

In: MÉRLEG, (35.) 1999/1. 29-42.

PETER NEUNER

A KERESZTÉNYSÉG HELLENIZÁLÓDÁSA MINT AZ INKULTURÁCIÓ MODELLJE

F o r r á s : "Stimmen der Zeit" (Zuccalistr. 16, D-80639 München), 213. k., 120. évf., 1995. június, 363-376. l. A tanulmány a szerzőnek a müncheni Ludwig Maximilian Egyetemen az 1994-95-ös tanév téli szemeszterében, az ún. senior-stúdium keretében tartott előadásain alapul. Teljes, szöveghű fordítás.

A s z e r z ő a müncheni egyetem katolikus teológiai karán a dogmatika professzora (vö. "Mérleg", 92/1. 48., 95/3. 310. sk. l.). A német nyelvterületről összejött kereken száz hittudós a közelmúltban megválasztotta Wolfgang Beinert utódként a Dogmatikusok és Fundamentálteológusok Munkaközössége elnökének. A közgyűlés nyilatkozatban fejezte ki "irritációját" az "Ad tuendam fidem" kezdetű pápai motu proprio miatt. Szerzőnk újabb műve: "Ökumenische Theologie" (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997. Ismertetését ld. jelen számunkban, 109. l.).

Korunkban és kultúránkban a dogmák nem örvendenek különösebb népszerűségnek: merev, rögzített, tovább már nem vitatható tantételeknek tűnnek. A dogmatikus - az értelmező szótárak szerint - merev tanokat védelmez, nem szívesen folytat párbeszédet álláspontjáról, ill. nem szívesen veszi a helyreigazítást. A vallási nyelvben a dogmát gyakran ellentétesnek tekintik a Biblia eleven, személyes, az embert közvetlenül megérintő és megnyerő nyelvezetével. Az Írásban még egy élő Te, a Názáreti Jézus mint ember lép hozzánk, a szerető Atyaisten örömhírét hozva el számunkra, az első keresztény századok során azonban ennek helyére kemény, hajthatatlan tanépitmény került.

A hellenizálódás mint eltérés az eredettől?

Amióta a korai egyházban a dogmákat megfogalmazták és hittörvényekké tették, azóta - elterjedt vélemény és kritika szerint - a keresztény igehirdetés középpontjában már nem egy Te-vel való találkozás áll, hanem a merev tantétel, már nem a példabeszéd, hanem a dogma, már nem egy személy, hanem az absztrakt igazság, már nem a személyes tapasztalat, hanem a megalázkodás. Jézus még utánament az elveszett báránynak, és a bűnösöket asztalához hívta, ám az egyház kirekeszti mindazokat, akik valamely hivatalosan hirdetett tanbéli igazsággal nem értenek egyet. Az ősi hitvallások, főként a niceai-konstantinápolyi, a megcsontosodott egyház lényegének mutatkoznak, ahol az igazhitűséget úgy határozzák meg, mint egyetértést olyan formulákkal, amelyeket már senki sem ért, és amelyek már senkit sem indítanak meg. Nemzedékről nemzedékre mint valami kódarabot adják tovább a dogmát, a hitvallást, és vágják hozzá azokhoz, akik ezekkel a megfogalmazásokkal semmit sem tudnak kezdeni, akik tápláló kenyeret követelnek, és e helyett köveket kapnak.

Másrészt él a remény: ha a hitvallásokkal és a dogmákkal szemben a Szentírás képei és példázatai, valamint az Istennel való személyes találkozás kerülne előtérbe, akkor a keresztény örömhír újból visszanyerne valamit eredeti vonzóerejéből és elevenségéből. Így

ismét lehetővé válna a hitbéli tapasztalás, amelyet az elvont dogmák súlya majdnem agyonnyomott. Manapság dogmákat, egyházi tantételeket és magatartási formákat kérdőjeleznek meg a jézusi örömhírré való hivatkozással. Még keresztény közösségeken belül is uralkodik az a meggyőződés, hogy Jézus valami egészen mást hirdetett, mint a mai egyházi tanítás, továbbá mindenki jogot formálhat magának arra, hogy az érthetetlen és kemény egyházi kijelentésekkel szemben az irgalmas Jézusra hivatkozzék.

A dogmák iránti, ma széles körben elterjedt kételkedést két érveléssel szokták alátámasztani: az eredeti, eleven vallási élet helyére elvont igazságok léptek, és ezek ráadásul a maguk ókori, filozófiai megfogalmazásában számunkra már alig hozzáférhetők; érthetetlenek, életidegennek tűnnek, és inkább eltávolítanak a hittől, semhogy azt óvnák és támogatnák. E szerint a felfogás szerint a kereszténység történetében a nagy törés a bibliai gondolkodásról a korai egyház tantételeire való áttéréskor következett be, amikor is a késő görög filozófia befolyása alatt, a hellenizmus korában széles körben elterjedt vallások és kultuszok kihívására megfogalmazták és kötelezően előírták a Krisztus személyének helyes felfogásáról és a Szentháromságról szóló dogmákat. Ezt a folyamatot a kereszténység hellenizálódásának nevezik.

Azt a tézist, miszerint a hellenizálódás azt jelenti, hogy a korai egyház szakított Jézus örömhírével, nem egyedül csak az egyház dogmája elleni, gyakran a Jézusra való meglehetősen népszerű hivatkozásokban képviselik, hanem a teológiai eszmecsereken is. A tézis egyik fő képviselője az evangélikus teológus, *Emil Brunner* volt, "Az egyház félreértése"⁽¹⁾ c. írásában. Brunner szerint az ekklészia, a kezdeti hívő közösség tisztán személyes jellegű volt, semmi más nem határozta meg, csak Krisztus, az ő Lelke és a Lélek adományai. Az általános szeretet és testvériesség, az agapé uralkodott benne. Ez kizárt mindenféle struktúrát, hivatalt és tantételt, mint Krisztus lényegének ellene mondó mozzanatot. A kezdeteket teljesen meghatározta a személyes történet, az egyes hívőnek Krisztussal, és a hívőknek egymással való közvetlen kapcsolata. Jóllehet látszólag anarchia uralkodott, miként azt a korinthuszi keresztény közösség példája mutatja, ám épp ez az anarchia mutatja, hogyan működik a Lélek. Brunner szerint Korinthusz és az Apostolok Cselekedeteinek közösségi rendje a bizonyíték erre a Lélek által létrehozott, karizmatikus öskommunizmusra.

