

Canterbury Anzelm Istenember fogalmának dogmatörténeti és metafizikai értelmezése

Lezárás dátuma: 2014. 11. 28.

Jelige: MCG-159

1. Bevezetés

1.1. A dolgozat témájának meghatározása

E dolgozat előzményeként egy P. Tillich teológiáját ismertető kurzust tudok megemlíteni, amely egyszerre több problémára is felhívta a figyelmet, de arra különösen, hogy megfelelő antropológiai látás híján kevés esélyünk van arra, hogy reális képet alkossunk a teológia Krisztológiai artikulusairól. A 20. századi antropológia érthető okok miatt ellentmondásos. Feszültség van benne, tekintettel azokra a traumatikus évtizedekre, melyek a nyugaton élő teológusok lelkében is nehezen feldolgozható sebeket hagytak maguk után. Éppen ezért a reális antropológiát korábbi évszázadok teológiai munkáiban kellett felkutatnom, és nyilvánvaló, hogy a Kálvin előtti antropológia kétség kívül pozitív meghatározottságú antropológia volt, és bár Kálvin elveti bizonyos értelemben az ember önimádatát az *Institutio Religionis Christianae* c. munkájában, mégis nem abban az értelemben tartja gyalázatos és elfajzott teremtménynek az embert, mint a 20. század minden optimizmusát elvesztő teológusa. Nem is lehet kérdés, hogy ez már feszültséget mutatott számomra, világos dogmatörténeti feszültséget, s azt is csak hamar felismertem, hogy a Krisztológiában nem csupán ez az aspektus tűnik érdekesnek.

Sokkal inkább az ragadott meg, amikor felismertem azt a fajta megmagyarázhatatlan értetlenkedést, amely a 20. századi teológus és a régi idők teológusai közé vastag falat emelt és olyan kérdésekben is bírálta nagy elődeiket a tiszteletre méltó utódok, melyben nem feltétlenül fogalmaztak meg merőben ellentétes véleményt, legfeljebb szóhasználatuk és a tételeik generálása követett másfajta módszert.

Ez volt az a pont, amelyen felismertem a téma vizsgálatából adódó filozófiai háttérismeretek szükségességét, melyekhez nem rendelkezttem e tudományos szinthez méltó alapismeretekkel, ezért a nagy teológusok munkáit félretéve nagy filozófusok munkáit és tanulmányköteteket kezdtem tanulmányozni, és rájöttem arra, hogy Platón és a 20. század közötti időben jelentős változások történtek a teológia alapjául szolgáló metafizikában. Olyan változások, melyek döntő hatással voltak arra, hogy megértem a problémát, mellyel foglalkozok. Talán rögtön a Descartes-i változást mondanák sokan, de én dolgozatomban amellet kívánok érvelni, s e választásomat igyekszem majd elfogadható érvekkel alátámasztani, hogy számomra sokkal

jelentősebb változásnak tűnik az a fajta gondolkodás, melyet I Kant metafizikája jelent az eszmetörténetben. Kant Prolegomenájának áttanulmányozása komoly hatást gyakorolt gondolkodásomra, és nem volt kérdés számomra, hogy munkájának néhány idézetével igyekszem majd alátámasztani dolgozatom érvelését.

Előre bocsátom, hogy a dolgozat alapvetően C. Anselm köré épül, azért mert életművének egyik legmeghatározóbb darabja a *Cur Deus Homo* (CDH) egyrészt teológiai és filozófia mestermű, másrészt kapocs a Patrisztika és az újkor között, még Kálvin kapcsán is figyelembe kell vennünk sorait (nyilvánvalóan az egyik közös pont a két szerző között Augustinus felhasználása, a másik az a fajta történeti kontextus, melyet a maga helyén még szeretnék megemlíteni). Mindazáltal dolgozatomnak nem ez az írás a témája. Sokkal inkább ürügyet szolgáltat arra, hogy végre elbeszélgethessünk egy kicsit arról és inspirálhassuk egymást arra, hogy mekkora a távolság a CDH és Paul Tillich munkája között. Az előzőekből érthető egyfelől, hogy míg Anselm és Kálvin szinte egybevág, addig P Tillich talán még ki is kérné magának ezt az összehasonlítást; másfelől pedig ez a távolság a valóságban szinte elenyésző. Mert egy dologban biztosak lehetünk. A kalkedonii zsinat óta, bárki, aki Krisztusról akar beszélni, függetlenül az azóta is zajló és lezajlott Krisztológiai vitáktól, kénytelen e szerint a modell szerint gondolkodni, és ezen túlmenően az a nemes cél, hogy teológusként megnyerjük az embereket Isten országa csodálatára és követésére, olyan szoros teológiai kapcsok, melyek módszertantól függetlenül elválaszthatatlan tartalmi egységbe vonják 19 század teológiai gondolkodásának folyamát.

1.2. Módszer

A dolgozat kapcsán hasznosnak tűnik a kalkedonii Dogmán keresztül Krisztológiával foglalkozni, melynek egészen érdekes, és bizonyos értelemben egyedülálló hatástörténete figyelhető meg a dogmatörténetben. Természetesen az általam vizsgált szerzők megoldásait úgy szemlélem, mint Krisztológiai modelleket. Nem törekszem teljességre. Nem törekszem és nem törekedhetek részletekbe menő elemzésre. Céloom a gondolati párhuzamok, és a finom eltérések kimutatása, azok indoklása, és végül a háttér bemutatása. Ezért Valamivel részletesebben bemutatom dolgozatomban C. Anselm. *Cur Deus Homo?* c. művét, mely ennek a dogmának a legalaposabb kibontásának tekinthető. A dogma előzményeként értelmezhető Athanasziosz írása (Az Ige emberré válásáról és számunkra testben történt megjelenéséről), melyet a Patrisztika korának vitáiból néhány kérdés bemutatása követ érintőlegesen. Ezt követően C. Anselm hatásaként szeretnék néhány sort bemutatni Bonaventura

Breviloquiumából, Kálvin Institutio Religionis Christianae c. művének Krisztológiai szakaszából, végül P. Tillich Rendszeres Teológiájából a megfelelő szakaszok párhuzamaiból. Tillich munkájában már egyértelműen látható lesz az a fajta jellegzetesen 20. századi ellenvetés, amely dolgozatom megírásában inspirált, s amelynek háttérében egy olyan filozófiai paradigmaváltást sejtek, melynek megfogalmazására törekszem a záró fejezetben, mielőtt a végső tanulságokat feltárnám a tisztelt olvasó előtt.

1.3. A dolgozat célja

A dolgozat megfogalmazásának az a célja, hogy jobban megérthessük korunk teológiai gondolkodását, azt a töredezett, magányos, elszigetelt jelleget, mely megtagadja azt a korábban tapasztalt egységet, egymásra épülést, mely a dogmatörténetben a törések ellenére is tapasztalható. Az a célom, hogy ennek az egységnek meghatározzam a határait, és azt az indokot, mely ezt az elhatárolást döntő mértékben meghatározza.

1.4. Néhány Biblikus gondolat

A gondolatmenet tényleges kidolgozását megelőzően szeretnék világossá tenni néhány gondolatot a bibliai látásomból, mely világossá teszi e dogmatörténeti kérdésekhez fűződő igelátásomat.

Megjegyzéseim János evangéliumának bevezető szakaszára (Prológus) és a Lukács evangéliumában olvasható karácsonyi beszámolóra vonatkoznak.

„Az Ige testté lett: Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. A 14. vers első szava Καὶ nem egyszerű kötő szó, hanem a Prológus harmadik – 14-18. versek – szakaszát vezeti be. Különösen az ἐγένετο állítmánnyal összekapcsolva történeti változásra, előrelépésre utal. A sok folyamatos és tartós cselekvést kifejező ἦν (volt) után most egy hirtelen bekövetkező eseménnyel (aorsitos) találkozunk. A Logosz létmódja megváltozott. Eddig aoristosban álló létige a teremtés létrejöttével és Keresztelő János történelmi fellépésével kapcsolatban szerepelt. Most arra vonatkozik, hogy az Ige-Logosz, aki Isteni létmódban az Atyánál volt, földivé, emberré, testté lett. Ez nemcsak az ő történetében fordulat, de az egész kozmoszban, az egész üdvtörténetben is.”¹Bolyki János professzor sorai rámutatnak arra, hogy az incarnatio, Krisztus kettős természete és egy hirtelen változás, melybe belerendült az univerzum, ez szólal meg ezekben a sorokban.

Amiképp pedig megrendült az univerzum, azon mód’ megnyílt az ég is, angyali szó hirdette a minden eddigi tapasztalatot felülmúló csodát, az Úr győzelmét (1. Lukács 2): „Mert született

¹ Bolyki János (2001) p. 74.

ma néktek Megtartó, ki az Úr Krisztus, a Dávid városában. Ez pedig nektek a jele: találtok egy kisgyermeket bepólyálva feküdni a jászolban.” Született ma néktek szótér. Incarnatio és szotériológia szoros összetartozásának Biblikus megfogalmazása, aki Úr (kyriosz), Krisztus (azaz felkent, hármass tisztt), a Dávid városában (ez pedig emberi természete, melyet a 12. vers idézése erősít).

Mindezeket látva először szeretnék összefoglalást adni C. Anselm *Cur Deus Homo* c. munkájának szerkezetéről, rövid tartalmi ismertetéssel szolgálva, majd ezt követően jelezni a dogmatörténeti előzményeket (Patrisztika), majd egy középkori (Bonaventura) és két újkori (Kálvin és Tillich) megoldást bemutatni, láttatva, hogyan működik a modell. Természetesen ezeknek a szerzőknek metafizikai tájékozódását megvizsgálva reményeim szerint érthetővé válnak azok a töréspontok, melyeket bemutatva lehetővé válik, hogy megfogalmazzam azokat a tanulságokat, melyek reményeim szerint jó alapot szolgáltatnak egy gyümölcsöző jellegű tudományos, tudományfilozófiai beszélgetéshez.

2. C Anselm: *Cur Deus Homo*

2.1. Szakirodalom áttekintése

C. Anselm *Cur Deus Homo* c. művének szövegét dolgozatomban elkészítéskor magyar nyelven vizsgáltam.² Ennek leginkább az az oka, hogy az a kritikai kiadás, melyet Dér Katalin megjelölt mintegy a legjobb latin szövegként, s melyből maga is dolgozott, nem könnyen elérhető, leginkább, tudtommal csak külföldi könyvtárakban hozzáférhető, így nem volt alkalmam dolgozatomban filológiai természetű megjegyzésekkel gazdagítani. Nyilvánvalóan nem lett volna tudományos szempontból igényes megoldás, ha egy másik szövegkiadást felhasználva fogalmazok meg fordításra vonatkozó megjegyzéseket (még ha annak teológiai célja volna is), ráadásul Dér Katalin igényes fordítása abszolút szükségtelenné teszi ezt a próbálkozást a magam szintjén (és nem a szavak szintjén megmutatkozó fordítás problematikája érdekes, hanem sokkal inkább a teológiai tartalom).

C. Anselm *Cur Deus Homo* c. művének feldolgozásakor 3 tanulmánykötet nyújtott nagy segítséget. Ezek között természetesen kiemelt figyelmet fordítottam a fordító monográfiájának (Dér Katalin, 2001. pp. 194-255.) témámat érintő gondolataira, és arra a hermeneutikai megközelítésre, mellyel Anselm művéhez fordult, melynek lényege, hogy az Anselm által korábbi művekben definiált fogalmak összességéként m szemléljem a művet, mely maximálisan épít ezekre az eredményekre. Inkább már a tartalom helyes felosztásához

² C. Anselm: *Cur Deus Homo* (2007) pp. 250-320.

és az Augustinusszal való párhuzamok (Augustinus: A Szentháromságról) megtalálásához szolgáltatott jó alapokat az alábbi két kötet: Visser S, Williams T: *Anselm* (2009 pp. 213-239.) és Davies B, Leftow B Edited: *The Cambridge Companion to Anselm* (2004. pp. 279-302).

A protestáns szerzők közül érdemes megemlíteni Victor János Anselmmel kapcsolatos doktori disszertációját magyar nyelven, valamint Victor János: Canterbury-i Anselmus realizmusa: Forrástanulmány a középkori filozófia történetéhez: 1. füz. Bevezetés. - 1. rész. Anselmus racionalizmusa (1924.) c. írását, amely sajnos elveszett. Komoly munkát írt Urbán Ernő: Krisztus keresztje, Anselmus tanítása a váltságsszerző haláláról címmel (1941) Budapest-Sopron. Szintén a protestáns szerzők között említik K. Barth: *Anselm: Fides Quaerens Intellectum: Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme* (1975. p 178.).

2.2. Teológiai alapok: A kalkedonii dogma

A hitvallás szövege így hangzik: „Követvén a szent atyákat, mindnyájan egybehangzólag kinyilvánítjuk, hogy egy és ugyanazon Fiút, a mi Urunk Jézus Krisztust valljuk, aki tökéletes az istenségben, és aki tökéletes az emberi létben; aki valósággal Isten és valósággal ember, okos lélekből és testből való, egylényű az Atyával istenség szerint és ugyanő egylényű velünk emberi lét szerint, mindenben hasonló hozzánk, kivéve a bűnt. Istenség szerint eleve az Atyától, emberi lét szerint pedig ugyanő az utolsó napokban érettünk és a mi üdvösségünkért az istenszülő szűz Máriától született. Ugyanezt az egy Krisztust, aki Fiú, Úr, Egyszülött, két természetből összeegyeztetetlenül, elválhatatlanul, oszthatatlanul, elkülönítetlenül valónak ismerjük el. Az egyesülés által semmiképpen sem töröltetett el a természetek különbözősége, sőt inkább mindenik természet megtartotta a maga tulajdonságát és egy személybe és egy lényegbe egyesült, nem két személyre oszlott vagy vált szét, hanem egy és ugyanazon Fiú és Egyszülött, Isten Ige, Úr Jézus Krisztus; amiképpen hajdan szólottak felőle a próféták, és amiképpen maga az Úr Jézus Krisztus tanított minket és amint az atyák hitvallása előnkbe adta.”³

Hosszú út vezet a kalkedonii dogmáig, melyet hely szűkében nem áll lehetséges részleteiben ismertetni. Az előzmények tárgyalásánál H. Kessler Krisztológiájának dogmatörténeti fejtegetéseire építve összeszedettsége és igényes kidolgozottsága okán, aki dogmatörténeti áttekintésében külön fejezetet szentel ennek a problémának „Az Isten (Fia) és az ember

³ *A Magyarországi Református Egyház Hitvallási Iratai* (1992), Budapest Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya pp. 199.-200.

egysége Jézus Krisztusban és a khalkedoni dogma megfogalmazása” címmel (Kessler H. 2002. pp. 362-380). Egyfajta megoldási kísérletnek tartja Laodikeai Apollinarisz Logosz-Szarx modelljét, aki Krisztus legfőbb problémáját büntelenségében határozta meg és a probléma elkerülése végett tagadta, hogy valódi lélekkel rendelkezne, változásra, csábításra és bűnre képtelen szellemi lélekkel (nusz) ruházta fel őt. Isten és a test egyetlen természetet alkot felfogásában, az Isten-Ige egyetlen megtestesült természetéről írt, Nazianzoszi Gergely ellenvetése, hogy t. i., amit a Logosz nem vett föl, nem is gyógyította meg, felfogásában a CDH-től sem nevezhető idegen gondolatnak. Apollinarisz munkásságát a Konstantinápolyi Zsinat 381-ben elítélte.

