, ami valószínűleg azért történt, mert ezek az általa használt Daniel könyvének is részét képezték, nem úgy, mint a héber Bibliában.

Kyrrillos felosztása tehát azt az érvet támasztja alá, hogy a kánonkutatás ma már közhelynek számító teóriája a szigorúan meghatározható alexandriai és héber kánonról, nem egyezik a tényekkel. Az újabb kutatások mind megkérdőjelezzik a korábbi véleményt. Újabban a kutatók inkább azt valószínűsítik, hogy a kereszténység születésének idején csak a törvény és a próféták könyveinek létezett lezárt gyűjteménye, az írások gyűjteménye azonban nem volt ennyire jól körülhatárolt sem Palesztinában, sem a zsidó diaszpórában.⁸⁰ A Tórán és a Prófétákon kívül az első században sok más vallásos szöveget is olvastak a zsidó közösségek, melyek a diaszpórában élő hellenizált zsidók, és a Palesztinában élők között is népszerűek voltak.⁸¹

⁷⁹ Telfer118.

⁸⁰ *A zsidó nép és szent iratai*, 37.

⁸¹ Josephus Flavius *Apión ellen* című művében is (1:8), bár igyekszik valamiféle kánont felállítani, de az nála is látható, hogy nem volt világos kánonja a zsidóságnak.

III/5. Újszövetség

III/5.1. Evangéliumok

Kyrrillos biztonsággal említheti a négy evangéliumot a 4. században, hiszen a Tatianos féle *Diatesszaron* mellett,⁸² már a 2.-3. század fordulóján beszél Alexandriai Kelemen négy evangéliumról,⁸³ és a négyes szám jelentőségéről beszél Irenaeus is az eretnekségek ellen írt művében,⁸⁴ utánuk pedig Tertullianus és Órigenés is elfogadja a négy evangéliumot és idéz is belőlük.⁸⁵ A Muratori-töredék pedig Lukács és János evangéliumát a harmadik és negyedik evangéliumnak nevezi.⁸⁶

A püspök a számos újszövetségi apokrif közül mindössze egyet nevesít, a *Tamás szerinti evangéliumot*, melyet a manicheusoktól származtat.⁸⁷ Ma már tudjuk, hogy a Tamás nevéhez kötődő szövegek jóval nagyobb hagyományanyagot ölelnek fel, mint amiről, akár Kyrrillos is tudhatott. Ismerünk egy Tamás-aktát, Tamás indiai missziójáról és mártíromságáról, egy Tamás-féle rövid Apokalipszist a 2-4. századból, egy tamási gyermekségtörténetet a 3. századból, és a kb. 40-140 körülre datált Nag Hammadi Könyvtárban megtalált *Tamás evangéliumot* is. Kyrrillos talán erre gondolhatott, hiszen az evangéliumok kapcsán említi, de nem lehetünk benne teljesen biztosak, hiszen a Tamás evangélium mellőzi az evangéliumok fő motívumait, az árulás, a megfeszítés, a feltámadás történetét, sokkal inkább egy logion- gyűjtemény. A mai kutatók inkább azon vitatkoznak, hogy az írás gnosztikusnak mondható-e, ahogy a Nag-Hammadi szövegek általában, vagy nem. Az viszont senkiben nem merült fel, hogy a manicheizmushoz bármi köze volna. Nem tudjuk persze, hogy Jeruzsálemben nem ismertek-e egy számunkra ma ismeretlen másik Tamás evangéliumát, vagy pedig nem használták-e fel a manicheusok saját propaganda céljaikra a szöveget, de ha nem így van, akkor Kyrrillos itt csak apropóként használta az apokrif szövegre való utalást, hogy újra felhívja a manicheus veszélyre a figyelmet.⁸⁸ Igaz ennek ellentmondani látszik, hogy Kyrrillos még egyszer utal a Tamás szerinti evangéliumra,⁸⁹ amelyről hangsúlyozza, hogy nem a 12 apostol egyike, hanem Mani egyik tanítványa írta.

⁸² Tatianos gyakorlatilag Jézus életrajzzá alakította az evangéliumokat, és így a négy evangéliumból egyet hozott létre. Van olyan egyház, amely csak ezt az evangéliumot ismerte, mint amilyen az edesszai központú szír egyház volt. Itt ennek használatát csak a kalkhedóni (451.) zsinat után cserélték fel a négy evangéliumra.

⁸³ *Strom.* III. 93.

⁸⁴ AH III 1,1; 11,9.

⁸⁵ Vanyó, *Dogmatörténet*, 75.

⁸⁶ Uo. 76.

⁸⁷ Kat 4:36, 81.

⁸⁸ Telfer 119.

⁸⁹ Kat 6:31, 110.

III/5.2. Az apostoli levelek

Kyrrillos az Apostolok cselekedetei mellett hét katolikus levelet említ, Jakab, Péter, János, és Júdás leveleit, valamint Pál tizennégy levelét, amibe beleérti az általa többször idézett Zsidókhöz írt levelet is, elfogadva az akkor még kevésbé vitatott páli szerzőséget. Ő tehát nem ingadozott annyira e levelek tekintetében, mint Nyugaton Cyprianus, aki nem idézte Philemon, a Zsidó, a Jakab, a 2. Péter, a 2. János, a 3. János és a Júdás levelét sem. A 200 körül már kánonnak tartott Júdás levelét, pedig később Tertullianustól egészen Ágostonig nem idézték.

Kyrrillos kánonja és Athanasios kánonja megközelítőleg azonos, de nem teljesen. Athanasios listáját egyébként, melyet később megerősített a laodikei zsinat 59. kánonja, valamint a 397-es karthágói zsinat kánonja⁹⁰ – bár az első teljes kánongyűjteményként emlegetjük, ez nem azt jelenti, hogy ő lett volna az első, aki éppen ezt a 27 újszövetségi könyvet tartotta volna a legbiztosabbnak. Kruger erről szóló cikkében bizonyítja, hogy már Órigenés is ezekre a könyvekre utal jó kétszáz évvel előtte.⁹¹ Józsué könyvéhez írt homíliájában így ír.

Az Úr Jézus Krisztus így... küldte ki apostolait, hogy papokként vigyék magukkal megmunkált kürtjeiket. Először Máté hallatta evangéliumában a papi kürtöt, majd Márk, Lukács és János; mindegyik megszólaltatta a maga papi kürtjét. Péter aztán két kürtöt is megszólaltatott leveleiben; meg Jakab és Júdás. Azonban a szám még nem teljes, János is hallatta kürtjét levelein [és az Apokalipszisen] keresztül; és Lukács, amikor leírja az apostolok cselekedeteit. Továbbá legutolsóként jön, aki azt mondta: 'úgy gondolom, hogy Isten minket, apostolokat, utolsókul állított' (1Kor 4,9), és levelei tizennégy kürtjén mennydörögve lerombolja egészen az alapokig Jerikó falait, vagyis a bálványimádás minden eszközét és a filozófusok összes dogmáját." (Hom. Josh. 7.1)⁹²

Órigenés Pál tizennégy leveléről beszél, tehát Kyrrilloshoz hasonlóan a Zsidó levelet ide sorolja. Az is érdekes, hogy szintén Kyrrilloshoz hasonlóan Órigenés listáján is bizonytalan az Apokalipszis helye, mert a szöveg egyes kéziratai tartalmazzák, másokból viszont hiányzik. A harmadik nehézséget az jelenti, hogy Órigenés nem mondja meg, János levelei alatt kettőre vagy háromra gondol-e. A három azonban biztosabbnak tűnik, hiszen Péter esetében kiemeli, hogy két levele van, Jánosnál viszont egyszerű többes számot használ (levelei), ami inkább hármat valószínűsít.⁹³

⁹⁰ Vanyó, *Dogmatörténet*, 77.

⁹¹ <http://michaeljkruger.com/10-misconceptions-about-the-nt-canon-10-athanasius-festal-letter-367-a-d-is-the-first-complete-list-of-new-testament-books/> (utolsó letöltés: 2014. április 5.)

⁹² Szabados Ádám angolból való fordítását használtam: <http://divinity.szabadosadam.hu/?p=8112> (utolsó letöltés: 2014. április 5.) Az angol szöveg itt olvasható: http://books.google.hu/books?id=Yq6reMY6KMUC&pg=PA74&hl=hu&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false (utolsó letöltés 2014. április 15.)

⁹³ <http://divinity.szabadosadam.hu/?p=8112> (utolsó letöltés: 2014. április 5.)

III/5. 3. Jelenések Könyve

Kyrillos saját kánonjában nem említi a Jelenések könyvét. Ez azért is feltűnő, mert 15. Jézus visszajöveteléről szóló beszédében⁹⁴ kínálkozna a lehetőség, hogy hivatkozzon János Apokalipszisére, de mégsem teszi. Helyette inkább ennek ószövetségi „párját”, Dániel könyvét idézi, melyet kiegészít a Teremtés könyve, az Énekek Éneke, a Prédikátor, a Zsoltárok, Ézsaiás, Jóel könyvével, az evangéliumok, az Apostolok cselekedetei és a páli levelek ide vonatkozó részeivel. Tehát jóformán mindennel, melyek közül sok csak közvetett utalás Jézus második eljövetelére, miközben az erről sokkal közvetlenebbül beszélő Jelenések könyvét kihagyja, amiből megállapíthatjuk, hogy ez nem volt része a liturgikus felolvasásnak Jeruzsálemben. Ennek sok nem ismert ok mellett, az is az oka lehetett, hogy a Jelenések könyvének megítélése sokáig nem volt egyöntetű, Jeruzsálem püspökének pedig, mint említettük mindig első számú szempontjai közé tartozott, hogy csak a nagyon biztonságos szövegeket használja, a Jelenések könyve pedig számára nem volt az. Bár a könyv a 3. században már kánoninak számított, amit bizonyít, hogy már a Muratóri-töredékben is szerepel, és Eusebios is beszámol arról egyháztörténetében,⁹⁵ hogy bizonyos fokig elfogadott volt az egyházban a könyv, mivel támogatta a *kiliaszta* tanítást (Krisztus ezer éves uralmáról a földön), Kyrillos mégis kihagyja a kánonjából.⁹⁶

Igaz, Kyrillos – néhány elődjével szemben – nem is vallja az ezeréves béke ország tételét, tehát ebből a szempontból nem is volt szüksége a Jelenések könyvére, amely közvetlenül, egyedüli írásként aposztrofálja ezeréves uralomnak Krisztus földi királyságát (Jel 20: 1-6). Iustinos a zsidó Triphónnal való beszélgetésében azt állítja, hogy az ezeréves királyság tana apostoli hagyomány,⁹⁷ az apostolok utáni harmadik generációba tartozó Irenaeus pedig szintén egyértelműen vallotta Krisztus földön megvalósuló millenáris uralmát.⁹⁸ Alexandriai Kelemen már szellemi magyarázatot ad minderre, Eusebios idejére pedig már lecsengőben volt a kiliazmus tana. A krónikás szerint az ezeréves királyság egy mese, amit nem szabad szó szerint venni, mert az apostolok is csak jelképesen értették. Kyrillos is hasonlóan vélekedhetett, ő Krisztus dicsőséges eljövetelét az utolsó ítélettel kapcsolja össze, amely után közvetlenül már Krisztus örökké tartó uralma kezdődik el egy új világban.⁹⁹

⁹⁴ Kat 15:1-33, 238-260.

⁹⁵ HE III, 24,25

⁹⁶ Telfer 119.

⁹⁷ Iostinos, *Párbeszéd* 81:1-4, (ÓÍ 8, 239-240.)

⁹⁸ AH V, 32-35

⁹⁹ Kat 15:3

Kyrrillos jól érzékelte, hogy a Jelenések könyvéről nem foglalhat még határozottan állást, hiszen a könyvről a 4-5. századig folyt a vita nehezen érthetősége miatt, és talán éppen ezért a liturgia részeként a mai napig nem olvassák a római katolikus miséken.

IV. Hitvallás

A keresztény egyházban már kezdetektől kialakult annak az igénye, hogy a hit lényegét rövid, kivonatos formában adják át. A hitvallásoknak a keresztség során elmondott változata kezdetben párbeszédes formában hangzott el. Már 140 körül ismert volt a *Symbolum Romanum*, majd ebből fejlődött ki nyugaton a 4. századtól a *Symbolum Apostolicum* az un. Apostoli Hitvallás.

IV/1. A hitvallás fogalma Kyrrillosnál

Mivel a hitvallás már elég korán a keresztség szertartásához tartozott,¹⁰⁰ sőt tulajdonképpen éppen a megkeresztelkedők számára foglalta össze a legfontosabb hittételeket, ezért Kyrrillos is úgy építi fel katekézisének, hogy beszédének megszerkesztése a hitvallás egy-egy mondatának mentén alakul. Kyrrillos meggyőződéssel tanítja: „hited azonban csak az legyen, és azt tartsd, amely a tanítás és a hitvallás által lett tulajdonod, amelyet most az egyház neked átad, amelyet az írással erősít.”¹⁰¹ A püspök szerint azért fontos a hitvallás, mert egyesek nem tudják felolvasni az írást, ezért szükségük van egy egyház általi összefoglalásra.

Az új hívőket buzdítja, hogy a hitvallást memorizálják, de ne írják le papírra, hanem a szívükbe véssék be. A magyar „hitvallás” kifejezés a (*symbolon*) fordítására erre a korszakra alkalmazva kicsit pontatlan, mert *symbolon* szöveget nem volt szabad kiszolgáltatni idegenek számára, tehát a szó szoros értelmében vett tanúságtevő jellege nem volt, úgy ahogy arról a Biblia beszél,¹⁰² inkább a szent lecke felmondásának számított. A titoktartási fegyelem (*disciplina arcani*) az üldözések miatt már a 2. században kialakult.¹⁰³ Mivel tiltották a *symbolum* leírását, nem maradt fenn semmilyen eredeti kézirat a hitvallásról, csak Kyrrillos után, miután már feloldották a titoktartás kötelezettségét. Addig csak szóban hangzott el a hitvallás, melynek ünnepélyes felmondására, (*redditio symboli*) virágvasárnap, nagycsütörtökön, nagyszombaton, a keleti egyházi rend szerint pedig nagypénteken került sor.¹⁰⁴ A püspök a hit ezen esszenciális dogmáját úgy tartja, hogy egész életre való útravaló lehet, sőt ezen kívül más

¹⁰⁰ Először a konstantinápolyi egyházban vált szokássá, hogy a hitvallást a misén is elmondják. Később innen terjedt át nyugatra, amelynek folyományaként a 9-10. századra a római liturgikus gyakorlatba is bekerült.

¹⁰¹ Kat 5:12, 89.

¹⁰² Róm10:9-10

¹⁰³ S. Riva, *Catechetica pastorale*, LA Scuola, Brescia 1970,23 (Györök Tibor doktori disszertációja, 81.)

¹⁰⁴ Györök 88.

tanítást nem szabad elfogadni, ahogy azt a Szentírás is ajánlja.¹⁰⁵ A püspök a hitvalláshoz való ragaszkodással biztosítva érzi azt, hogy a hívők később se essenek eretnokségbe.

Prokatakézise után, a 8. előadásától kezdve olyan címeket ad prédikációinak, amelyek alapján ma tulajdonképpen rendelkezésünkre áll az ún. *Jeruzsálemi Krédó*. Az így rekonstruált hitvallás kapcsán azonban folynak a viták. E. Bihain a különböző még rendezetlen kyrillosi kéziratok egybevetésekor úgy találta, hogy azok az idézetek, melyekből manapság rekonstruáljuk a hitvallást a jelenlegi kiadásokban, megbízhatatlanok.¹⁰⁶ Újabb fejezetet nyitott a kutatásban J. N. D. Kelly, amikor monumentális *Early Christian Creeds* című munkájában¹⁰⁷ a Jeruzsálemi Hitvallás egy pontosabb változatát igyekezett összeállítani. Általában egyetértenek a szakértők abban, hogy a hitvallás 10 cikkelyét könnyen kigyűjthetjük a katekézis címeiből, összevetve a prédikáció szövegtörzsén belül idézett cikkelyekkel,¹⁰⁸ de két cikkely körül vannak kisebb bizonytalanságok.¹⁰⁹

IV/2. Jeruzsálemi Hitvallás

πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν
πατέρα Παντοκράτορα
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς
Ορατῶν τε πάντων καὶ ἀκοράτων
Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
τὸν Υἱοῦ θεοῦ τὸν Μονογενῆ,
τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα
θεόν ἁληθινόν
πρὸ πάντων τῶν αἰώνων
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο,
τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα
σταυρωθέντα καὶ ταφέντα
καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς
καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς
καὶ πάλιν ἐρχόμενον ἐν δόξῃ
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος
καὶ εἰς ἓν ἅγιον Πνεῦμα
τὸν Παράκλητον,
τὸ λαλήσαν ἐν τοῖς προφήταις

Hiszünk a mindenhatóban,
mennynek és földnek,
minden láthatónak és láthatatlannak
Teremtőjében,
az egy Úrban, Jézus Krisztusban,
Isten egyszülött Fiában,
aki az Atyától született
igaz Isten
minden idők előtt,
aki által minden lett.

Megtestesült és emberré lett,¹¹⁰
megfeszítették és eltemették,¹¹¹
és harmadnapra feltámadt,
és felment a mennybe,
és ül az Atya jobbján
és eljön dicsőségben
ítélni élőket és holtakat,
és országának nem lesz vége.
és a Szent Lélekben,
a vigasztalóban,

¹⁰⁵ 2Kor 11:14, Gal 1:8-9

¹⁰⁶ Lásd hozzá E. Bihain, „*La source d'un texte de Socrate (Hist. Eccles.2.38.2) relatif à Cyrille de Jérusalem,*” Byzantion 32 (1962 81-91)

¹⁰⁷ Kelly (Oxford, 1950) <http://www.scribd.com/doc/103911550/J-N-D-Kelly-Early-Christian-Creeds> (utolsó letöltés: 2014. április 16.)