Az ekklésziát következőképpen - Brunner szerint - a hit elevenességéről, a szenvedés elviseléséről, a szolgálatban való buzgólkodásról, az igazi testvéri szeretetről és az egymás kölcsönös figyelmeztetéséről lehet felismerni. Az ekklészia semmiképpen sem intézet és intézmény, hanem egyedül és kizárólag személyes közösség. Itt nem létezik semmiféle hivatal, semmiféle tekintély, semmiféle alá- és fölérendeltség és főként semmiféle dogma és tanításbéli törvény. Valamennyi hívő egyenlő, mindenük közös, és a Lélek spontaneitásában mindenkor az beszél, akit a Lélek arra indít, és úgy beszél, ahogyan neki a Lélek megadja. Az igazi ekklészia bizonyossága nem objektív kritériumokban rejlik, nem a tiszta tanításban, a dogmában, a szentségek helyes kiszolgáltatásában vagy éppenséggel a hivatalban, hanem egyes-egyedül a tanítványiség megőrzésében, a testvériességben.

Viszont az első óra újszövetségi ekklésziájából létrejött az egyház. Mégpedig abban a mértékben - így Brunner -, ahogy a messiási és pneumatikus elem fokozatosan eltűnt, és ezt akarták biztosítani objektív adottságokkal. Meg akarták menteni az eredetet, csak hogy éppen valami attól lényegileg idegen dologgal helyettesítették. Az Isten ígését kiszorították a dogmával, a közösséget az intézménnyel, a hitet a hitbéli és erkölcsi törvénnyel. Létrejött tehát a tiszta tanítás, az igaz hit, a közösségek és hivatalok, mindez azonban Isten ígéjének szelleme nélkül, a testvériesség szeretete nélkül, a kölcsönös szolgálatban való összetartozás nélkül.

Az ekklészia egyházzá válása - Brunner szerint - már az újszövetségi időkben megkezdődik. Már ott fellelhetők olyan kezdemények, amelyek alapján a kezdet ekklésziájából a korai

katolicizmus kifejlődött, amely aztán nagyegyházzá vált. Egyébként Brunner szerint ma egyháznak tekintendők mindazok a közösségek, amelyek Krisztusra hivatkoznak. A protestantizmus is szakított az ekkléziával. Mindenesetre a legmesszebbre a római katolicizmus ment el ezen az úton a maga jogi gondolkodásával. A hanyatlás itt a legnagyobb és a leginkább lényegbevágó. Tanítás, dogma, jog és hivatal szolgál annak mértékéül, hogy mennyire fojtották el a Lelket, és mennyire csak egy intézmény uralkodik a maga lelketlenségében és lélekellenességében. Az ekklézia legfeljebb már csak néhány szektában eleven. Az egyháztörténelem nem más, mint a hanyatlás és szétesés egyetlen 1800 esztendő története, maga az egyház pedig az ekklézia elárulásának a terméke. Nem véletlenül viseli Brunner írása "Az egyház félreértése" címet.

Míg a katolikus egyháztörténész, *Albert Ehrhard* 1935-ben még "Az ősegyház és a korai katolicizmus"⁽²⁾ címmel jelentethette meg munkát, és a "korai katolicizmust" egyszerűen az Újszövetség és az ősegyház szerinti egyházzá válás idejeként jelölte meg, az őt követő időszakban a "korai katolicizmus" fogalma olyan értelmezés címkéjévé vált, amely a hellenizálódásban egyenesen a kereszténység bünbeesését látta. *Adolf von Harnack* szerint az Isten gyermekeinek szabadsága és Jézus örömhírének eredeti ereje csakis azáltal nyerhető vissza, hogy visszaemlékezünk Jézus eredeti, egyszerű, az embert közvetlenül megszólító hitére, a szerető Atyaistenről szóló örömhírére, és elutasítjuk az intellektualista jellegű dogmafejlődés egyre finomabb elágazásait. A korai egyház krisztológiai és szentháromságtani dogmái áthághatatlan akadályként állnak köztünk és a bibliai üzenet között. E tétel szerint a korai egyház hellenizálódása elválaszt bennünket Jézus igehirdetésétől.