Nesztoriuszt csak azért említem meg, mert fontosnak tartom megemlíteni azon aggodalmát, mely szerint egy prosoponban nem tűnhetnek el isteni és emberi sajátosságai a Krisztusnak, hiszen nem szenvedhet Istenként és képtelen nem szenvedni emberként. Mária theotokosz státusa tehát egyfajta elfedés, elnagyolt, pontosabb őt Krisztotokosznak nevezni, ami Kessler szerint nem jelent antropotokosz-véleményt. Hiszen Krisztusra nézve a megfogalmazás tartalmazza a 2 természetet, míg a theotokosz elfedheti az emberi természetet, ezért félreérthető megfogalmazás. A Krisztotokosz vitát a 431-es Epheszoszi Zsinat rendezte, mely Máriát theotokosznak nevezte. A 2 természet viszonya pedig a Kalkedoni hitvallásban nyert megnyugtató megfogalmazást, amelyet idéztünk, s amelynek előzményei között számon tarthatjuk Eutükhész monofizitizmusát és I. Leo Tomus Leonis c. levelét is⁴, mely tartalmazza egyértelműen, bár még némileg kidolgozatlanul az egy personában egyesülő Isten és ember egységét, aki ekképp lehet tökéletes megváltónkká. I. Leo pápa ez irányú gondolatainak megértését nagyban segítheti Beszéd az Úr születése napján c. homiliájának áttanulmányozása is, mely szintén tartalmazza e levél főbb tételeit⁵. Megőrizve tehát mindkét természet sajátosságát és egy személybe egyesítve – miközben a fenség fölveszi az alantasságot, az erő az erőtlenséget, az örökkévalóság a mulandóságot –, és hogy törlessze állapotunk tartozását, a sértetlen természet egyesül a szenvedékennyel, és a valóságos Isten a valóságos emberrel egyesül az Úr egységébe, hogy az Isten és ember közötti egy és ugyanazon közvetítő képes legyen meghalni egyrészt, másrészt képes legyen feltámadni, amint ez a mi gyógyításunknak megfelelt.” (p. 172., Czizmár Oszkár fordítása) A kalkedonii dogmával kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy némi pontosításra szorult, jelzi ezt a későbbi monotheléta harc. Ennek

⁴ Erről a vitáról érdekes cikket írt Pásztori Kupán István dogmatörténész. Pásztori-Kupán István: *Nagy Leó pápa Tomusa, a rablőzsinat és a kalcedoni dogma*, REFORMÁTUS SZEMLE 103: (5) pp. 496-509.

⁵ I. Leo: *Beszéd az Úr születése napján* In: Babarczy-Györffy Andrea [et al.] szerk: *Az Egyházatyák Beszédei Krisztus-Ünnepekre I. Karácsonyi Ünnepekör* (2013) Második, Javított Kiadás, Budapest Jel Kiadó, pp. 168-174.

megoldása kulcsfontosságú számunkra is. Természetesen Krisztus akaratának diotheleta értelmezése a kalkedonii dogma valódi megértését és megerősítését tette szükségessé, amely szükségszerű volt Krisztus emberségének reális kinyilvánításához.

Ezt az áttekintést azért tartottam szükségszerűnek röviden leírni, hogy láthatóvá váljon a kérdés körül kialakult igen érzékeny egyensúly. Az ugyanis világos, hogy az „egybehangzólag” kinyilvánított dogma ugyan összekötötte kelet és nyugat teológusait és örömteli módon megszületett konszenzusa ez a dogmatörténetnek, mégis teljesen világos az, hogy a megszületett megoldásban végül is sem nyugat, sem kelet teológusai nem érezték tökéletesen boldognak magukat. Erről beszél egyrészt az, hogy már a dogma elfogadása után viták lángoltak fel keleten, másrészt pedig az, hogy az 1054-es scizma után nyugaton teljesen felbolydult a teológus közösség és újraéledtek a szentháromságtani, krisztológiai, pneumatológiai viták (ennek lenyomatai jól látszanak C. Anzelm életművében). Ezért jó felismerni, hogy milyen tudatos döntés lehetett az C Anselm részéről, hogy kiállt emellett a tanítás mellett, mikor megfogalmazta Krisztológiai munkáját, melyet mind keresztyén, mind más vallású gondolkodóknak címzett. A CDH olyan teológiai modellt ad elénk, mely teljességgel folytatója a kalkedoni dogmának, és amely később is megkerülhetetlenné vált a teológusok számára. Anzelm, aki teológus, szerzetes és Canterbury érsek egy személyben, komoly érdeklődést váltott ki írásaival, és az itáliai száműzetésben befejezett CDH is a várva várt művek közé tartozott.

2.3. A mű szerkezete, tartalmi jellegű megjegyzések

Első Könyv	Második Könyv
1.1.-1.15. Megbékélés	2.1.-2.5. A tétel körülhatárolása
1.16-1.19. Tanítás az angyalokról	2.6. Az ISTENEMBER központi tétel kimondása
1.20-1.21. A bűn súlyáról	2.7.-2.9. Miként lehetséges az ISTENEMBER?
1.22. „A három szereplős dráma”	2.10.-2.15. Az ISTENEMBER halála
1.23. A megváltó emberségéről	2.16. Fogantatása
1.24-1.25. Az első könyv lezárása	2.17. Szükségszerűség és képesség
	2.18.-2.21. Miként lehet ez számunkra váltság?
	2.22. Az ISTENEMBER Jézus

1. Táblázat: A CDH szerkezete

A CDH két könyvének szerkezeti felosztása látható az 1. Táblázat két oszlopát szemlélve. A tendencia könnyen kitűnik, azzal a következetességgel, mellyel egymásra építi C. Anzelm a témákat, melyek végül elvezetnek az ISTENEMBER fogalmi struktúra logikus szükségszerűségének kimondásához, majd pedig e szükségszerűség bizonyításához és az érvelés során felhalmozódó információk egybegyűjtése nyomán a Názáreti Jézussal való

azonosításhoz. Az egyes szakaszoknak csupán legfontosabb tanulságait kívánom megemlíteni a hely szűkében.

A CDH 1.1.-1.15. Szakasza a megbékélés témáját és annak részkérdéseit tárgyalja. Arra szolgál, hogy világossá tegye, nem adhat más elégtételt, csak az Isten Fia, és nincs más módja az elégtételnek, mint az Ő halála.

Már a 3. fejezetben világossá teszi, hogy ez nem tekintendő istenkáromlásnak, nem követünk el méltánytalanságot Istennel szemben e feltételezéssel, mikor „... azt állítjuk, hogy asszonyi méhbe ereszkedett alá, nőtől született, tejjel és emberi táplálékkal táplálkozva növekedett fel, és, – hogy sok egyébről ne is szóljak, amik Istennel látni valóban összeegyeztethetetlenek – fáradtságot, éhséget, szomjúságot, verést tűrt, s latrok között szenvedett kereszthalált.⁶Nem követünk el méltánytalanságot, mivel „... könyörületességének kimondhatatlan mélységét hirdetjük, hiszen minél csodálatosabb és minden elképzelést felülmúló módon helyezett vissza bennünket kiérdemelt nyomorúságunkból, amelyben élünk, érdemtelenül azokba a javakba, amelyeket elvesztettünk, annál nagyobb irántunk mutatott szeretete és kegyelme.⁷”

A 8. fejezet e gondolat folytatásába illeszkedik, mely a kérdésben rejlő metafizikai problémát is elővetíti, nevezetesen azt, hogy a Kant előtti metafizika számára is megoldhatatlan paradoxon rejlik A Kalkedoni dogma Krisztus személyét értelmező soraiban. (Ezek a sorok önmagukban is szükségessé tennék azt a metafizikai elemzést, mely a dolgozat vége felé közeledve különös hangsúlyt fognak kapni a záró tanulságok megfogalmazásakor is.) Szeretném azt is megemlíteni, hogy e sorok maximálisan pozitív antropológiát fogalmaznak meg, ami iránymutató lehet számunkra a 20. századi krisztológiai modellek megértésében. „Az isteni természetet kétségkívül szenvedésmentesnek mondjuk, amely nem alacsonyodhat le magasságból, nem kerül erőfeszítésébe megtennie, amit akar. Urunkról, Jézus Krisztusról pedig azt állítjuk, hogy valóságos Isten és valóságos ember, egy személy, két természetben, két természet egy személyben. Ezért amikor azt mondjuk, Isten valami közönséges vagy gyengeségre utaló dolgot tesz, nem szenvedésmentes természetének fensége szerint értjük, hanem az általa felvett emberi szubsztancia gyengesége szerint: ebben pedig nem fedez fel semmi hitünknek ellentmondó állítást. Így ugyanis nem jelenti ez az isteni szubsztancia valamiféle gyengeségét, hanem Isten és az ember személyi egységét mutatja. Nem úgy értjük

⁶ Ibid. p. 254.

⁷ Ibid p. 254.

tehát, hogy Isten valamiféle lealacsonyodása következik be a megtestesüléssel, hanem hitünk szerint az emberi természet emelkedett fel benne.⁸”

Ehhez járul a 9. fejezet két vívmánya, mely egyszerre beszél arról, hogy Krisztus valódi emberségéből következik, hogy teremtményi engedelmességgel tartozik az Úrnak, viszont sem isteni, sem emberi értelemben vett szabad akaratában nem korlátozható (előbbi istenkáromlás volna, utóbbi pedig igazságtalanság, ami a klasszikus teológia Isten definíciójával összeférhetetlen.) Szükséges tehát hangsúlyozni, hogy Krisztus akarata szabadságát birtokolva cselekedet, azaz nem kényszerítette őt halálra az Atya. Itt fontos megemlíteni C. Anselm szabad akarat fogalmának lényegét, mellyel külön dialógusa foglalkozik⁹. Ezen művében olvasható a szabad akarat pontos definíciója Anselm szerint: „**A szabadakarat képesség az akarat helyességének magáért a helyességért való megőrzésére. Akaratszabadság: önmagától való, nem teremtett, nem mástól kapott; egyedül Istent illet meg. A másik Istentől teremtett és kapott, ilyen az emberé és angyaloké.**”

A 11. fejezet azért bír rendkívüli lehetőséggel, mert itt olvasható a bűn Anselm szerinti definíciója. D. Brown tanulmányában¹⁰ felhívja a figyelmet, hogy a bűn ezen megfogalmazása a Vulgata Mi Atyánk szakaszára vezethető vissza, ahol a görög *opheiléma* (tartozás, adósság, vétek bűn) tükörfordításaként szerepel a *debeo* ige *participiuma* (*debita*), aminek jelentése: tartozik valamivel, kötelezve van valamire. Azaz a bocsásd meg a mi vétkeinket szakasz szó szerinti fordítása valahogy így hangzik: engedd el a mi tartozásainkat nekünk (latinul: *Dimitte nobis debita nostra*). Ennek pedig a háttérében egyaránt feltárható a Biblikus, ószövetségi elégtétel adó áldozat, valamint a korabeli feudális rendszer kötelezettségeinek összefüggése, amiből egyébként, jegyzi meg a tanulmány szerzője, Anselm inkább igyekezett kimaradni, inkább érezte magát érsekként is szerzetesnek, mint nagyhatalmú egyházvezetőnek, aki nem melleleg az invesztitúra harc nagy szakaszának árnyékában élte szolgálatának jelentős szakaszát. Azt kell mondani tehát, hogy egy igen korszerű, korát megszólítani képes megfogalmazás olvasható ki e sorokból, és kár volna ebből levonni egy olyan következtetést, hogy Anselm Istenképe egy kuporgató, zsugori önkényúr, aki kegyetlenül behajtja a tartozást az uzsorakamattal együtt. Sokkal inkább egyfajta hatalmi rend ábrázolódik, melyben az

⁸ Ibid. p. 259.

⁹ C. Anselm: Az akarat szabadságáról (2007) pp. 168-187.

¹⁰ D. Brown: Anselm on atonement In: The Cambridge Companion to Anselm, Edited by: Brian Davies, Brian Leftow, Cambridge University Press, 2004. pp. 279-302.

embernek helye és betöltendő feladata lenne, s ebből kihátrálván bizony viselkedésével megsérti az ő Urát¹¹.

Dér Katalin nem mulasztja el jelezni, hogy a bűn paradox jellege (mint hiány, semmi, privatio boni) az egyik oldalon, ám az érem másik oldala az, hogy végtelen nagyságú és súlyú valami, ez pedig párhuzamba vonható a Keresztyénség paradox megváltástanával. Mint írja: „A bűn semmissége azonban nem zárja ki, hogy ugyanakkor valami, sőt végtelen legyen; a bűn mindez egyszerre – éppen ez a lényege és titkának (mysterium iniquitatis), paradox voltának egyik mozzanata, ami magában is elég ok, hogy kezelése, a megváltás szintén bővülködjék paradoxokban.¹²” (Természetesen jelen dolgozat csupán a Megváltó személyének, az ISTENEMBERNEK, és ennek a fogalmi struktúrájának paradox vonásaival kíván foglalkozni).

A bűnnek emellett van még egy paradox vonása. Azáltal, hogy tartozássá válik, már nem csak elválaszt Istentől, de az eladósodott állapotnak megfelelően hozzá is köt. Nem megszűnik, hanem megromlik a kapcsolat és ez a rettenetes belső önellentmondás már önmagába véve megoldásért kiált¹³.

A 12. fejezet arról informál bennünket, hogy Isten, pusztán könyörületességből nem engedheti el a bűnt. Ha nincs elégtétel, a bűnt másképp nem lehet kezelni, csak büntetéssel. Ugyanis, ha nem büntetne, akkor Isten egyformán bánná bűnösökkel és bűntelennel, és ez nem volna igazságos. Mivel az igazság alá van vetve a törvénynek, a törvény mértéke szerint kell a viszonzás mértékét megszabnia. Ha bűnért nincs sem elégtétel, sem büntetés, akkor semmilyen törvénynek nincs alávetve. „Ha tehát a megbocsátás csak a könyörületességből ered, akkor az igazságtalanság szabadabb, mint az igazságosság, ez pedig láthatóan egyáltalán nem egyeztethető össze Istennel.¹⁴”

A 13. fejezetben igen határozottan kijelenti, hogy „A világ rendjében semmi sem tűrhetetlenebb, mint hogy a teremtmény a Teremtőtől megvonja a neki járó tiszteletet, és ne adja meg, amit elvett.” Isten, mivel ő a legfőbb igazságosság, semmi sem igazságosabb és méltóbb, mint hogy őrizze tiszteletét. „SZÜKSÉGSZERŰ, hogy a tisztelet elvételét vagy fizetség, vagy büntetés kövesse.¹⁵”

Ebből logikusan következik (14. fejezet), hogy mivel lehetetlen, hogy Isten elveszítse tiszteletét, „Vagy az ember nyilvánítja ki szabad akarattal köteles alárendeltségét Istennek

¹¹ D. Brown(2004.) pp. 292-293.

¹² Dér Katalin (2001) pp. 233-234.

¹³ Dér Katalin(2001) p. 246.

¹⁴ CDH 1.12. pp. 267-268.

¹⁵ CDH 1.13. p. 269.

azzal, hogy nem követ el bűnt, ill. megfizet bűnéért, vagy Isten rendeli uralma alá az embert kényszerrel, akarata ellenére: így mutatja meg, hogy ő az Ura, ha ennek önkéntes megvallását az ember visszautasítja.¹⁶

Tanulság: az ember nem vonhatja ki magát Isten akarata alól, ez felborítaná a világegyetem rendjét, ha kivonja magát parancsoló akarata alól, büntető akarata alá jut, és ez igaz a legcsekélyebb kilépésre is¹⁷.

A tisztelet, tartozás, elégtétel összetartozó fogalmak, s a téma mélységét és jelentőségét a bűn fogalmának súlyát látva tudjuk hatékonyan lemérni. Az adósság kiegyenlítése (satisfactio) az eredeti rend helyreállításának alapvető feltétele. A tisztelet (honor), adósság, adósságrendezés és az igazság fogalmának szoros összekapcsolódását a S. Visser – T Williams-féle tanulmány is jelzi¹⁸.

A 16-19. fejezetek angelológiai fejtegetéseinek ismertetésétől szeretnék eltekinteni, mivel e szakasz nélkül is jól érthető a gondolatmenet lényege, elemzése azonban e dolgozat kereteit meghaladó erőfeszítést kívánna.

A 20.-21. fejezetekben olvasható Anzelm sokat bírált mennyiségi érvelése. A 20. fejezetben kifejti Anzelm, hogy az elégtételnek a bűn MÉRTÉKÉT kell követnie. Ez az elégtétel azonban nem lehet valamiféle aszkézis, vagy jócselekedet, vagy etikus élet, mert ezek az ember alapvető kötelességeinek körébe sorolandók. A szegényeket kötelesek vagyunk támogatni, a bűnt meg kell tartani és gyakorolnunk kell a megbocsátást is, elismerve ezáltal azt, hogy egyedül Isten jogosult arra, hogy ítélkezzék. Egyet tehetünk tehát, elfordulván a bűntől Krisztusban megtalálni a megoldást, ez azonban MÉG nem lehetséges opció számunkra, tekintettel az 1. könyvre jellemző negatív érvelésre.