¹⁰⁸ A jeruzsálemi krédó rekonstruálásakor a szakértők figyelembe vették a Kat 7:4; 9:4; 11,21; 14:24; 15:2; 17:3 és 18:22-ben lévő hitvallási idézeteket is.

¹⁰⁹ Stephenson, 61.

¹¹⁰ A kéziratok egybevetése alapján ez a mondat bizonytalan a jeruzsálemi krédóban, de ha így is van, a Kat 12:13-ban Kyrillos gondot fordít ennek pontos kifejtésére. (Stephenson, 64.)

¹¹¹ Ennek a cikkelynek a megléte is kétséges a hitvallásban, de egyértelmű, hogy Kyrillos tanításának része volt. lásd hozzá: Kat 4:11; 13:39, 14:3,11,17,18. (Stephenson, 64.)

καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν
καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν
καὶ εἰς ἐν βάπτισμα μετανοίας εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν
καὶ εἰς ζωὴν αἰῶν

aki szólt a prófétákban.
(hiszünk) az egy szent katolikus egyházban,
(és megtérés keresztégében a bűnök
bocsánatára)¹¹²
a test feltámadásában,
és az örök életben.

Ez a semmilyen más ismert hitvallással nem azonos szöveg azóta is komolyan foglalkoztatja a tudósokat, és újabb adalékkal szolgál a mára önálló tudományággá váló hitvallás kutatás számára. Érdekes, hogy a hitvallás többes szám első személyben (πιστεύομεν) mondatja el a megvallást, ami pedig a későbbi egyetemes zsinatok hitvallási formájának jellegzetessége,¹¹³ és csak akkor vált általánossá, mikor a krédó recitálása már állandósult a liturgiában.¹¹⁴ Kyrillos idejében még az volt a szokás, főleg a helyi közegben, mint amilyen a jeruzsálemi is volt, hogy a hívek egyes szám első személyben (πιστεύω) tettek hitvallást. Ez az eltérés zavarba ejtő, és azt a véleményt erősíti, hogy a hitvallás nem Kyrillos eredeti szövege volt, hanem később másolták be a katekézisbe.¹¹⁵

IV/3. A Jeruzsálemi és a Nikaiai Hitvallás kapcsolata

325-re a keleti egyház már kialakította a hitvallások alapvető mintáját, a megfogalmazás azonban gyülekezetenként változott. Ezek egyike a Nikaiai Hitvallás néhány Areios – ellenes tétellel kiegészítve.¹¹⁶ Nagy Basileos tanúsága szerint¹¹⁷ a Nikaiai Hitvallás szövegét, melyhez egy vagy több kisázsiai hitvallás szolgált alapul, az a Hermogenész nevű kappadókiai presbiter írta és terjesztette a zsinat elé, aki Areios rendíthetetlen ellenfele és a kappadókiai Kaiszerea püspöki székének várományosa volt. A nikaiai hitvallás számunkra azért fontos, mert Kyrillos ennek megfogalmazása után mondta el katekézisét, és a püspök ortodoxiája szempontjából nem elhanyagolható kérdés, hogy mennyire tette magáévá a nikaiai hitet és mennyire alkalmazta az első egyetemes zsinat hitvallását.

¹¹² Ez a mondat, az előadások címeiben nem szerepel.

¹¹³ A többes számban mondott hitvallást a 4. századtól vezetik be a zsinatok, ezzel jelezve, hogy az egyén és a püspök hite, az egyúttal az egyház hite is.

¹¹⁴ Vanyó, *Dogmatörténet*, 15.

¹¹⁵ Igaz, hogy a görög szöveg többes szám első személyben fogalmaz, de ennek latin változata egyes számot használ. Ennek az az oka, hogy ezt a hitvallást a nyugati egyházban gyakran kereszteselési hitvallásként használták, míg a görög egyházban általában az egész gyülekezet mondta.

¹¹⁶ Lane, 31.

¹¹⁷ Vö. Ep. 81; 244, 9; 263,3; PG 32, 457.924.977 (*Sókratész egyháztörténete*, 483.)

Összehasonlítva a két hitvallást,¹¹⁸ az első feltűnő különbség már Krisztus megnevezésében van. Kyrillos Isten Fiának nevezi azt, aki Eusebios hitvallásában¹¹⁹ Isten Logosza. A pontosabb fogalmazásnak itt azért is van nagy jelentősége, mert előzőleg az eretnek Marcellus azt állította, hogy a Logosz csak Krisztus preexistens létére vonatkozik, és ezért ő nem nevezhető Fiúnak, ami pedig a természetes nemzésére utal. Talán ez lehet az oka, hogy később Sókratés már másképp idézi a hitvallást, és az *Isten Logoszá*t az *Isten Fiával* kicserélve a ma ismert formulát hozza.¹²⁰

A legnagyobb különbség a két hitvallás között abban áll, hogy a Jeruzsálemi krédó rövidebbnek bizonyul, mint elődje, kihagyva belőle néhány vitatottabb kifejezést: „(Istenből való Isten),¹²¹ világosságból való világosság. Igaz Istentől való (igaz Isten) nemzetett, nem teremtett, egylényű az Atyával, aki által minden lett mennyen és földön.” Ahogy a későbbiek során bővebben megvizsgáljuk Kyrillos munkáját, látni fogjuk, hogy a Fiú Atyával való egylényegűségét kifejezetten kerülte, de a többi nála hiányzó frázisokat bizonyíthatóan vallotta, és tanította is. A Kat 11:9-ban vallja: „igaz Isten lévén az Atya magához hasonló Fiút, igaz Istent nemzett.”

A Kat 4:7-ben Krisztusról ezt mondja: „a világosságtól született világosságban, aki minden tekintetben hasonló szülőjéhez. Ő nem időbeli teremtmény, hanem minden idők előtt örökké és felfoghatatlanul született az Atyától.”

Kyrillos hitvallásában nem szerepel a nikaiai „született és nem teremtmény” formula sem, és az is igaz, hogy a katekétának nagy nehézséget jelentett a Fiú nemzését megmagyarázni, de nem kerülte el a témát 11. katekézisében. Hosszasan magyarázza, hogy a nemzést nem úgy kell érteni, ahogy egy test egy másikat nemz, tehát nem fizikai elgondolás módján. Krisztusról szellemi nemzés útján beszél, ami számunkra felfoghatatlan és megmagyarázhatatlan.

Van a jeruzsálemi krédónak ugyanakkor néhány kifejezése, amit Nikaiában nem használtak. Kyrillosnál Isten nemcsak a láthatók és láthatatlanok, hanem menny és föld teremtetője is, talán a gyakori ószövetségi formulát idézve a jeruzsálemi közegben. Kiemeli, hogy Jézus az Atya jobbán foglalt helyet, és országának nem lesz vége. Az is érdekes, hogy a Szent Lélekről szóló megvallását is hosszabbra fűzi, annál a kurta megjegyzésnél, melyet az egyetemes zsinat állított, miszerint „hiszünk a Szent Lélekben”. Hozzá teszi azt is, hogy az

¹¹⁸ Az összehasonlítás Edwin Hamilton Gifford *The Catechetical Lectures of St. Cyril* című munkája alapján készült, amely a New York-i Christian Lectures Company digitális könyvtárának Nikaiai és Nikaia utáni egyházatyák második sorozatában lett közzéadva, a 7. kötetben: <https://archive.org/details/St.cyrilOfJerusalemSt.GregoryOfNazianzen> (utolsó letöltés: 2014. április 7.) A fejezetben ezentúl Gifford munkájaként fogok rá utalni.

¹¹⁹ Sókratés HE I:8,57.

¹²⁰ Uo. 59.

¹²¹ Ez a frázis valójában csak a latin szöveg alapján került be a mai hitvallásba, az eredeti görög szövegben nem szerepelt.

anyaszentegyházban, a test feltámadásában és az örök életben is hinni kell, melyeket Nikaia teljesen mellőzött. Míg a Nikaiai Hitvallás elsődleges célja a krisztológiai kérdés tisztázása volt, ezért a híveket érintő kérdéseket kihagyja, addig Kyrillos hitvallása a hitoktatás praktikumból kiindulva olyan tételeket is nevesít, melyek az egyént közelebbről érintik.

Figyelembe véve a Nikaiai Hitvallás anathémáit¹²² Kyrillos ugyanazokat a tételeket kárhoztatja, amelyeket az első egyetemes zsinat is elítélt. Összegezve tehát, a Jeruzsálemi Hitvallás szövege eltér a nikaiaitól, de tartalmában megegyezik azzal, még ha más kifejezéseket is használ.

IV/4. A jeruzsálemi és a konstantinápolyi krédó kapcsolata

A hitvalláskutatás egyik fő kérdése mindig az, hogy a ma ismert krédók között vajon mi a kapcsolat? Melyik ered melyikből, és hogyan hatottak egymásra. Fr. I. Ortiz de Urbina azt igyekezett bizonygatni,¹²³ hogy a Jeruzsálemi Hitvallás a régi Római Hitvallásból ered.¹²⁴ Mások, mint F. J. A. Hort, amellet érveltek, hogy a jeruzsálemi krédó a későbbi Konstantinápolyi Hitvallás számára szolgáltatott alapot.¹²⁵ Ezzel amúgy cáfolni kívánta azt az általános nézetet is, hogy a Konstantinápolyi Hitvallás a Nikaikai Hitvallásnak lett volna valamiféle revíziója.¹²⁶ Hort szerint a konstantinápolyi zsinaton, ahol Kyrillos ortodoxiájának a kérdése is felvetődött, a püspök maga ajánlotta hitvallását a konzílium figyelmébe. Stephenson nem mindenben osztja Hort véleményét, de abban egyet ért vele, hogy a jeruzsálemi krédó ténylegesen beépülhetett a Konstantinápolyi Hitvallásba, hozzáteszi azonban, hogy Kyrillos hitvallásának 9-10 kifejezése hiányzik a későbbi hitvallásból.¹²⁷ Ugyanakkor az is igaz, hogy a konstantinápolyi Hitvallás több helyen bővebb, mint a jeruzsálemi. Ez a konstantinápolyi hitvallás 2. cikkelyére igaz, ahol Kyrillos csak kurtán fogalmaz,¹²⁸ miközben a konstantinápolyi cikkely bőven kifejti Jézus megtestesülését. De mivel a Konstantinápolyi Hitvallás szövegét Kyrillos kifejti saját hitvallásában, ezért lehetséges, hogy maga a Jeruzsálemi Hitvallás is eredetileg a konstantinápolyival megegyező hosszúságú volt, csak Kyrillos kivonatossan idézte katekézisében. A másik bővítés a 3. Szent Lélekről szóló cikkelyére

¹²² Akik pedig azt mondják, hogy volt idő, amikor nem volt, és hogy a születés előtt nem volt, és hogy a semmiből lett, vagy akik más természetnek, vagy más lényeknek mondják, vagy teremtménynek, vagy, hogy változhat, vagy változékony az Istennek a Fia, az legyen kiközösítve a katolikus egyházból.”

¹²³ Lásd hozzá: „*La Struttura del simbolo Costantinopolitano*”, *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946) (274-285)

¹²⁴ Stephenson, 61.

¹²⁵ Lásd hozzá, F. J. A. Hort, *Two Dissertations* (cit.supra) 70-150

¹²⁶ Stephenson, 61.

¹²⁷ Uo.

¹²⁸ „τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα σταυρωθέντα καὶ ταφέντα”

igaz,¹²⁹ amelynek nagy része teljesen új elem, sem a jeruzsálemi krédóban, sem semmilyen előző hitvallásban nem található meg.

A konstantinápolyi hitvallás¹³⁰

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν
Πατέρα, Παντοκράτορα,
ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς,
ὁρατῶν τε πάντων
καὶ ἀοράτων.

Καὶ εἰς ἕνα Κύριον
Ἰησοῦν Χριστόν,
τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ,
τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα
πρὸ πάντων τῶν αἰώνων·

-
(φῶς ἐκ φωτός,
Θεὸν ἀληθινὸν
ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ,
γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα,
ὁμοούσιον τῷ Πατρί),
δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.
Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν
κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν
καὶ σαρκωθέντα
ἐκ Πνεύματος Ἁγίου
καὶ Μαρίας τῆς Παρθένου
καὶ ἐνανθρωπήσαντα.
Σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν
ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου,
καὶ παθόντα
καὶ ταφέντα.
Καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
κατὰ τὰς Γραφάς.
Καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς
καὶ καθεζόμενον
ἐκ δεξιῶν τοῦ Πατρὸς.
Καὶ πάλιν ἐρχόμενον
μετὰ δόξης
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,
οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος.

Καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον,
τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν,
τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς
ἐκπορευόμενον,
τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ
συμπροσκυνούμενον

I. Hiszünk az egy Istenben,
mindenható Atyában,
mennynek és földnek,
minden láthatónak és
láthatatlannak teremtetőjében.

II. az egy Úrban,
Jézus Krisztusban,
Isten egyszülött Fiában,
aki az Atyától született
minden idő előtt,
Isten az Istentől,
(világosság a világosságtól,
valóságos Isten
a valóságos Istentől;
született és nem teremtetett,
az Atyával egylényegű.)¹³¹
és általa lett minden.
(Érettünk, emberekért
és üdvösségünkért
leszállt a mennyből.)¹³²
Megtestesült
(a Szent Lélektől
és Szűz Máriától.)¹³³
és emberré lett.
Keresztre feszítették értünk
Pontius Pilátus alatt,
kínhalált szenvedett,
és eltemették,
harmadnapon feltámadt
az Írások szerint,
fölment a mennybe,
ott ül
az Atya jobbján,
újra eljön
dicsőségében
ítélni élőket és holtakat,
és uralmának nem lesz vége.

III. és a Szent Lélekben,
(Urunkban és éltetőnkben,
aki az Atyától és a Fiútól
származik,
akit az Atyával és Fiúval
együtt imádunk

¹²⁹ „τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν Πατρὶ καὶ Υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον,”

¹³⁰ A miséken recitált hitvallást ma tévesen Nikaiai Hitvallásnak nevezik.

¹³¹ Ez a rész még nem szerepel a jeruzsálemi krédóban, de Kyrillos tanításával megegyezik. Lásd Kat 12:3-4

¹³² Nem szerepel a jeruzsálemi krédóban, de Kyrillos egyet ért vele.

¹³³ Nem szerepel a Jeruzsálemi Hitvallásban, de Kyrillos tanít róla. Kat 12:3

καὶ συνδοξαζόμενον,
τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.

Εἰς μίαν, Ἁγίαν,
Καθολικὴν καὶ Ἀποστολικὴν
Ἐκκλησίαν.
Ὁμολογῶ ἐν βάπτισμα
εἰς ἅφεσιν ἁμαρτιῶν.
Προσδοκῶ
ἀνάστασιν νεκρῶν.
Καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος.
Ἀμήν.

és dicsőítünk,)¹³⁴
és aki szólt a próféták által.

Az egy, szent,
egyetemes és apostoli
egyházban
Vallom az egy keresztséget
a bűnök bocsánatára.
Várjuk
a holtak föltámadását
és az eljövendő örök életet.
Ámen.

Összegezve tehát, megállapíthatjuk, hogy Kyrillos saját hitvallását ugyan a nikaiaitól eltérően fogalmazta meg, de katekézisének bővebb tartalma egyezik a nikaiai állásponttal, vagy legalábbis nem ellenkezik vele. Mindez elmondható a Konstantinápolyi Hitvallással való kapcsolatáról is. A két szöveg nem azonos, de ha a konstantini krédót a katekézis teljes szövegével vetjük össze, akkor a két tanítás lényegében megegyezik. Mivel Kyrillos részt vett a 381-es egyetemes zsinaton, valóban feltételezhetjük, hogy javaslatait beépítették a későbbi hitvallásba. A két egyetemes zsinat hitvallásának a jeruzsálemivel való hasonlósága érvként szolgálhat Kyrillos ortodoxiája mellett.

¹³⁴ Ez a néhány sor a hitvallás teljesen új eleme, ugyanakkor pontosan rímmel Kyrillos 16. és 17. Szent Lélekről mondott tanítására.

V. Kyrillos és az arianizmus

XIII. Leó pápa Kyrilloszt az egyetemes egyháztanítók sorába iktatta, igazodva az I. Konstantinápolyi Zsinat nyilatkozatához: „Tudatjuk, hogy Jeruzsálem egyházának, amely minden egyház anyja, püspöke, a tisztelendő és Istennek igen tetsző Kyrillos, akit a tartomány püspökei a kánonokkal összhangban szenteltek fel, sok helyen számos harcot vívott az ariánusok ellen.”

Ezzel az egyház egyértelműen állást foglalt Kyrillos, az ortodox hit vitathatatlan képviselője és védelmezője mellett.¹³⁵ Ugyanakkor a tudósok továbbra sem zárták le azt a vitát, ami már a püspök életében megkezdődött, és amely komoly kérdéseket vet fel a tanító arianizmussal való viszonyáról. A felmerülő kérdések nem csak Kyrillos munkáiból, hanem hézagos, és ellentmondásos életrajzából is adódnak.