A hellenizálódás mint inkulturáció

Először is nem vitatható, hogy e tézisben van némi igazság. Az újszövetségi örömhír és a kora keresztény dogmák közötti különbség fölött nem lehet átsiklani. Az átalakulás folyamatával együtt járó veszteségek jelentősek. Tény, hogy a szentháromságtan és a krisztológia központi fogalmai az Újszövetségben egyáltalán nem fordulnak elő. Azok közül a szakkifejezések közül, amelyek révén az igaz hitet megszilárdították, és amelyekért könyörtelenül harcoltak, egyetlen egy sem rendelkezett a kinyilatkoztatás tekintélyével. Ennek ellenére azokat a teológusokat, akik akár egy jottányit is változtattak rajtuk, tévtanítónak bélyegezték - mindazokkal a következményekkel, amelyeket ez a vád a szerveződő birodalmi egyházban jelentett és jelenthetett. Sem a hüposztaszisz, sem az ouszia, sem a szubsztancia, sem a személy, sem a homoousziosz, sem a physzisz és natura, vagyis az ókori egyházi dogmák fogalmai közül egyik sem jelenik meg az Újszövetségben, legalábbis nem abban az értelemben, amelyet ezeknek a fogalmaknak később adtak. Sőt, ami még rosszabb: a dogmák alapfogalmai közül mindegyiket korábban egyszer már tévhitként elutasították, mielőtt azok kötelező érvényre tettek volna szert. Nem kisebb valaki, mint *Joseph Ratzinger* írja: "A Szentháromság tanának alapvető fogalmai közül egyetlen egy sincs, amelyet egyszer el ne ítélték volna. Mindegyiknek át kellett mennie egy olyan fokozaton, amikor ellene mondtak és elítélték, hogy később elfogadassák. Csak annyiban érvényesek, amennyiben egyidejűleg használhatatlannak jelentették ki őket, hogy azután később mint szegényes dadogást - de csakis így - mégis használni engedjék... Szinte azt is mondhatnánk, hogy az elvetés bensőleg hozzátartozik mindazon formulákhoz, amelyek később a hit megfogalmazására szolgáltak. Csak a tagadás közvetítésével, és az ezzel adott, véget nem érő indirekt megközelítés révén lesznek használhatókká, csak ellene mondás, elvetés, kifogásolások árán fejlődhet a Szentháromság tana."⁽³⁾ Kétségtelenül hosszú út vezet a bibliai igehirdetéstől, amely arról szól, hogy miképpen működik Isten az emberben, az ókori egyház metafizikai kijelentéseiig, melyeket az Isten létéről és lényegéről szóló dogmákban fogalmazott meg.

De hát hogyan történt a kereszténységnek ez a mélyreható átalakulása? Először is a

keresztény közösség annak tudatára ébredt, hogy olyan üzenetet kell továbbadnia, amely nemcsak pár embernek jelent üdvösséget, hanem mindenkinek. Örömhírüknek szükségképpen egyetemes igénye van, hiszen igehirdetésük csak akkor igaz, ha minden ember számára igaz. Ha nem így van, akkor senki számára sem igaz. Ezért minden embernek el kell mondani. Ez a felismerés egyáltalán nem érvényesült egykönnyen. Az Újszövetség mutatja azokat a megindító lépéseket, amelyek révén az első közösségekben megtörtént az áttörés, hogy Izrael határait átlépjék, és az üzenetet minden embernek továbbadják: zsidóknak és pogányoknak egyaránt. Ez rendkívül bátor tett volt. Maga Jézus ugyanis alig lépett ki Izrael területéről. Ő úgy tudta, hogy küldetése egyedül Izrael fiaihoz szól, Isten ószövetségi népét akarta összegyűjteni, és az igazi Izraelt helyreállítani. És most felismeri az egyház, hogy Jézus tanításához csak akkor tud igazán hűséges maradni, ha - Jézussal ellentétben - elmegy az egész világra, vagyis szakít az Izraelre mint az ószövetségi Isten népére való szorítkozással. A Péter és Pál közti antiókhiai ellentét mutatja, hogy milyen nehezen birkózott meg az egyház ezzel a döntéssel. Az Apostolok Cselekedetei bizonyítja, hogy ezt csak az isteni kinyilatkoztatásra való hivatkozással lehetett keresztülvinni.

Miután azonban ez a döntés megszületett, a korai kereszténység óhatatlanul egészen új kérdésekkel és feladatokkal találta szembe magát. Ezek addig fel sem vetődtek, így természetesen sem Jézus, sem az újszövetségi iratok szerzői nem adtak rájuk semmilyen választ. Hirtelen nem volt már elegendő Jézus szavait ismételtetni, az egyháznak ugyanis olyan problémákkal kellett megküzdenie, amelyekkel Jézus még nem találkozott, tehát nem is adott rájuk feleletet. Ha a keresztény üzenet minden ember és minden kor számára az üdvösség választát jelenti, akkor azt most olyan módon kell elmondani, amely világosan különbözik a Biblia megfogalmazásaitól. Ez elkerülhetetlen volt.

Amikor a keresztény tanítás a zsidó kultúrkörön kívül is elterjedt, a hellenista világgal került érintkezésbe. Ez a kultúra jellemezte a Földközi-tenger keleti térségét. A keresztény üzenetnek olyan filozófiai áramlattal kellett versenyre kelnie, amely a vallási kérdéseket a legtüzesebben tanulmányozta, nevezetesen a neoplatonizmussal. Legfontosabb képviselőjének *Plotinosz* (megh. 270-ben) számít. Az ő filozófiájának központi kérdése a valóság egysége. Ez az egység bizonyos Ős-egyőtől mint alaptól és eredettől függ, amely az egységet biztosítja is. Ezzel felmerül a kérdés: honnan fakad a világban lévő gonosz, s vajon ennek eredete nem valami sajátos gonosz elvben keresendő-e? A többszörös eredet létét Plotinosz elutasította, hiszen ezzel szerinte kérdésessé válna a valóság egysége, és a valóságot többé nem lehetne megérteni. Csak az érthető, ami egy. Az újplatonizmusban ez az Egy az Egész eredetként egyre inkább az Isten alakját ölti magára: ő minden valóság eredete, a valóság egységének biztosítója, és mint ilyen mozdulatlan, változatlan, test nélküli és szellemi. Mivel ő egyetlen, és az egész valóság benne bírja eredetét, ezért a valóság is egy és ennél fogva értelmileg felfogható. Ebben a filozófiai spekulációban a hagyományos görög sokistenhit már a monoteizmus felé vezető útra lépett. Filozófiai indokok alapján azt a követelményt állították fel, hogy a valóság egységes eredetének egészként kell léteznie, és ezen az egészen Istent értették. Emellett ennek az egység-elképzelésnek politikai jelentősége is volt. Erre utalva zárja *Arisztotelész* metafizikájának (teológiai) könyvét a *Homérosztól* vett idézettel: "Nem jó ám a sok úr kormányzata; egy legyen úr csak."⁽⁴⁾