A 21. fejezet már-már meglepő megfogalmazása: Ha a legcsekélyebb vétket követem is el, nem adhatok cserébe semmit, mert a súlya végtelenül nagy, s Isten a bűn nagyságának megfelelő elégtételt kíván. Isten pedig senkit sem vehet fel a boldogságba, akit a bűnért való tartozás köt¹⁹. A korábban már kielemezett végtelen súlyú bűn összefüggése itt teljessé válik.

A megváltás szükségszerűségének megokolása egy kicsit más megközelítésben olvasható a 22. fejezetben. „A bűntelennek teremtett ember mintegy Istenért állítatott a Paradicsomba Isten és a Sátán közé, hogy legyőzze a Sátánt, nem mondva igent a bűnre csábítónak, hogy így igazolja és tisztelje Istent, s megzavarja a Sátánt azzal, hogy nem vétkezik a földön a Sátán

¹⁶ CDH 1.14. p. 269.

¹⁷ CDH 1.15. p. 270.

¹⁸ S Visser, T Williams (2009) pp. 224-225.

¹⁹ CDH 1.21. pp. 282-284.

ösztönzésére és gyengébb létére, míg a Sátán erősebb létére és külső ösztönzés nélkül vétkezett az égben. Az ember bár könnyen megtehetette volna ezt, mégis hagyta magát legyőzni a Sátán akarata szerint és Isten akarata és méltósága ellenére, mégpedig nem erőszakkal kényszerítve, hanem a puszta ösztönzésnek önként engedve.²⁰ Az Istent ért sértés nem küszöbölhető ki másként, mint a Sátán legyőzése által.

Dér Katalin szerint ez az álláspont a klasszikus 3 szereplős drámát Isten, ember, Sátán, két szereplőre redukálja, mivel a Sátán szerepe súlyát veszti. A Sátán szinte eszközként szerepel ebben a meghatározásban, mint egy színházi kellék, amelyet az igazságosság fogalmának vizsgálata is erősít, t. i., Isten igazságos, az ember pedig helytelen cselekedete révén kihátrál a helyességből (*rectitudo*) és szembehelyezkedik Istennel, ezért büntetés alá jut. Azonban a büntetés eszköze, végrehajtója nem a Sátán lesz. Az az igazság, hogy az embernek bűnhődni kell, de ez nem jelenti a Sátán igazát, nem jogos jussa, hogy e büntetés végrehajtásában az embert sanyargassa. Ez a küzdelem Isten és ember között zajlik, 3 tényezőtől lesz két pólus, mely Dér Katalin szerint drasztikus újításnak számított a középkorban²¹.

Ezt követi az a megállapítás a 23. fejezetben, hogy az ember képtelen elégtételt adni végtelen adósságáért. A 24. fejezet gondolatmenete pedig azt fejt ki, hogy Isten igazságával nem fér össze a bűn elégtétel vagy büntetés nélküli elengedése (ezek szükségszerűek). Ennek indoklása az Igazságról c. dialógusban található meg²².

Így jut el az első könyv érvelése ahhoz a tanuláshoz, mely előkészítője a második könyv gondolatmenetének. Az ember vagy Krisztus által, vagy valamilyen más módon, vagy sehogy sem üdvözülhet. Az ember szükségszerűen Krisztus által üdvözül, mert üdvösség létezik, és mert más mód nincs. Ez utóbbi állítást fejt ki a második könyv. A negatív érvelés tehát elérte célját, a pozitív érvelés a második könyvben azt igyekszik majd kifejteni, hogy miért Ő és lényegét tekintve milyen a Krisztus.

A 2. könyv 1-5 fejezetének fő mondanivalója az, hogy Isten az embert igazságban teremtette jó és rossz megkülönböztetésének képességével, akinek nem volna szükséges meghalnia, a halál ugyanis a vétkezés következménye. Ezért az embert a maga teljességében kell visszaállítani, és ezt Isten szükségszerűen véghez is viszi. Ez nem külső kényszer számára, nem uralja Őt valamiféle kényszer, legfeljebb dicsőségének megőrzése, ám ez változatlanságából eleve következik, így magától értetődő az ember megmentése. Ehhez a bűn

²⁰ CDH 1.22. pp. 284.

²¹ Dér Katalin (2001) pp. 225-226.

²² C. Anselm: Az Igazságról (2007) pp. 45-167.

teljes jóvátétele szükséges, erre pedig bűnös ember nem képes. A 6. fejezetben megfogalmazott tétel nem más, mint mindezen állítások elkerülhetetlenül logikus következménye.

A 2. könyv 6. fejezetében megfogalmazza a mű legfontosabb mondatát: **„Ha tehát, mint tudjuk, szükségszerű, hogy a mennyei város emberekből teljessédjék be, ez pedig az említett elégtétel nélkül nem következhet be, de az elégtételt csak Isten képes megadni, ellenben csak az ember tartozik vele, akkor szükségszerű, hogy az Istenember adja meg.”**²³

A „Miként lehetséges az Istenember?” kérdés kibontása a CDH 2.7.-2.9. szakaszában olvasható. A 7. fejezetben lényegében a Kalkedoni Hitvallás összefoglalását olvashatjuk: „Mivel tehát az Istenembert szükségszerűen olyannak kell mondjuk, aki megőrzi a két természet hiánytalan teljességét, nem kevésbé szükségszerű, hogy e két természet egy személyben találkozzék, ahogyan a test és az ésszel bíró lélek találkozik egy emberben. Hiszen másként lehetetlen, hogy egy voltában legyen tökéletes Isten és tökéletes ember.”²⁴

Az Istenember testet öltésével foglalkozik mind a 8. mind a 9. fejezet. A 8. fejezet leszögezi, szükségszerű, hogy Ádám nemzetségéből vétessék az az ember, aki által Ádám nemzetsége helyreáll. Az Istenember születésének módját lejegyezve 4 féle módot tárgyal. Amikor sem férfitől, sem asszonytól: ez Ádám teremtése, mikor pedig asszonytól és férfitől születik gyermek, ez a jellemző mód. Ellenben ha csak férfitől, ez Éva teremtése (l. 1 Móz2) és a csak nőtől való születés, ezt magának Jézusnak tartotta fenn az Atya. Hogy a szentháromsági személyek közül miért pont a Fiúnak kellett testet öltenie megjelenik a Levél Az Ige Megtestesüléséről című írásban is, melyben leírja, hogy kizárólag a Fiú megtestesülése nem vezet személyi összeférhetlenséghez.

A következő szakasz az ISTENEMBER haláláról szól (CDH 2.10-2.15.).

A gondolatmenet kiemelkedő szakasza a 14. fejezet, melyben azt a kérdést próbálja megoldani Anzelm, hogy miért elegendő valamennyi, egyenként is végtelen súlyú bűn megoldására ezen Istenember halála. A válasz igen összetett. Abból indul ki Anzelm, hogy halálával az egész teremtett világ megtartása volt a cél, megölése tehát rettenetes bűn, és ha a kijelölt gyilkosra szállna is a világ minden vétké, akkor is borzalmas dolog, amiről beszélünk. Ez azért is érdekes, mert nem csupán az a bűn van ellenére, mely az Ő megkárosítására (értsd megsebzésére, megölésére) irányul, hanem minden egyes vétek Isten ellen irányul. Ezen a

²³ CDH 2.6. p. 294.

²⁴ CDH 2.7. p. 295.

ponton pedig döntő az a fordulat, melyet az első könyv mennyiségi bűn szemléletével szembeállított megoldásként tár elénk Anzelm (l. 304. o. 88. lábjegyzet). „Ha minden jó akkora jó, amekkora rossz az elpusztítása, akkor ez a jó összehasonlíthatatlanul nagyobb jó, mint amekkora rosszak azok a bűnök, amelyeknél kétségtelenül nagyobb rossz az elpusztítása. [...] a bűnök annyira gyűlöletesek, amennyire rosszak, tehát az Ő élete annyira szeretetreméltó, amennyire jó. Az következik ebből, hogy szeretetreméltóbb az élete, mint amennyire gyűlöletesek a bűnök.” A végkövetkeztetés ezek után teljesen logikus: „Ha tehát életének odaadása azonos a halál elfogadásával, akkor, amiképpen ezen élet odaadásának nagyobb az ereje az emberiség valamennyi bűnénél, úgy a halál elfogadásának is.”²⁵

Ezek után szükségszerű tisztázni, hogy halála eltörli-e gyilkosainak bűnét is. Anzelm világossá teszi: gyilkosai nem tudatosan cselekedtek. „Mert Isten megölését (sic!) soha nem volna képes senki tudatosan még csak akarni sem, így akik tudatlanságukban megölték, nem estek bele abba a végtelen bűnbe, amihez egyetlen más bűn sem hasonlítható.”²⁶

Fontos kérdés az is, hogy miként lehetséges, hogy bűn nélkül fogant, miközben őt magát bűnben fogant anya fogadta méhében? (CDH 2.16.)

Boso kérdésére két különállónak tűnő gondolatmenetet olvashatunk a CDH 2. könyvének 16. fejezetében. Az első érvelést ezek közül akár közel is érezhetjük magunkhoz, ez így hangzik: „Mivel nyilvánvaló, hogy ez az ember Isten, a bűnök engesztelője, így nem lehet kétséges, hogy teljességgel bűn nélkül való. Ez pedig csak úgy lehetséges, hogy bűn nélkül vettették a bűnösök tömegéből. [...] Tény, hogy Isten csodálatosabban teremtette újjá az emberi lényt, mint ahogyan megteremtette. Neki ugyan egyformán könnyű mindkettő, az ember ellenben teremtése előtt nem vétkezett, hogy ne kezdhetett volna létezni, teremtése után bűnével kiérdemelte, hogy elveszítse létezését és annak célját. De létezését mégsem veszíthette el teljesen, hogy legyen, aki bűnhődik, vagy akinek Isten irgalmaz. Isten tehát annyival csodálatosabban teremtette újjá az embert, mint ahogyan megteremtette, amennyire igaz, hogy az új embert bűnösből és érdemtelenül teremtette, az eredeti embert ezzel szemben nem bűnösből és nem érdeme ellenére. Micsoda hatalmas dolog Isten és az ember találkozása egyvalakiben úgy, hogy a két természet sérthetlenségének megtartása mellett ugyanaz az ember, mint aki az Isten!” Ez a csoda pedig, hogy miként állt elő a puszta ésszel elgondolhatatlan. Isten valami egészen egyedi teremtése, alkotása ez az ember. Boso szerint azonban ennél ésszerűbb válasz szükséges, így halljuk a másik érvet, amely nem csupán

²⁵ CDH 2.14. p. 305.

²⁶ CDH 2.15. p. 305.

Máriát teszi mentté az eredendő bűntől, de azokat is, akikről származott „... olyanoktól származott, akik még ezen ember születése előtt tisztultak meg bűneiktől őáltala...”Azonban tisztaságát így sem anyjától nyeri, sőt a dolog pont fordítva áll! „Mivel anyjának az a tisztasága, amely által ő is tiszta volt, kizárólag tőle származott, így ő maga is saját maga által és saját magától volt tiszta.”

Ez persze nem jelenti azt, hogy Mária megtisztított, hogy megszülhessen az áldozati Bárányt, akinek semmi beleszólása nincs sorsába, halála kötelező érvényű szükségszerűség. Ugyanis a szűz fia és az Isten Fia egyazon személy (t. i. Jézus, amit itt még nem mond ki), vagyis Istennel azonos és ebben az értelemben, nem szükségszerűség alapján cselekszik, hanem képességével, és képes volt akarni a halált mikor magára öltötte az emberi testet, akarata pedig az Isten akarata emberi létezésében is, világos, hogy képessége vitte a halálba és nem a körülmények kényszerítő összejátszása. Nem arra rendezték be a díszletet, hogy belépve eljátszon egy szerepet, hanem önként vállalt szerepe hozta létre a díszletet (azaz a körülményeket). Azaz mindaz, ami történik, Isten akaratának nyomán történik, Isten akarata pedig a Fiú akarata, Isten Fiának és a Szűz Fiának akarata (ezek ugyanis definíció szerint azonosak).

A 2. könyv 17. fejezete hosszabb gondolatmenetet tartalmaz a szükségszerűségről, mely érdekes, de a modell megértéséhez nem szükséges.

Az viszont fontos kérdés, hogy „... miképpen adatik fizetségként ez az élet az emberek bűneiért” (CDH 2.18-2.21).

Krisztusra az igazságosságért mértek kínszenvedést, mellyel példát adott az embereknek, hogy az Isten igazságától (azaz az akaratával való összhangtól) semmiféle bántalmazás esetén sem térjenek el. Persze Krisztus előtt is éltek olyanok, akik példát adtak abban, hogy készek voltak meghalni az igazságért, mint Keresztelő János. Mégis van egy fontos különbség: ezek az emberek, mint bűnben fogant és született emberek szükségszerűen halálra adtak volna (emberségüknél fogva), míg Krisztus önként ajánlotta fel életét érettünk váltságul (mivel az előzőekben Anzelm igazolta, hogy nem bűnben fogant).

Hogy Krisztusra mennyiben vonatkozik egyfajta kényszerítő jellegű cselekvési mintázat, mintha egy elrendelt utat járna végig, az egyszerre magyarázható Istenségével és földi létére nézve teremtmény voltaival, ráadásul az Ő odaajánlása (l. Gecsemáné kert jelenet) Szentháromság tanilag is értelmezhető, mindezt alátámasztja az alábbi ismét csak fogalmi

jellegű érvelés a 18. fejezetből, melynek az érvelést megelőző gondolatait a fentiekben már összefoglaltuk (316-317. o.):

Akarata tehát nem rendelhető alá az Atya akaratának, mintha az Atya rákényszerítene valamit a Fiúra, hiszen nem ő köteles engedni bárminek, vagy bárkinek, hanem neki kell engednie a mindenségnek, mindenek felett áll ugyanis istenségében. A Szentháromságban tehát akarat egység áll fenn ezzel a lépéssel kapcsolatban és a Szentháromság dicsőségére történt Krisztus helyettes elégtétele. Lényeges hangsúlyozni, hogy tette saját akaratának volt alárendelve, saját akarata kényszerítette arra, amit tett, akarta, ezért meg kellett lennie, az istenségének ilyen módon ajánlotta fel emberségét megöletésre.

A 19. fejezet azt a kérdést próbálja megoldani, hogy milyen nagy ésszerűséggel következik mindezekből az ember üdvössége? Anzelm válaszul bevezeti a viszonzás fogalmát, melynek az a lényege, hogy aki viszonzást ad, vagy olyat ad, ami a másiknak nincs, vagy elengedi, amit követelt tőle. Krisztus pedig igen nagy dolgot adott, amit az Atya tartozott viszonzni, de minden a Fiúé volt, mielőtt e nagy tettet megtette (hiszen Isten), mit adhatott volna tehát neki az Atya? Mivel a Fiúnak nem adhatta, hogy ne legyen hiábavaló a nagy tett, valaki másnak kellett viszonzást adni. Ki másnak adhatná, ha nem az embernek, akinek megváltásáért cselekedett Jézus²⁷?

A 20. fejezetben nyilvánvalóvá teszi, hogy az ember megváltásában részt vesz az egész Szentháromság (kerülni érdemes tehát még hasonlatok szintjén is a modális eretnekséget).

A 21. fejezetben a tudományos precizitás kedvéért Anzelm még elvarr egy szálát. A Sátán számára és angyalainak nincs megváltás, mert ahhoz egy istenangyalnak kellene meghalni! A megváltásnak van tehát egyfajta hasonlósági elve, mintha azt mondaná, hasonló a hasonlót vált meg, erre konstruálta a szerző lényegében az ISTENEMBER fogalmat²⁸.