V/1. Kyrillos ariánus kapcsolatai

Sókratés,¹³⁶ Rufinus,¹³⁷ Sózomenos¹³⁸ és Jeromos¹³⁹ egyháztörténete is beszámol arról a zavarba ejtő tényről, hogy két palesztinai város, Kaisareia és Skythopolis ariánus érsekei, Akakios és Patrophilos miután elűzték a jeruzsálemi székből a nikaianus Maximost,¹⁴⁰ a püspökséget a szintén ortodox Heraklios helyett Kyrillosnak adták át. Ebből nyilvánvalóan adódik a kérdés, hogy vajon miért volt érdeke Akakiosnak leváltani az ortodox Herakliost és Maximost, ha Kyrillos szintén Nikaia-párti volt. Vajon minek köszönhette Kyrillos az ariánusok támogatását? Az elemzők egy része szerint ez azt bizonyítja, hogy ha Kyrillos nem is volt ariánus, nem állt tőle távol a politikai megalkuvás, ha céljainak eléréséről volt szó.¹⁴¹ További érvként hozzák fel a püspöknek a fénylő kereszt megjelenéséről szóló Constantinus császárhoz intézett levelét, amelyben az arianizmus felé hajló, és a nikaiai ortodoxiát elvető uralkodót a legkegyesebb,¹⁴² legjámborabb, legistenszeretőbb¹⁴³ császárnak nevezi. Sokak szerint, ha Kyrillos a nikaiai zsinat határozatának megfelelően gondolkodott, akkor az ariánus barát

¹³⁵ Kyrillos ünnepét már az 5. századtól ünneplik a katolikusok március 18-án. A római naptárba 1882-ben vették át.

¹³⁶ Sókratés HE, II 38, 194.

¹³⁷ Rufinus, HE 10:24 (idézi Jan Willem Drijvers 183.)

¹³⁸ Sózomenos, HE IV, 20 (PG 67, 1173) Uo.

¹³⁹ Hieronymus, *Chronicon* (PL 27, 683-84) Uo.

¹⁴⁰ Kyrilloszt csak Maximos püspök halála után választották püspökké 350-ben.

¹⁴¹ Drijvers 183.

¹⁴² Lásd Szent Kyrillosnak Jeruzsálem érsekének 351. május 7-én a legkegyesebb császárhoz Constantiushoz írt levele a fénylő kereszt Jeruzsálemben látott jeleiről, amely az égen tűt fel, (*Jeruzsálemi Szent Kyrillos összes művei*, 365.)

¹⁴³ Uo. 367.

megnyilvánulásaira az egyedüli magyarázat az, hogy politikailag éppen így volt helyesebb. Jan Willem Drijvers Kyrillosról szóló munkájában ¹⁴⁴ egyenesen azt ajánlja, hogy az ellentmondások feltárása érdekében tegyünk különbséget a teológus-püspök és a politikus-püspök között, akinek egyfelől papként tanítani kellett a nyáját, és így tartania kellett magát a nikaiai doktrínához, másfelől politikailag hasznosabb volt, ha időnként nem vall színt valódi véleményéről. ¹⁴⁵ Mint mondja, Kyrillos nem csupán prédikátor és teológus volt, akinek kizárólag a nyájával kellett törődnie, hanem becsvágyó politikus is. S mint ilyen, figyelembe kellett vennie tágabb környezetét, az érsekeket Kaisareióban, a római császárt, püspök-társait, következésképpen be kellett vonnia magát a politika erőterébe. Eszerint Kyrillos ingadozónak tűnő doktrinális álláspontja csupán politika volt.

Drijvers nézőpontja szerint tehát a püspök karrierjének korai szakaszában azért szimpatizált az arianizmussal, hogy Akakios és más ariánus püspökök támogatását megszerezve, megkapja a jeruzsálemi püspöki széket. Mikor nőtt a feszültség Kaiszareia és Jeruzsálem között a 350-es években, és leváltották, a fél-ariánus vagyis ὁμοιοῦσιος -párti seleukiai zsinatnál keresett és kapott támogatást. Ugyanakkor, amikor Theodosios lett a császár, Kyrillos a nikaiai hit erős támogatójaként, és az arianizmus elleni harcosként tűnt fel. ¹⁴⁶

Drijvers megközelítése, miszerint Kyrillos ravasz érdekmber volt, aki karrierjének túlélése érdekében váltogatta arcát, nem túl jóhiszemű, de véleményem szerint nem is következik a tényekből, csupán egy szubjektív olvasat.

Abból, hogy az ariánus Akakios tette püspökké Kyrillrost, még egyáltalán nem következik, hogy az ő emberük lett volna. Igaz, hogy az ortodox nézeteket valló Maximos ¹⁴⁷ helyére került, de ne felejtjük, hogy annak idején tudvalevőleg ugyanez a Maximos ¹⁴⁸ szentelte pappá Kyrillrost, ¹⁴⁹ akit doktrinális szempontból megfelelőnek tartott, és ezt Akakiosék is tudták. Annak idején még papként maximálisan élvezte Maximos támogatását, híres ékesszólása miatt már egyszerű papként is helyettesíthette püspökét a böjti időszakban, hogy a keresztség előtt állókat felkészítse. Elég valószínű, hogy Akakios választása nem doktrinális okokból esett Kyrillosra, hanem itt valamilyen személyi kérdésről volt szó, hiszen Kyrillos püspökként sem kezdett el ariánus nézeteket vallani.

¹⁴⁴ Drijvers 182.

¹⁴⁵ Uo.

¹⁴⁶ Uo. 185-186.

¹⁴⁷ Egyesek szerint Maximos szövetségese volt Athanasiosnak, de legfeljebb csak idővel, mert először maga is támogatója volt Athanasios száműzetésének, amit később felülvizsgált.

¹⁴⁸ Kyrillos életrajzában egyes pontjaival kapcsolatosan ellentétes vélemények vannak. Lehetséges, hogy a 330 körüli diakónussá avatást, és a 343-346 közötti pappá szentelését még Maximos elődje Makarios végezte el, akit Areios tanulatlan és heterodox püspöknek tartott, és akit menesztettek. Telfer 21-25.

¹⁴⁹ Vanyó, *Kyrillos*, 12.

Ez persze olvasat kérdése, mert Jeromos egyháztörténetében úgy értelmezi a történeteket, hogy Kyrillos szövetséget kötött az ariánusokkal, és megtagadta a Maximostól kapott fölszentelését.¹⁵⁰ Jeromos, – Telfer szerint rosszindulatú és a tényeket mellőző¹⁵¹ – beszámolója szerint Maximos halála után folyamatosan ariánus püspökök követték egymást Jeruzsálemben. A sort Kyrillos kezdi, akit első száműzetésekor Etykhios követett, majd a visszatért Kyrillost másodszor Irenaeus követte, legutolsó száműzetésekor pedig a katekétát a szintén ariánusnak titulált Hilarios¹⁵² váltotta.

V/1.1. Az ariánusokkal való ellentét

Véleményem szerint ez a nézet nem tartható. Ha Kyrillos politikai okokból hallgatta el nézeteit, akkor úgy tűnik nem volt túl sikeres, hiszen többszöri száműzetése teljesen zaklatottá tette püspökségét. A száműzetést minden esetben az ariánusok kezdeményezték, de fontos kiemelni, hogy soha nem doktrinális indokkal. A folytonos kizárásokat, amelyekben a püspöknek is jócskán része volt, Sókratés így kommentálja: „Tudvalevőleg egyik párt sem vallási, inkább más ürügyek alapján hozott letételi határozatot. Bár hit dolgában különböztek egymástól, mégsem kifogásolták egymás hitét, amikor letették egymást.”¹⁵³

A történészek nagy része megegyezik abban, hogy az Akakiosszal való későbbi szembe kerülés oka a jeruzsálemi püspökség elsőbbségével kapcsolatos kérdés volt. A Nikaiai Zsinat nem hozott határozott döntést abban a kérdésben, hogy vajon a történelmileg kiemelkedő jeruzsálemi püspökségnek mekkora tekintélye van a többi püspökséggel szemben. Sózomenos szerint, Kyrillos püspöki székének az apostoli eredetére hivatkozva igyekezett kivonni magát Akakios tekintélye alól, amit az érsek természetesen nem vett jó néven. Akakios először azzal vádolta, hogy a püspök egy jeruzsálemi éhínség idején eladta a császár által a Szent-Sír-Templomnak adományozott arany és ezüst felszerelési tárgyakat.¹⁵⁴ Mivel az ariánus érseknek jó kapcsolatai voltak az udvarnál, hamar el tudta érni, hogy a legközelebbi zsinaton menesszék a püspököt. Így került sor a 357-től 359-ig tartó első száműzetésére. De itt egy helyezkedő, és meghunyászkodó ember helyet sokkal inkább egy meggyőződéses, a maga igazát félelem nélkül képviselő személy képe tárul elénk, mikor megtudjuk, hogy letétele után azonnal

¹⁵⁰ Telfer utal Jeromos Krónikájára. (PL 27.684) Gregg 84.

¹⁵¹ Telfer 21. Szerinte Jeromos 362-ben csúnyán összeveszett Kyrillos csodálójával, és utódával János püspökkel, és Jeromos ezek után kezdett rosszindulatú kommunikációba Jeruzsálemmel kapcsolatban.

¹⁵² Sókratés HE II 46, 215.

¹⁵³ Sókratés HE II 42, 209.

¹⁵⁴ Láttak ugyanis a színházban egy színésznőt, akinek a ruhája abból az anyagból készült, amelyet annak idején Konstantin császár ajándékozott Makariosnak, Kyrillos elődjének. ui. Vanyó utal Theodorétos Egyháztörténetére II, 23 (PG 82, 1065)

fellebbezést adott be,¹⁵⁵ és más magasabb bírósághoz fordult, amit Konstantinus császár is jóváhagyott. Ahogy Sókratés mondja: „Ezt tehát egyedül, és elsőként tette meg, hogy az egyházi törvény szokásával ellentétben fellebbezéssel élt, mint ahogy az állami törvényszékeknél szokás.”¹⁵⁶ Fellebbezése ellenére Akakios egy csapat katonával adott nyomatékot akaratának, hogy Kyrilloszt száműzetésbe küldje, és helyette katonai védelem alatt ariánus püspököt ültessen a helyébe.

A korai viszonyokról, és Kyrillos hozzáállásáról is sokat elárul, hogy az elűzött püspök a tarsosi száműzetése alatt az ariánusokhoz húzó Silvanus püspök vendégszeretetét élvezte, aki azt is megengedte neki, hogy gyakorolja a püspöki tisztségét és prédikáljon. Tarsosban meg is kedvelték beszédiért, majd egy seleukiai zsinat rehabilitálta őt, és kimutatható, hogy 359-től a keleti püspökök egyértelműen bízni kezdtek benne, miután érezték, hogy a püspök közeledik a nikaiai felfogáshoz.¹⁵⁷ De alig telt el egy év, azóta hogy visszakapta püspökségét, máris újra elítélte az Akakios elnökletével tartott 360-as konstantinápolyi zsinat. Két év múlva visszatérhetett, de ahogy az ariánus Valens került hatalomra, újra elűzték és egészen 378-ig, a császár haláláig ott is maradt. Mikor végre visszatérhetett, Jeruzsálemben áldatlan állapotok uralkodtak, és a város ekkorra már két részre szakadt, ariánusokra és ellenfeleikre. Kyrillos maga is harcok tüzeiben állt, a fél-ariánusokhoz fűződő kapcsolata miatt. A 350-től 378-ig terjedő püspökségének a felét száműzetésben töltötte, ezért így csak csekély módja volt arra, hogy a doktrinális különbségeket orvosolja. Valószínűleg ezért is látogatta meg őt Nyssai Gergely 379-ben Jeruzsálemben, hogy segítséget nyújtson neki azokban a teológiai kérdésekben, melyek részekre osztották a város kereszténységét.¹⁵⁸

Véleményem szerint az a nézet, hogy Kyrillos politikai okokból nem vallott színt meggyőződéséről, nem igazolható. Ha ez lett volna a célja, jóval ügyesebbnek kellett volna lennie, hiszen egész életén át támadták, hol az ariánusok, hol a nikaiaiak. Mivel száműzetései amúgy sem álltak közvetlen kapcsolatban a hitvallásaival, és mivel ismerve az akkori történelmi légkört, amúgy sem lehetett soha biztosan tudni, hogy éppen melyik hitvallás a célravezető, Kyrillos is tudhatta, hogy nem a hitelvi kérdések a leglényegesebbek egy nyugalmasabb püspökség elérése szempontjából. Itt sokkal inkább hatalmi harcok folytak, amelyeket valamilyen módon túl kellett élni.

¹⁵⁵ Kyrillos a kaisareiai egyházhoz küldte el fellebbezését, ami Telfer szerint egyik bizonyítéka annak, hogy a püspök eredetileg ebből a városból származott, és egyházi karrierje is itt indult. (Telfer 19.) Mindennek Kyrillos meglehetősen hiányos életrajza szempontjából van jelentősége.

¹⁵⁶ Sókratés HE II 41, 205.

¹⁵⁷ Telfer 63.

¹⁵⁸ Mullen 6.

Rufinus, aki maga is 16 évet töltött Jeruzsálemben a negyedik század végén, és jól ismerte az ottani körülményeket, is úgy tartja, hogy Kyrillos néha megingott doktrinális kérdésekben, főként életének kritikus időszakában.¹⁵⁹ Nyilvánvaló, hogy Theophanés¹⁶⁰ és Theodoróros¹⁶¹ hiába igyekeznek hangsúlyozni Kyrillos hűségét a nikaiai apostoli határozathoz, ez a kijelentés nem állt minden gyanú felett. Mindezt jól bizonyítja az a tény, hogy 381-ben a szélsőséges Nikaia-pártiak megvádolták, hogy tulajdonképpen soha nem volt igazán ortodox, hanem mindig is fél-ariánus volt, majd 382-ben a szintén Konstantinápolyban összeült zsinaton megkísérelték megint elmozdítani, kétségbe vonva megválasztásának kánoni voltát, a *Theophanis Chronographiában* pedig egy névtelen történetíró is arról beszél, hogy Kyrilloszt arianizmussal vádolták saját korában.¹⁶² A vádak nem is voltak teljesen alaptalanok. Túlzás lenne azt állítani, hogy Kyrillos mindig is a nikaiai hitvallás elkötelezett híve volt, valószínűleg nem teljesen volt az, de ha így is van, ariánusnak semmiképpen sem állíthatjuk.

Kyrillos vitatható teológiai álláspontjával kapcsolatban a politikai helyezkedés helyett egy másik, véleményem szerint kézenfekvőbb olvasatot ajánlok, mely szerint Kyrillos bizonyos kérdésekben nem tudott, vagy nem akart dönteni, illetve élete során ő is folyton kereste az igazságot, és amiről nem volt meggyőződve, azt nem állította.

V/1.2. Kyrillos felfogása a testvériségről

Ne felejtjük el, hogy a 325-ös nikaiai zsinat az arianizmussal kapcsolatos kérdéseket nem oldotta meg, csupán hatalmi szóval, próbálta meg eldönteni őket, s ezzel, mesterségesen még több szakadást generált. Kyrillos, sokakkal együtt, nem tudta magát ide vagy oda sorolni – még, ha mások szerint illetet volna is –, mert a saját teológiája is még fejlődőben volt, ami minden tanítóval előfordulhat. Az, hogy kezdetben jóban volt az ariánusokkal is, és az ortodoxabbakkal is, abból az egyszerű okból is adódhat, hogy Krisztus szeretetre intő parancsa, mint hívőt arra kötelezte, hogy pártoskodások, és gyűlölködések helyett, igyekezzen minden testvérével jóban lenni, függetlenül a véleménykülönbségeiktől. Katekiziséből kiderül, hogy az utolsó idők jelének, és Krisztus dicsőséges visszajövetelének előzményeként értelmezte azt a sok testvérháborút, ami körülötte folyt.

¹⁵⁹ Rufinus HE 10,24 (idézi Drijvers 183.)

¹⁶⁰ Theophanés: *Chronographia* AM 5847 (utal rá Drijvers 181.)

¹⁶¹ Theodoróros HE 2.26.6 (idézi Drijvers 181.)

¹⁶² A feljegyzés értékeléséről megoszlanak a vélemények. Battifol szerint az író a negyedik századi arianizmus történetébe illeszkedik bele, és Eudoxius és Euzebios pártjának jellemzőit hordja magán, Gwatkin szerint a mű egy a hasonló-t valló személytől származik, Gelzer pedig azt bizonygatja, hogy az ariánus forrást Leontios jegyezte le Julianus féle üldözés alatt. Gregg 105.

„Mi azonban az eljövetel minket érintő jeleit kutatjuk. Mivel egyháziak vagyunk, az egyháziakra vonatkozó jeleket kutatjuk. Az üdvözítő mondja: Akkor sokan megbotránkoznak, elárulják és gyűlölni fogják egymást.” (Mt 24:10) Ha hallod, hogy püspökök püspökök ellen, klérusok klérusok ellen, a nép a nép ellen támad egészen addig, míg vért ontanak, ne zavarjon meg! Ugyanis előre meg lett írva. Ne az eseményekre figyelj azért, hanem a megírtakra....ha pedig még az apostolok között is előfordult az árulás, mit csodálkozol azon, ha püspökök között is megtalálható a testvér iránti gyűlölet, ám a jelek nem csupán a vezetőkre, hanem a népre is vonatkoznak. Hiszen így szól: megsokasodik a gonoszság, és sokakban kihűl a szeretet. (Mt 24:12) Hát nem úgy van sokszor, hogy a száj csókol, az arc mosolyog, a szemek csillognak, a szív azonban cselet sző, és akik békés szavakat mondanak, azok gonoszságot forralnak?...A testvérgyűlölet helyt hagy az Antikrisztusnak. A Sátán ugyanis szakadásokat idéz elő a népek között, hogy könnyen befogadják, mikor megjelenik. De senkivel elő ne forduljon Krisztus itt vagy máshol lévő szolgálói közül, hogy az ellenség elé siessen.”¹⁶³

Kyrrillos itt jól érzékelteti, hogy a teológiai és a személyi kérdések összefonódása az ariánus viták során mennyire romboló hatású lehet a hitélet területén.¹⁶⁴ Ha Kyrrillos többre tartotta a testvéri kapcsolatokat, és a szeretet-közösséget, mint a dogmatikai kérdéseket, akkor nem biztos, hogy számára akkora jelentősége volt a doktrinális fejtegetéseknek, mint ahogy azt elvárták volna tőle. Minden tanítónak szelektálnia kell szignifikáns és marginális ügyek között, főleg mikor a hittel ismerkedőket oktatja. Az a tény, hogy bizonyos kérdések tárgya-lását kerüli, nem csak politikai megfontoltságot feltételezhet, hanem azt a tanítói bölcsességet, hogy ami nem lényeges kérdés, azon nem érdemes vitatkozni.