Isten egysége és háromsága

A filozófia tehát a világ egységét annak eredendő egységében kereste, s a korai egyház apologetikájában ez szolgált háttérként a Szentírás olvasásához. Az egy Istenről, Jahvéról, Jézus Krisztus Atyjáról szóló kijelentéseket ezekre a filozófiai kérdésekre adott válaszként értelmezték. Az apologéták igyekeztek megmutatni, hogy a kinyilatkoztatás ismeri és megnevezi azt, amit a filozófusok többé-kevésbé hiába kerestek. Az Írást e filozófiai

elgondolás hermeneutikai feltételezésével újraolvasták és újraértelmezték. A valóság egysége és ezzel érthetősége a keresztény meggyőződés szerint biztosítva van, minthogy Isten ténylegesen egy; ezt az Ó- és Újszövetség egyaránt bizonyítja. Amit a filozófusok kerestek és feltételeztek, anélkül hogy meg tudták volna nevezni, az a kinyilatkoztatott keresztény üzenetben megtalálható. Az Ó- és Újszövetség számtalan idézete bizonyítja Isten egységét. Az ókeresztény apologéták számára egyáltalán nem okozott nehézséget, hogy a Tízparancsolatból, a teremtéstörténetből és az ószövetségi SömA-imádságból (MTörv 6,4-9) kiolvassák Isten egyetlenségét, vagyis a monoteizmust. Az Újszövetség aztán Jézus Krisztus Atyjának ezt az egységét teljesen magától értetődő módon feltételezi. Amin a filozófusok fáradoztak, a kinyilatkoztatásban beteljesedett. Amit kerestek, minden valóság metafizikai alapját, amely a világ elgondolhatóságát biztosítja, az megtalálható az egy Istenről szóló keresztény üzenetben.

Az egység mellett azonban a hármasság is az ember ősi kérdése. A hármas sémák, a triádok mindig ott merülnek fel, ahol a valóság elzárkózik a leegyszerűsítő egységigénnyel szemben. A hármasság a sokaságot és a sokrétűséget jelenti az egyformasággal szemben. Jóllehet a három a sokaság kezdete, azonban nem tetszőleges sokaság: a rendezett sokaságnak a szimbóluma, ugyanis van kezdete és vége, így az egységet alkotja a sokaságban. A három egyszerre foglalja magában az egységet és a sokféleséget. Arisztotelész ezért a hármat az egész, a teljesség számaként jelöli meg. A görög világban az ilyen jellegű számmegfontolásokat és számmisztikákat széles körben megtaláljuk, főként a pitagoreusok iskolájában, akik teljes kozmikus számuniverzumot állítottak fel. A görög mitológia szerint a világ Kronosz három fia között: Zeusz, Poszeidón és Hádész között van felosztva. Gyakran találkozhatunk háromfejű vagy -testű istenalakokkal. A kultuszokban és rítusokban, a zenében és az építészetben kedveltek a hármas-ritmusok. Közismert az eskü formulájának háromszori ismétlése. Főleg az újplatonikus filozófia volt tele ternárokkal. Plotinosz a világot három fogalommal, az Egy, a Szellem és a Lélek fogalmával ragadta meg: *Proklosz és Areopagita Dionüsziosz* (Dénes), a neoplatonizmus későbbi képviselői, a világot összességében a hármas tagozódás törvénye szerint írták le. Ennek a kozmikus elvnek a szimbóluma a háromszög volt, amely a valóságot egészként kormányozza.⁽⁵⁾

A nyugati-görög térségen kívül is található ternárok, így elsősorban a buddhizmus tanításában és az egyiptomi istenek világában. A vallástörténet a hármasságok egész sorát ismeri, míg az újszövetségi irodalomban ezek a hármasságok igencsak alárendelt szerepet játszanak. Ez vezetett ahhoz az állításhoz, miszerint a keresztény krédó szentháromságtana egész egyszerűen azoknak a kereszténységen kívüli ternároknak és lelki alapdiszpozícióknak a folytatása, amelyekre a bibliai kinyilatkoztatásban semmiféle támpont sem található, és amelyek azt tőle teljesen idegen vonásokkal fedik el. A szentháromságtanban, ahogyan az ókori egyházban kifejlődött, állítólag a mítosz, a hellenista filozófia és ókori vallások kiszorították a kinyilatkoztatást. Ezek mindegyike otthonos volt a görög világban, és most az egyház hitvallásában teljes újjáéledésüket ünnepeleheték. Eszerint a szentháromságtanban nem a Biblia, hanem a hellenizmus szolgáltatta volna a tartalmakat.

Mégsem lehet a keresztény szentháromságtant egyedül és okozatilag ilyen jellegű számszimbólumokból, emberi-pszichikai adottságokból és metafizikai konstrukciókból levezetni. Sehol a hellenista Keleten és sehol az egyéb, kereszténységen kívüli elképzelésekben nem találkozunk a három személyben létező egyetlen isteni lényeg állításával. Viszont épp azok a filozófiai, vallási és pszichológiai adottságok vetették fel azt a kérdést, amelyre a korai keresztény dogma válaszolt, és amelyet át is vett anélkül, hogy a válasz egyedül azokból az adottságokból levezethető lenne. Ezek jelentették azt a kihívást, amelyből kiindulva újraolvasták a bibliai kijelentéseket, hogy az Atya és a Fiú egy, hogy a Fiúban az Atya megnyilvánul, hogy az Atya a Fiú által a Lélekben váltotta meg az emberiséget. Alig találunk az Újszövetségben kifejezetten szentháromságos kijelentéseket,