Az ISTENEMBER Jézus (CDH 2.22.) A mű zárófejezetében Bosoval kimondatja Anzelm: „... egyedül a pusztá ésszerűség alapján adod meg a magyarázatot nem csak a zsidóknak, hanem a pogányoknak is...”²⁹ mindazon állítások igazságát, melyeket a Megváltóról a Szentírás elénk ad. Ezen igazságok alapján pedig bátran kijelenthetjük, hogy az Istenember pedig azonos az Újszövetség alapítójával (t. i. a Názáreti Jézussal, aki tehát a Krisztus).

A dolgozat folytatásában az ige megtestesülésére nagyban építő Krisztológiák 3 példáját modelljét lenne jó áttekinteni: Athanasziosz, Bonaventura és Kálvin. Miközben Athanasziosz

²⁷ CDH 2.19. p. 317-319.

²⁸ CDH 2.21. p. 319-320.

²⁹ CDH 2.22. pp. 320.

sok rokon gondolatot felvonultat keleti teológus létére, Bonaventura pedig Anzelm jó követőjének tűnik, érdemes észrevenni Anzelm és Kálvin szinte drasztikusnak tűnő teológiai rokonságát, melyben a kapcsolópont: a napnál világosabb, hogy Augustinus. Augustinus teológiájára³⁰ legalább annyiban épít Anzelm, mint Kálvin, s a három, jogi gondolkodást meg nem vető teológus (közülük kettőnek van is ilyen jellegű végzettsége), Krisztológiai látásuk összekapcsolódását is eredményezi. Úgy tűnik, a válság kedvez a letisztult teológiai gondolatoknak, hiszen Athanasziosz idején tombolt az arianizmus, Anzelm megélte az 1054-es scizmát, 1056-ban lett szerzetes, Kálvin a reformáció forгатagában alkot, és hasonló meglátásokra jutnak. Érdekes, hogy P. Tillich a 20. század nagy világgésében drasztikusan más következtetésekre jut, el is veti határozottan az elődök megfogalmazásait (ez provokálta bennem a 4. fejezet megfogalmazását).

2.4. Fontosabb tanulságok

Mielőtt a következő fejezetre áttérnénk, érdemes felfigyelni arra is, hogy Anzelm teológiai megítélése egyáltalán nem tekinthető vitáktól mentesnek. Erről írt a korábban már idézett H. Kessler is dogmatörténeti áttekintésében,³¹ aki, példának okáért rávilágít arra, hogy Krisztus művéből ez a fajta jogi felfogás legerőteljesebben talán a teljesítményt hangsúlyozza, s ez kicsit beárnyékolja a teljes életművet, szenvedést, nem is beszélve a feltámadás elrejtéséről! „Anzelm érdeklődése – a nyugati szotériológiai kiindulópontot kiélezve – szinte kizárólag Jézus halálára irányul.” Ugyanezen szerző kiemeli a korabeli ambivalens fogadtatást, Petrus Abaelardus elutasító álláspontját, s ugyanakkor a korrekciók mentén ugyan, de támogató fogadtatást Szentviktori Hugó részéről. „A döntő mozzanat az, hogy Szentviktori Hugó (1141), a kor vezető dogmatikusa elfogadja³²”

A CDH-ban megfogalmazódó Krisztológiát ért számos bírálatra hívja fel Dér Katalin is a figyelmet. 1. A szükségszerűség fogalma a megváltástannal összeférhetetlennek tűnik, amennyiben korlátozza Isten tökéletes szabadságát. 2. Ehhez hasonló a bűn végtelen súlyával kapcsolatos felvetés, amely azért problematikus, mert az ember képtelen végtelen nagyságú

³⁰ I. Augustinus (1985): *A Szentháromságáról* Budapest Szent István Társulat XIII/9-19. pp. 373-392. A Problémafelvetés előzetes megfogalmazását olvashatjuk a 19. fejezetben: „... a testté lett Igében, vagyis Jézus Krisztusban a bölcsesség és tudomány kincsei megvannak... És annak alapján, hogy a bölcsességet az Isteni dolgok ismeretére vonatkoztatjuk, a tudományt pedig a földi dolgokéra, én mindkettőt elismerem Krisztusban, és velem együtt minden hívő. Amikor pedig ezt olvasom: Az Ige testté lett és közöttünk lakozott, az Igén az Isten valóságos Fiát értem, a testen az ember fiát, a kettőn pedig egy személyben Istent és embert, a kegyelem csodálatos bőségében egyesülve.”

³¹ H. Kessler: Jézus Krisztus – az élet útja in: *A Dogmatika Kézikönyve* Szerk: Theodor Schneider Vigilia Kiadó Budapest 2002. 251-471

³² A gondolatok a 383. oldalon találhatók.

tette. 3. A bírálók a túlzott jogi meghatározottságot bírálták, és felhívja Dér Katalin arra a figyelmet, hogy a germán kárpótlás-intézmény tűnhet fel az elégtétel adás levezetéseiben. 4. Az elégtétel, többlet, nagyság, mérték súly egyesek szerint felveti a CDH mennyiség-központú szemléletét³³.

Ehhez két gondolatot szeretnék hozzáfűzni. 1. Rendkívül érdekes, hogy ugyanezen kifogásokat P Tillich is megfogalmazta Krisztológiai gondolatmenetében, melyet Rendszeres Teológiájában olvashatunk. 2. A szükségszerűség kényszerítő jellege úgy vélem nem olvasható ki a CDH-ból, másrészt ismert egy magyar nyelven még tudtommal nem olvasható meditációja, melynek angol nyelvű fordításához hozzáférve arra a következtetésre jutottam, hogy Anzelm szotériológiájából nem lehet kiolvasni az Istent kényszerítő megfogalmazást. Ha idéznénk őt, nagyjából így hangzana az idevágó gondolata: „Kényszerítette valamiféle szükségszerűség a Legmagasztosabbat, hogy úgy alázza meg magát, amint tette; kényszerítette bármi a Mindenhatót, hogy e nagy [szabadítás] megvalósulhasson? Minden szükségszerűség és lehetetlenség az Ő akaratának van alávetve. Ezért amit akar, annak meg kell lennie, amit pedig nem akar, az nem valósulhat meg. Ezért Ő az Ő saját akaratából cselekedett, s mivel az Ő akarata mindig jó, egyedül Ő valósította meg a jóságot. Istennek nem volt szükségszerű, hogy ezen a módon biztosítsa az ember megszabadítását, de az emberi természetnek szükségszerű volt, hogy ezen a módon adjon Istennek elégtételt. Istennek nem volt szüksége ezekre a gyötrelmekre, az embernek volt szüksége arra, hogy eképpen békíttessék meg [t. i. Istennel]. Istennek nem volt szüksége arra, hogy megalázza magát, az embernek volt szüksége arra, hogy ezen a módon mentse ki a Pokol mélységéből. Az isteni természet nem igényelte, se nem is volt képes arra, hogy lealacsonyodjon és vesződjék. Szükségszerű volt, hogy megtegye mindezt az emberi természet, hogy arra a végre helyreállíttassék, amelyre teremtett. Azonban sem ember, sem bárki más, csak maga Isten végezhette el ezeket a dolgokat. Az Isten nem érheti el ezt az eredeti véget, csak ha a büntelen angyalokhoz válik hasonlóvá. Lehetetlenség azonban, hogy ezt elérjük, csakis akkor lehetséges, ha bocsánatot nyerünk bűneinkre. A bocsánat pedig csakis egy megelőző teljes elégtétel által lehetséges.”³⁴

³³ Dér Katalin (2001) pp. 196-199.

³⁴ A fordítók úgy vélik, hogy ezt a Meditációt 1100 körül írhatta Anzelm Lyonban (azaz a CDH után). Az angol fordítás elérhető: Hopkins J, Richardson H (2000): *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*)

3. Dogmatörténeti áttekintés: Néhány modell, melyek a Kalkedoni Dogmához köthetők³⁵

3.1. Előzmények, Ókor: Athanasziosz

Athanasziosz, akit Vanyó László az alexandriai pápának nevez és a negyedik század legfontosabb teológusaként tart számon, aki erős motorja volt az ókeresztény kor dogmafejlődésének, ebben a műben Az Atya Igéjének istenségét, emberré válását, s számunkra történt isteni megjelenését kívánja kibontani. A mű bevezetésében (1. pont) a teremtést jelöli meg kiindulópontjának: „... először a mindenség teremtéséről és Istenről kell beszélünk, aki azt teremtette, hogy így méltó dolognak tartjuk azt is, hogy a kezdetben is a világot teremtő Ige által újíttotta meg Isten a világot. Hisz egyáltalán nem látszik ellentmondásnak, hogy aki teremtette a világot az Atya, azáltal munkálja üdvösségét is.” A Fiú testet öltésének sokrétű teológiai mondanivalóját így summázza ugyanitt: „... azt ne gondold, hogy az Üdvözítő természeti szükségszerűségből vett fel testet, hanem természeténél fogva testetlen volt az Ige, s ugyanakkor saját Atyjának emberszeretetétől és jóságától indítva üdvözítésünk végett jelent meg testben nekünk.” A mű szerkezete: 1) A testet öltés oka (2-19) 2) Jézus halála és feltámadása. Altémák: Jézus halálának természete, következményei (20-32), a feltámadással szembeni zsidó (33-40) és pogány ellenvetések cáfolata (41-57). Athanasziosz Jézus halálát és feltámadását elválaszthatatlanul, sajátos egységben tárgyalja, s a végén átcsap Krisztus Istenségének bizonyításába. Athanasziosz műve alapján véve Szotérológia, melyben a megigazulás tan és a testet öltés úgy kapcsolódik össze szorosan, hogy közben sajátos mód’ még Krisztus emberi és isteni természetének viszonya, jellemzése a Kalkedoni dogma hiányában kidolgozatlan és enyhén ingatag, s közben egy Biblikus érvelést olvasunk, rengeteg ígével, melyek igen elegánsan támasztják alá a gondolatmenetet. A kijelentés, vagy igetan bekapcsolása, a Fiúnak az elhelyezése a teremtés művében (a Szentháromság tan szempontjából kritikus), valamint az antropológia kidolgozásának igénye, melyhez a hamartológián keresztül közvetve kapcsolódik a Szotérológia, de Krisztus emberi természete révén, továbbá a helyreállítás kapcsán indokoltta teszi incarnatio és Szotérológia logikai összekapcsolását, abból a szempontból érdekes, hogy lényegében, még ha nyomokban is, felsejlik a műben egy Krisztocentrikus dogmatika megfogalmazása.

³⁵ Nem feltétlenül ahhoz kapcsolódnak, de ehhez az ISTENEMBER-problémakörhöz társíthatóak, melynek legmegnyugtatóbb, konszenzusos megoldása a Kalkedoni dogma. E pontosítás leginkább a 2.1.-es fejezet miatt szükséges.

Athanasziosz munkájának kiindulópontja a teremtés. Isten a világot nem véletlenül, nem is létezőből, de szava által hozta létre, a teremtés oka Isten jósága, nem sajnálta a semmitől a létet, ezért teremtett Igéje, Jézus Krisztus által. A legirgalmasabb az emberrel volt, akit képére teremtett, tulajdon Igéjének erejét adta belé, értelmet adott nekik, hogy megmaradhassanak a Paradicsom boldogságában. „Tudta azonban, hogy az ember kétféleképpen választhat, ezért elhatározta, hogy hellyel és törvénnyel is biztosítja az adott kegyelmet. Kertjébe vezette őket, törvényt adott nekik, hogy ha megőrzik a kegyelmet és jók maradnak, birtokolják a paradicsomi életet, amely mentes a szenvedésektől és a fájdalomtól, amelyben nincs megosztottság, és mindezekhez járul még a mennyei romolhatatlanság ígérete. Ha azonban elfordulnak tőle és gonosszá válnak, halálukban ismerjék fel a természetüknek megfelelő romlást, amelynek alá vannak vetve, s attól kezdve ne a paradicsomi élet legyen osztályrészük, hanem abból kizárva halandókként a halálban és romlásban maradjanak.” A 4. pont magyarázza az okfejtést: a mi ügyünk szolgáltatott alkalmat alászállásához. Itt ugyanis kifejti, hogy az ember a semmiből lett, ezért eleve hozzátartozott a megsemmisülés a természetéhez, de ha megmaradt volna „a Létezőhöz való” hasonlatosságában, elkerülhette volna a romlást. Az ember azonban az Örökkévalótól a romlandósághoz fordult (5) és ezzel hát beteljesítették a természetükben rejlő romlandóságot, ezt a természeti szükségszerűséget, noha az Isten az embernek isteni életet szánt. Azonban természete felett megromlott, mert a természeti szükségszerűséghez a törvény büntetése is hozzájárult, és az ember, mondhatjuk, hogy tovább romlott és tovább távolodott Istentől, amikor újabb és újabb vétkeket talált ki, és a föld megtelt erőszakkal és gonoszszággal. Drámai kijelentés: az **értelmes isteni mű elveszett (6)**. Több szempontból is problémásnak tartja ezt az egyházatya. Innentől, mintha Anzelmet hallanánk az érvek felállításakor: 1) Mivel Isten törvénye kimondta, hogy az embernek meg kell halnia (1. Gen 3), nem lett volna igaz Isten, ha nem hal meg. 2) Isten jóságát tette volna ugyanakkor kétségessé, ha hagyja elveszni az Igéjéből részesedő értelmes lényt, mert az a Sátán csábítására hallgatott. 3) Ráadásul, ha veszni hagyja az értelmes teremtményt, felvetődhetne Isten tehetetlensége is.

A következő probléma az, hogy „a bűnbánat nem mentesíti az embert természete következményeitől, csak a bűnözés végét jelenti” (7.). „Helyes és megfelelő lenne a bűnbánat, ha csak tévedés következett volna be, romlás nélkül.” A törvényszegés azonban romlással járt együtt, ezért volt szükség az Igére, aki teremtmény volt a kezdetben, és aki romolhatatlanná tehet, és az Atyához visszamenthet. „Ezért jött birodalmunkba Isten testetlen, romlatlan és

anyagtalan Igéje, bár azelőtt sem volt távol tőlünk”. Ezért a mi testünket vette fel, sértetlen és szeplőtelen szűztől valót, amely férfival való egyesüléstől mentes és tiszta volt. (8.) „Ő, aki hatalmas volt és a mindenség teremője, a Szűzben alkotta saját templomának a testet, és eszközként sajátjává tette, benne lakozva és általa megnyilatkozva”.

Az Atya fiaként nem halhatott meg a halhatatlan Ige, ezért vette fel a testet, „amely meghalhat, hogy ez [ti. A test], amely részesedik a mindenek fölötti Igében, mindenkiért elegendő legyen a halálnak, és romolhatatlan maradjon a benne lakó Ige által, és ezentúl a feltámadás kegyelmében mindenki mentesüljön a romlástól” (9). „És mivel a hasonló test révén a romolhatatlan Isten Fia, a feltámadás ígérete által így méltán mindenkit romolhatatlanságba öltöztetett”. Azaz, azáltal, hogy az Ige felöltözte a testet, lehetővé vált, hogy az emberi lét újra lényegileg romolhatatlanná legyen. (Ez az a bizonyos vissza a start vonalhoz típusú érvelés, mellyel szemben Dér Katalin szerint Anzelm forradalmat hirdetett.) - „Nem elítéltként halunk meg többé, hanem feltámadottként várjuk meg mindenki közös feltámadását, amit a megvalósító és ajándékozó Isten kellő időben megmutat majd.”