V/2. Kyrrillos negatív teológiája

De mi alapján állítom, hogy Kyrrillos esetleg nem tartott lényegesnek valamit, ami miatt pedig az egész birodalomban nagy felfordulások voltak? Saját katekéziseiben ír ezzel kapcsolatos véleményéről. *Katekéziseinek* 16. részében, ahol a Szent Lélekkel kapcsolatos tudnivalókat fejtegeti, leszögezi, hogy nekünk csak olyan dolgokat szabad mondanunk, ami meg van írva. Ha valami nincs megírva, azzal kapcsolatban nem kíváncsiskodunk. Amit a Szentírás nem állít, azt mi se merjük mondani.¹⁶⁵ Ezen nézetét valószínűsíthetően az eunomiánusok ellen fogalmazta meg, akik szerint az isteni lényeket már itt a földön szemlél-

¹⁶³ Kat 15:7, 9, 242-43. Vanyó L. fordítását a görög szöveg alapján módosítottam. Eredeti szöveg:

Ἀλλὰ ζητοῦμεν τῆς παρουσίας ἡμέτερον σημείον. ἐκκλησιαστικὸν ζητοῦμεν σημείον οἱ ἐκκλησιαστικοί. ὁ δὲ σωτὴρ φησιν· καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσι καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους. ἐὰν ἀκούσῃς ὅτι ἐπίσκοποι κατ' ἐπισκόπων καὶ κληρικοὶ κατὰ κληρικῶν καὶ λαοὶ κατὰ λαῶν μέχρι αἱμάτων ἔρχονται, μὴ παραχθῇς. προέγραπται γάρ. μὴ πρόσεχε τοῖς γινομένοις, ἀλλὰ τοῖς γεγραμμένοις...εἰ ἐν ἀποστόλοις εὐρέθη προδοσία, θαυμάζεις εἰ ἐν ἐπισκόποις εὐρίσκεται μισαδελφία; Ἀλλ' οὐ μόνον περὶ τῶν ἀρχόντων τὸ σημείον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν λαῶν...ἡ μισαδελφία δίδωσι λοιπὸν χώραν τῷ Ἀντιχρίστῳ. προετοιμάζει γάρ ὁ διάβολος τὰ σχίσματα τῶν λαῶν, ἵνα εὐπαράδεκτος γένηται ὁ ἐρχόμενος. μὴ γένοιτο δὲ μηδένα τῶν ἐνταῦθα μηδὲ τῶν ἀλλαχοῦ δούλων τοῦ Χριστοῦ προσδραμεῖν τῷ ἐχθρῷ.

¹⁶⁴ Vanyó, *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, 577.

¹⁶⁵ Kat 16:2, 261-262.

hetjük és felfoghatjuk. Kyrillos ennek az ellenkezőjét állította. A Fiúról ezt mondja: „Hidd, hogy Istennek Fia van, de ne fürkészd, hogyan. Mert hiába kutatod, nem jössz rá. Ne fújd fel magad, nehogy elbukj. Csak azon gondolkodj, ami parancs számodra.”¹⁶⁶ Bár mindezt a Szent Lélekkel kapcsolatban hangsúlyozza,¹⁶⁷ amely abban az időben még tisztázatlan kérdés volt, de Kyrillosnak ez volt az elve minden más vitatható kérdésben, így érthető, hogy a nikaiai döntést miért nem tudta teljes mellszélességgel támogatni. Kyrillos óvakodott attól, hogy bármely vitatható kérdésben, a biztosan tudható minimumnál többet állítsunk. Tanítóként vakmerőségnek tartja tovább kutatni, mint ameddig a Szentírás enged. „Minek kíváncsiskodsz azzal kapcsolatban, amit a Szentírás sem írt meg az írásokban? Az isteni írásokban sok kutatni való akad, és ha még azt sem értjük meg, ami meg van írva, minek fürkésszük azt, ami nincs megírva? Ne szégyeld bevallani tudatlanságodat...”¹⁶⁸ Mindez egyezik Nyssai Gergely azon véleményével, hogy az ismeretszerzés nem lehet öncél, a megismerés és a tudás a keresztyén *paideia* eszköze.¹⁶⁹ Nála a megismerés alárendelődik a keresztyén gyakorlatnak, amit Kyrillos is így gondolhatott, hiszen katekéziseinek nagy része a keresztyén életgyakorlatról szól, 10 hittételében a valláserkölc fő elemének a keresztyén jócselekedeteket tartja.¹⁷⁰ Tehát minden, amit Istenről tudnunk kell, annyiban fontos, hogy erkölcsi életünkben gyümölcsöket teremjen, ami pedig misztérium Istenből, arra földi életünk során nincs is szükségünk.

Mivel a püspök számára is sok a titok krisztológiai kérdésekben, ezért alkalmaz más kortárs teológusokkal együtt¹⁷¹ ő is igen gyakran negatív teológiát. A legfőbb Isten, a *prótosz theosz* radikális világfelettségének kidolgozása, a negatív teológia, a későbbi *via negativa*-alapvetően a közép-platonikusokra megy vissza, de gyökerei természetesen már Platónnál megjelennek.¹⁷² Platón hetedik levelében kifejti, hogy a leglényegesebb dolgokról soha nem fog írni, „hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni,”¹⁷³ valamint amellet érvel, hogy a lényeges dolgok papírra vetése nem szolgálná a többség érdekét, s csak egyesek hiú dicsőségvágyához vezetne.¹⁷⁴ Alkinoos Platón tanításának összefoglalásakor azt mondja, hogy

¹⁶⁶ Kat 11:19, 165. (A” hogyan” kutatásának tilalma az antiókhiai teológusok jellegzetessége volt, de később Nyssai Gergelynél is megtaláljuk. Az pedig jellegzetes szerzetesi hozzáállás volt a Szentíráshoz, hogy az nem kutatási terület, hanem teljesítendő parancsok összessége. (Vanyó, *Ókeresztény egyház irodalma II.*, 577.)

¹⁶⁷ Ezt az alapelvet mások is osztották, pl. Basileios: az *A Szent Lélekről* című munkájában. (ÓÍ 6, 71-163.)

¹⁶⁸ Kat, 11:13, 161.

¹⁶⁹ Vanyó, *Nyssai*, 67.

¹⁷⁰ Kat 4:2, 63.

¹⁷¹ Lásd Nasiansosi Gergely második Oratióját (ÓÍ 17, 11-76)

¹⁷² A negatív teológia kereszténység előtti megjelenéseiről ír bővebben Mortley a „Thinking negatively: the foundations of the *via negativa*”-ban in: *From Word to Silence* 1. 125-159. Ő az itt tárgyaltakon kívül a gnosztikusok negatív nyelvezetét is vizsgálja.

¹⁷³ 7. levél 341 c

¹⁷⁴ 7. levél 342 a

isten kimondhatatlan, nem jó, de nem is közömbös, nem minőség, de nem is minőség nélküli, egyszóval csupa negatív kifejezéssel lehet őt körülírni.¹⁷⁵

Az összehasonlításakor azonban figyelembe kell vennünk azt a lényeges különbséget Platón és a későbbi keresztény írók között, hogy míg Platón szerint, ha isten nem is leírható, de ésszel felfogható,¹⁷⁶ addig a keresztény írók többsége, így Kyrillos szerint is Isten maga nagyobb annál, hogy emberi értelemmel felfogjuk.

Az előzmények ellenére az a legbiztosabb, hogy Kyrillosra már a keresztény szerzők hatottak negatív teológiája kapcsán. A második századi görög apologéták doktrinális szempontból a középső platonikusokkal rokoníthatók, és többen közülük a negatív teológia hagyományához kapcsolódnak. Aristeidész apológiájában azt mondja, hogy „az olyan kutatásról, mely az ő létmódját szeretné kideríteni, nekem az a véleményem: nem kutatható Ő lényegét tekintve....hiszen nem vagyok képes fölfogni egészen.”¹⁷⁷ Iustinos azt állítja apológiájában, hogy „a kimondhatatlan Isten nevét senki sem tudja megmondani, és ha valaki azt merészelné állítani, hogy megmondja, esztelen örültség rabjának tartanánk az ilyet.”¹⁷⁸ Eric Osborn pedig hosszan elemzi Alexandriai Kelemen *via negatíváját*, főleg a *Protreptikos*¹⁷⁹ alapján, mely szerint Isten az ideák, a földi dolgok, és minden kategóra feletti lény.¹⁸⁰ Hagg ki is gyűjti Kelemen *Stromateis*éből az összes negatív kifejezést, mellyel Kelemen az Istent illeti: láthatatlan, oszthatatlan, érthetetlen, korlátlan, ismeretlen, születetlen, név nélküli, kimondhatatlan, nincs kezdete, forma nélküli, körülhatárolatlan, szenvedély nélküli és szükség nélküli. De az összes kifejezés közül számára Isten leginkább ἄρρητος, tehát szavakkal nem kifejezhető, negatív teológiájának gerincét ez a gondolat adja.¹⁸¹

Ugyanakkor Jeruzsálem püspökére a hellenisztikus judaizmus is éppúgy hathatott teológiájának a megfogalmazáskor, főleg ha figyelembe vesszük palesztinai környezetét. A próféták által hirdetett „senki sem láthatja élve יהוה -t” nagyban hozzájárulhatott a zsidó negatív teológia kialakulásához, amely a kiterjedt diaszpóra révén hatott a hellén környezetre is. Isten másságának és felfoghatatlanságának hangoztatása sajátos jellemzője a hellenisztikus judaizmusnak: Eszerint Isten ἀπρόσιτος,¹⁸² (megközelíthetetlen), ἀνεξιχνίαστος,¹⁸³

¹⁷⁵ Alkinoos: Platón tanítása 10. 4

¹⁷⁶ „kimondhatatlan, és csak az ész ragadhatja meg” Uo.

¹⁷⁷ Aristeidész: Apológia, (ford. Vanyó L. és Fodor Gy.) in: *II. sz. apologéták*, 16.

¹⁷⁸ Iustinos: I. Apológia 61. 11. (ford. Vanyó L.) in: *II. sz. apologéták*, 113.

¹⁷⁹ Főleg a *Buzdítás a görögökhöz* 6. 69-et elemzi, ahol Kelemen még Platón *Timaios*át is segítségül hívja (28c) állítása igazolására.

¹⁸⁰ Osborn 122-123.

¹⁸¹ Hagg 159.

¹⁸² 1Tim 6:16 Lásd, Nesle-Aland: *Novum Testamentum Graeca*

¹⁸³ Ef 3:8

(kinyomozhatatlan) és ἀνεξερεῦντος¹⁸⁴ (kifürkészhetetlen). Mindez tökéletesen rímmel a zsidó származású, de sok tekintetben hellenizálódott Pál apostol teológiájával.

Kyrrillos maga is úgy tartotta, hogy biztosabb az, amit nem tudunk Istenről, mint amit tudunk. Mikor a Fiú nemzéséről való ügyet taglalja, ezt mondja: „nem annak magyarázását ígértük meg, hogyan nemzette, hanem annak biztosítását, ahogyan nem nemzette és nem csak mi nem ismerjük a módot, ahogyan a Fiú születik az Atyától, de az egész természet sem.”¹⁸⁵ Mindennek a tudatában jó okunk van feltételezni, hogy Kyrrillos óvatosságához képest a nikaiai zsinat jóval messzebb ment, mint az a Szentírásból kimutatható volt. Ebből az következik, hogy valószínűsíthetően voltak a hitvallásnak olyan részei, amivel Kyrrillos teljes mértékben egyet értett, és voltak olyanok, amivel nem.

V/3. A ὁμοούσιος kifejezés

Maga a Nikaiai Hitvallás új¹⁸⁶ kulcsszava a ὁμοούσιος¹⁸⁷ is egy volt ezek közül, bár az nem volt példa nélküli, hogy egy – egy keresztény író már korábban is használta a kifejezést, mint például Irenaeus, akinek a gnosztikusok ellen írt munkájában öt esetben fordul elő a szó.¹⁸⁸ Ugyanakkor tény, hogy a *Katekizisek* hitvallásába nem került bele ez a kifejezés, de ennek lehetett pusztán az is az oka, hogy abban az időben sokak számára zavaró volt, és a keresztség előtt állókat eltántoríthatta volna, mivel túl sokan voltak, akik ellenezték az egylényegűség tanát. Az is igaz ugyanakkor, hogy a nikaiai zsinaton maga Areios is kész volt minden olyan hitvallási formulát aláírni, amelyben nem szerepelt a ὁμοούσιος, mivel a kifejezés a szabellianizmus gyanúját vetette fel számára.

¹⁸⁴ Róm 11:31

¹⁸⁵ Kat 11:11, 160.

¹⁸⁶ Az egylényegű kifejezés olyan új terminus volt, ami semmilyen Nikaia előtti szinóduson nem fordult elő, és a zsinaton résztvevő püspökök soha előtte nem éltek ezzel a kifejezéssel. Az első egyetemes zsinatot megelőzte két helyi zsinat először Alexandriában, majd Antióchiában, amelyet azért hívott össze Hosius kordovai püspök a császár megbízásából, hogy az előkészítse az eredetileg Ankyrába (Ankara) tervezett egyetemes gyűlést. Ezen a két zsinaton nem tudunk róla, hogy felmerült volna az *egylényegű* kifejezés, és Nikaiában is egyértelmű, hogy ellenreakcióként éltek a kifejezéssel, Areios tanai, így a *használatos lényegű* kifejezéssel szemben. (Vanyó, *Az ókeresztény egyház irodalma*, 430.)

¹⁸⁷ A kifejezés a pogány írók esetén Plótinoszánál jelenik meg először. (IV, 4 28. fejezet 55. sor, majd IV, 7 10. fejezet 19. sorában, a testből kiszabadult lélek és az isteni természet rokonságának jelölésére használta. Legközelebb Porphyrios használja a *de absistentia* I 19-ben, annak kifejezésére, hogy az élőlények lelkei egy kategóriába és nembe tartoznak.

¹⁸⁸ Stead, *Substance*, 190.

V/3.1 A szabellianizmus veszélye

Abban az időben nem csak ő, hanem sokan mások is kerültek ezt a kifejezést, már csak azért is, mert okot adhatott a szabellianista tévedésre. Az órigenista Nagy Dionüsziosz¹⁸⁹ ellenezte a kifejezést, és helyette inkább a ὁμογενής-t használta.¹⁹⁰ Sok ortodox is azért kerülte az egylényegű kifejezést, és használta inkább a hasonlót, mivel az ellenfél azt állította, hogy nem lehet a Fiút egylényegűnek mondani anélkül, hogy Szabellios tévelygését¹⁹¹ fel ne újítanák, aki tagadta a személyek különbözőségét.

A hitvallás latinra való fordítása is félrevezető lehetett a nyugati egyház számára, mivel a ὁμοουσιος-t nem *consubstantialis*nak (szó szerint: közös lényegűnek) fordították le, hanem *unius substantia*ének, azaz *egylényegű*nek dacára annak, hogy Tertullianus gnosztikus ellenes írásaiban előzőleg többnyire *consubstantialis*nak vagy *consubstantivus*nak fordította a szót, ám előfordult már nála is az *unius substantiae*.¹⁹² Persze, hogy ez jelentett-e lényegi különbséget, vagy nem, az kérdéses. Irenaeus *Adversus Haereses*-ének öt ὁμοουσιος-sza mellett,¹⁹³ a mű későbbi latin verziója a kifejezést az *unius substantiae*-vel fordítja, ami ugyanazt jelenti.¹⁹⁴ Ettől függetlenül az igaz, hogy a görög kifejezést latinul leginkább *consubstantialis*ként, vagy *coessentialis*ként szokás visszaadni. Viszont a témát bonyolítja, hogy a *consubstantialis* a Nikaia előtti atyáknál jelenthetett alárendeltséget is, így az Atyát és a Fiút is lehetett egy lényegűnek, de nem egyenrangúnak mondani.

További problémát jelentett, hogy a latin *essentia*, a görög οὐσία pontos megfelelője kikopott a használatból, ezért a latin teológusok a οὐσία-t *substantia*ként adták vissza, ami viszont a görög ὑπόστασις megfelelője. Így a latinok a *substantiát* az isteni egység kifejezésére, míg a görögök a szó görög megfelelőjét az Atya, Fiú, Szent Lélek hármasságának megvallására használták.¹⁹⁵ Az *unius substantiae* fordítás által viszont a latin gyülekezetek arra jutottak, hogy az Atya és a Fiú egy közös *substantiával* (ὑπόστασις), vagyis lényeggel rendelkezik, ezzel viszont okot adtak a keleti egyházaknak, – közvetlenül a Serdikai Zsinat után

¹⁸⁹ Alexandria püspöke 265-ben bekövetkező haláláig. Órigenés tanítványa volt az alexandriai katekéta iskolában. Véleménye szerint: „Az Atya és a Fiú közt legalább akkora különbség van, mint a hajó és kormányosa közt.” Kétségbe vonta, hogy az Atya és a Fiú egylényegű lenne. Emiatt Dionysios pápával nézeteltérésbe került. Levelezésük a felfogás egyik fontos dokumentuma. Vitájuk eredményét a *Védekezés és cáfolat* négy könyve foglalja össze.

¹⁹⁰ Vanyó, *Dogmatörténet*, 399.