annál inkább jellemzi viszont az újszövetségi üzenetet az a struktúra, hogy a Fiút az Atya küldi és hogy a Fiú a Lélek erejében jelen marad a világban, hogy a hívő a Fiú által a Lélek erejében juthat az Atyához. Az Újszövetségnek ezt a megváltástani alap-kinyilatkoztatását újraértelmezték a trinitárius léttani kijelentések fényében. Ennek során elsődlegesen nem valamely absztrakt istentanról volt szó, hanem a megváltás igazi megértéséről. Azt a kijelentést, hogy Isten maga adott üdvösséget Fia által a Lélekben, és nem csupán tőle idegen, rajta kívül álló művet hozott létre, vagyis magát az üdvösségről szóló keresztény tanítást - a hellenista metafizika kérdésfelvetésének alapján - újra át kellett gondolni. A szentháromságtan az újplatonikus metafizikának azzal az újszövetségi üzenettel való szembesüléséből keletkezett, hogy Isten a szeretet, és hogy Isten maga váltott meg bennünket.⁽⁶⁾

Az Istenről ilyen módon kibontakozó keresztény tanítás képes volt választ adni mind az eredet egységének kérdésére, mind pedig a sokaság és ezen eredeti egység gazdagságának problémájára. Persze ennek során még továbbra is nyitva maradt a kérdés, hogyan viszonyul egymáshoz az egység és sokaság, az egység és háromság. A korai egyházban ezt a problémát a személy értelmezésével oldották meg: egy az Isten három személyben. Ez a számunkra megszokott kijelentés rendkívül bonyolult fejlődéstörténeten ment keresztül. Először eretnekként elítélték azt a megfogalmazást, miszerint Isten több személyben létezik. Az ítélet háttérében a *proszópon* görög fogalom állt, amit latinra *personaként* fordítottak. Eredetileg a színész álarcát jelentette. Ilyen módon összekapcsolódott az a felfogás, hogy Isten három személyben létezik, és az az elképzelés, miszerint Isten kifelé pusztán három különböző álarcban, mintegy háromféle álruhába bujtatva lépne föl: egyszer Atyaként, egyszer Fiúként, egyszer pedig Lélekként. Ez az elképzelés ugyan képes volt arra, hogy az Isten egységét kifejezésre juttassa, de ezzel szemben nem volt képes az igazi sokféleség megfogalmazására. Ezt az elképzelést "modalizmus"-ként elutasították. Vagyis elítélték azt a felfogást, hogy Isten csak háromféleképpen, három *modusban*, különböző megjelenési módokon lépne fel. Ezért a három személy leírását modalistának bélyegezték.

Az Isten igazi értelmezéséről folytatott kora egyházi vita során a "személy" fogalma is jelentős változáson ment át. A "személyt" az ezt követő időszakban egyre inkább úgy értelmezték, mint önmagában álló, önálló létet, mint szubzisztenciát, vagy görög szóval hüposztasziszt. Ez már nem a késő görög filozófia és a színházi nyelv személyfogalma volt. A "személy" most már a konkrétan létező individuumot jelöli, nem pedig pusztán egy megjelenési módust. Ugyanakkor azonban a "persona" a "hüposztaszisz" -nál messzebb mutat. Az Istenben a három hüposztaszisz nem egyedül a különbözőségben és a mindenkori önállóságban létezik, hanem kölcsönös kapcsolatban, relációban és relációként. A három közül mindegyik azáltal létezik, és léte abban áll fönn, hogy a másik kettőre irányul, velük kapcsolatban áll. Így tehát az a kijelentés, hogy Isten három személyben létezik, annyit jelent, hogy Isten eleven kölcsönösségként, hármass létmódként értelmezendő. Ezen létmódok mindegyike a másik kettővel való mindenkori kapcsolatban áll fönn, és relációként nyeri el szubzisztenciáját, saját, önmagában való fönnállóságát. Az istentanban egészen új személyfogalmat alkottak meg, amely a hellenizmusban ilyen módon egyáltalán nem volt még meg: a személy önmagában fönnálló relációként, a Te-hez, a Másikhoz való önmagában álló kapcsolatként értelmezendő. Ez által a személyfogalom által vált lehetővé, hogy Istenről a háromságot és egységet, vagyis azt az Istenben lévő közösséget kimondják, amely a bibliai üzenetet meghatározza.

Ez a személyfogalom a szentháromságtani spekulációkban jött létre, nem az emberről szóló tanítás keretében. Innen vitték át az emberre, és így tették gyümölcsözővé az antropológiában. Ez az értelmezés vált a modern perszonalizmus kiindulópontjává, amely éppen századunkban fedezte föl újra, hogy az ember csak azáltal lesz azzá aki, ha a másikra irányul; az Én csak a Te-ben talál önmagára, csak a másikkal való találkozásban válik személlyé. Ez a

személyfogalom a bibliai igehirdetés és a hellenista világértelmezés termékeny egymásra találásából fakadt, amikor Jézus üzenetét új világgal kellett megismertetni. A hellenizálódás folyamatában tehát a bibliai örömhírt nem helyettesítették valamilyen tőle teljesen idegen tartalommal, hanem épp ellenkezőleg, ebben a találkozásban valami új, az Istenről szóló ókori egyházi tanítás jött létre, ami egyúttal a kereszténység egyik legnagyobb hozzájárulása az ember és a világ megértéséhez.