A 11. pontban induló gondolatmenet azonban igen sajátos, alapvetően a második századi apologéták érvrendszerében gyökerező gondolat, miszerint az emberek bűnéhez tartozik vaksága, és az emberek szemét fel kell nyitni, ami felveti a *revelatio specialis* szükségességét, melynek legnagyobb teljessége maga a testet öltött Ige. Ezt a gondolatot nem folytatja Anzelm, már csak azért sem, mert közelebb áll a Kolosé levél Krisztológiájához, mint az Anzelm (és Bonaventura és Kálvin, azaz a nyugati teológia) által támogatott Filippi Krisztus himnuszhoz, mely egyházunk szotériológiájának váza. „Isten, aki minden lénynak Ura, amikor tulajdon Igéje által alkotta meg az emberi nemet, ismerte természetünk gyöngeségét, hogy önmagában elégtelen a Teremtő megismeréséhez, egyáltalán ahhoz, hogy fogalmat alkosson Istenről, aki nem keletkezik, az emberek azonban a semmiből jöttek létre, ő maga testetlen, az embereket idelent azonban testtel teremtette, s általában sok minden hiányzik a teremtményekben ahhoz, hogy megismerjék és felfogják a Teremtőt. [...] Hogy ne így legyen, mivel jóságos volt, ezért azoknak saját képmását adta, Urunkat, Jézus Krisztust, és azokat saját képére és hasonlatosságára teremtette. Hogy e kegyelemben felfogva a képet, vagyis az Atya Igéjét, fogalmuk legyen általa az Atyáról és megismerve a Teremtőt életük valóban boldog és áldott legyen.” Az emberek azonban megfedkeztek az Istenről és bálványokat kezdtek imádni, sőt démonoknak is áldoztak és mágiát tanultak. A próféták is azért küldettek az Úrtól (*revelatio specialis*), hogy a bűnben megromlott értelmű ember, aki az

égre tekintve már nem ismerhette meg Teremtőjét, megismerhesse, és elhagyhassa a törvényszegést. Az igéből természetesen tudhatjuk, hogy ez nem így történt (12). Ebből következik a megoldás, mely egyben sajátos antropológia, hogy az ember, aki Isten képére és hasonlatosságára teremtetett, csak úgy nyerhette vissza Istenképűségét, hogy eljött a világba Krisztus, aki maga az Isten képe (Kolossé 1), és mivel Ő az Atya képe, meg tudja újítani az embert a maga képére, ezért veszi fel a halandó testet, hogy egyben a romlást is legyőzze, és tanításaival az istenismeretet helyreállítsa és a bálványokat lerontsa (14.).

A testet öltés azért is nagyon fontos, mert az érzéki ember a cselekedetek által is szerethetett ismeretet Istenről. (Ez az a klasszikus résztéma, a példaadás, mely egyáltalán nem érdekelte Anzelmet, ám mindenki más foglalkozott vele.) Fontos azonban szerinte a testről szólni, és a 17. pontban meg is találjuk azt az információt, hogy a test nem korlátozhatta őt Istenségében. Nem kötötte meg a test, sőt uralkodott rajta. Ezen a ponton jelenik meg az a feszültség, amelyet később a kettős természetet kimondó és azt helyrerakó Kalkedón dogma rendezett. Természetesen a 18. pontban kihangsúlyozza, hogy ettől függetlenül ez valóságos emberi test (ez a megváltás logikus előfeltétele, valóságos embernek kell lennie, ahogy ez majd később az anzelmi satisfactioban központi gondolattá válik, és összhangot mutat a niceai vívmányokkal.)

Jézus halála azonban felvet kérdéseket, ezeket válaszolja meg a következőkben (32. ponttal bezárólag): miért a borzalmas kereszthalálnak kellett megtörténnie? 1) Az emberi természethez hozzátartozik a gyöngeség és a halál, a betegségek gyógyítója nem gyöngülhetett el halálában. 2) Az is fontos volt, hogy mások által rárótt halált győzzön le, ne maga válassza meg, mert így egyszerre győzte le a legrettegettebb halállal a legrettenetesebb halált, s azt is kimutatatta, hogy nem egy általa megválasztott halálnemben akarta véghezvinni váltságunkat. Ha valami dicsőbb halálnemet választ, az azt a látszatot keltette volna, hogy nincs hatalma mindenféle halálon 3) Fontos volt a nyilvánosság bevonása, legyenek tanúk, ne gondolják az emberek, hogy ez csupán mesebeszéd. Látni kellett a halálát, mert halál és feltámadás együtt alkotják a váltságmű teljességét, és a feltámadásnak a halál előfeltétele. Később leírja, hogy ezért is maradt 1 napig a sírban, hogy ugyan meg ne rothadjon (romolhatatlanság), de ne is gondolják, hogy halála nem volt valódi halál. 4) Ráadásul az is fontos volt, hogy halálában oszthatatlanul őrizze meg testét (ezért pl. nem fejezhették le). (24.-ig) 5) Jézus azért jött, hogy elvegye rólunk az átkot, ezért átok halállal kellett meghalnia (átkozott, aki fán függ. 6) „Kiterjesztett kézzel csak a kereszten lehet meghalni. Ezért illet,

hogy ezt szenvedje el az ÚR, kitárja kezét, hogy egyikkel a régi népet, a másikkal a pogányok közül jövőket vonzza, s mindkettőt magában kapcsolja össze. 7) Jézusnak le kellett győznie a levegőég fedelmét, s ehhez fel kellett emeltetnie, ami csak egyetlen kivégzési módban lehetséges, a keresztre feszítésben. (Az 5-7 érvek ún. belső érvek a keresztyéneknek, a későbbiekben ugyanis egy apologetikus motivációjú polemikus szakasz következik, a 25-26. rész azonban a keresztyéneknek igyekszik magyarázatot szolgáltatni). Ezeknek az érveknek az erőteljessége ugyan változó, de rámutatnak arra, hogy az Anselmus által pengetett hurok, miszerint valóban ez a mód szükségszerű volt-e a keresztyénségen belül is kérdés lehetett, mint, ahogy egy gyermeknek is nehéz elmagyarázni, hogy miért nem lehetett kevésbé brutálisan kivégezni őt. Anselm egyébként kerüli is a véres részleteket – sola ratione nem akar érzelmekkel érvelni – ettől függetlenül fontosnak tartja épp ennél az indoknál fogva a szükségszerűség lehető legtökéletesebb megalapozását is. A Krisztológián keresztül lehetséges Igetanról, Szentháromságtanról, Antropológiáról szólni, lényegében a Krisztológia áthatja a teljes Dogmatikát, és ahogyan egy efféle kidolgozott műben ilyen távolinak tetsző kérdésekig is eljuthat, nem csodálkozunk, hogy Anselm kész volt egész intellektuális munkásságának homlokterébe állítani a kereszt-esemény szükségszerűségének igazolását.

3.2. Követők, Középkor: Bonaventura

Az első fejezetben máris egyértelművé teszi Bonaventura, hogy az Ige megtestesülése szerezte meg az emberiség számára az üdvösséget. Nem kisebb dolog a teremtmények helyreállítása, mint megteremtése, ezért teljességgel illő volt, hogy Isten maga legyen a helyreállító. „Így, amint Isten mindent a teremtetlen Ige által teremtett, úgy mindent a testet öltött Ige által gyógyított meg. [...] És vajon mi hatalmasabb, mint az egymástól legtávolabb álló és legteljesebb mértékben különböző dolgokat összekapcsolni egy személyben? Mi bölcsőbb és megfelelőbb, mint az egész világmindenség tökéletesítése érdekében összekötni az elsőt és az utolsót, azaz Isten Igéjét, mindenek létesítő okát, meg az emberi természetet, a legutolsóként teremtett dolgot? És mi nagyobb jószág, mint az, hogy az Úr szolga üdvözítésére szolgálai alakot öltött?” (azaz a kiindulópont az előbbiekben már tárgyalt ellentét állítása, melyet Anselm igyekezett racionálisan megalapozni és finomítani.) Másrészt, a megint csak klasszikus példaadás: „Ahhoz, hogy az ember helyreállíttassék ebből az állapotból (*ti. a bűnből*), a lehető legmegfelelőbb volt az első létesítő oknak leereszkednie hozzá, hogy ezáltal megismerhetővé, szerethetővé és utánozhatóvá tegye magát az ember számára.” Harmadrészt, és igen, ez Anselm keze nyoma, a napnál is világosabbnak tűnik, „... az ember nem volt

helyreállítható másképpen, csak ha visszaszerezte lelke ártatlanságát, Isten barátságát, és önnön magasrendűségét, hogy így egyedül Istennek legyen alávetve, ám ez csak Isten által, szolgálai alakban volt lehetséges, erre pedig az Ige megtestesülése volt a legalkalmasabb mód. Ugyanis magasrendűségét az ember csak úgy szerezhette vissza, ha Isten állítja vissza azt, mivel, ha tisztán csak egy teremtmény teszi, akkor az ember ennek a teremtménynek lenne alávetve, azaz nem szerezte volna vissza kimagasló státusát. Isten barátságát sem volna képes másként visszaszerezni, csak megfelelő közvetítő által, vagyis olyan által, aki képes kinyúlni mindkettő felé, aki teljesen hasonló mindkettőhöz, aki mindkettőnek a barátja, vagyis amint hasonló Istenhez istenségében, ugyanúgy az emberhez is hasonló emberségében. Lelke ártatlanságát pedig az ember csakis a bűn megbocsátása révén tudta visszaszerezni. Ám a bűn megbocsátása csak méltó elégtétel megadása után illett Istenhez. Mivel azonban az egész emberiségért elégtételt adni nem tudott más, csak Isten, ám csakis a bűnös, azaz az ember tartozott vele, ezért az volt a legalkalmasabb mód, hogy az emberiséget az Istenember állítsa helyre, aki Ádám nemzetségéből született.”- CDH néhány sorban...

A második fejezet a megtestesülést a két természet szempontjából tárgyalja. Igen szemléletes gondolatmenet arra nézve, hogy miként hullik szét a Krisztológia, s hogyan válik kérdésessé akár Krisztus Istensége, akár testet öltésének ténye a Szentháromság tagadása következtében, amely Anzelm apologetikus-polemikus helyzetében is hangsúlyos volt a teológus gondolkodásában, akár a Szentlélek származásáról, akár a Levélben foglaltakról gondolkodunk. „A megtestesülés a Szentháromság műve. Általa történik a test felvétele az istenség részéről, általa az Istenség egysége a testtel, méghozzá olyképpen, hogy az egység nem a természet, hanem a személy egysége, nem emberi, hanem isteni egység, a kettőt nem a felvett ember, hanem a felvevő teszi eggyé, és nem Isten bármely személyének egysége ez, hanem csak az Igeszemélyé, akiben olyan ez az egység, hogy mindaz, amit Isten Fiáról állítunk, az Emberfiáról is állítjuk, és fordítva – kivéve persze a beszédmódokat, ahogy kifejezzük ezt, vagy ahogy kizárjuk tagadását”. Hangsúlyos a másik aspektus is, ti. i. a közbenjárás. Senki máshoz nem illik jobban a közbenjáró szerep, mint ahhoz, aki „... létbe hívó és létbe hívott, ami a három személy közül a középsőt illeti meg, továbbá senkihez sem illik jobban, hogy visszavezesse az embert Isten ismeretére, mint az Igéhez, amely által az Atya kijelenti magát, s amely képes a testtel egyesülni – ahogy a szó teszi a hangtesttel. Senkihez sem illik jobban, hogy visszavezessen az istenhasonlóságra, mint ahhoz, aki az Atya képmása. Senkihez sem illik jobban, hogy visszavezessen a fogadott fiúságra, mint a természetes

Fiúhoz. Következésképpen senkihez sem illik jobban, hogy az Emberfia legyen, mint az Isten Fiához.”

A megtestesülés annak módja szempontjából a 3. fejezet témája. Itt is két vonatkozást érdemes kiemelni. Az egyik, szó szerinti értelemben a módozat, mellyel sem Athanasziosz, sem Anzelm nem foglalkozott igazán, ellenben a másik aspektussal, amely egészen ismerős lehet számunkra, s amelyet nem is idézünk, hiszen azt fejtegeti, hogy 3-féle fogantatás történt már korábban, ám a csak asszonytól való, Krisztus előtt és után is egyedi esemény maradt. Természetesen Bonaventura is belebonyolódik az angyalok megváltásának kérdésébe, de erre itt sem térünk ki.

A negyedik fejezet az előképek világában hidat emel a patrisztika és a kálvinizmus közé, a *revelatio specialis* jelentőségét hangsúlyozva. „Isten kezdettől fogva képes lett volna, de csak az idők végezetén akart megtestesülni: úgy, hogy megelőzze ezt a természeti törvény és az előkép törvénye, a pátriarkák és próféták ideje után, akiknek, és akik által Isten a megtestesülés ígérését adta. Utánuk méltóztatott megtestesülni, mintegy az idők végén, az idők teljességében, ahogy az apostol mondja: Amikor elérkezett az idők teljessége, Isten elküldte Fiát, aki asszonytól született és a törvény alattvalója lett, hogy azokat, akik a törvény alatt voltak, megváltsa.” Érdekes mód az 5. rész erősen hasonlít Athanasziosz soraira: Szükségszerű, hogy a kegyelemnek az istenképűség szerint kell történnie. „A kegyelem Isten bőkezűségéből ered és istenképűvé teszi az embert.”

A nyolcadik fejezet is szoros összefüggésbe hozható Anzelm gondolkodásával, mely Krisztus szenvedését vizsgálja a szenvedő állapota szempontjából. „Krisztus nem csupán emberi természetet vett fel, hanem a természet tökéletlenségét is. Felvette a testi büntetéseket, így az éhezést, szomjúságot, fáradékonyságot, valamint a lelki büntetéseket, a szomorúságot, fájdalmat, félelmet. Ám nem vett fel minden testi büntetést, így a sokféle betegséget, sem pedig a lelki büntetést, így a tudatlanságot és a testnek a lélekkel szembeni tusakodását. És amelyeket felvett, azokat sem akárhogyan: a szenvedés szükségszerűségét úgy vette fel, hogy ugyanakkor képes volt semmit sem akarata ellenére elszenvedni, ami isteni és ésszerű akarátát illeti – jóllehet szenvedése érzékeinek és testének akarata ellen való volt, amint Megváltónk imája kifejezi: Ne úgy legyen, ahogy én akarom, hanem ahogy te”. – így bukkan fel Krisztus szabad akarátának kinyilvánítása, a folytatásban pedig az Athanasziosz által megfogalmazott indoklása Krisztus mérhetetlen szenvedésének: 9. fejezet: „Krisztus a legteljesebb, legfájdalmasabb, legmegalázóbb halálos, ugyanakkor életadó szenvedéssel

szenvedett. A legteljesebb volt ez a szenvedés emberi természete vonatkozásában, mert nemcsak teste valamennyi életfontosságú tagjára terjedt ki, hanem valamennyi lelki képességére is, jóllehet isteni természete szerint nem volt képes szenvedni. A legfájdalmasabb módon szenvedett, mivel nemcsak azt a fájdalmat érezte, amit a sebesült érez, hanem szenvedett a mi vétkeink miatt, velünk együtt szenvedve. A legmegalázóbb szenvedéssel szenvedett, egyrészt a keresztfá miatt, amely a legelvetemültebb gonosztevők büntetése volt, másrészt a bűnösökkel, és pedig a két latorral vállalt sorsközösség miatt, akik közé sorolták. És halálos szenvedést szenvedett, a test és lélek szétválasztását; azonban mind a két része megtartotta egységét istenségével. Kiközösítés alá esik ugyanis, aki azt vállalja, hogy Isten Fia valaha is letette az egyszer felvett természetét.”Mivel a szabad akaratot sértetlenül hagyva kellett az embert helyreállítania, a leghatékonyabb példa adásával tehette ezt. „A leghatékonyabb példa az, amely ösztönöz a legnagyobb erényre és alkalmassá is formál rá. Az embert semmi nem formálja annyira alkalmassá az erényre, mint az a példa, amikor valaki elviseli a halált az igazságosságért és Isten iránti engedelmességből, méghozzá nem is akárhogyan, hanem büntetés formájában. És semmi sem ösztönöz annyira, mint az a hatalmas jószág, amellyel Isten Fia a mi bármínemű érdemünk nélkül, sőt mindennemű érdemtelenységünk közepette életét adta értünk. Ez a jószág annyival nagyobbak mutatkozik, amennyire súlyos, és tőle idegen szenvedéseket vállalt és akart elszenvedni. Isten ugyanis saját Fiát nem kímélte, hanem mindnyájunkért áldozatul adta; hogyne adott volna nekünk vele együtt mindent? (Rm 8,32)” A záró fejezet a pokolra szállástól a mennybemenetelig, sőt Pünkösdig, az egyház megalapításáig, sőt az esküvőig terjed, mintha csak a Heidelbergi Káté egyháztanát olvasnánk. Ez pedig azért megdöbbentő, mert ez a kozmikus megváltástan irányába kinyíló tanítás rámutat a szolgásgot vállaló és a dicsőséges Krisztus összhangjára (Filippi és Kolosé), mint egy elővételezve a hármastiszt, és köztük a királyi tiszt, földi értelmezhetőségét is³⁶. „A megváltás, mint teljes mértékben kielégítő mű, kiterjedt a mennyei, a földi és az alvilági valóságokra. Krisztus az alvilági valóságokat is visszaszerezte, a

³⁶ Szeretném tisztelettel megjegyezni, hogy sokkal inkább a Jn 13,3-4-re gondolok itt, mely legalább annyira paradox, mint a Fil 2, de jelzi, hogy Krisztus királysága nem a Mt 28-ban veszi kezdetét, hiszen itt ezt olvassuk: „Tudván Jézus, hogy az Atya mindent hatalmába adott neki, és hogy ő az Istentől jött és az Istenhez megy, Felkele a vacsorától, levette a felső ruháját; és egy kendőt vévén, körülköté magát.” Ebből a lábmosási történetből látszik, hogy mit vállalt, mit tett, és hogy Istensége, királyi dicsősége birtokában vállalta mindezt, és királysága nem köthető igazán Virágvasárnaphoz, sőt Márk Evangéliuma és a Zsidó levél 9. része alapján ahhoz köthető a legkevésbé (l. az eredeti szöveg szóhasználata. A történetet bevezető mondat: Nem azért jött az embernek Fia, hogy neki szolgáljanak... az eredeti szövegben még erősebb, hiszen itt is megtaláljuk az áldozati állatra történő utalást, mely a főpapi tisztet erősíti, még ha valóban Krisztusként érkezett is Jeruzsálembe. Krisztusként, felkentként, de nem király értelemben, hanem abban az értelemben, hogy főpap).

földieket meggyógyította, a mennyieket pedig helyreállította, mégpedig az elsőt bűnbocsánatával, a másodikat kegyelmével, a harmadikat dicsőségével. E célból szállt alá szenvedése után lelke a poklokra, hogy kiszabadítsa azokat, akiket a halál fogva tartott; ezután támadt fel a halottak közül, hogy megelevenítse a bűneikben halottakat; majd felment a mennybe, ahová foglyokat vitt magával (Zsolt 68,19, Ef 4,8), hogy helyreállítsa a mennyei Jeruzsálemet; majd elküldte a Szentlelket, hogy felépítse a földi Jeruzsálemet. Mindezek szükségszerű következményei működésének, egyúttal szükségesek az emberiség megváltásának kielégítő voltához.”