¹⁹¹ Írásai nem maradtak fenn, nézeteit csak a cáfolatokból ismerjük. Tanításának lényege az, hogy az Atya, a Fiú és a Szent Lélek csak 3 neve és megnyilvánulási formája az egyszemélyű istenségnek.

⁵⁸ *Adversus Hermogenen* 44, *Adversus Valentinianos* 12,18,37.(Vanyó: *Dogmatörténet*, 399.)

¹⁹³ AH I. 7-19.

¹⁹⁴ Stead, *Substance*, 191.

¹⁹⁵ Stead, *Filozófia*, 176.

– , hogy a nyugati gyülekezeteket szabellianusoknak tekintsék. Az „egy lényegű” kifejezés tényleg nagyon gyanús volt, hiszen Sabellios valóban azt állította, hogy a három személy az egy Isten három kijelentésmódja. Szerinte az Atya, Fiú és a Szent Lélek egyetlen létező, csak neveikben különböznek.¹⁹⁶ A szabellianizmust viszont már 261-ben elutasították, mint herezist.¹⁹⁷ Tehát miközben a Nyugat egyre kevésbé tudta lemosni magáról a szabellianista vádakat,¹⁹⁸ addig a nyugatiak a keleti püspököket ariánusoknak tartották.

Nagy Konstantin halála után kiújultak a viták, és kelet és nyugat ellentéte egyre erőteljesebbé vált. Míg a latinok triteizmussal vádolták a keletieket, mint akik három valósággal három lényeket is vallanak az istenségben, addig őket továbbra is szabellianusoknak nevezték.

V/3.2. Kyrillos anti-szabellianista nézete

Lebon 1924-es Kyrillosról szóló tanulmányában azt állítja, hogy a püspök ugyanazon az állásponton volt az isteni személyek *consubstantialis*-ával kapcsolatban, mint Nikaia, csak a szabellianizmussal kapcsolatos idegenkedése miatt keresett más megfogalmazást.¹⁹⁹ Állításával annyiban mindenképpen egyetérthetünk, hogy Kyrillos nagyon szerette volna elkerülni a szabellianizmus hibáit. Kateketikus beszédében többször beszél a szabellianusok ellen, és velük kapcsolatos kritikáját annyira fontosnak tartja, hogy az ariánusokkal szemben őket meg is nevezi. Szent Lélekről mondott tanításban így szól: „Nem osztjuk meg a Szentháromságot,²⁰⁰ mint némelyek teszik, de össze sem vonjuk, mint Sabellios.”²⁰¹ Mikor nem nevesíti az eretnekséget, akkor is több kijelentése mögött a velük való polemizálás húzódik, amiből kiderül, hogy Kyrillos a szabellianizmust éppolyan veszélyes elhajlásnak tekintette, mint az arianizmust.

„Igaz Isten tehát a Fiú, aki magában bírja az Atyát, de nem változott át Atyává, mert nem az Atya lett emberré, hanem a Fiú....nem az Atya szenvedett értünk, csak az Atya küldte el az értünk szenvedőt. Soha ne mondjuk, volt idő, mikor a Fiú nem volt, de soha ne fogadjuk el, hogy ő fiúatya. Ezzel szemben a királyi utat járjuk, le ne térve róla se jobbra, se balra, nehogy azt tegyük a Fiú tiszteletének vélvén, hogy Atyának nevezzük Őt, és azt se tekintsük az Atya fokozott tiszteletének, hogy azzal gyanúsítjuk a Fiút, hogy a teremtmények egyikének tekintjük.”²⁰²

¹⁹⁶ Epiphánios, *Panarion* 62, 1 Sabellios szerint a Fiú- Atyának nevezett istenség az a monasz, amely három tevékenységben fejezi ki magát, ahogy a Nap egyszerre ad meleget, és világít. (Maga ez a hasonlat nemcsak a szabellianizmussal kapcsolatban idézett. Használja Tertullianus az Adv. prax. 10.4-ben, és Iostinos is a *Párbeszéd a zsidó Triphonnal* 128.5-ben.)

¹⁹⁷ Samosatai Pál feltételezte, hogy Krisztus már azelőtt egylényegű volt az Atyával, mielőtt emberből Istenné lett. Ugyanakkor az egylényegű nem engedi meg a Fiú Atyától való független valóságát.

¹⁹⁸ Ványó: *Az ókeresztény egyház irodalma II.* 438.

¹⁹⁹ Gregg 93.

²⁰⁰ Ványó fordításában „Szent Háromságot,” melyet a bevett magyar kifejezésre tekintettel javítottam.

²⁰¹ Kat 16:4, 263.

²⁰² Kat 11:17, 164.

A fenti sorokból is úgy tűnik, hogy Kyrillos tudatosan az egyensúlyra törekedett. Az ő királyi útja egy olyan hitvallás volt, amihez képest a szabellianizmus „jobbra” az arianizmus pedig „balra” volt, s ezért mindkettő kerülendő. Számára az arianizmus és a szabellianizmus is két szélsőséges pont, ahogy fogalmazza: „mert az emberek elpártoltak a hittől. Némelyek fiú-atyát hirdetnek, mások viszont a semmiből létrehívottnak merik állítani Krisztust.”²⁰³ Ő igyekszik híveit mindkét szélsőségtől távol tartani.

V/3.3. A ὁμοούσιος értelmezésének nehézségei

A ὁμοούσιος kifejezés egy Biblián kívüli, filozófiai terminus volt, ennél fogva nehéz lett volna igazolni a Szentírásból.²⁰⁴ A fél-arianusok is azt hangsúlyozták, hogy mivel az említett kifejezések nem a Szentírásból származnak, ezért alkalmatlanok a Szentháromság dogmájának kifejezésére. Kyrillos korában egyre többen fogalmazták meg azt a véleményüket, hogy kerülni kellene az olyan filozófiai terminusokat, mint a ὁμοιούσιος vagy a ὁμοούσιος, és helyette kizárólag szentírási kifejezésekkel kellene élni. Ezek a törekvések végül nem jutottak sikerre, és mikor Rómában megkeresztelkedett az újplatonikus Marius Victorinus, sokak számára meggyőzően fejtette ki a ὁμοούσιος kifejezés jelentését, felhasználva a plótinuszi metafizika felismeréseit.²⁰⁵

A problémát tovább nehezítette, hogy a használt fogalmak alatt mindenki mást értett. A ὁμοούσιος-nak volt némi előtörténete a gnoszticizmusban,²⁰⁶ és filozófiai terminusként is lehetett magyarázni.²⁰⁷ Mindenesetre az biztos, hogy első megjelenésekor, még a keresztények között sem a Szentháromság kifejezésére használták.²⁰⁸ Órigenés nem az Atya és Fiú azonosságát jelölte a szóval, hanem a személyek részességét ugyanazon lényegben.²⁰⁹ Mindenesetre a szó pontos értelmezése használójának filozófiai iskolázottságától függött. Némelyeknek a οὐσία az elvont, általános lényeget, másoknak a konkrét egyedi lényeget jelentette, a ὑπόστασις terminust pedig némelyek etimológiai értelemben, az állag,

²⁰³ Kat 15:9, 244.

²⁰⁴ Drijvers 181-182.

²⁰⁵ Vanyó László: *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, 444.

²⁰⁶ A gnosztikus Valentinus szerint Isten magával egylényegű dolgokat teremtett. Epiphanius, *Haereses* 33,7,8. (Vanyó, *Dogmatörténet*, 399.)

²⁰⁷ A filozófiai szóhasználatban általában az azonos nembe tartozást, a rokonságot fejezte ki. (Vanyó, *Dogmatörténet*, 398.)

²⁰⁸ Stead, *Substance*, 190.

²⁰⁹ Origenes, *Comm.in.Io.* XX 20. in: Uo.

szubsztancia, mások a személy jelölésére használták, megint mások pedig keverték, ami tovább nehezítette az állásfoglalást.

A Nikaiai Hitvallást 318-an²¹⁰ írták alá, öten viszont azért nem²¹¹ helyeselték, mert ellenezték az egylényegű kifejezést, név szerint Nikomédiai Eusebios, Nikaiai Theognis, Khalkedóni Maris, Marmarikéi Theónas, és Szekundos ptolemaisi püspök.²¹² A beszámoló szerint a fő kifogásuk az volt, hogy saját definíciójuk szerint egylényegű az, ami valami által kiömlés (ρεῦσις),²¹³ megosztás (μερισμός),²¹⁴ kiáradás (προβολή)²¹⁵ folytán létrejön. A Fiú léte azonban egyik ilyen mód sem, ezért mondták, hogy nem értettek egyet a hitvallással.

Azt, hogy miként is értették a püspökök az egylényegű kifejezést, Kaiszariai Eusebios leveléből tudhatjuk, aki talán kissé feszengve érezte magát amiatt, hogy aláírta a hitvallást csupán csak azért, mert, mint mondja: „a béke szándéka lebeg célként szemeink előtt”.²¹⁶ Részletesen igyekszik elmagyarázni a vezetése alatt álló híveknek, hogy mit kell érteni az egylényegű szó alatt, nehogy valaki olyat gyanítson róla, amivel általában helyettesíthető.²¹⁷ Kifejtette, hogy a zsinaton le lett szögezve:

„az egylényegű, nem a testi hatások értelmében használandó fogalom, mert a Fiú létét az Atyától nem megosztódás, vagy különválás értelmében kell elképzelni, hiszen az anyagtalan, szellemi és testetlen természet nem lehet testi hatás alanya. Ezeket a dolgokat úgy kell felfogni, mint amelyeknek isteni és kimondhatatlan értelmük van”.²¹⁸

Az idézet utolsó mondata jól megvilágítja, hogy a kifejezést valóban nehéz volt definiálni, mert eredetileg olyasmit jelentett, amit igyekeztek cáfolni. További magyaráza-tában kifejti, hogy a „lényegből való azt jelenti, hogy a Fiú az Atyától való, de nem úgy létezik, mint az Atyának egy része...A Fiú az Atyától van, de mégsem része a lényegének.”²¹⁹ Eusebios magyarázkodásának a lényege tehát az, hogy semmi nem az, aminek látszik. Mint mondja: „Az, hogy egylényegű az Atyával, nem jelent mást, mint hogy az Isten Fia semmiféle hasonlóságot

²¹⁰ A résztvevők számában sincs egyetértés. Eusebios (Vit. Const. III,8) 250-et mond, Eustathios 270-et, Euagrius (HE III, 31), Athanasios (*Epistula ad Afros episcopos*), Hilarius (*Contra Constantium*), Jeromos és Rufinus 318-at. 220 résztvevőnek ismerjük a nevét. (Sókratés egyháztörténete 483.)

²¹¹ Theodotetus HE I. és Hieronymus (*Dialogus adv. Luciferianos*) szerint azonban csak ketten nem írták alá a hitvallást, a két líbiai püspök Theónas és Secundus, akiknek nem tetszett, hogy a 6. kánon a líbiai püspökséget az alexandriai püspökség fennhatósága alá helyezte. A többi három püspök, csak Areios elítélését nem akarta aláírni.

²¹² Sókratés HE I 8, 56.

²¹³ „mint szülőktől a gyermek” Uo.

²¹⁴ „mint az aranyrögből két vagy három aranytárgy” Uo.

²¹⁵ „mint gyökerekből a hajtás” Uo.

²¹⁶ Sókratés HE I 9, 59.

²¹⁷ A ὁμοούσιος bizonyos körökben nem hangzott jól. A 268-as antiókhiai zsinat például Samosatai Pállal szemben elvetette a ὁμοούσιος szó használatát. Baán István jegyzete Sókratés Egyháztörténetében, 484.

²¹⁸ Sókratés HE I 8, 58.

²¹⁹ Sókratés HE I 8, 59.

nem mutat a született teremtményekkel, hanem egyedül csak az őt szülő Atyához hasonlít minden tekintetben...”²²⁰ Azzal, hogy a történetíró végül az Atyához való hasonlóságnak fordítja az egylényegű szót, voltaképpen azt állítja, hogy a nikaiai zsinaton jelenlévő püspökök valójában a *ὁμοιούσιος* értelmében használták a *ὁμοούσιος*-t.

A *ὁμοούσιος* kifejezés a nyugati egyháznak felelt meg, amely Tertullianus óta a szentháromságot, mint három egylényegű személyt fogadta el. Elfogadható volt a keleti, antiókhiai kisebbségi iskolának is, mely az istenség egységét hangsúlyozta, habár az Atya, Fiú, Szent Lélek különbözősége kapcsán még nem volt kiforrott álláspontja. Ugyanakkor nem felelt meg az órigenistáknak, így a zsinaton főként részt vevő keleti püspökök többségének sem. Attól tartottak ugyanis, hogy a kifejezés későbbi szélsőségeket fog táplálni. Vagy Isten lényegének három részre osztásához vezet, vagy ellenkezőleg elmosza a különbözőségeket, ami a monarchianizmussal lenne egyenlő.²²¹ Ezek után már az is kérdés, hogy miként történhetett, hogy azon a zsinaton, ahol jórészt görögök vettek részt, Hosiuson és Szilveszter pápa két követén kívül csupán négy latin püspök,²²² mégis majdnem egyöntetűen aláírták a hitvallást. Elképzelhető, hogy csak a császár személyes nyomásgyakorlása lehetett az oka annak a máskülönben valószínűtlen eredménynek, amelyet a jóhiszeműbb kommentárok úgy magyaráznak, hogy a résztvevők a császár iránti tiszteletből, de semmiképpen nem meggyőződésből írtak alá.²²³

Így érthető, hogy Kyrillos valószínűleg nem látta igazolhatónak az egylényegűség tanát, ezért nem tudta egyértelműen letenni mellette a voksát. Az ezzel kapcsolatos bizonytalanságát mi sem bizonyítja jobban, mint hogy később a Seleukiai Zsinaton Akakiosszal is szemben állva, ahhoz a többségi véleményhez csatlakozott, amely egyetértett a nikaiai zsinaton hozott döntéssel, kivéve a *ὁμοούσιος* terminust, amelyet kritizáltak. Ebben a helyzetben, inkább elfogadta a *ὁμοιούσιος* kifejezést, melyet akkoriban a konstantinápolyi székéről lemondott és kegyetlenségéről igencsak híres Makedonios püspök állított.²²⁴ Kyrillos eszerint támogatta azt a fél-ariánus tant, miszerint a Fiú nem ugyanaz a szubsztancia, mint az Atya, de minden részében hasonló hozzá, ellenben Akakiosszal, akinek kezdeti állítása szerint csak az akaratban, későbbi szerint viszont már semmiben nem hasonló a Fiú az Atyához, és a Fiú a nem létezőkből van.²²⁵

²²⁰ Sókratész HE I 9, 60.

²²¹ Lane 30.

²²² Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II.* 430.

²²³ Lane 31.

²²⁴ Sókratész HE II 38-45. 194-215.

²²⁵ Sókratész HE II 45, 214.

Makedonios persze később egyebeket is állított, pl. a Szent Lélekről egészen unortodox dolgokat,²²⁶ ami miatt eretneknek is nyilvánították, de az általános alapelve²²⁷ közel állhatott Kyrilloshoz. Sózomenos szerint különben Kyrillos egy darabig tartotta a Makedonios féle *pneumatomakhosz-tant*, de később megtagadta.²²⁸ Mikor a makedoniánusok²²⁹ kezdtek nehéz helyzetbe kerülni, félelemből inkább hozzácsatlakoztak az ortodox hitűekhez.²³⁰ Úgy tűnik,²³¹ hogy a Liberius pápának írt levél (363) megfogalmazásakor a Szebasteiai Eustathios és a tarszoszi barát, Silvanus mellett Kyrillos is tagja volt annak a teológus csoportnak, amely a ὁμοούσιος-ról vitatkozott.²³² Mint megvallották: „... a Fiú minden tekintetben hasonlít az Atyához, és a hasonló (ὅμοιος) és az egylényegű (ὁμοούσιος) pontosan ugyanaz.”²³³ Ez tehát egy olyan hitvallás volt, amely egyenlőségjelet tett a hasonló és az egylényegű között, és ez kedvezett Kyrillosnak, akinek nem kellett visszavonnia kateketikai tanítását, mely szerint a Fiú (mindenben) hasonló az Atyához:

„Higgy továbbá Isten Fiában is, az Egyben, és egyetlenben, Urunkban, Jézus Krisztusban, az Istentől született Istenben, az élettől született életben, a világosságtól született világosságban, aki minden tekintetben hasonló szülőjéhez.” (4:7)

„Igaz Isten lévén az Atya, magához hasonló Fiút, Igaz Istent nemzett.” (11:9)

„A Fiú mindenben hasonló szülőjéhez. Élet született az élettől, világosság a világosságtól, erő az erőtől, Isten az Istentől, és a Fiúban megvannak az istenség jellegzetességei változás nélkül.” (11:18)

Mikor az ortodox Theodosios lett a császár, akinek szándékában állt megerősíteni a Nikaiai Credót, annak minden vonatkozásában, Kyrillos már teljesen azonosulni tudott azzal.²³⁴ Sókratés pedig arról tudósít, hogy Kyrillos később elismerte a ὁμοούσιος doktrínáját, s bár a 381-es második egyetemes zsinat feljegyzései majdnem teljes egészében elvesztek, úgy tűnik, hogy Kyrillos itt már nagy szerepet játszott a vitákban. Sókratés kétszer, Sózomenos háromszor nevezi őt az egylényegű párt vezetőjének. Kyrillos hatása különösen akkor nőhetett meg az ülések alatt, mikor Melius meghalt, Nasiansosi Gergely pedig otthagyta a gyűlést.²³⁵

²²⁶ Makedonios nem volt hajlandó a háromság teológiájába befoglalni a Szent Lelket, vagyis tagadta a szent Lélek teljes isteni voltát. Ezért az egylényegűt-t vallók elkezdtek követőit *pneumatomakhosz*oknak vagyis a Lélek ellen harcolóknak nevezni. Lásd Sókratés HE II 45, 213.