Ellentétben azzal a tézissel, miszerint a kereszténység hellenizálódása az eredettől való eltévelyedésnek tekintendő, ezt a folyamatot valójában a kereszténység egyik nagy teljesítményeként kell értékelnünk, mint a bibliai üzenetnek egy megváltozott világban való inkulturációját. Ha az egyház vonakodott volna válaszolni erre a kihívásra, akkor az eredeti gondolatot nem lett volna képes hamisítatlanul megőrizni, sőt az egyház igehirdetése meghallgatás és megértés nélkül halt volna el. Választ kínáltak volna olyan kérdésekre, amelyeket senki sem vetett föl, amelyek senkit sem érdekeltek. Természetesen a keresztény tanítás a hellenizálódás folyamán mélyrehatóan átalakult. A hellenizmusban felmerültek olyan kérdések, amelyeket korábban így még nem tettek fel, és olyan válaszok születtek, amilyeneket a Biblia még nem ismert. A forradalmi átalakulás mélyreható volt, és az egészet magában foglalta. Az azonos tartalom és a változó forma megkülönböztetése nem alkalmas e történés drámai feszültségének jellemzésére. Ugyanakkor azonban e válaszok mindennemű újdonságukban és másságukban jogosak. Meg kellett születniük, amikor a keresztény üzenet alapjaiban megváltozott világgal került szembe. Ez nemcsak a már mindig is tudott dolgok felidézése volt, hanem teremtő alkotásként a keresztény örömhírnek új kultúrkörbe való átvitele.

Ekkora kihívás a hellenizmus kora óta nem érte többé a keresztény üzenetet. Természetesen találkozott új kérdésekkel, különböző kultúrkörökbe jutott el, és kétségtelenül sokféle átalakulást élt meg. Különösen jelentős volt a germán világba való átlépés, majd az egyetemek kialakulása és a nagy összefoglaló munkák, a középkori summák keletkezése. Ennek során megint csak valami új jött létre, ami a korai egyházban így még egyáltalán nem volt meg, még csírájában sem. Az új kultúrákkal való mindezen találkozások során a kereszténység és annak képviselői kulturálisan és katonailag mindig fölényben voltak, a germán misszió idején csakúgy, mint később Észak-Amerikában, Dél-Amerikában és Afrikában. Ezzel a kijelentéssel semmiféle büntényt sem kívánunk szépitgetni vagy takargatni. Ilyeneket a misszionálás során kétségtelenül elkövettek. A kereszténység a sokféle módosítás és újjáalakítás ellenére alapjában megtartotta azt a jelleget, amelyet a hellenizálódáskor öltött magára. Nyugati alakját exportálta és általánosan kötelező érvényűvé tette.

Új kihívások

Jelenleg olyan folyamat kibontakozása figyelhető meg, amely a kereszténységet ismét egészen új kihívások elé állítja. Olyan kultúrákkal találkozik ugyanis, amelyek semmiképpen sem alábbvalók nála, sőt némelyik régebbi és hosszabb hagyományt tud felmutatni, mint a kereszténység, főként Indiában és Kínában. Kelet-Ázsiában jelenleg olyan folyamat zajlik, amely egyes-egyedül a hellenizálódással hasonlítható össze: 1500 év óta először került a kereszténység újból abba a helyzetbe, hogy a vele találkozó kultúrát nem alapvetően átalakítja és a nyugati gondolkodásnak megnyitja, hanem üzenetét az új kultúrában, annak gondolkodásmódja szerint kell kifejeznie. Ha nem tévedünk, akkor a keresztény üzenetnek e folyamatban kibontakozó formája ugyanolyan mélyrehatóan különbözni fog a hagyományos nyugati formáktól, mint az ókori egyház hitvallása Jézusnak az Isten országáról szóló örömhírétől.

E folyamat azonban nem korlátozódik Kelet-Ázsiára, az európai-észak-amerikai kultúrkörben

is kikerülhetetlen. Egészen a XX. század végéig sikerült - különösen a katolikus egyháznak - az újkori kultúra követelményeitől és fejleményeitől elzárkózni, valamint a hagyományos világképet továbbadni. A hellenizálódás során keletkezett az a nyugati szellemiség, amely a kereszténységet másfél évezreden át formálta. Ma a Nyugat ehhez hasonló kulturális forradalmi változás előtt áll: beköszöntött az a szakasz, amikor az eddigi válaszok egész egyszerűen nem elegendők többé, elégtelennek bizonyulnak, sőt a mai kérdésekre adott válaszként esetleg még hamisak is lehetnek. Bizonyos dogmáknak az idegenszerűsége és érthetlensége a bizonyíték erre.

A kereszténység ma az előtt a kihívás előtt áll, hogy hasonló bátorsággal és fantáziával, mint amilyen az ókori egyházat jellemezte, a keresztény üzenetet megint új módon fejezze ki. Talán néha majd nehézségeket okoz, hogy az új megfogalmazásban ráismerjünk a régi üzenetre. A fordítási folyamat feltehetően ma sem megy veszteségek nélkül. Bizonyára követnek el majd hibákat, valószínűleg bizonyos dolgok áldozatul esnek, mások új hangsúlyt kapnak, amiket eddig ilyen módon még nem láttunk. Elítélések és eretnekséggel való gyanúsítások sem fognak hiányozni, áldozatok nélkül ez nem fog menni. A feladat láttán az ilyenfajta súrlódásokon egyáltalán nem kell csodálkozni, hiszen ezek inkább maguktól értetődőek. Ezt az árat meg kell fizetni azért, hogy a keresztény üzenet ne váljék kövületté, amit vitrinbe zárva múzeumban csodálhatunk meg, hanem képes legyen a mai élet kérdéseire is választ adni. Mindenképpen ellentmondásos dolog lenne, ha ma inkulturációt követelnénk, ugyanakkor a korai egyházban lezajló hellenizálódást mint törvénytelen és mint a bibliai üzenettől való eltávolítást elvből elvetnénk. Persze ugyanennyire hamis dolog lenne azt állítani, hogy az inkulturáció a hellenizálódás keretében, a kora keresztény dogmák kifejlődése és azoknak a kései görög gondolkodás szerint való értelmezése során még legitim volt, ugyanakkor elvetni annak lehetőségét, hogy ma is bekövetkezhet valami hasonló folyamat.