3.3. Követők (?), Újkor

3.3.1. Kálvin J

Kálvin kiindulópontja, melyet úgy fogalmaz meg, hogy Krisztus testet öltésének célja a közbenjárás szolgálatának elvégzése, a korábban tárgyalt 3 szerző szintézise. 12.1. „Igen fontos volt ránk nézve, hogy az, aki nekünk közbenjárónk leend, egyaránt Isten és ember legyen. [...] Így szükséges volt, hogy Istennek Fia, ránk nézve Immanuel, azaz velünk az Isten legyen, és pedig azzal a rendeltetéssel, hogy az ő istensége és az emberi természet a kölcsönös összeköttetés által egymás között összeforrjon.”A 12.3. Akár lehetne Bonaventura és Anzelm biblikus szintézise is: „Istennel való megbékélésünk második főpontja az volt, hogy az ember, aki magát önnön engedetlensége folytán elvesztette, orvosszer gyanánt viszont engedelmisséget mutasson, Isten ítéletének eleget tegyen, s a bűnnek büntetését megfizesse. Eljőve hát az igaz ember, a mi Urunk, felöltötte Ádámnak személyét és fölvette nevét, hogy az Atya iránt való engedelmisségében azért helyt álljon, hogy a mi testünket az elégtétel díjául igaz ítélete elé állítsa, és ugyanabban a testben elszenvedje a büntetést, amelyet mi megérdemeltünk. Végezetre, mivel Isten önmagában a halált el nem szenvedhetné, az ember pedig önmagában le nem győzhetné, az emberi természetet az istenivel kötötte össze, hogy az egyiknek gyengeségét a halálnak alája vesse bűnünknek eltörlésére, a másiknak erejével, a halállal a harcot megállja, s a győzedelmet nekünk megszerezze. Akik tehát Krisztust akár istenségétől, akár ember voltától megfosztják, vagy a fenségét és dicsőségét kisebbítik meg, vagy jóságát homályosítják el.”12.4. Fontos gondolatot fogalmaz meg: ha nem Isten megengesztelése végett jött volna, semmivé lenni papi tiszte!

A 13. pontban kifejti, hogy Krisztus valóban emberi testet öltött magára, hogy irgalmas legyen és hűséges közbenjáró; mert nem olyan főpapunk van, ki erőtlenségünk érzésén fel ne indulna; továbbá Krisztus az emberi természetet önmaga megüresítésével vette magára.

Fontos észrevétel ugyanakkor, s ezzel az elődök gondolatait meghaladó felfedezés, hogy Krisztus nem a férfi magtól való mentesség miatt tiszta, hanem mert a Szentlélektől megszentelt módon született. „... bár az Ige végtelen lényege egy személlyé forrott össze az emberi természettel, de ez bebörtönzés volna, nem állítjuk. Mert Isten Fia csodálatosan szállt le az égből, anélkül azonban, hogy az eget elhagyta volna; azt akarta, hogy a Szűz csodálatosan hordozza méhében, hogy csodálatosan járjon e földön, s függjön a keresztfán, hogy e világot, mint kezdettől fogva, mindig betöltse.”

Nem szakad el az elődöktől a 14. fejezetben sem, mikor Krisztus kettős természetéről szól, ezen a módon: (14.1.) „Így szól a Szentírás Krisztusról is, mert néha oly dolgokat tulajdonít neki, melyeket egyszerűen emberi természetére kell vonatkoztatnunk, máskor ismét olyanokat, amelyek kizárólag isteni természetét illetik meg, majd megint oly dolgokat, melyek mind a két természetet magukban foglalják, de külön egyikre sem illenek eléggé. ÉS a két természetnek Krisztusban való egyesüléséről oly tisztán és világosan szól az Írás, hogy szerinte a két természet a maga tulajdonságait néha egymással közli, gyakran össze is cseréli; s ezt a képes beszédet a régiek Communicatio idiomatum (a tulajdonságok közlése) szavakkal szokták kifejezni.” 14.4. „Megállapíthatjuk tehát, hogy Krisztus, mint Isten és ember, aki két egyesült, de nem összezavart természetből áll, a mi Urunk, és Istennek igazi fia, emberi mivolta szerint, bár nem emberi mivolta következtében.” 14.5. „... szilárdan megáll az egyháznak ama meghatározása, hogy Krisztust Isten Fiának azért tartjuk, mivel az az Ige, mely az időknek előtte az Atyától született, úgy vette föl emberi természetet, hogy azt az ő isteni természetével személyében egyesítette (unio hypostatica). A személyi egyesülésen pedig oly összeköttetést értettek a régiek, mely két természetből egy személyt alkotott.” 14.6. „... az a Krisztus, aki test szerint Dávidnak magvából született, megbizonyított hatalommal Isten Fiául, mint ahogy más helyütt (Rm 9,5) azt tanítja, hogy Krisztus, aki test szerint zsidók közül származott, áldott Isten örökkön örökké.” Nem az incarnatio nyomán nyerte el tehát a fiúságot!

Krisztus hármassága (15), ami igazán jellegzetesen Kálvinista tanítás, egyben az egyház 3-as alap pillére, hiszen a prófétai tisztbe bele foglaltatik az is, hogy „íme, látjuk, hogy prófétai lélekkel volt megkenve, hogy hírnöke és tanúja legyen az Atya kegyelmének, és pedig nem a közönséges szokás szerint, mivel a többi tanítóktól, akiknek hasonló feladatuk volt, meg van különböztetve. [...] Aztán a kenet magáról a főről a többi tagokra szétáradott, amint azt Joel megmondotta: (Joel 3,1) Prófétálnak a ti fiaitok és leányaitok, a ti ifjaitok látásokat látnak.”

(15.2). A következő fejezetnek az a tanulsága, hogy valahányszor azt halljuk, „... hogy Krisztus örök hatalommal fegyvereztetett fel, mindig gondoljuk meg, hogy e segítség az egyház örökkévalóságát támogatja...” Ebből az következik, hogy az egyház örökkévaló, mert Krisztus örökkévaló királyságára alapul. Végül: 15.6. „A papságról röviden azt kell tartanunk, hogy ennek az a célja és haszna, hogy a közbenjáró minden szeplőtől tiszta lévén, szentségével kiengesztelje Istent irántunk.” Márpedig a megszabadítottak közössége, az egyház, a *communio sanctorum*. A prófétai tisztt és a papi tisztt értelmezése korábban is olvasható, Krisztus királysága tűnik újszerűnek, és ezzel is van a legtöbb nehézségünk, noha a Biblia nem hallgat Krisztus királyságáról, és nem is fedi el hatalmi attribútumainak csillogását sem.

A 16. fejezet már Isten és ember szembenállásának elsimításáról szól. 16.1. Azért bízott Krisztusra a megváltói tisztt, hogy üdvözítőnk legyen, s ezáltal Isten jogos haragjától bennünket megmentsen. 16.2. „...Krisztus nélkül Istent mintegy ellenségünknek kell tekintenünk, kezét olyannak kell néznünk, mint amely a mi veszedelmünkre van felfegyverkezve, jóakarátában és atyai szeretetében csak úgy részesülünk, ha Krisztusban öleljük azt magunkhoz.” 16.3. „Mert az Isten, aki a legfőbb igazság, azt az álnokságot, melyet bennünk mindnyájunkban lát, nem szeretheti. [...] Mivel azonban az Úr nem akarja elveszteni azt, ami bennünk az övé, talál még valamit, amit jósága folytán szerethet. Mert bár saját vétkünkt folytán vagyunk bűnösök, mindamellett az ő teremtményei maradunk, s bár a halált magunkra vontuk, Ő mégis az életre teremtett bennünket. De mivel az igazság és bűn között állandó és engesztelhetetlen harc van, ameddig bűnösök vagyunk, egészen nem vehet magához minket. Ennélfogva, hogy minden visszavonás okát eltörölve, minket magával teljesen megbékítsen, miután Krisztus halálban megadatott az elégtétel, mindazt a bűnt, ami bennünk csak lelhető, eltörli, hogy mint igazak és szentek jelenjünk meg az ő színe előtt mi, akik azelőtt tisztátalanok és fertelmesek voltunk. Ezért szeretetével MEGELŐZI és előkészíti az Atya Isten a mi Krisztusban való kiengesztelődésünket. sőt, mivel Ő előbb szeretett, csak aztán engesztel ki önmagával. De, mert bennünk mindaddig, míg Krisztus az Ő halálával segítségünkre nem jó, marad oly álnokság, mely Isten haragját megérdemli, s amely előtte átkos és kárhóztos: Istennel nincs addig szilárd összeköttetésünk, míg Krisztus nem egyesít vele.” 16.5. Krisztus számunkra a váltságot szüntelen engedelmességgel szerezte meg, szolgálai alakjában kezdte megfizetni a mi bűnből való váltságunkat, s meghalt, vérétt áldozva a mi váltságunkra. „... Istennek másként helyes áldozatot nyújtani nem lehetett, csak úgy, ha

Krisztus saját akaratából magát teljesen megtagadván, mindenestől alávetette és föláldozta személyét Isten ítéletének. [...] Mert a mi ítéltetésünk eltörlésére nem volt elég az, hogy bármilyen halált szenvedjen, de, hogy a mi váltságunkért eleget tegyen, oly halálnemet kellett választania, melyben ő mind a kárhozatot magára vévén, mind a büntetést is magára vállalván, minket mindkettőtől megszabadítson.” Neki nem az ártatlanokért, hanem a bűnösökért kellett meghalnia, ezért kellett a bűnösök közé számláltatnia. 16.6. Mikor Krisztust keresztre feszítették, Isten átka alá adta magát. Átvitetett rá, átokká lett, mint az áldozati állatok a mózesi törvény és a próféták szerint. (1. bevezetés)

A 17. fejezet üdvösségünkkel kapcsolatos megfogalmazásai okoznak némi nehézséget, ugyanis beszél Krisztus érdeméről, vérének kiontatásáról, mely által megszerezte nekünk az üdvösséget, ugyanakkor elutasítja azt, hogy ez elégtétel volna, Istennek nincs szüksége ilyesmire, s erről Anzelm is ír, hogy Isten nem adhat Krisztusnak semmit, hiszen minden övé, és így Krisztus sem adhat semmit Istennek, mondhatjuk. Ugyanakkor, ha azt adja meg neki, mellyel az ember tartozik, de ő maga meg nem adhatja gyengesége folytán, ez egy táborba hozza mind Kálvint, mind Anzelmet (1. 12.3.), így aztán a 17.6.-os pont kissé problematikusnak tűnik, önellentmondást sejtetve.

3.3.2. P. Tillich.

Tillich szerint „az evangélium az a tétel, hogy a Názáreti Jézus a Krisztus³⁷”. Jézust a tanítványok hitvallása teszi Krisztussá, ez a történelmi erők általi elvettetésének kezdete, hiszen „Krisztusnak meg kell halnia, mert elfogadja a Krisztus címet³⁸”. Tillich Krisztusa nem sokban különbözik az elődöktől, még abban sem, hogy a filozófiát ő maga is felhasználja, oly annyira, hogy kritikusai joggal mondhatnák, hogy még Anzelmnél is kevesebbszer idézi a Szentírást. Íme egy hosszabb idézet: „Krisztus nem valamely sajátos megnyilvánulásában, hanem a maga létének teljességében hordozza az Új Létet. Krisztust a léte teszi Krisztussá, mert Léte az Új Lét minőségével bír, meghaladja a lényegi és a létezési lét szakadékát. Ebből következik, hogy nem a tettei, nem a szavai, nem a szenvedése, s nem ún. belső élete teszi őt Krisztussá. Mindezek az Új Létnek, vagyis Krisztus létminőségének a kifejeződései: ez viszont, ti. a léte, minden sajátos kifejeződést megelőz és meghalad. Ezt a tételt úgy is alkalmazhatjuk, mint kritikai eszközt; segítségével elkerülhetjük azt, hogy Krisztus jellegét nem kielégítő módon írjuk le. A Krisztus Jézus létét elsőként az ő saját szavai fejezik ki. A szó a lelki élet hordozója. A kimondott szónak elképzelhetetlenül nagy jelentősége van az

³⁷ Tillich (2002) p. 312.

³⁸ Tillich (2002) p. 312.