²²⁷ „Én legszívesebben se Istennek nem nevezem a Szent Lelket, se teremtménynek nem merném mondani.” Sókratés HE II 45, 213.

²²⁸ Sózomenos HE 7:7, (Gregg 105.)

²²⁹ A pneumatomakhoszok nevét tévesen származtatják a konstantinápolyi Makedóniostól. (Davis 329.)

²³⁰ Sókratés HE IV 12, 281.

²³¹ Ugyanakkor Kyrillos aláírása nem szerepel a levében.

²³² NCE 471.

²³³ Sókratés HE IV 12, 281. (A könnyebb érthetőség kedvéért megváltoztattam Baán István fordítását.)

²³⁴ Sókratés és Sózomenos egyháztörténete szerint Kyrillos 381-ben csak a békeség és egység érdekében fogadta le a nikaiai hitet teljes egészében, beleértve az egylényegű kifejezést is. Ugyanakkor L. de Tillemont és F. Hort azt tartja, hogy a püspök már 362-364 között elfogadta az egylényegű kifejezést. NCE 471.

²³⁵ Uo. Lásd még hozzá, Nasiansosi Szent Gergely „Búcsúbeszéd a Konstantinápolyi Zsinaton” in: *Kappadókiai Atyák*, 399.

V/4. Arianizmus

Kyrrillos katekézisében is vannak kijelentések, amelyek a nikaiai hitvallással rímelnek, vannak, amelyek az ariánus tanokkal polemizálnak, és vannak olyanok is, amelyek eltérnek a hivatalos állásponttól. Az arianizmus értékelésével kapcsolatban azonban érdemes figyelembe venni *Rowan Williams* monográfiáját,²³⁶ aki óvatosságra int bennünket, mondván hogy a Nikaiai Hitvallással annak idején sokan helyezkedtek szembe, akik ebben az értelemben mind ariánusoknak lehettek titulálva, holott magukat a katolikus egyház hűséges tagjainak tekintették, Athanasios követőit pedig elszigetelt szélsőségeseknek. Mint mondja, összefüggő rendszerként tekinteni az arianizmusra a fantázia világába tartozik, amelyet leginkább az Athanasios által fémjelzett ellenfelei teremtetek meg. Maguk az ariánusok soha nem tekintettek így magukra, inkább mainstream hívőknek vallották magukat.

Az arianizmus hittételeit is nehéz ezek alapján a legnagyobb pontossággal beazonosítani, mert hittételeikről legtöbbet az ellenségeiktől tudunk.²³⁷ Areios, Órigenéshez hasonlóan, egy szélesebb közönségnek szánta írásait, és Philostorgius szerint ügyes propagandistaként terjesztette gondolatait. Ugyanakkor Williams megbízható forrásként mindössze három rövid textust ajánl a presbiter gondolatainak rekonstruálására,²³⁸ nem elfeledkezve arról sem, hogy a *Thaleia* töredékei Areios egy független és szabadon gondolkodó, sőt Órigenéshez hasonlóan kísérletező embernek mutatják be,²³⁹ aki maga kérte, hogy szellemi-leg értett és tapasztalt kortársai, akik amúgy hittek a *theodidakhoszokra* jellemző kísérletező szabadságban, ítéljék meg kijelentéseit.²⁴⁰ Hogy ez a kérése valaha is reális lett volna, az kétséges. Annak idején a teológus Órigenés nemzetközi tekintélyre tett szert, mint tanító, de ez nem akadályozta meg nagy ellenségét Demetrius püspököt abban, hogy érvénytelennek tartsa Órigenés pappá szentelését és 232-ben az alexandriai zsinaton elítéltesse, mint eretneket. Ettől függetlenül később újabb iskolát nyithatott Kaisaireában, és folytathatta térítő munkáját többek között Arábiában, anélkül, hogy az egyház tovább háborgatta volna őt. De a nagy különbség Órigenés és Areios esete között, hogy míg korábban a 3. század közepén még együtt lehetett élni megoldatlan nézeteltérésekkel az egyházi fegyelem vagy a kánon tekintetében, addig a 4. században ezt már nem lehetett megtenni, mert addigra már az egység és az összhang állami és jogi érdekké vált. Ez a változás a vitában résztvevő mindkét fél oldalán bekövetkezett. Areios elismerést kért más gyülekezetektől, és azt is szerette volna, ha azok nyomást gyakorolnak saját

²³⁶ Williams 96.

²³⁷ Uo.

²³⁸ Ezek: Areios levele Alexandros püspökhöz, amit Areios 12 másik püspökkel együtt aláírt, 2. Areios levele Nikodémiai Eusebiosnak, 3. egy Areios és Euzóios által a császárnak átadott megvallás. (Williams 95.)

²³⁹ Uo.

²⁴⁰ Williams 85.

gyülekezetére, annak érdekében, hogy visszavonják leváltását. Bárki is győzte meg először Konstantint, hogy érdekelt legyen az ariánus vitában, emlékeztethette a császárt, hogy a világi hatalom milyen sikeresen lépett fel pl. Samosatai Pál esetében is. Az idő előrehaladtával a világi hatalom sikerének valószínűsége csak még tovább nőtt. A katolikus egységet most már hatékonyan lehetett kikényszeríteni törvények és egyházi szabályzatok révén, ahogy azt Areios esete is példázta.

Williams meggyőzően ecseteli azt a nagy változást, amely ebben az időben következett be az egyház saját önértelmezésében, és a közösség belső határainak meghatározásában. Mint mondja, Nikaia előtt az egyház kénytelen volt együtt élni bizonyos fokú szervezeti rendetlenséggel az intézményes tekintély és a személyes tekintély közötti feszültség megoldatlansága miatt. A 2-3. században még az volt jellemző, hogy a katekumenek oktatásáról igen gyakran laikus vagy presbiter katekéták gondoskodtak.²⁴¹ A hagyományban gyökerező püspöki tekintély ugyanakkor a *theodidaktosok* tekintélyét csökkenteni kívánta a maga szigorúan működő szentségi kontextusában. Így a hangsúly az istentisztelet közösségi gyakorlatára és a belőle fakadó egységre került, valamint az apostoli tekintélyű püspökségre, szemben a tiszteletreméltó tanár személyével vagy egy teológiai iskola egyedi elképzeléseivel.²⁴²

Areios története erre a változásra jól rávilágít. Areios a *theodidaktosoktól* tanult, ahogy mások Órigenéstől, Pamphilostól vagy Lukianostól, és ő magát is egy hozzájuk hasonló tanárnak, az ő utódainak tartotta. Tragédiáját részben az okozta, hogy a kereszténységének ez a fajta iskola központúsága elhalt. Így a teológiai viták a püspökök politikai ügyévé váltak. Areios maga is az ellentmondásos helyzet csapdájába került, mikor azt várta a konstantini egyháztól, hogy oldja meg a problémáját. Ha a korabeli két tábor katolikusokra, és akadémikusokra tudjuk osztani, akkor Areios, mint ahogy nagy alexandriai elődei is mind, leginkább akadémikus volt, aki egy ideig viszonylag jól tűrte a változó politikai és egyházi légkört, de végül, mind a barátai, mind az ellenségei arra kényszerítették, hogy a püspökök egyetértését megszerezve a katolicizmus keretein belül maradjon. A korai évek vitái azonban megmutatták, hogy lehetetlen volt egy ilyen fajta megoldás a helyi zsinatok működésének és a császár befolyásának a keretein belül, főleg hogy ez utóbbi célja valóban az volt, hogy a birodalom kaotikus helyzetét elkerülje egy univerzális és ökumenikus megoldással.²⁴³

²⁴¹ Tarjányi 19.

²⁴² Uo. 86.

²⁴³ Williams 87.

V/4.1. Az arianizmus tanítása

Ahhoz, hogy Kyrillos arianizmussal kapcsolatos véleményét értékeljük, előbb rekonstruálnunk kellene az arianista tanokat, de mindez nem tűnik könnyű feladatnak. A dokumentumok kevés száma miatt, inkább csak találgathatunk, hogy mit tarthatott Areios, de ma úgy tartjuk, hogy exegetikai módszereit főleg antiokhiai Lukanoszól,²⁴⁴ trinitástani nézeteit pedig Órigenéstől örökölhette.²⁴⁵ Areios az ortodoxokhoz képest alacsonyabb státuszú krisztológiát vallott, és Órigenésre támaszkodva fogalmazta meg, az Atya és a Fiú személyi különbségét, és a Fiú Atyának való alávetettségét, úgy hogy megtartotta az alexandriai tanító nézetét, amely szerint a *ὁ θεός* az Atya, akihez képest a fiú, csak *θεός*. M. Wiles a *The Philosophy in Christianity. Arius and Athanasius* című tanulmányában²⁴⁶ úgy véli, hogy Areiosnak az Isten transzcendenciájáról való nézete olyan, mint a közép-platonikus filozófusok *prótosz theoszának*.²⁴⁷ Attikosszal együtt vallotta, hogy ugyan volt idő a világ teremtése előtt, de nem mérhető idő.

Nem felejtkezhetünk meg arról, hogy az arianizmusnak is különböző szakaszai voltak, hiszen a viták során maga is ugyanolyan változásokon ment keresztül, melyeken az ortodoxia is. A mozgalom sok elgondolást szívott fel magába, és voltak radikálisabb illetve mérsékeltebb ariánusok. Ráadásul Areios személye idővel egyre jelentéktelenebbé vált, és helyette Nikomédiai Eusebios lépett előtérbe, ami miatt, a nézet követőit sok helyen már inkább *euszebiánusoknak* nevezték.²⁴⁸

Idővel az ariánus mozgalom kialakította a maga sajátos nyelvezetét, és liturgiáját, de ezt ma nem lehet olyan mértani pontossággal beazonosítani, mint amennyire szükséges lenne a korrekt definiáláshoz. Azt sem tudjuk biztosan, hogy Areios tanításaival inkább a szigorú zsidó monoteizmus felé húzott, vagy görög eszmék lebegtek a szeme előtt. Ezért csak kellő óvatossággal állhatunk hozzá azon Kyrillos korabeli ariánus gondolatok felvázolásához, amelyekre a szerző reagálhatott. Többek között a következőket tudjuk Areios állításairól:

²⁴⁴ Areios Nikomédiai Eusebioshoz írt levelében Eusebiost, saját magával együtt Lukianos tanítványának nevezi. (Szent Athanász művei, 560. szerk. Vanyó)

²⁴⁵ Vanyó, *Dogmatörténetébe*, 380.

²⁴⁶ *The Philosophy and Christianity*, Cambridge 1989, 41-52. elérhető online 2010 óta: <http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=7827586> (utolsó letöltés 2014. április 22.)

²⁴⁷ Ezzel a kérdéssel foglalkozik továbbá H. A. Wolfson tanulmánya: *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism*, in *Religious Philosophy. A group of essays*, Cambridge/ MA. 1961, 126-157.

²⁴⁸ Uo. 405.

- Isten különálló szubsztancia, mindenféle pluralitástól²⁴⁹ mentes.²⁵⁰
- Isten nem örökkévaló Atya. Volt idő, mikor Isten egészen egyedül volt, és csak később vált Atyává.²⁵¹
- A Fiú nem létezett mindig, volt kezdete, és mint a többi teremtmény, ő is a semmiből jött létre.²⁵² A Fiú az Atya akaratából születik.²⁵³ A Fiú teremtmény ugyan, de nem úgy, mint a többi teremtmény, amelyek teremtésében maga is részt vett.²⁵⁴
- A Fiú kifejezés csupán egy metaforája a második ὑπόστασις-nak²⁵⁵ és Jézus nem valósággal Isten. Az isteni attribútumok csak annyiban igazak rá, amennyiben igaz emberségénél fogva Isten kegyelméből részesül.
- Az Ige teljesen különböző Istentől,²⁵⁶ és nem hasonlít hozzá.²⁵⁷
- Az Ige nem látja, és nem ismeri az Atyát pontosan, csak felfogóképességének arányában, épp úgy, mint mi.²⁵⁸
- Az Atya, a Fiú és a Szent Lélek egymástól teljesen különálló szubsztanciák, egymástól idegenek és elválasztottak.²⁵⁹

²⁴⁹ Areiosnál Isten *monasz*. Sőt ő a legegyszerűsebb *monotasz*. Ennek mond ellent a Fiú örök születése az Atyától, mondván, hogy ez kettősséget vinne az istenségbe. A triasz pedig azért nem lehet örök, mert a monasz felsőbbrendű. Az istenség numerikus egysége kvalitatív egységet is jelent Areiosnál, így teológiailag csak egységről lehet beszélni, és csak üdvtörténeti szempontból beszélhetünk hármasságról. A három személy nem tartozhat az isteni lét struktúrájához. (Vanyó: *Dogmatörténet*, 382.)

²⁵⁰ Williams 98.

²⁵¹ Uo. 100.

²⁵² Uo.

²⁵³ Uo. 98.

²⁵⁴ A különbség az, hogy míg a többi teremtmény mind időben jött létre, addig a logosz teremtése megelőzi az időket, sőt magát az időt is a logosz teremtette. Lásd Athanasios első beszédét az ariánusok ellen. I. 13 (ÓI 13, 177.)

²⁵⁵ Uo. 109.

²⁵⁶ Az ariánus vélemény folyamatosan radikalizálódott. Kezdetben még elfogadták a hasonló hozzá kifejezést, de később már semmiben nem tartották a Fiút hasonlónak az Atyához.

²⁵⁷ Uo. 101.

²⁵⁸ Uo.

²⁵⁹ Uo.

V/4.2. Kyrillos reakciója az arianizmus tanaira

Fennmaradó írásai alapján a mai kutatók konszenzusra jutottak abban a tekintetben, hogy Kyrillost ártatlannak kell tartanunk az arianizmussal való vádaktól, jóllehet vannak alárendelő tendenciák a teológiájában.²⁶⁰ A püspök korában Jeruzsálemben az arianizmus, a zsidóság, a manicheizmus és a szabellianizmus voltak a fő irányzatok, és Kyrillos reagál is mindegyikre. Arianizmus elleni üzenetei főként a katekéziseinek két krisztológiával kapcsolatos fejezetében találhatók, de anélkül, hogy egyszer is név szerint említene az ariánusokat. A 7. Atyáról szóló beszéde, és a 11. *Hiszünk Isten egyszülött Fiában* című prédikációja elég közvetlenül érinti az ariánus tanokat, és azokkal erősen polemizál:

- Jézus Krisztus az Istentől született Isten, aki „ἐν πᾶσιν ὁμοιος τῷ γεγεννηκότι.”²⁶¹ A nemzést szellemi módon kell érteni, nem testi módon, ami istenkáromlás.²⁶²
- Nem időbeli teremtmény, hanem minden idők előtt örökké és felfoghatatlanul született az Atyától. „Soha ne mondjuk: volt idő, mikor a Fiú nem volt.”²⁶³
- A Fiú az istenség méltóságában, semmiben sem marad el mögötte, ismeri szülőjét, ahogyan őt is ismeri szülője.²⁶⁴ A Fiúban megvannak az istenség jellegzetességei (ἀπαράλλακτοι.)²⁶⁵
- Isten atyai mivolta nem időbeli, hanem ő mindenkor az Egyszülött Atyja volt.²⁶⁶
- Jézusnak Úr is a neve, nem átvitt értelemben, hanem természeténél fogva és örökké övé az uralom.²⁶⁷ Isten Fiának nevezzük, mert maga az Atya hívta Fiúnak Krisztust. A hiteles név az, amelyet az Atyák adnak a gyermekeiknek.²⁶⁸

²⁶⁰ A.A.Stephenson, *St. Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology*-jában, Telfer Kyrillos tanulmányában, M.Simonetti, *La crisi Ariana nel quarto secolo*-jában, és B. Logoslehre des hl. Cyril von Jerusalem-ében is ugyanezt állítja. (Gregg 106.)

²⁶¹ „minden tekintetben hasonló szülőjéhez” Kat 11:4, 156.

²⁶² Kat 11:5, 157. A kifejezés ellen tiltakozott Areios, mert antropomorfizmust sejtett benne, Nagy Konstantin a Nikaiai zsinaton tartott záró beszédében azonban kifejtette, hogy szellemi értelemben kell venni a kifejezést. (Megjegyzés Vanyótól.)

²⁶³ Kat. 11:17, 164. Szó szerint idézi Areios híres kijelentését, de a név említése nélkül.

²⁶⁴ Uo.

²⁶⁵ „változás nélkül” Kat 11:18, 164.

²⁶⁶ Kat 7:4, 115.

²⁶⁷ Kat 10:4, 140.

²⁶⁸ Kat 11:1, 154.