Az inkulturáció egykor szükségszerű, az egyházat folyamatosan igénybe vevő, soha le nem zárt folyamat volt - és az ma is. Az inkulturáció a korai egyházban azt jelentette, hogy a bibliai üzenetet a hellenista kultúra és kérdésselvetés keretében újrafogalmazták. Ha ez így van, akkor az inkulturáció ma azt jelenti, hogy hasonló bátorsággal és bizalommal kíséreljünk meg olyan válaszokat adni, amelyek a jelenben a bibliai üzenethez és a keresztény igehirdetés korábbi formáihoz hűen korunk kihívására adhatók és adandók. A hellenizmus összefüggésében megfogalmazott válaszok modellszerűen mutatják, hogyan sikerült egykoron ez a találkozás. Nem szabad ezek mögé megint visszaesnünk, mert ezek igazak. Ugyanakkor azonban kihívások arra, hogy ma ismét merjünk vállalni a keresztény hagyomány és a jelenlegi kérdésselvetések szembesülését, mert az igazhitűség nem tanúsítható csupán a hagyományos formulák ismételtetésével.

Inkulturáció és dogmafejlődés

Nyilvánvaló, hogy a hellenizálódásban ténylegesen valami új jött létre. A kora keresztény dogma kifejlődése nemcsak az áthagyományozotthoz való ragaszkodás volt, hanem egyúttal teremtő folyamat is. Ezzel visszautasítjuk a dogmának azt a felfogását, amely a keresztény üzenet merev, formai és tartalmi változatlanságát hangsúlyozza. Ha ugyanis az igazság a történelem fölött áll, akkor a kötelező érvényű tanításban semmiféle változás nem lehetséges. Valamennyi tanításbéli tartalomnak már a bibliai üzenetben benne kellene lennie, és már a legkorábbi hagyományokban kimutathatónak kellene lennie. E felfogás szerint a dogmatikának gyakran erőszakolt exegézis útján kellett az Újszövetségben és az egyházatyáknál minden kötelező érvényű hittételt kimutatnia. Bármilyen változás az önazonosság elvesztését és így az egyháznak saját eredetével való szakítását jelentette volna. Noha marginális csoportok ma is képviselik ezt az elgondolást, ez semmiképpen sem felel

meg a tényleges történelmi folyamatnak. A kereszténység hellenizálódása azt mutatja, hogy az üzenetet ténylegesen újrafogalmazták, hogy válaszokat adtak olyan kérdésekre, amelyeket az Újszövetség még nem ismert.

Többször megpróbálták a változást és az azonosságot a tartalom és forma megkülönböztetésével kifejezni: míg a külső forma, a kötelező érvényű tanítás nyelvi alakja módosulhat, addig annak tartalma változatlan, mindenféle történelmi fordulat ellenére azonos marad önmagával. Eközben feltételezik, hogy a tanítás tartalma független a nyelvi megformálásától ugyanúgy, mint a tézisa, amely egyik formából a másikba önthető. Csakhogy itt nehézségek támadnak: a tartalom ugyanis sohasem független a formától, annak konkrét nyelvi alakjától. Valamely dolgot így vagy úgy is elmondhatunk, de az mindig csak meghatározott nyelvi formában történhet. Ha a forma változik, akkor az nemcsak külsődleges átalakítás, hanem a dolgot magát is érinti.

Többször magyarázták a dogmafejlődést a hallgatóságos, bennfoglalt, implicit, illetve a kifejezett, explicit tartalmak mintájára. Eszerint a történelem folyamán válik explicitté, érthetővé és a tanítóhivatal által előírttá mindaz, ami implicit módon, azaz burkoltan az üzenetben mindenkor is benne volt, még akkor is, ha ez nem volt mindenki számára nyilvánvaló.⁽⁷⁾ E magyarázat szerint az üzenet nem változik, hanem csak egyre jobban kifejeződik a korábban rejtett, és a nem tudatosan már mindig is hitt, valamint tudott dolgok. Ez az egyre növekvő mértékű explicitté válás vagy azáltal valósul meg, hogy a Bibliában való elmélyedés során a szöveg fokozatosan engedi feltárni saját mélységeit, vagy azáltal, hogy valamely kijelentést bevonnak a hitigazságok összességébe, a *nexus mysteriorumba*⁽⁸⁾, vagyis hogy valamely hitcikkely az egészből kiindulva új megvilágításba kerül. Ez a folyamat tehát olyan igazságot világít meg, amelyet korábban így nem láttunk. Ezzel a modellel ellentétben a történelem azt mutatja, hogy a korai egyház nemcsak olyasmint tanított explicit módon, amit implicit módon már mindenkor hitt és tudott is, hanem hogy ténylegesen felmerültek új kérdések, amelyek korábban nem vetődtek fel, és éppen ezért nem is születtek rá válaszok. Nem volt elegendő csak annak utánagondolni, hogy nem tudatosan mit tartalmazott valamely hitbéli kijelentés. Sokkal inkább úgy vetődött fel a kérdés: mit szólna Krisztus a Lélek által itt és most a mi problémáinkhoz?