Újszövetség vallásában. Csak néhány példa: Jézus szavait az örök élet beszédének nevezik, csak az lehet a tanítványa, aki megtartja az ő beszédeit. Őt magát pedig így nevezik: az Ige. Ez utóbbi példa igazolja, hogy nem szavai, hanem léte teszi őt Krisztussá. Ezt fejezi ki metaforikusan az Ige, mert az Ige az Isten végső önkinyilatkoztatása az ember számára. [...] Krisztus szavainak azért van erejük Új Létet teremteni, mert a Krisztus Jézus az Ige, és szavai csak az Új lét ereje által formálhatják a valóságot. A Krisztus Jézusban való Új Létet másodszor Jézus tettei fejezik ki. Többnyire ezeket is elválasztják lététől, és utánzandó példákat csinálnak belőlük. Ez esetben Jézus nem törvényadó, hanem maga a törvény. Sok igazság van ebben a gondolatban. Ha a Krisztus Jézus képviseli az Isten és az ember közti lényegi egységet a létezési elidegenedés feltételei között, akkor e tényből fakadóan minden embernek magára kell vennie a Krisztus formáját. Krisztusi embernek lenni azt jelenti, hogy teljesen részesedünk az Őbenne megjelent Új Létben. Ebben az értelemben Krisztus az új törvény, és ebben benne foglaltatik az a parancs is, hogy legyünk öhozzá hasonlóak. De ha ezt úgy értelmezzük, hogy utánoznunk kell Krisztust, elkerülhetetlenül hibás következtetésekhez jutunk. [...] A Krisztus Jézusban való Új Lét harmadik kifejeződése Jézus szenvedése. Ehhez tartozik erőszakos halála is, amely elkerülhetetlen következménye volt az egzisztenciális elidegenedés erői és a létezést legyőző erő összecsapásának. Jézus csak azáltal lehetett Krisztussá, hogy vállalta a szenvedést és a halált, hiszen csak így részesedhetett teljesen a létezésben, és csak így győzhette le az elidegenedés erőit, melyek megpróbálták szétzúzni az ő egységét az Istennel. Az újszövetségi Krisztus képben olyan nagy jelentősége van a kereszthalálnak, hogy bizonyos ortodox teológusok megpróbálták szétválasztani Jézus létét, szenvedését és halálát, s ez utóbbi kettőt úgy felmutatni, mint Krisztus döntő funkcióját. Az áldozati teológiának ez a gondolata részben jogosult; Jézus nem lehetne Krisztus, ha létezés feltételei közt nem áldozná fel szüntelenül önmagát, mint egy sajátos egyént, önmagának, mint az Új Lét hordozójának. Azzal bizonyítja és erősíti meg Krisztus jellegét, hogy mint Jézus, feláldozza önmagát – önmagának, mint Krisztusnak. Az viszont nem igazolható, hogy ezt az áldozati funkciót elválasszuk lététől, hiszen az emennek a tényleges kifejeződése. A helyettes elégtételről szóló elméletek (pl. Canterburyi Anselmusé) azonban pontosan ezt tették. Anselmus szerint Krisztus áldozati halála opus supererogatorium, amely lehetővé teszi Isten számára, hogy legyőzze szeretetének és haragjának konfliktusát. [...] Az elmélet feltételezi Krisztus isteni természetét, tehát ebben az értelemben (dogmatikailag) megerősíti, hogy ő az Új Lét hordozója, de Krisztus létét csak úgy tárgyalja, mint halálának előfeltételét,

pontosabban szólva, mint halála Istenre és emberre gyakorolt hatásának előfeltételét. Krisztus léte nem az a tényező, amely őt Krisztussá teszi, tehát szenvedése és halála nem ennek a következménye. A kereszthalál nem választható el az örök Isten-Emberség megjelenésétől a létezés feltételei között; a kereszthalál ennek a megjelenésnek az elkerülhetetlen következménye. A Krisztus Jézus szenvedései, miként szavai és tettei, az Őbenne megjelenő Új Lét kifejeződései. Anselmus elképesztő absztrakcióval mondja, hogy Jézus aktív engedelmességgel tartozott Istennek, de nem a halállal és a szenvedéssel – mintha bizony az Isten és a Krisztus közötti egység anélkül is fennmaradhatna a létezési elidegenedés feltételei között, hogy Krisztus ne vállalná szüntelenül a szenvedést és a halált.³⁹ Itt tűnik ki igazán, mennyire jelentős gondolatokat fogalmazott meg Immanuel Kant Prolegomenájában. Hiszen Anselm idején a Platóni-Arisztotelészi logika működik, melynek része a metafizika, ismeretelmélet, pszichológia. Ellenben Kant a nyelvi logika és a metafizika szétválasztásával a fogalom lényegére, tartalmára, felfoghatóságára irányítja a figyelmet, s túllép az ok-okozati viszonyon. Az Ő örökében az a tétel, hogy Iesus est Christus úgy értendő, hogy Iesusról beszélve meg kell értenünk, hogy mi az Ő Christus-sága, mit fejez ki ez az önazonosság, s nem a szenvedés oka lesz a kérdés, hiszen szenvedése létéhez tartozik. Én mégsem látok a kettő között oly erős ellentmondást. A helyettes elégtétel nélkül ugyanis a megigazulás tan nehezen volna értelmezhető, ráadásul ezzel a paradigmaváltással az eseményt fogalommal teszi, a Krisztus eseményből Krisztus fogalom lesz, a szenvedés létminőség. Ebben a kontextusban úgy tűnik, hogy Anselm szotériológiájától, azaz Krisztus tetteit leíró gondolatmenetétől Krisztus természetét leíró gondolatmenetet vár. A kettő elválasztása mesterséges? Kijátszható volna egymással szemben? Kötve hiszem. Ugyanakkor az egyes dogmák formanyelve, a nyelv logikájából adódóan, mely elválk a fogalmak metafizikai tartalmától Kant óta, megkívánhatja ezeket a megkülönböztetéseket, ugyanúgy, mint tér és idő megkülönböztetett kezelését, eltérve az ókori és középkori tradíciótól.

Tillich a Krisztológiai dogma fejlődésének kulcskérdésének tartja azt, hogy miként gondolható el egy teljesen isteni és egy teljesen emberi természet egysége. Meg kell őrizni isteni jellegét, melyet a Szentháromságtan támogat, és kizárja a szabellianus és arianus eretnekséget. Az emberségének megerősítése pedig megmenti egy olyanfajta felfogástól a keresztyénséget, melyet Tillich az egyiptomi, babonára is hajlamos, szerzetesi kegyességhez

³⁹ Tillich (2002) p. 327.-330.

köt. Paradoxon helyett csodát akartak, írja, márpedig e paradoxon feloldása a monofizitizmus felé sodorhatta volna a keresztyénséget⁴⁰.

A megbékélés⁴¹ fogalmát Isteni kezdeményezésre (actio) és emberi válaszra (reactio) osztja fel. Az első az objektív, a másik a szubjektív oldal és nem marad következmények nélkül egyik túlhangsúlyozása sem. Anzelm elgondolását az objektív típusba sorolja, úgy véli, hogy Anzelm az Isten szeretete és haragja közti feszültségre épít, melyet Krisztus munkája feloldott, és ezzel lehetővé tette az ember számára bűnei megbánását, és áldozatának elfogadásával a büntől való szabadság ajándékát. Legnagyobb hibájaként nem a jogi vagy mennyiségi szemléletet határozza meg, hanem a szubjektív oldal lényeges elhanyagolását.

Alapelvei az alábbiak: 1. A megbékélés folyamatát Isten teremti, Ő a kezdeményező. 2. Tagadja Isten igazságának és szeretetének szembenállását, az igazság a szeretet lényegéhez tartozik, ami előmozdítja a megoldást. 3. Isten magára veszi a világ szenvedését a létezési elidegenedésben való részesedés által. 4. Krisztus keresztjében válik nyilvánvalóvá Isten részesedése a létezési elidegenedésben. 5. Isten szenvedése olyan erő, amely a részesedés és az átalakítás által legyőzi a teremtés önpusztítását. Úgy vélem, hogy ezen elvek drasztikusan építenek a privatio boni háttérben álló negatív szemlélettel, és nem is meglepő, hogy amennyiben Tillich felfogásában a megbékélés a privatio boni-ként leírt bűn legyőzését jelenti, Anzelm végtelen súlyú bűnre épített szotériológiája zavaró lehet számára.

Tillich hármasság felfogása (újjászületés, megigazulás, megszentelődés) is azt sejteti, ami a másik problémára világít rá, hogy Krisztológiája inkább kozmikus karakterű, mint a klasszikus értelemben vett megaláztatás-felemeltetés séma, nem is csoda, hogy ebben a kontextusban Krisztus hármassága is nehezebben értékelhető számára. Egyébként e fogalmak értelmezése kapcsán is objektív túlsúlyt említ, ami egyébként más módon elképzelhetetlen is volna. Éppen ezért az ezen szempontból megfogalmazott kritika Anzelmmel szemben úgy tűnik, hogy némileg gyöngye lábakon áll.

Azért is merek így fogalmazni, mert azt látom, hogy Anzelm teológiája feltételezhetően könnyen félreérthető, ebből adódóan pedig hozzáállás kérdése, hogy az azonosságokat felismerjük-e a gondolkodási rendszerben, és Tillich üdvösség tana erőteljesen Anzelmi jellegűnek tetszik.

4. A téma háttérét adó metafizikai hullámváz

4.1. Irodalmi megjegyzések

⁴⁰ Tillich(2002) p. 342-344.

⁴¹ Tillich (2002) pp. 360-367.

A témával kapcsolatos látásom kialakításában nagy hatással volt rám E Gilson: A középkori filozófia szelleme c. műve, amely a középkori filozófiai iskolák bemutatásával világossá tett számomra két dolgot. 1.) Amennyiben elfogadjuk, hogy létezik egy augustinusi és egy tomista iskola, abból az következik, hogy létezik egy hangsúlyában inkább platonista és egy hangsúlyában inkább arisztoteliniánus metafizika. (Bár Augustinus törekszik kettő szintézisére, alapállásában inkább a platonista iskolák felé tolódik el, míg A Tamás egyértelműen Arisztotelész felé elkötelezett.) Ez pedig azt jelenti, hogy az Augustinust követő későbbi teológusok gondolatai nagyfokú rokonságot mutathatnak a középkori elődökkel (hiszen egy hatástörténeti ívbe illeszkednek) 2. Pontosan itt derül ki, hogy hol lesz a feszültség protestantizmus és skolasztika között: a tomizmus szintjén, amely messzemenően más szemléletű, mint az augustinianus iskola. Ebből pedig adódik az a következtetés, hogy a mindkét iskolát megtagadó vagy meghaladó (?) későbbi iskolák zavarban lesznek a középkori szerzők írásait olvasgatva.

Hasonlóan fontossá vált Tőzsér József Metafizikája, amely 2009-ben jelent meg az Akadémiai Kiadó gondozásában, 1 évvel Borbély Gábor: Civakodó Angyalok c. munkáját követően, mely a középkori filozófiai gondolkodás értékes kézikönyve.

Korlátaim felismerését nagyban szolgálta Saul Kripke 3 előadásának elolvasása, (Megnevezés és Szükségszerűség), amely még inkább arra indított, hogy tudatosítsam magamban a fogalmi struktúrák értelmezését, és azokat az elnevezési mechanizmusokat, melyeket akár a tulajdonnevek esetében, akár egy olyan speciális helyzetben alkalmazunk, mint amikor az ISTENEMBER fogalmi struktúrát próbáljuk precíz vizsgálatnak alávetni.

Az Atlantisz Kiadó gondozásában hozzáférhetővé tett szövegek is nagy segítséget nyújtottak abban, hogy egy úton haladva eljussak Kant írásához. E művekhez kiváló kézikönyv volt Betegh Gábor és Böröczki Tamás: A formák és tudás c. munkája. Kezdve Platón Kratülosz, A Szofista és Theaitétosz c. dialógusaival, még egy nyelvfilozófiai elv mentén haladtam, próbáltam onnan megközelíteni a témát, hogy vajon Anzelm milyen módszerrel hozza létre fogalmait, hogyan építkezik ezekből, hogyan áll össze a rendszer? Mégis az vált világossá, hogy a klasszikus szerzők nem vegytiszta nyelvfilozófiát, pszichológiát, metafizikát, vagy ismeretelméletet írnak. Hanem mindezek együtt jelennek meg, mint Platón „A szofista” c. dialógusában. És bár az újkor hajnalának figyelemre méltó alkotójától R. Descartes-tól vártam a nagy fordulatot (Elmélkedések az első filozófiáról), mégis úgy éreztem, hogy nincs nagy különbség a nagy elődökhöz, pláne a középkorhoz képest. A nagy változást Kant

Prolegomena c. műve hozta, amely világossá tette a kategorikus megkülönböztetések súlyos következményeit, nevezetesen azt, hogy az ISTENEMBER fogalom, mely a transzcendencia és immanencia határán imbolygó fogalmi struktúra (a halmazelmélet nyelvén azt mondanánk, hogy a két halmaz metszete), világos, hogy a kettő elkülönítése, izolálása együtt jár a Krisztológiáról való értekezés ellehetetlenülésével. Ez a vergődés maximálisan érezhető P. Tillichnél.

4.2. Az ISTENEMBER fogalom elemzése

A fogalom tartalmi megértéséhez fel kell ismernünk az E. Gilson⁴² által is említett és Tőzsér József Metafizikájában is olvasható összefüggést, hogy Platón és Arisztotelész realista metafizikája odáig egyezést mutat, hogy a formák, melyekkel többé-kevésbé a tulajdonságokkal azonosíthatók, meghatározóak a fizikai dolgok (s köztük a személyek) esetében, lényegüket adják, ám eltérnek abban a tekintetben, hogy Platón kétvilág elmélete szerint⁴³ a formák transzcendens entitások, melyekben a fizikai tárgyak részesednek, ráadásul nem szükségszerűen az összesben. Ezzel szemben Arisztotelész a tulajdonságokat, univerzálékat a dolgok lényegének tekinti, tőlük független instanciálását tagadja, ergo az összes kifejeződik, az összesben részesednek. Azért tartom érdekesnek ezt a feszültséget, mert az előbbieken vázolt teológiatörténeti problémákhoz nagyban hozzájárult az a meggyőződés görög oldalon, hogy az Isten-fogalom teljes egészében transzcendens, immanens kifejeződése kizárható, míg a keresztyénség tanítása szerint a Názáreti Jézusban az Ige testté lett (sarx) és az isteni transzcendencia az ember immanens valóságával találkozott, egybeforrt, egy személyben egyesült, bár a két természet egymással nem elegyedett és bizonyos értelemben elkülöníthető módon megmaradt. Ha a Szofista⁴⁴ diairéziszével megpróbálnánk elemezni az ISTENEMBER fogalmát, eltekintve a Kratülosz⁴⁵ áramlás vs. megegyezésen alapuló keresztelő fogalom elemzési technikájától, ha megpróbáljuk ezt a szóösszetételt külön az Isten és külön az ember fogalmának definícióit összehangolva vizsgálni, igen nehézkesnek tűnik az, hogy a szóösszetétel metafizikai megalapozottságát elismerve megkapja a létezés szavának jóváhagyó pecsétjét. Legalább akkora problémát jelent azonban a transzcendenciát figyelmen

⁴²E Gilson: A középkori filozófia szelleme, Kairosz, 2000. A Keresztény Antropológia pp. 172-188.

⁴³Részletesen ír róla A. Grasser: A platóni ontológia c. tanulmányában In: Betegh Gábor és Böröczki Tamás: A formák és a tudás 15-39. o.

⁴⁴Platón: A Szofista Atlantisz Kiadó 2006. ford és jegyzetek Bene László l. 21. o. 8. lábjegyzet

⁴⁵Platón: Kratülosz – a művet sokan Platón nyelvelméleti munkájaként tartják számon, mely a középkori filozófiát és teológiát tanulmányozó kutatók számára, pontosan a fogalomalkotással kapcsolatos megfontolásai miatt, ha nem is etimológiai kapcsán, érdeklődésre tarthat számot. Platón: Kratülosz Atlantisz, 2008 Horváth Judit, Böröczki Tamás

kívül hagyó – s másfelől a lélek halhatatlanságát tagadó – Arisztotelész. Platónnal való harmonizálását ugyan Augustinus elvégezte, de ezt a munkát Gilson ahhoz hasonlítja, mint ha egy lánc két végét úgy tartaná az egyházatyja, hogy nehezen tud válaszolni arra a kérdésre, hogy vajon elképzelhető-e, hogy találkoznak-e egymással, s a probléma antropológiai vetületének a megoldását Aquinói Tamás munkásságában véli felfedezni (természetesen ennek az az oka, hogy egyrészt Gilson tomista, másrészt Augustinus a valóságban véleményem és tapasztalatom szerint nem kifejezetten építette be gondolkodásába Arisztotelészt). Megmaradva azonban a problémánál: helyzetünk koránt sem egyszerű. Hiszen Arisztotelész Istene legfeljebb úgy értelmezhető, mint a mozgató ős ok (ne feledkezzünk el Arisztotelész dinamikus világképéről, mely szemben áll a preszókratikus alapokon nyugvó változékony-mulandó világ és változatlan, oszthatatlan, egyszerű ideák kettős valóságával) áll az egyik oldalon, és Platón egyszerű, jó, Plótinosz számára az EGY Istennel. És akkor az ember? Az ember összetett lény, mi sem fejezi ki jobban, mint a Theaitétosz tudást vizsgáló embere, ahol az érzékelés, emlékezés, tudásszerzés gyönyörű képe bontakozik ki a lélekben levő viasztábla hasonlatában⁴⁶ (191. d. 91-92. o.), melyből a napnál világosabb, hogy az ember összetett entitás. Az pedig már a 2. századi apologéták számára sem volt kérdés, hogy Isten egyszerű, oszthatatlan, tökéletes és elpusztíthatatlan entitás, Platón pedig mintha mindig is az ellenkezőjét igyekezett volna bizonyítani az emberről. Márpedig nehéz elgondolni, hogyan is fér meg egymással a kettő. Ezeket a lépéseket pedig, még ha meg is tette, meg is szenvedte helyettünk a dogmatörténet, meg kell tennünk magunknak is és szembesülni a kérdés feloldhatatlan paradox voltával, hogy aztán rácsodálkozzunk hit által: Isten megtette érettünk, és Mindenhatósága tűnik ki abban, hogy erre képes volt, és szeretete, hogy érettünk erre az áldozatra hajlandó volt.