Ezzel Kyrillos a Nikaiai Hitvallással ért egyet az arianizmussal szemben. Egyet ért azzal, hogy Jézus Krisztus igaz Isten, az igaz Istentől.²⁶⁹ Ő az Atya szubsztanciájából született, és nem teremtmény.²⁷⁰ Jézus Krisztus egylényegű az Atyával (ὁμοούσιον τῷ πατρὶ).²⁷¹

V/4.3. Jézus fejlődésének elmélete

A püspök krisztológiájának lényeges eleme, hogy éles különbséget tesz a Krisztus természetéhez tartozó fiúsága és az adoptációs elmélet között. Jézus fiúsága merőben különbözik a hívők fiúvá fogadásától, mert mint mondja, a hívők keresztselésük pillanatában lesznek örökbe fogadva, nem úgy, mint Uruk Jézus Krisztus, aki természeténél fogva örökké az Atya fia volt.²⁷²

Mindeközben tagadja Krisztus időbeli fejlődésének elméletét is, és ezzel ellenzi azt a nézetet, hogy Jézus csak az érdemeiért kapta volna jutalomból isteni méltóságát:

„igazán Úr, és nem előléptetesként (ἐκ προκοπῆς) kapva az úri mivoltot, hanem természeténél fogva (ἐκ φύσεως) birtokolva az uraság méltóságát.”²⁷³

„Fiúnak is hívják, de nem örökbefogadás előreléptetéseként (οὐ θετικῶς προαχθεῖς), hanem természetes születésénél fogva (φυσικῶς γεννηθεῖς).”²⁷⁴

„nem úgy jutott hozzá a főpapsághoz, hogy emberek léptették elő (οὐ ἐξ ἀνθρώπων ἐκ προκοπῆς εἰς ἱερωσύνην), hanem Atyjánál fogva volt övé mindig a papi méltóság.”²⁷⁵

„ha ismét azt hallod, hogy Fiú, ne csak átvitt értelemben gondold, hanem igazi Fiúnak, természetes fiúnak, kezdet nélkülinek (υἱὸν φυσικὸν ἀναρχον). Nem szolgai állapotból léptették elő a fogadott fiúság rangjára (οὐκ ἐκ δουλείας εἰς προκοπὴν υἰοθεσίας ἀνελθόντα), örök szülött Fiúnak, aki születésében kikutathatatlan és felfoghatatlan.”²⁷⁶

Kyrillos itt minden bizonnyal arra az Athanasios írásai szerint²⁷⁷ ariánus állításra reflektál, melyet a Filippiekhez írt levél második részének krisztus-himnusz²⁷⁸ alapján vezettek le. Eszerint a szolgai formában megjelenő Krisztus az érdemeiért kapott jutalomként

²⁶⁹ Lane, 30.

²⁷⁰ Uo.

²⁷¹ Denzinger–Schönmetzer. *Enchiridion symbolorum*... 52. (Nº 125)

²⁷² Kat 3:14, 60. Lásd még hozzá a Kat 11:9, 158. ahol Jézus keresztsége és a hívek keresztsége közötti különbséggel illusztrálja az adoptáció és örökké való fiúság közötti különbséget.

²⁷³ Kat 10:5, 141.

²⁷⁴ Kat 10:4, 140.

²⁷⁵ Kat 11:1, 154.

²⁷⁶ Kat 11:3, 156.

²⁷⁷ Athanasios: „Első beszéd az ariánusok ellen” 1.37-45, 206-217. in: *Szent Athanasios művei*

²⁷⁸ Fil 2:6-11

nyerte el a felmagasztalást. Kyrillos viszont a Zsid 1:8 alapján Krisztus örökkévaló trónja mellett teszi le a voksát, és a katekumenek figyelmét arra hívja fel, hogy Krisztus nem a szenvedései után nyerte el a koszorút, és az Isten jobbján való ülést, mintegy a kitartásáért.²⁷⁹ „Krisztus itteni testi megjelenése miatt nehogy azt gondold, hogy ezek után léptették elő az istenség rangjára...”²⁸⁰ Így polemizál azzal az ariánusi tétellel, miszerint Krisztus győzelme nem jelent többet, mint azt, hogy a Logosz önfegyelmével győzött az emberi természet változékonysága fölött.²⁸¹ Kyrillos szerint tehát a Fiú προκοπή -jának gondolata egy veszélyes és téves tanítás, amit a püspök úgy tűnik, hogy az arianizmus egyik fő elemének tartott.

Hogy az arinaizmussal kapcsolatos véleményére kik hatottak, azt ma nehéz megállapítani, de a kutatókat élenként érdekli a kérdés, mint az is, hogy honnan szerezte az arianizmussal kapcsolatos ismereteit, és az ellenük szóló érvelést. A kérdés azért vetődik fel, mert sokan egyetértenek abban, hogy Kyrillos maga nem vett részt aktívan az arianizmussal kapcsolatos hitvitákban, legalábbis maga nem dolgozott ki ellenünk új tanítást, katekéziseiben inkább csak megismételte és összefoglalta kora nagy gondolkodóinak ezzel kapcsolatos véleményét. Vizsgáljuk hát meg a kérdést közelebbről.

Touttée, az első, aki Jeruzsálemi Kyrillos munkásságáról tanulmányt írt²⁸² E. H. Gifforddal együtt feltételezi, hogy Kyrillos – Maximos beosztottjaiként – 346-ban találkozott Athanasiosszal, aki ekkor második száműzetéséből tért vissza.²⁸³ Gifford szerint²⁸⁴ ekkor nyílhatott Kyrillosnak alkalm arra, hogy a szóban forgó disputában tájékozódjon. Gregg viszont cáfolni kívánja a feltételezést mondván, hogy ha hihetünk Sókratés beszámolójának,²⁸⁵ aki szerint Athanasios sürgette a városokat, hogy csak az elkötelezett nikaiaiakat fogadják be, akkor Kyrillos nem fogadta meg ezt a tanácsot, és az végképp nem állítható, hogy Athanasios szövetségese lett volna. Valójában az sem bizonyítható, hogy Kyrillos ekkor Maximos társaságában lett volna, hiszen püspök sem volt még, és a Jeruzsálemben írt levél aláírói között sem szerepel. Bizonyosabb, hogy Kyrillos ekkor még inkább Akakios befolyása alatt állt, aki igyekezett őt leválasztani Maximosról.²⁸⁶

Ettől függetlenül vannak hasonlóságok Kyrillos és Athanasios munkáiban az arianizmusra vonatkozóan, és feltételezzük, hogy például éppen a προκοπή problémáját Kyrillos

²⁷⁹ Kat 4:7, 66.

²⁸⁰ Kat 11:15, 163.

²⁸¹ Theodorétos HE 14,13 (Vanyó, *Dogmatörténet*, 387.)

²⁸² Dom Touttée munkája először 1720-ban lett kiadva, újra a Migne-ben adták ki: 33,1159.

²⁸³ Sókratés beszámol róla, hogy Athanasios Jeruzsálemben utazott keresztül, ahol az előzőleg őt száműző Maximos püspök helyreállította vele a közösséget. Lásd HE 2 24. Ebből feltételezik egyesek, hogy Athanasiosnak itt találkoznia kellett Kyrilloszal.

²⁸⁴ E.H. Gifford, *Cyril of Jerusalem, Gregory of Nazianzus* (NPNF² 7. kötet.)

²⁸⁵ Sókratés HE 2 24, 162

²⁸⁶ Gregg 94.

Athanasiostól vette. Athanasios az ariánusok elleni első beszédében utal arra, hogy az ariánusok szerint Krisztusnak nem volt kezdettől fogva fiú a neve, hiszen ezt is csak cselekedeteinek és előrehaladásának jutalmaként kapta meg.”²⁸⁷ A kiindulási pont tehát ugyanaz, de az exegetikai megoldás egészen más. Athanasios a Fil 2:9 *διὸ* -jára építi érvelését, miszerint az „ezért” nem azt jelenti, amit az ariánusok mondanak, hogy Jézus az engedelmességéért nyert felmagasztalást, hanem azért, mert eleve Isten lévén maga volt az élet.²⁸⁸ Ehhez képest Kyrillos éppen csak megemlíti az ezért szócskát, de nem épít rá semmiféle magyarázatot.

Athanasios éppúgy megkülönbözteti a hívők és Krisztus fiúságát, Kyrilloshoz hasonlóan pl. a 82. zsoltár 6. verséhez fűzött magyarázatában, de itt is más érvelést használ. Kyrillos szerint az a lényeg, hogy „az én mondtam istenek vagytok, a felséges Isten fiai” szerint az emberek fiai, „*nem nemzettek*”, tehát utólag kapták a fiúságot, míg Jézust már fiúnak nemzette az Atya. Athanasios viszont ugyanitt azt hangsúlyozza, hogy az emberek csak kegyelemből, ajándékba kapják a fiúságot, míg Jézusé már mindig is az volt.²⁸⁹

Még mindig Jézus előreléptetésével kapcsolatban Kyrillos a Zsid 5:4-6 alapján megemlíti, hogy Krisztus papsága örökkévaló, és nem kezdte el valamikor időben a papságot, sem nem az érdemeiért kapta. Őt az Atya szentelte fel, nem ember.²⁹⁰ Ezzel szemben Athanasios a második *Oratió*jában, az igehely említése nélkül, éppen az ellenkezőjét állítja Jézus főpapságáról, mint Kyrillos.²⁹¹ Kyrillos exegézise Krisztus fejlődésével kapcsolatban sokkal inkább kaiszairai Eusebios hagyományán áll, mint Athanasioszén.²⁹² Eusebios, miközben a *προκοπή* kérdését tárgyalja, tudósít az ebonita krisztológiáról, mely szerint Jézus csak egy ember volt, aki folyamatosan növekedett az igazságosság cselekedeteiben. Az egyháztörténet-író ugyanakkor nem osztotta ezt a heretikus krisztológiát, úgy mint az eboniták. Kyrillos munkájában pedig pontosan ugyanazt a tipizáló krisztusi exegézist alkalmazza, mint Eusebios az egyháztörténetében.²⁹³

Gregg felveti, hogy Kyrillosnak Eusebioson és Athanasioson kívül még egy forrása lehetett, amelyből az arinaizmus tanításaira következtetett, ez pedig Alexandros püspök 324-ben kelt levele, amelyben szintén utal arra, hogy az ariánusok szerint a fiúnak változékony a természete, és csak szorgalmas magatartásáért, és fegyelmezett életviteléért lett felmagasz-

²⁸⁷ Athanasios, „Első beszéd az ariánusok ellen.” 1:38, 208. In: *Szent Athanasios művei*

²⁸⁸ Uo.

²⁸⁹ Athanasios első beszéde az ariánusok ellen 1:9, 172. Uo.

²⁹⁰ Kat 10.14, 148.

²⁹¹ Athanasios Or.c. ar.2.8 (Gregg,107.)

²⁹² Gregg 96.

²⁹³ Lásd Eusebios HE 1.3.7-8,15 összevetve a Kat 11.1-gyel, Kyrillos magyarázatával a 45. Zsolt 7-8-hoz, összevetve a HE 1.3.14-15-tel, Kat 10.11 összevetve HE 1.3.3-5-tel, Kat 11.11-13 összevetve a HE 1.2.2-3 és 1.3.10-zel

talva²⁹⁴ Kyrillos beszámolója több közös vonást mutat Alexander levelével, mint Athanasios Oratiójával. Ebből a levélből határozottabban kitűnik, hogy Krisztus fejlődésének doktrínája lényegesebb eleme volt az arianizmusnak, mint ahogy az Athanasiosnál látszik.²⁹⁵

Egy újabb érv arra, hogy a Kyrillos előtt ismert fejlődés doktrína Areios tanítása lehetett Groh *Early Arianizm* című munkájában is felvetődik. Groh állítja, hogy Nikaia előtt is és után is kimutatható, hogy széles körben elterjedtek voltak az olyan liturgikus imák, melyek a hívőket a szentségben, az Isten Fia megismerésében, a kegyelemben való növekedésre, szó szerint προκοπή -ra buzdították. Groh kimutatja, hogy ezek az imák a korai arianizmus tanítására rímeltek. Az ariánusok ti. úgy tekintettek magukra, mint akik visszatükrözik Krisztus képességét, és követik őt a növekedésben is. Ahogy Krisztus fejlődött, nekik is úgy kell cselekedniük.²⁹⁶

Groh véleménye mellett azonban meg kell említenünk, hogy a hívő ember fejlődésének gondolata nem kizárólag az ariánusok sajátja. A προκοπή sztoikus eredetű terminus az antik filozófiában a fejlődésre, tökéletesedésre. Az egyházatyák az emberre, a hívőre vonatkoztatva nagyon gyakran használják, anélkül hogy a mintaként szolgáló Krisztus fejlődésére utalnának vele.²⁹⁷ Irenaeus az ember szükséges fejlődéséről beszél *Adversus Haereses*ében,²⁹⁸ miszerint a tökéletlen ember „a növekedés elfogadása és hosszú időn át való kitartása által” a Szent Lélek segítségével végül eléri Isten dicsőségét.²⁹⁹ Felfogása szerint, az ember miután a Szentírás alapján a számára megfelelő képet nyer Istenről, az emberi élet összes stádiumán áthaladva, Jézus Krisztust követve egy testi paradicsomba jut. Tanítása szerint a lélek a testtel együtt halad előre a vallási tanítások betartásával, s útja végén eljut a mennyei Jeruzsálembe, egy paradicsomi, testi értelemben is gyönyörteli világba.³⁰⁰

Tehát nem csak az ariánusok vallották, hogy Krisztus példáját a hívő ember a folyamatos növekedéssel tudja utánozni, az viszont, hogy a kegyelem és az üdvösség fogalma csupán etikai tartalmat nyert, és csak a példa követését, Krisztus utánzását értették alatta,³⁰¹ azt az ortodox szemlézők valóban az arianizmus számlájára írják. Areios szerint a megváltás azt jelenti, hogy Jézus az üdvösség úttörője,³⁰² akinek utánzása révén az emberek üdvözülnek. A szótérológiai

²⁹⁴ Alexander levele Alexandroszhoz. (Opitz³, Urk.14.13) Gregg 108.

²⁹⁵ Gregg 108.

²⁹⁶ Gregg és Groh, *Early Arianizm*, 59. (Gregg, 108.)

²⁹⁷ Konzulens megjegyzése.

²⁹⁸ Lásd bővebben Irenaeus „fejlődés-elméletét” az AH. IV. 37-39-ben. ő a fejlődést nem csak az egyénre, hanem az egész emberiség egészére érti, így üdvtörténeti távlatokba helyezi a növekedés gondolatát.

²⁹⁹ AH IV. 38.3

³⁰⁰ Somos Róbert: *A Lélek zarándokútja a görög patrisztikában*, online:

<http://old.lib.pte.hu/elektkonyvtar/ekonyvek/elibrary/zarandokutak/nter4308.htm> (utolsó letöltés: 2014. április 22.)

³⁰¹ A szótérológiai szempontokat mindig elhanyagolta az ariánus teológia, ami a rendszer sebezhető pontja maradt. (Vanyó, *Dogmatörténet*, 385.)

³⁰² vö. Zsid 2:10

szempontok így Areiosnál más értelmet kapnak, miközben az ortodoxok és más fél-ariánusok is nagy jelentőséget tulajdonítottak a Logosz szótérilógiai funkciójának.³⁰³

Kyrrillos maga is a megváltás hagyományos jelentőségét emeli ki a 13. *Megfeszítették és eltemették* című beszédében, és Jézus bűnt eltörlő áldozatát érti rajta, nem pedig csak követendő példát lát benne ariánus mintára. A *προκοπή* hívőkre való utalása különösen elterjedt Serapion *Eulogion*jában, amelyről 1964-ben Bernard Bottle *Oriens Chritianus*-ában³⁰⁴ kimutatta, hogy nagyon valószínűtlen, hogy a szerző Athanasios szövetségese lett volna, sőt Bottle szerint az imagyűjtemény sokkal inkább ariánus és *pneumatomakhion*.³⁰⁵ Ha az *Eulogion* egy 4. századi gyűjtemény, akkor Gregg szerint ez egy olyan puzzle része lehet, amellyel megpróbálhatjuk rekonstruálni Kyrrillos katekéziseinek forrásait. E szerint ezek a liturgikus anyagok kifejezik az ariánus kereszténység azon gyakorlatait, melyek még Kyrrillos generációjában léteztek.³⁰⁶

Utolsóként pedig a Kyrrillos korabeli ariánus, vagy fél-ariánus forrásokkal kapcsolatban meg kell említenünk Asterios³⁰⁷ (-341) prédikációit, persze nem Athanasios³⁰⁸ és Marcellus szemelvényeit alapul véve, hiszen ez teljesen különbözik attól a képtől, melyet Asterios önállóan fennmaradt homíliáiból tudunk. Gregg és Groh is úgy látja,³⁰⁹ hogy Asterios Nikomédiai Eusebiosszal együtt támogatta a Fiú erényekben való fejlődésének gondolatát. Asteriost ma mérsékelt ariánusnak tartják, akinek homíliái a korai arianizmus nyomát viselik magukon, s amely tovább bonyolítja annak vizsgálatát, hogy Kyrrillos katekézisében vajon milyen anti-ariánus elemek szerepelnek.

³⁰³ Vanyó, *Dogmatörténet*, 414.

³⁰⁴ B.Bottle, *Oriens Chritianus*, 4850-56.(Gregg 108.)

³⁰⁵ Groh itt cáfolja az *Eulogion* serapioni szerzőséget, és a szöveggyűjtemény datálását is újabb vitára bocsátja.

³⁰⁶ Gregg 102.

³⁰⁷ Asterios ariánus elveket vallott, aki *Szyntagmatikon* című művét 325 előtt írhatta, de közvetlen a nikaiai zsinat után adta ki. A nikaiai zsinat után is mérsékelt ariánus maradt. 31 homíliája maradt fent, és néhány töredék írásaiból. A fennmaradt homíliák közül a 10.,14.,24.,és 27. valószínűsíthetően nem tőle származik. prédikációiban a z 1-15.zsoltárt magyarázza. Kilenc homíliát húsvét hetében mondott el, épp úgy, ahogy Kyrrillos is a kateketikai beszédeit.(Vanyó: *Ókeresztény Írók Lexikona*, Bp. 2004)

³⁰⁸ Athanasios utal Asterios tanítására az Első beszéd az ariánusok ellen 31-ben, A harmadik beszéd az ariánusok ellen 2-3. 6.-ban, A nikaiai zsinat határozatáról című beszámolójában, a 8. és 20. pontjában, és a Konstantiuszhoz írt Apológiájának 22. cikkelyében.

³⁰⁹ Gregg 102.