E modellel ellentétben a fejlődési séma komolyan akarta venni a történelem tényleges lefolyását. A dogmatörténetet a szerves fejlődés mintájára értelmezte, ahogy a makk és a tölgyfa példája mutatja. Itt nyilvánvaló: a tölgyfa teljesen másként néz ki, mint a makk, a pillangó egészen másként, mint a korábbi létmódját jelentő hernyó. Ezzel a szerves fejlődéssel hasonlítható össze a keresztény üzenet kibontakozása: az üzenet bizonyos mértékben másként jelenik meg a kora keresztény hitvallások fokán, mint az Újszövetségben, és természetesen a középkori summák, majd az újkor, valamint a jelen teológiai vázlatai megint csak teljesen másként mutatják, mint a negyedik századi hellenista kereszténység. A különbség nyilvánvaló. A fejlődés azonban - ezt állítja a tézis - mégis szigorúan immanens törvények szerint zajlik: miként a tölgyfa semmit sem tartalmaz, ami a makkban nem lett volna meg, ugyanígy e tétel szerint a keresztény örömhír is pusztán annak a kibontakozása, ami mintegy csírájában már benne volt az Írásban. A későbbi állapot pusztán a kibontakozás, amelynek során időben kialakult az, ami kezdettől fogva már megvolt. A törés nélkül, csupán belső szükségszerűséggel kialakult későbbi dogma azt mutatja, ami a kinyilatkoztatás üzenetét kezdettől fogva meghatározta.

Mivel ez a tézis a történelmi gondolkodást látszólag a mai dogmatika igényének megfelelően kezeli, sokak részéről nagy elismerésnek örvend. Ennek ellenére meg kell állapítani, hogy a keresztény tanítás fejlődése egyáltalán nem olyan egyszerűen, szervesen és kizárólag belső törvények szerint zajlott, miként azt itt feltételezik. Nemcsak továbbfejlődés létezett, hanem törés is. Hozzá kell tennünk: ha a szerves növekedés tétele képes lenne megmagyarázni a fejlődést, akkor végső soron nem látható be, hogyan tarthatnak még ma is érdeklődésre

számot a meghaladott korábbi történelmi fejlődési fokozatok, valamint maguk az újszövetségi alapok. Ebben az esetben ugyanis mindezek pusztán tökéletlen előzetes vázlatok lennének ahhoz, ami később egyre inkább explicit módon és egyre érthetőbben kifejezésre jutott. Ennek az értelmezési kísérletnek a keretében nem magyarázható meg, hogy miért mondhat még ma is valamit az egyháztörténelem és végső soron maga az Újszövetség, ami ne lenne megtalálható a későbbi fejlődési formákban, legtökéletesebben persze a mai egyházban és annak dogmatikájában, eddigi legtökéletesebb és leginkább végleges virágzásában. Ezen oknál fogva ez a modell sem elegendő a dogmatörténet magyarázatára.

Ezekről az elképzelésekről eltérően úgy látom, hogy a dogmafejlődést az áthagyományozott hitbéli tanítás és az új kérdésfelvetés összefüggése, korrelációja határozza meg. Ha ez az összetalálkozás sikeres, akkor abban mindenkor új szintézis, az élet és a hit teljessége jön létre. Ami ebben a szintézisben a hitről mondható, az nem egyszerűen csak egyfajta továbbírása a már mindig is mondottaknak és tudottaknak. A válaszokat - a hagyományhoz hűen - a mindenkori kihívásokra kell megadni, vagyis mindig újra kell fogalmazni. A *fides quaerens intellectum* ("megértést kereső hit") programja értelmében ma is reménykedhetünk abban, hogy az áthagyományozott hit az a fény, amely segít új válaszok megtalálásában, hogy újrafogalmazódik, és hogy mégis Jézus ügye marad, az ő üzenete és nem valami más az, ami alakot ölt benne. Az áthagyományozottnak pusztán ismételtetése még nem szavatolja az igazhitűséget. Sőt, ugyanazok a válaszok új kérdésfelvetések esetén hamisakká is válhatnak. A szintézis mindig új követelmény, nincs előre megadva, a válaszok sem csírájukban (*in nuce*), sem implicit módon nincsenek meg előre úgy, hogy azoknak csak szervesen ki kellene bontakozniuk, és napvilágot kellene látniuk. Az egyház minden egyes korszaka, így éppenséggel a mai is az előtt a kihívás előtt áll, hogy újrafogalmazza a válaszokat. Nincsen kezes, aki az áthagyományozott hitbéli tudás és új kihívás e kölcsönös kapcsolatán kívül állva a folyamatot felügyelné, és megóvná attól, hogy tévútra ne vetődjünk. Minden egyes ember maga áll a mindenkori új fordítás folyamatában, senki sem áll a történelem fölött vagy azon kívül. De ha valaki becsületesen és bátran megkísérli az üzenet újra való kimondását, ha mindenképpen dialógusban marad a többiekkel, akik ugyancsak ezen fáradoznak, akkor bízhat abban, hogy minden egyoldalúság, kurtítás és esendőség közepette a dolog maga mindig, újra és újra érvényt szerez. Ez a bizalom nem tudományos képességünkön és hermeneutikai ügyességünkön alapul, hanem azon az ígéreten, amelyet az egyház kapott, hogy megmarad a hitben. (Balogh Vilmos Szilárd fordítása)

1 E. BRUNNER: *Das Mißverständnis der Kirche*, Stuttgart, 1951.

2 A. EHRHARD: *Urkirche und Frühkatholizismus*, Bonn, 1935.

3 J. RATZINGER: *Einführung in das Christentum*, München, 1968, 287. sk. 1., Magyarul: *A keresztény hit*, Bécs, 1976, Ford.: Tamás Pál-Tarnay Brunó Pál OSB, 99. 1.

4 ARISZTOTELÉSZ: *Metafizika* XII, 10, 1076a.

5 Erre az egész szakaszra nézve vö. W. KASPER: *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982, 287. sk. 1.

6 Vö. G. GRESHAKE: "A keresztények hármass-egy Istene", *Mérleg*, 97/3. 266., 335. sk. 1. - Szerk.

7 Vö. ezzel P. NEUNER: "Was muß der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation", *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 219-231. 1. - A dogmafejlődést a *fides implicita* alapján magyarázza AQUINÓI SZT. TAMÁS: *S. th.* II2, q 1 a 7.

8 DH 3016.