Az ISTENEMBER amennyire paradox fogalmi és metafizikai entitás, annyira szükségszerű teológiai megoldás, nem véletlen, hogy újra meg újra élénk kerül, ahogyan azt láttuk, különösen a jogi szemlélettel valamilyen szinten rokonszenvező gondolkodók munkáiban. Manapság azonban egyre nehezebbnek tűnik elgondolni ezt a megoldást. Már maga az ISTEN kifejezés is problémákat rejt magában. „Bizonyos kifejezésekről nem egyszerű eldönteni, hogy nevek vagy leírások, ilyen például az Isten kifejezés. Leírást adunk vele Istenről, mint az egyetlen isteni létezőről, vagy megnevezzük vele Istent?”⁴⁷ Dolgozatomban, amikor

⁴⁶ Platón: Theaitétosz Atlantis Budapest, 2001. ford. Bárány István

⁴⁷ Teszi fel a kérdést Saul Kripke Saul Kripke: Megnevezés és Szükségszerűség Akadémiai Kiadó, 2007. Ford. Bárány Tibor 13. o.

fogalomként próbáltam beszélni az Istenről, mint isteniről, kis betűvel jelöltem. Transzcendens nyilván másfajta megfogalmazások szükségesek, már csak azért is, mert magát sem úgy közli, hogy Krisztusban valamifajta részesedés, közösség vagy hasonló megvalósulna, az a fajta egység, amelyről János evangéliuma beszél, metafizikailag megfoghatatlan.

És hiába várjuk, hogy elszakadjon a középkor fonala. Hiszen az újkor hajnalán ez nem következett be. Descartes még teljességgel Anzelm ontológiai érve mentén tájékozódva írt, nem is ment szembe a skolasztikával, s talán a humanizmus sem, hisz képviselői mégiscsak középkori egyetemek öreg diákjai voltak, Descartes pedig sajátos neveltetéssel büszkélkedhet – munkában a jezsuiták⁴⁸ – a fordulat nem is nála következett be, még ha Descartes ettől függetlenül maga volt az újdonság felől nézve az újkor – akárcsak Monteverdi a zenében.

A fordulatot I. Kant hozta el, mikor úgy döntött, hogy rendbe rakja a metafizika kérdéseit, s megírta könyveit.

Kant a Prolegomena 1. fejezetében leszögezi, hogy a tudományterületek sajátossága a megismerésfajta sajátosságában rejlik. A sajátosság állhat az objektum, a megismerés módjának, vagy forrásainak különbségében. A metafizika alapelvei nem meríthetők a tapasztalatokból, hiszen nem fizikai, hanem metafizikai, a tapasztalaton túli megismerésről van szó, forrásai tehát nem lehetnek empirikusak. „Alapjául nem szolgálhat tehát sem a külső tapasztalat, amely a tulajdonképpeni fizika forrása, sem pedig a belső tapasztalat, amely az empirikus pszichológia alapzatát képezi. A következés e fajtája következésképpen a priori, vagyis a tiszta értelemről és a tiszta észről származik.”⁴⁹

Igen szépen bontakozik ki e megkülönböztetés hosszú megelőző érvelést követően, melyet jelen dolgozatban ismertetni nem lehetséges, az 59. részben.

59.§: „A tapasztalat, amely mindent magában foglal, ami az érzéki világhoz tartozik, nem szab határt önmagának: minden feltételestől mindig csak egy másik feltételesig halad tovább. Csak az szabhat neki határt, ami rajta teljességgel kívül esik, ez pedig a tiszta értelmi létezők tartománya. Ez azonban számunkra üres tér, legalábbis amennyiben ezen értelmi létezők természetének meghatározásáról van szó, és ha célunk dogmatikusan meghatározott fogalmak megalkotása, egyáltalán nem léphetünk túl a lehetséges tapasztalat határán. Maga a határ azonban valami pozitív, amely ugyanúgy tartozik ahhoz, amit magába zár, mint az adott

⁴⁸ Hely szűkében csak utalok R Ariew Descartes and scholasticism: the intellectual background to Descartes's thought c. tanulmányára In: The Cambridge Companion to Descartes szerk. John Cottingham Cambridge University Press 1992. 58-90. o.

⁴⁹ I Kant: Prolegomena 1.§, 19. o.

összességén kívül eső térhez, tehát valóban pozitív ismeret, melyre az ész csupán akkor tehet szert, ha egészen e határig terjeszkedik, ám meg sem próbál túllépni rajta, mert ott úgylát csak üres teret találna maga előtt, amelyben elgondolhatna ugyan dolgokhoz való formákat, ám magukat a dolgokat egyetlen esetben sem. A tapasztalat mezejének eme behatárolása valami olyasmi révén, ami a tapasztalat előtt egyébként ismeretlen, ám ami mégis olyan ismeretnek tekinthető, amelyet az ész még birtokába vehet, ha erre az álláspontra helyezkedik, tehát sem be nem zárkozik az érzéki világba, sem át nem adja magát a rajongásnak azon kívül, hanem egy határ ismeretéhez illően pusztán arra a viszonyra szorítkozik, amely egymáshoz fűzi azt, ami a határon kívül esik, és azt, ami azon belül található. Ilyen fogalom az emberi ész határán a természetes teológia. Az ész úgy találja, hogy elkerülhetetlenül szemügyre kell vennie egy legfőbb lény eszméjét (gyakorlati vonatkozásban pedig az intelligibilis világ eszméjét is), nem azért, hogy e pusztán értelmi létezőt – az érzéki világon kívül – közelebbről meghatározhassa, hanem csupán azért, hogy az érzéki világon belül a maga használatát a lehető legátfogóbb (egyaránt elméleti és gyakorlati) egység elveihez igazíthassa, és hogy ennek érdekében az érzéki világot egy önálló észre, mint az összes világbeli kapcsolat okára vonatkoztathassa. Ezáltal azonban az ész nem egyszerűen kitalál egy lényt, hanem – minthogy az érzéki világon kívül szükségszerűen léteznie kell valaminek, amit csupán a tiszta értelem gondol el – ezt a valamit ekként, bár persze csak analógia szerint, de meg is határozza. Ily módon érvényben marad a fenti tétel, amely az egész Kritika eredményét alkotja: eszünk valamennyi a priori alapelveivel sem ismerhet meg mást, mint egyedül a lehetséges tapasztalat tárgyait, és e tárgyakról sem tudhat meg többet, mint amennyiről a tapasztalat tudósítja őt. Ez a korlátozás azonban nem akadályozza meg az ész abban, hogy elvezessen a tapasztalat objektív határáig, nevezetesen addig a pontig, amelyen az vonatkozásba lép valami olyasvalamivel, ami maga sem tárgya a tapasztalatnak, ámde szükségképpen a tapasztalat valamennyi tárgyának legfőbb alapját alkotja – mindezt azonban anélkül, hogy az ész erről a valamiről magában véve tájékoztathatna, s ne kellene arra a vonatkozásra szorítkoznia, amelybe ezzel a valamivel ő maga a lehetséges tapasztalat mezején a teljes és a legfőbb célokra irányuló észhasználat során lép.⁵⁰”

Ebből két dolog következik. 1.) Napnál világosabb, hogy mind a fizika, mind a metafizika egyaránt a megismerés törekvésével dolgozó, tudományos igénnyel művelhető, a megtapasztalható és meg nem tapasztalható jelenségek magyarázatát és törvényszerűségeit

⁵⁰ Kant: Prolegomena 59.§ pp 142-143.

megfogalmazni szándékozó és képes gondolkodási módszer. Ettől függetlenül az ismeretelmélet nem metafizika, a metafizika pedig nem ismeretelmélet. Ez pedig szemlátomást a fogalmakat elemezni igyekvő gondolkodás széttagozódásához vezet. Erre a széttagozódásra kiváló példát szolgáltat a két véglet megfigyelése. A Theaitétosz, ami egyszerre pszichológia, metafizika és ismeretelmélet, sőt még van egyfajta nyelvi logikája is, ami természetesen a szofistában sokkal élénkebben tündökölt. A túloldalon pedig az analitikus nyelvfilozófia legjelentősebb képviselőjét szemlélhetjük, L. Wittgensteint, aki Logikai-filozófiai értekezésében⁵¹ szinte matematikai levezetésekbe csupaszítja a gondolatot. 2.) Kétségtelen másfelől, hogy ez a paradigmaváltás nagyban segíti azt a fajta tudományos precizitást, mely az információk felszaporodása nyomán szükségszerűvé teszi az átláthatóságot, egyértelmű megfogalmazásokkal és strukturált gondolkodással. Azonban mindennek az a súlyos következménye, hogy a tapasztalati világ határai kővé dermedve megmerevednek, s mi marad a transzcendencia kutatóinak? Egyfajta bizonytalan kitekintgetés a kőfal mögül. Rabul ejt a végtelenség – s erről eszünkbe is juthat Moltmann teológiája, aki teremtetési fejtegetésében (God in Creation) rámutat a modern ember szorongására, s megállapítja a végtelenbe tekintő véges embernek nem éppen egyszerű a helyzete. Valahogy így jártunk mi Kant nyomában, aki felnyitotta a szemünket: a metafizika tudomány, nem vallás, nem is esély arra, hogy túllépjünk fogalmi, gondolati és tapasztalati korlátainkon, ugyanis ez a fajta túllépés maximum analógiák mentén lehetséges, hiszen képességeink korlátoznak, s nem szólhatunk olyasmiről, amit nem ismerünk. Ez persze feloldja a transzcendencia belső feszültségeit, az ISTENEMBER transzcendens ISTENembersége, inkább egy jobban megragadható istenEMBER lesz, az immanencia javára, hiszen a transzcendenciát is az immanencia korlátai közt tapasztaljuk. Ebből következik, hogy Kantra nyilván jól alapozhat a liberális teológia⁵², persze nem csak ők. Nyilván egészen más lett a kozmológiája, antropológiája, teológiája annak, aki Kant után élt és alkotott, elfogadva a Prolegomena bevezetőjének határozott megállapítását, melyben Kant kifejti abbéli szándékát, hogy a metafizikát, mint tudományt, megalkotja. Vagyis, aki előtte épített a jó alapra, legfeljebb széna, szalma és pozdorja.

5. Tanulságok

Mi következik mindebből? Az, hogy ami Kant előtt volt, elmúlt. Új idők új metafizikája és ismeretelmélete adja módszerét a teológusnak, s ha egyet is ért a régiekkel, tudatának

⁵¹ Atlantisz Kiadó Budapest, 2004 ford. Márkus György

⁵² Megállapítja ezt tanulmányában Hegedűs Lóránt. L.: Hegedűs Lóránt (1996) 3-5.

megegyezésével kell megkísérelnie értelmezni érvelésüket, s még mindig nem tart ott, hogy megfogalmazza sajátját, a maga korszellemében, s előadja akár a helyettes elégtétel tanát egy egészen más jogrendben, mint amiben elhangzott a korábbi századokban.

Érthető tehát az ISTENEMBER fogalmának hangsúlyeltolódásait szemlélve, hogy az a merev belső rend, melyet a Kalkedoni dogma megalkotni szándékozott 451 után sokszor billent meg és szorult korrekcióra, hogy aztán napjainkra kérdéssé váljon, hogy hasznosnak tartható-e egyáltalán ez a megközelítés, feltétlenül rá vagyunk-e utalva egy efféle kötött-pályás (egy kényszerített, szükségszerűség mentén haladó) Krisztológiára, mely minden vonásában a priori típusú szükségszerűségekkel meghatározott. Én úgy vélem, hogy a reformatori sola-k teológiája ilyen jellegű elvek mentén tájékozódik, mint ahogy a Krisztológia is, melyet helyesen hirdettek a pulpitusról, de helytelenül valósítottak meg az oltárnál (Kálvin szerint), tehát ez alapvetően a középkorban is rendben volt (alapvetően és persze nem minden vonásában). A törés inkább korunk tapasztalata, érdemes végiggondolni a következményeket, ha meg akarjuk fogalmazni egy mindenki számára többé-kevésbé elfogadható és a gyakorlatban is jól alkalmazható korunkbeli, 21. századi Krisztológia alapjait.

6. Irodalomjegyzék

- Augustinus (1985): *A Szentháromságról* Budapest Szent István Társulat
- Betegh Gábor, Böröczki Tamás szerk (2007). *A formák és a tudás* Budapest, Gondolat Kiadó
- Bonaventura (2008): *Breviloquium, A hit rövid foglalata* Budapest, Kairosz Kiadó.
- Borbély Gábor (2008): *Civakodó Angyalok* Budapest Akadémiai Kiadó.
- Dér Katalin (2007) *Canterbury Szent Anselm Összes művei*, Budapest, Szent István Társulat, pp. 250-320.
- Dér Katalin (2001) *Szépséges Értelem*, Budapest, Szent István Társulat pp. 194-255
- Descartes R (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról* Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Gilson E (2000): *A középkori filozófia szelleme*. Martonvásár, Kairosz Kiadó – Paulus Hungarus.
- Hegedűs Lóránt: *Újkantiánus és Értékteológia*. Mundus Kiadó Budapest, 1996.
- Hopkins J, Richardson H (2000): *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*. The Arthur J Banning Press Mineapolis pp. 419-426.
- Kálvin János (1909): *A keresztyén vallás rendszere*. Pápa A Magyar Református Egyház Kiadása
- Kant I. (1999): *Prolegomena*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Kessler H: *Krisztológia* (2002.) In: Schneider szerk. A Dogmatika Kézikönyve. Budapest, Vigilia Kiadó pp. 251-472.
- Kripke S (2007): *Megnevezés és Szükségszerűség* Budapest, Akadémiai Könyvkiadó
- I. Leo: *Beszéd az Úr születése napján* In: Babarczy-Györffy Andrea [et al.] szerk: Az Egyházatyák Beszédei Krisztus-Ünnepekre I. Karácsonyi Ünnepekör (2013) Második, Javított Kiadás, Budapest, Jel Kiadó, pp. 168-180.
- Platón (2008): *Kratülosz* Budapest, Atlantisz Kiadó
- Platón (2006): *A szofista* Budapest, Atlantisz Kiadó

Platón (2001): *Theaitétosz* Budapest, Atlantisz Kiadó

Tillich P (2002): *Rendszeres Teológia* Budapest, Osiris Kiadó

Dr. Tőzsér József (2009): *Metafizika* Budapest, Akadémiai Kiadó.

Vanyó László szerk. (1991): *Athanasziosz Szent művei* Budapest, Szent István Társulat.

Tartalomjegyzék

1. Bevezetés.....	2-5
1.1. A dolgozat témájának meghatározása.....	2-3
1.2. Módszer.....	3-4
1.3. A dolgozat célja.....	4
1.4. Néhány Bibliikus gondolat.....	4-5
2. C Anselm: Cur Deus homo?.....	5-20
2.1. Szakirodalom áttekintése.....	5-6
2.2. Teológiai alapok: A Kalkedoni Dogma.....	6-8
2.3. A mű szerkezete, tartalmi megjegyzések.....	8-18
2.4. Fontosabb tanulságok.....	18-20
3. Dogmatörténeti áttekintés.....	20-34
3.1. Előzmények: Ókor, Athanasziosz.....	20-24
3.2. Követők, Középkor: Bonaventura.....	24-27
3.3. Követők (?), Újkor.....	27-34
3.3.1. Kálvin J.....	28-31
3.3.2. P. Tillich.....	31-34
4. A téma háttérét adó metafizikai hullámvázis	34-
4.1. Irodalmi megjegyzések.....	34-35
4.2. Az ISTENEMBER fogalom elemzése.....	35-40
5. Tanulságok.....	40-41
6. Irodalomjegyzék.....	42-43