VI. Összefoglalás

Válaszolva *Drijvers* kérdésére, hogy vajon miért kellett Kyrillos ortodoxiáját annyira hangsúlyozni a Konstantinápolyi Zsinaton, azért, mert Kyrillos nagy utat tett meg addig, míg végül eljutott a Nikaiai Hitvallásig. Annak megszületésekor tele volt kétségekkel, kérdésekkel, némely részét elfogadta, némely részét nem, ahogy az ariánus megfogalmazások egy részével is egyet értett, másokkal viszont nem. Amiben nem volt biztos, azt nem állította, hanem az óvatosságot, vagy a hallgatást választotta. Kyrillos nem kívánt „pártszimpatiából” erre vagy arra az oldalra állni, amíg az események, és a viták hatására végül meg nem hozta saját döntését. Ha tényként kezeljük a történeti dogmafejlődést, akkor azt is látnunk kell, hogy a dogmafejlődés nem csak a történeti időben, hanem az egyénben is megtörténhet, ahogy az Kyrilloszal is történt. Ahogy az arianizmus és fél-arianizmus állításai is folyamatosan változtak és radikalizálódtak, úgy változott folyamatosan az ellenvélemény is. Az ingaeffektus működésével, persze nőtt a veszélye annak, hogy a radikalizálódott arianizmust egy radikalizálódott ortodoxiával ellentétezzék az érintettek, amelynek szintén megvoltak a veszélyei. Ebben a helyzetben sokszor bölcsőbb volt a hallgatás, amíg elül a csend, főleg, hogy akadémikus viták, a keresztség előtt állókat nem érintették.

Mivel a püspök a hitre jutottak felkészítésével foglalkozott, elsősorban pasztorális szempontok vezérelték, nem olyan tanítói szempontok, amelyek azt követelték volna tőle, hogy a hit tisztasága érdekében hajszálpontos doktrinális munkát dolgozzon ki az adott kérdésekben. Véleményem szerint azért is lehetett megállapítani, hogy Kyrillos inkább összefoglalója volt kora tanításainak, mint kidolgozója, és azért is nem soroljuk az olyan kortársak mellett, mint Athanasios, a kappadókiai atyák, vagy Aranyszájú János őt is a kor nagy gondolkodói közé, mert ő elsősorban pásztor volt, és csak másodsorban tanító. Ennél fogva mindig is inkább a teológia gyakorlati része érdekelte. Mivel szerencsétlenségére éppen egy olyan időszakra esett szolgálata, mikor a dogmatikai viták nagyban zajlottak, ő is belekényszerült ezekbe a vitákba, de függetlenül attól, hogy katekézisében látszólag folyamatosan dogmatikai kérdésekkel foglalkozik, valójában minden pont mögött kihallatszik az igazi szándék, az hogy a keresztény ember magatartásában, életvitelében látsszon meg, hogy úgymond helyes a hite. Homíliáiban a megtérés erkölcsi karakterét domborította ki. A megtéréssel és a misztériumokkal azért is foglalkozott sokat, mert a pogányoknál a misztériumokba való beavatásnak nem igazán volt erkölcsi következménye, a keresztény hitről pedig sokan úgy vélték, hogy filozófiailag megalapozatlan. A keresztségre várók között tehát voltak, akiknek alaposan el kellett

magyarázni, hogy hitre jutásuk komoly változást fog hozni az életvitelükben, a magatartásukban. Ezt a nézetet a pogányságból nem vehették, mert ott inkább erős sorshit létezett, vagy pedig filozófiai alapon a szellemi természet megváltoztathatatlanságában hittek.³¹⁰

Katekézisében tanít a testről,³¹¹ ami még más nagy kaliberű gondolkodónak is eszébe jutott, de az már kevésbé, hogy pl. a fontos trintiástani kérdések mellett az ételekről,³¹² vagy éppen az öltözködésről³¹³ adjon tanítást,³¹⁴ ami már tisztán gyakorlati teológiai. Ő valójában, mint minden pásztor a gyakorlati teológiával foglalkozott, és az elméleti teológia is csak megalapozta a gyakorlatot. Valójában a dogmatikai kifejtései is gyakorlatiasak voltak, hiszen nem voltak mély filozófiai gondolatai, hanem a legközérthetőbb nyelven magyarázta el, nem túl mélyen kidolgozott hitvallását, pont úgy, ahogy az egyszerű hívők számára az hasznos volt. Ennek a célnak tökéletesen megfelelt, hogy időnként a már bonyolultabb „hogyan” kérdésekre, mint pl. „hogyan nemzette az Atya a Fiút”, vagy a „hogyan van a Szent Lélek” egyszerűen azt mondja, hogy nem tudjuk. A nagy gondolkodók itt természetesen nem szoktak megállni, de egy lelkipásztor jól teszi, ha megáll, nemcsak azért mert esetleg a saját képességein is túl mutat a kérdés megválaszolása, hanem azért is, mert a hallgatóién is túlmutat.

Kyрилlostól tehát távol állt minden spekuláció, nem hódolt sem a filozófiának, sem a retorikának, de mindig világosan, célszerűen beszélt. Minden mondata azt világítja meg, hogy mit jelent az üdvösség, a hit a mindennapi keresztény életben, mit jelent a kegyelem, amit a szentségek közölnek. Mindig a hasznosat tartotta szem előtt, katekézisei ezért jól tükrözik, hogy mit kellett tudnia valakinek, aki 350 körül keresztény hitre tért. A tévtanítások közül is főleg azokkal foglalkozik, melyek a gyakorlati keresztény életre veszedelmesek.³¹⁵

Kyрилlos nem volt kezdetben elkötelezett Nikaia- párti, és ezt nem is állította, de az idő elteltével inkább lett az, mint bármi más, ennek pedig nem politikai, hanem véleményem szerint teológiai és egyben lelkiismereti oka volt. Kyрилlost ma mérsékletre vezető szellemként említik, aki az ortodoxia tisztasága mellett nem felejtette el a szeretet törvényének gyakorlását sem, és aki élete utolsó éveit arra használta, hogy helyreállítsa a békét és gyógyítsa a harc fájdalmas éveit Jeruzsálemben, abban a városban, amely különben mindvégig lojális volt Kyрилloshoz.³¹⁶ A történészek szerint mindez a 378-as visszatérése, és Nyssai Gergely 379-es látogatása

³¹⁰ Vanyó, *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, 577.

³¹¹ Kat 4:22-26,74-76.

³¹² Kat 4: 27-28,76-78

³¹³ Kat 4:29, 78.

³¹⁴ Tertullianus tanított az öltözködésről, és a női cicomákról, de nem kateketikai munkában, hanem egyházkritikaként fogalmazta meg állításait. (*Tertullianus művei*, 249-271.)

³¹⁵ Vanyó, *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, 578.

³¹⁶ Telfer 63.

nyomán sikerült is neki,³¹⁷ és már egy viszonylag stabilizált helyzettel találkozott a galliai származású apátnő, Egeria Sylvia, aki 381 és 384 között látogatott Jeruzsálembe, és írt részletes beszámolót (*Itinerarium Egeriae*) a városi istentiszteletről, és az ott élő hívőkről.³¹⁸

Valószínűsíthető, hogy Kyrillos korát éppen úgy nem szemlélhetjük csak fekete – fehérben, ahogyan egyetlen történelmi kort sem. A sztereotip történelemszemlélet természetesen leegyszerűsíti a gondolkodásunkat, és rövid egyszerű válaszokat ad, de mivel nem engedi láttatni az árnyalatokat, nem ad valóságos képet. Hiába próbáljuk Kyrillos korát ariánusokra és ortodoxokra osztani, és azt képzelni, hogy ez a két tábor egymásnak esküdt ellensége volt, és átmenet alig volt elképzelhető a két csoport között, ez korán sem volt így. Persze mindig voltak nagy alakok, akik személyiségükből adódóan radikálisan gondolkodtak, és radikális állásfoglalást követeltek környezetüktől is, mint amilyennek Athanasioszt láttatják írásai, de Kyrillos nem ilyen ember volt, mondhatni semmiben. Kapcsolatai igen nagy változatosságot mutatnak. Ahogyan hitelvi kérdésekben is került minden radikális megfogalmazást. Nem esett korának gyakori túlzásaiba, amelyekkel a házasság vagy a test ellen támadtak egyesek,³¹⁹ tanításaira mindig a kiegyensúlyozott, törvénykezéstől mentes személet volt jellemző.

Jeruzsálem püspökének valószínűleg voltak ariánus és fél-ariánus barátai, függetlenül attól, hogy nem osztotta nézeteiket. Sokak szerint az ariánus Akaiosnak azért is kellett egyéb ürügyeket kitalálni száműzetésére, mert Kyrillos nyíltan soha nem támadta az ariánusokat.³²⁰ Barátja volt a tarszoszi Silvanus, az ankyrai Basileios és a laodiceai György, miközben a modern értékelések szerint élete legnagyobb részében kiegyezett a keleti párt központjával, és az egylényegű képviselőivel. Teológiai nézeteiről az újabb kutatások még inkább kiderítették, hogy még kezdeti korszakában sem tekinthetjük ariánusnak. Igaz viszont, hogy igyekezett távol tartani magát korának teológiai vitáitól, mert egyszerűen jobban érdekelték a gyakorlati kérdések, mint az elméleti eszmefuttatások.³²¹ Mindenesetre nem kellene messze menő következtetéseket levonnunk Kyrillos kapcsolataiból. Más-más nézetet valló hívők sokszor tudtak egymás mellett békében élni, egészen addig, amíg a politika, az egyházpolitika, és a hatalmi kérdések ki nem kényszerítették a háborút.

³¹⁷ Mullen 6.

³¹⁸ Magyarul: *Egeria útinaplója* Ford: Ivancsó István, Budapest, Jel Kiadó, 2009. (Első kiadás: Nyiregyháza, Szent Atanaz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 1996.) *Egeira útinaplója* Ford: Ivancsó István, Budapest: Jel Kiadó, 2009.

³¹⁹ Lásd Kyrillos 4. katekézisét a testről. 74-76.

³²⁰ Vanyó: *Az ókeresztény egyház irodalma II.*, 575.

³²¹ Perendy László. *Patrologia, A IV. század palesztinai atyái.*

<http://palheidfogel.gportal.hu/gindex.php?pg=28752278&nid=4733224> (utolsó letöltés: 2014. március 18.)

Rövidítések:

FC Fathers of the Church

NCE New Catholic Encyclopedia

NPNF Nicene and Post-Nicene Fathers

NovT Novum Testamentum

PCB Pontifica Commissio Biblica

PG Patrologia Graeca

SC Sources Chrétiennes

SP Studia Patristica

ÓÍ Ókeresztény Írók

ÓÖ Ókeresztény Örökségünk

VC Vigiliae Christianae

Bibliográfia

Szövegkiadások és fordítások:

- A kappadókiai Atyák.* szerk. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- Alexandriai Kelemen. *Protreprikosz, Buzdítás a görögökhöz.* (ÓÖ 10.) ford. és bev. Tóth V. Budapest: Jel, 2006.
- Alexandriai Philón. *Mózes élete.* ford. Bollók J. Budapest: Atlantisz, 1994.
- A II. századi görög apologéták.* (ÓÍ 8.) bev. és szerk. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 1984.
- Apokrifek* (ÓÍ 2.) szerk. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 1988.
- Az ókeresztény kor egyházfegyelme.* (ÓÍ 5.) bev. Erdő P., szerk. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- Eusebios egyháztörténete.* (ÓÍ 4.) szerk. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 1983.
- Egeira Útinaplója.* ford. Ivancsó I. Budapest: Jel, 2009.
- Flavius, Josephus. *Apion ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról.* ford. és jegyz. Hahn I. Budapest: Helikon, 1984.
- Jeruzsálemi Szent Kyrillos összes művei* (ÓÍ 19.) bev. és ford. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 2006
- Középső platonizmus.* Szöveggyűjtemény. szerk. és bev. Somos R. ford. Bene L. et al. Budapest: Osiris, 2005.
- Nasiansosi Szent Gergely beszédei.* (ÓÍ 17.) ford. és bev. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 2001.
- Novum Testamentum Graece.* szerk. Nestle – Aland, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
- Origen. *Homilies on Joshua.* ford. Barbara J. Bruce, The Catholic University of America Press, 2002. (The Fathers of the Church)
- Patrologia Graeca* 33. kötet, 1857. (Anton Augiustin Touttée munkája alapján, Párizs, 1720.)
- Platón összes művei.* Budapest: Európa, 1984.
- Plótinosz. *Az egyről, a szellemről és a lélekről.* ford. és jegyz. Horváth J. és Perczel I. Budapest: Európa, 1986.
- Szent Ambrus. *A szentségekről, A misztériumokról.* (ÓÖ 8.) ford. Kühár F. Budapest: Jel, 2005.
- Szent Athanasziosz művei.* (ÓÍ 13) szerk. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat 1991.
- Szent Ágoston: *De catechizandis rudibus. A képzetlenek hitre neveléséről.* ford. Péntes J. Újvidék: Agapé Kiadó, 2001. (Patrisztikus Füzetek)
- Szókratész Egyháztörténete.* (ÓÍ 9) ford. Baán I. Budapest: Szent István Társulat, 1984.
- Tertullianus összes művei* (ÓÍ 12.) szerk. Vanyó L. Budapest: Szent István Társulat, 1986.

Szakirodalom:

- Ballassa Eszter.** „Elbeszélés és értelmezés határán: újraírt Biblia.” In: *Vallástudományi Szemle* (2007/1.) 121-138.
- Bauer, J. B.** *Az újszövetségi apokrifek.* ford. Vanyó L. Budapest: Márton Áron Kiadó, 1991.
- Davis, L. D.** *The First Seven Ecumenical Counsils (375-787) Their History and Theology,* Collegeville: Minn. 1990.
- Denzinger, H.–Schönmetzer, A.** *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum.* Editio XXXVI. Róma: Herder, 1976.
- Drjivers, Jan W.** *Cyril of Jerusalem, Bishop and City.* Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004
- Edwards, M. et al.:** *Apologetics in the Roman Empire.* Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ehrman, B. D.** *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew.* Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gifford, E. H.** *The Catechetical Lectures of St. Cyril.* New York: Christian Lectures Company, 1893. (NPNF 7. kötet)
- Gregg, R. C.** „Cyril of Jerusalem and the Arians” In: *Gregg (szerk.) Arianizm, Historical and Theological Reassessments* Cambridge MA: Philadelphia Patristical Foundation, 1985, 85-109.
- Györök Tibor.** *A beavató szentségek Nyssai Szent Gergely írásaiban.* Dissertatio at Doctoratum, Budapest: Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Kar, 2013.
- Hagg, H. F.** *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism.* Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Heussi, K.** *Az egyháztörténet kézikönyve.* ford. Magyar I. Budapest: Osiris, 2000.
- Hort, F.J.A.** *Two Dissertations: I. In Scripture & Tradition, and II. On the 'Constantinopolitan' Creed & Other Eastern Creeds of the Fourth Century.* Wipf & Stock Publishers, 2001.
- Kelly, J. N. D.** *The Early Chrisitan Creeds.* Oxford: Principal of St Edward Hall, 1950.
- Lafont, G.** *A katolikus egyház teológiatörténete.* ford. Mártonffy Marcell, Budapest: Atlantisz, 1998.
- Lane, T.** *A keresztény gondolkodás rövid története.* ford. Pásztor P. Budapest: Harmat-Kálvin, 2003.
- Lampe, G. W. H.** *A Patristic Greek Lexicon.* Oxford: Oxford University Press, 1961.
- Mortley, Roul.** *From Word to Silence, 1. The Rise and Fall of Logos.* Hanstein: Bond University, 1986.
- Mullen, R. L.** *The New Testament text of Cyril of Jerusalem.* Atlanta: Georgia Scholars Press, 1997.
- Newman, J. H.:** *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* London, Pickering, 1878.
- Németh László I.** (szerk.) *A zsidó nép és szent iratai a keresztény Bibliában.* (PCB) ford. Bojtor A. et al. Budapest: Szent István Társulat, 2013.
- Osborn, E.** *Clement of Alexandria.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Perendy László.** *Antiókhiai katekézis a II. század végén.* Budapest: Jel, 2012.

- Pesthy Monika.** „Apokrifek, homíliák, midrások és újraírt Biblia: műfajok a Szentírás körül.” In *Vallástudományi Szemle*, (2007/2.) 235-254.
- Puskely Mária** (szerk.) *Patrisztikus kislexikon*. Budapest: Jel, 2012.
- Raj Tamás:** *Hol lakik Isten?* Budapest: Makkabi, 2007.
- Slleman, J. H.–Pollet, G.:** *Lexicon Plotinianum*. Leiden: Brill–Leuven: Leuven University Press, 1980.
- Stead, C.** *Divine Substance*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Stead, C.** *Filozófia a keresztény ókorban*. Budapest: Osiris, 2002.
- Stephenson, A. A. – McCaley, Leo P.** *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*. Washington: Catholic University of America Press, 1969. (Fathers of the Church)
- Tarjányi Zoltán.** *Kateketika I.* Budapest: Szent István Társulat, 1999.
- Telfer, W.** *Cyril of Jerusalem and Nemesis of Emesa*. Luisville. Westminster John Knox Press, 2006.
- Tóth Péter.** „Az apokrif irodalom határai.” In: *Vallástudományi Szemle* (2007/1.) 235-250.
- Vanyó László.** *Az egyházatyák Bibliája és az ókeresztény exegézis módszere, története*. Budapest: Jel, 2002.
- Vanyó László.** *Az ókeresztény egyház irodalma II.* Budapest: Jel Kiadó, 1999.
- Vanyó László.** *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*. Budapest: Szent István Társulat, 2009.
- Vanyó László.** *Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században*. Budapest: Jel, 1995.
- Vanyó László.** *Ókeresztény írók lexikona*. Budapest: Szent István társulat, 2004.
- Wiles, M.** *The Philosophy In Christianity: Arius and Athanasius*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series, 25, Cambridge, 1989.
- Williams, R.** *Arius, Heresy and Tradition*. Cambridge: SCM Press, 2001.
- Yarnold, E. S. J.** *Cyril of Jerusalem*. London: Routledge, 2000.

